

**O ROBE DE DESCARTES:
UMA DISCUSSÃO EM TORNO DA MELANCOLIA
E DA ORIGEM DA RAZÃO MODERNA**

**[DESCARTES' ROBE:
A DISCUSSION ON MELANCHOLY
AND THE ORIGIN OF MODERN REASON]**

Ronaldo Manzi Filho

Pós-Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo
Bolsista FAPESP

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10372>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 81-106

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A melancolia é descrita no século XVIII na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert como um “delírio da alma” que pode ser notado por outra pessoa através do comportamento, da linguagem, do estado de humor, etc. Mas como eu mesmo poderia saber se estou delirando ou não? Esse verbete parece ter um endereço: a própria raiz da Razão moderna. Não é esse o tema central em Descartes: a fundamentação da Razão e a possibilidade da loucura? No *Discurso do método* e nas *Meditações metafísicas*, Descartes parte de situações “fictícias”: sua própria vida, sua experiência diante de uma lareira com seu robe, etc. – fictícias porque não se sabe exatamente se se trata de um delírio ou não. Sua obra é descrita como uma fábula, como ele mesmo o diz. O tempo todo ele está diante de “fantasmas”: a possibilidade da loucura, de um Gênio Maligno... Não é exatamente essa descrição da melancolia que Descartes temia – de uma possibilidade de se viver numa “doença da alma”? Este texto busca mostrar que a Razão moderna, ao invés de tentar excluir o delírio de seu interior, é credora, no fundo, de uma reflexão que leva a sério a possibilidade da loucura.

Palavras-chave: Razão; Certeza; Loucura; Melancolia; Sonho.

Abstract: Melancholy is described in the eighteenth century in Diderot and d’Alembert’s *Encyclopedia* as a “delirium of the soul” that can be noticed by others through one’s behavior, language, mood, etc. But how could one know whether or not one is delirious? This entry seems to be addressing: the very root of modern reason. Is this not the central theme in Descartes: the foundation of Reason and the possibility of madness? In *Discourse on the Method* and *Meditations on First Philosophy*, Descartes starts from of a “fictitious” situations: his life, his experience in front of a fireplace with his robe, etc. Fictitious because it is not known exactly whether this is just a delusion or not. His work is described as a fable, as he himself says. All the time he is facing “ghosts”: the possibility of madness, an Evil Genie... It this not exactly the description of melancholy that Descartes feared – the possibility of one’s living with a “disease of the soul”? The present text goals to show that modern reason, rather than trying to exclude delirium from its interior, it owes a great deal to a reflection that takes the possibility of madness seriously.

Keywords: Reason; Certainty; Madness; Melancholy; Dream.

Ao Marcão

“Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo?”
(I Cor, 1:20)

Olgária Matos escreve uma passagem contraintuitiva sobre Descartes em seu livro *Filosofia: a polifonia da razão* (1997):

Mas à ordem dedutiva das razões, à sequência de cadeias e elos entre evidências (indicações do método cartesiano), mescla-se a apresentação do *Discurso do método* como um antimétodo; Descartes quer que seu leitor o tome como a “história de sua vida”, dos caminhos e descaminhos que ele próprio palmilhou até alcançar uma Ideia irrefutável e indubitável – o pensamento – de onde se assegura para desenvolver a Ciência, agora, moderna. Uma “fábula”, diz ele. Reflexões que se desenvolvem entre a ciência e a ficção, e que têm por objetivo ser um modelo de ação para quem se sentir sensibilizado por seu pensamento. (Matos, 1997, p. 105)

Mais à frente ela acrescenta:

Em seu relato biográfico encontramos uma subjetividade empírica tomada pela melancolia, angústia e temor, bem como a intenção manifesta de traçar um caminho nítido nas trevas. Experiência barroca do mundo, a melancolia é aquele sentimento ambíguo que priva o homem de qualquer relação com o cosmos e o faz refletir sobre ele. A dúvida que perpassa todos os seus pensamentos testemunha um estado caótico da alma e ergue-se como negação (e superação) de nossa natureza imperfeita, de nossa finitude. A noite das meditações é sagrada e feita de luto, tecido de finitude e transcendência. A melancolia não é aqui apenas experiência psicológica mas existencial [...]. (Matos. 1997, p. 112)

Essas passagens são contraintuitivas porque pressupõem: primeiro, que a obra de Descartes pode ser lida pelo seu “estado de espírito” na própria escrita. A meu ver, Matos não defende nenhum

tipo de “psicologismo”, mas tenta ressaltar o que há de impensado na própria descrição de Descartes; segundo, porque nos faz pensar que a fundamentação da Razão moderna se deve a uma relação com a melancolia, tal como ela era entendida no século XVIII. Eis uma passagem que deixa clara a posição de Matos:

Contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar no que nos diz respeito, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas apreciaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada um possa julgá-la [...]. Portanto, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo me esforcei por conduzir a minha. [...] Mas, não proponho este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza. (Descartes, 1999a, p. 36-37)

Por mais estranha que pareça aquela tese de Matos, acredito que possamos entendê-la se nos voltarmos à definição de melancolia na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert e a compararmos com a descrição de Descartes sobre a descoberta do seu método. Poderemos ir além se pensarmos na estratégia que Jacques Derrida realiza sobre sua leitura de Descartes na década de 1960 tentando mostrar que a Razão moderna, longe de excluir a loucura de seu cerne (como queria Michel Foucault), tem a mesma raiz que ela – por mais que a razão e a desrazão tenham “línguas” diferentes, elas teriam uma raiz comum. Assim, minha tese neste texto é que a Razão moderna, tentando excluir o delírio de seu interior, ao contrário, funda-se, justamente, em uma reflexão que leva a sério a possibilidade da loucura. Começemos entendendo o que os iluministas pensavam sobre a melancolia.

Pistas de melancolia

O verbete da enciclopédia de Diderot e d’Alembert é extenso, com mais de cinco páginas, e descreve a melancolia como uma *doença*, e como se deve proceder no caso. Mas não se trata de uma doença qualquer. A melancolia teria uma causação fisiológica – algo que acontece devido à “bílis negra” que afetaria as paixões do sujeito. Uma doença muito particular que se diferencia, por exemplo, da mania e do frenesi. Ela é uma espécie de “doença da alma” que traz certo tipo de “humor negro” que nos faz perder a nitidez de julgamento e a transparência do raciocínio. Mais especificamente, um *delírio da alma* que poderia ser diagnosticada mais ou menos assim: “esse delírio se ajunta frequentemente a uma tristeza insuportável, a um humor sombrio, à filantropia, a uma inclinação decidida pela solidão [...]; alguns se imaginam ser reis, senhores, deuses” (Diderot; D’Alembert, 1781b, p. 416).

Mais à frente, lemos nesse verbete que as pessoas que sofrem melancolia podem agir como animais, porque não interagem uns com os outros; também podem imaginar terem o corpo feito de cera ou de argila. Seria também algo associado à nostalgia, à saudade de casa, e mesmo a uma possível possessão do demônio. Essas pessoas viveriam num outro estado de espírito, “numa outra gramática”, seguindo suas próprias leis. Ao mesmo tempo, se o delírio for prazeroso, como no caso de alguém que acredita ser rei, viver-se-ia, pressupõe-se, num estado de prazer; outros, num estado de desprazer, em casos, por exemplo, que a pessoa acredita ser um animal – isso depende do delírio da pessoa!

De qualquer modo, poderíamos notar que uma pessoa está melancólica quando ela fica muito tempo triste, sentindo algum tipo de temor e, principalmente, quando a linguagem se torna inconsistente (ao menos para aqueles que a ouvem). Resumidamente: a melancolia é descrita no século XVIII como um delírio da alma que pode ser notado por outra pessoa através do comportamento, da linguagem, do estado de humor etc. Mas como eu mesmo poderia saber se estou delirando ou não? Esse verbete parece ter um ende-

reço: o próprio *cerne* da Razão moderna. Nesse sentido, poderíamos perguntar: a fundamentação da Razão e a possibilidade da loucura não teriam uma relação profunda para Descartes?

Como nota Matos, nas obras em que Descartes descreve seu método, *Discurso do método* (1637) e *Meditações metafísicas* (1641), ele parte de situações “fictícias”: sua própria vida, sua experiência diante de uma lareira com seu robe etc. – fictícias porque não se sabe exatamente se se passa de um delírio ou não. Sua obra é descrita como uma fábula... O tempo todo ele está diante de “fantasmas”: a possibilidade da loucura, de um Gênio Maligno... Não é exatamente aquela descrição da melancolia que Descartes temia – de uma possibilidade de se viver numa “doença da alma”?

Não deixemos de notar que a melancolia aparece também na enciclopédia de Diderot e d’Alembert no verbete sobre a *loucura*. Essa é definida enquanto um afastamento da razão, sem saber, porque se é privado de ideias. Seria também uma privação de adquirir ideias mais distintas, principalmente aquelas mais imediatas, como a verdade sensível que estamos em contato. Daí porque a “cegueira” seria a característica da loucura, pois o louco é incapaz de ver o que é evidente. Um modo de identificar a loucura seria no excesso, mesmo que seja em coisas louváveis. A melancolia aparece nesse verbete como um excesso de tristeza (Diderot; D’Alembert, 1781a, p. 843).

O *Discurso do método* começa com a célebre afirmação de que o bom-senso é a coisa mais bem distribuída no mundo. Essa afirmação já nos diz algo: mesmo o louco acredita ter bom-senso, porque ele também é capaz de fazer escolhas, julgar, acreditar nisso e naquilo e é, inclusive, capaz de convencer outra pessoa que é um rei ou algo parecido. A afirmação de Descartes é: “o bom-senso ou razão é igual em todos os homens” – louco ou não, o bom-senso é algo que está presente em todos. Além do que, se algo passa no pensamento, esse algo deve ter alguma centelha de verdade, “pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas

as nossas ideias ou noções devem conter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as tivesse colocado em nós sem isso” (Descartes, 1999a, p. 68). Ou seja, nada que se passa na consciência é completamente desprovido de razão. Pode ser um pensamento obscuro e que não tenha nenhuma realidade, como um cavalo alado, mas ele tem alguma “centelha de verdade”, mesmo que não encontremos nada correspondente na realidade. O pensamento pode não ser completamente verdadeiro, mas não deixa de ter um “grão de verdade”.

Sendo assim, a questão para Descartes é o caminho que cada um segue. Apesar de todos terem bom-senso, cada um segue o seu. Aliás, a seu ver, cada um deve seguir um caminho reto, independente de alguém julgar que ele o leva a algum lugar ou não: *o importante é ser firme em sua determinação* (essa não é só uma premissa da segunda proposição de sua moral provisória: é uma premissa que permeia toda sua obra).

O que Descartes faz é descrever o *seu* caminho, em que ele acredita aplicar bem sua razão:

Mas não recearei dizer que julgo ter tido muita felicidade de me haver encontrado, a partir da juventude, em determinados caminhos, que me levaram a considerações e máximas, das quais formei um método, pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e de elevá-lo, pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar. (Descartes, 1999a, p. 36)

Nada mais pessoal do que isso. Descartes não fala *a partir* da Razão, mas de sua experiência pessoal, do caminho que ele escolheu para fundamentar a Razão na subjetividade. Ele começa sua descrição por uma biografia: descreve em que foi instruído; onde estudou; o que leu; como se sentiu durante o aprendizado; suas decepções; suas dúvidas; suas viagens pela Europa; suas aventuras; seu medo de não seguir as extravagâncias dos heróis que lia em fábulas; sua paixão pela poesia; seu deleite pela matemática;

suas venerações pela teologia; sua incredulidade com a filosofia e das ciências que tomam como princípio a filosofia; até mesmo da sua situação financeira... E, não tendo encontrado nada no que podia se apoiar, decide estudar a si mesmo ou “no grande livro do mundo”, ou seja, aquilo que se passa consigo, sendo que as suas experiências mais seguras do que aquilo que ensina a tradição.

Até aqui, nada nos leva a pensar numa melancolia. Na verdade, o que se vê, é uma pretensão moral: “e eu sempre tive um enorme desejo de aprender a diferenciar o verdadeiro do falso, para ver claramente minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (Descartes, 1999a, p. 42). Para isso, ele tenta se livrar de qualquer exemplo que não seja ele mesmo um exemplo que busca “ouvir a razão” (essa expressão é de Descartes).

A primeira conclusão que se tira é: fazer filosofia é estudar a si mesmo. Eis uma das primeiras desconfianças dos “sintomas” melancólicos tal como compreendido pelo século XVIII e que aparece na própria descrição de Descartes:

Naquela época, encontrava-me na Alemanha, para onde me sentira atraído pelas guerras, que ainda não terminaram, e, ao regressar da coroação do imperador para o exército, o começo do inverno me obrigou a permanecer num quartel onde, por não encontrar convívio social algum que me distraísse, e, também, felizmente, por não ter quaisquer desejos ou paixões que me perturbassem, ficava o dia inteiro fechado sozinho num quarto bem aquecido, onde dispunha de todo o tempo para me entreter com os meus pensamentos. (Descartes, 1999a, p. 43)

A descrição do método é demasiadamente conhecida para nos determos nela aqui. O que temos em vista é encontrar os traços de melancolia na própria construção do raciocínio de Descartes. Com tempo disponível e sozinho, Descartes chega à conclusão que é melhor ouvir a razão do que seguir a razão de qualquer outra pessoa ou de qualquer livro (a tradição de um modo geral). Sua obra seria uma espécie de clarificação de seu próprio pensamento tentando evitar qualquer relação com o passado e, ao mesmo tempo, evitar algum traço de loucura: “e se eu pensasse haver neste escrito a

menor coisa que pudesse tornar-me suspeito de tal loucura [temperamentos perturbadores e inquietos], ficaria muito pesaroso de ter concordado em publicá-lo. Jamais o meu objetivo foi além de procurar reformar meus próprios pensamentos e construir num terreno que é todo meu” (Descartes, 1999a, p. 46).

A questão é: para encontrar esse caminho, Descartes confessa que teve que passar por um “caminho solitário e na absoluta escuridão”. Foi preciso muita determinação para conseguir sair dessas trevas e para encontrar o que ele pensa ser o “verdadeiro método”: um método de ordem, em que se é capaz de julgar apenas o que é claro e distinto. Mas Descartes insiste na sua satisfação de viver “tão solitário e isolado como nos desertos mais longínquos”. Sozinho, Descartes confessa que é assombrado muitas vezes pela dúvida, inconstância e tristeza; confessa também temer estar delirando ou passando por ilusões, pois viver na ilusão seria um possível *caminho* para a loucura. Uma das formas que ele busca garantir um caminho seguro é pela exclusão de qualquer pensamento que não seja absolutamente claro, pois

considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. (Descartes, 1999a, p. 61-62)

Nesse “fazer de conta”, ele tinha como problema garantir que esse “verdadeiro método” correspondesse com a realidade exterior e verificar se as conclusões em que ele chegou são partilháveis por outros sujeitos. Mas mesmo que os outros me entendam, como garantir que não sou louco, “já que é algo extraordinário que não existam homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer seus pensamentos”? (Descartes, 1999a, p. 82).

Como observa René Major, temos aqui um problema, pois “se eu deduzir que existo pelo fato de pensar – por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia –, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento, mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento” (Major, 1994, p. 37).

A saída de Descartes no *Discurso do Método* é a prova da existência de uma coisa pensante, o Eu que penso, que existo, e sua garantia: Deus.

Descartes passa então por momentos de trevas e solidão; passa por momentos de incerteza e de erros; confessa ser imperfeito (que é privado da perfeição) e por isso sujeito ao engano; vive sob certas hesitações e diz levar anos para conseguir ter maturidade suficiente para aplicar seu método; diz não saber exatamente para onde seu método vai levá-lo; mas acredita que a determinação de um caminho reto é a única forma de sair de uma floresta para encontrar uma clareira. O “antimétodo” de Descartes presente em seu *Discurso do método*, que Matos comenta, é exatamente este: como uma fábula pode fundamentar a Razão? Como passar de uma certeza subjetiva a uma certeza objetiva?

Franklin Leopoldo e Silva é preciso:

Mas a verdade é universal e não apenas subjetiva. Será preciso mostrar, então, que a ideia – a representação no sujeito – possui um *valor* tal que a verdade obtida através dela vale para além da esfera da subjetividade. A isso Descartes chama *valor objetivo da representação* [aquilo que está na minha consciência e que é tomado como verdade]: o conteúdo da ideia tem validade apenas no sujeito e para o sujeito, mas é verdadeiramente *objetivo*, isto é, universal. Caso contrário, não teria sentido procurar a verdade na ciência que está ‘em mim mesmo’, pois não desejo atingir algo semelhante ao que já possuía antes do método, isto é, verdades independentes de *condições* subjetivas entendidas como conjunturas psicológicas. A unidade e a objetividade da verdade – seu caráter *absoluto* – exigem que a subjetividade possua um alcance universal, devendo ser, portanto, um autêntico fundamento inquestionado. (Leopoldo e Silva, 1993, p. 35)

Para chegar nesse ponto, numa clareira objetiva, Descartes precisa provar a existência de Deus. Esse talvez seja o principal problema: a passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva, pois só pode existir aquilo que se pode provar pelo pensamento.

As duas únicas provas que Descartes consegue realizar é da sua existência e a de Deus. Não há como provar a existência do outro enquanto eu pensante (somente podemos pressupor isso) e tudo o mais que percebemos pelos sentidos são coisas extensas.

Entre o pensamento e o sonho, a linha é tênue e só a *prova da existência* pode nos garantir alguma verdade. Daí porque toda a filosofia de Descartes só se “salva” da loucura pela prova da existência de Deus:

Pois, de onde sabemos que os pensamentos que nos surgem em sonhos são menos verdadeiros do que os outros, se muitos, com frequência, não são menos vivos e nítidos? E, mesmo que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes agradar, não acredito que possam oferecer alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não presumirem a existência de Deus. (Descartes, 1999a, p. 67)

O argumento sobre a loucura

A questão sobre a loucura aparece de forma mais clara nas *Meditações Metafísicas*. Há uma passagem em especial que nos interessa aqui e que serviu para uma longa discussão entre Foucault e Derrida. Trata-se dessas linhas:

Porém, [*talvez*, – palavra omitida pelo tradutor] se bem que os sentidos às vezes nos enganem, no que diz respeito às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode sensatamente duvidar, apesar de as conhecermos por meio deles: por exemplo, que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Exceto, talvez, que eu me compare a esses dementes [*insanis*], cujo cérebro está de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que amiúde garantem que são reis, enquanto são bastante pobres; que estão trajados

de ouro e púrpura, enquanto estão totalmente nus; ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro. São dementes [*amentes*] e eu não seria menos excêntrico [*demens*] se me pautasse por seus exemplos. (Descartes, 1999b, p. 250)

Essa descrição de pessoas dementes, insanas e excêntricas não é exatamente a descrição da melancolia que encontramos na *Enciclopédia*? Encontramos até mesmo a parte fisiológica de perturbação no cérebro devido aos vapores da bÍlis negra... Quer dizer, exceto se ele for melancólico, que ele poderia negar que está com seu robe diante da lareira. Todo o temor de Descartes é a melancolia – é contra ela que a Razão moderna se volta à subjetividade para se fundamentar (para a experiência de um sujeito que se volta a si mesmo para ouvir a razão).

Mas é preciso a *certeza* para que haja verdade, e, como diz Heidegger, com Descartes, “[d]aí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna” (Heidegger, 1999, p. 38). Mas como provar que não se é melancólico?

Talvez a primeira vez que Descartes se volta ao tema dos ictéricos (que sofrem desse vapor negro da bile – o melancólico) é nas *Regras para a orientação do espírito* (1628). Em sua *Regra XII* ele afirma que o entendimento *nunca* pode ser enganado por nenhuma experiência “desde que tenha somente a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada”. Mas está aí o problema: como se sabe que se tem uma *intuição precisa* de algo?

Descartes, nesse momento, não coloca em dúvida o poder do entendimento. O que ele coloca aqui é a possibilidade do erro e não da loucura: podemos acreditar, ingenuamente, na narração de uma fábula, mas o que o entendimento recebe da imaginação, num sábio, é julgado de forma segura evitando qualquer possibilidade de erro (mas como poderíamos reconhecer um sábio?). Assim, o erro se daria apenas na forma de julgar – algo da nossa própria

volição (querer julgar algo que não se tem uma ideia clara e distinta levaria ao erro: ser sábio seria limitar o julgamento àquilo que se tem clareza). No caso, quando alguém que é atacado por aqueles vapores negros, julga estar vendo tudo amarelo (esse é o exemplo de Descartes), faz isso somente porque está com os olhos coloridos de amarelo (devido à bÍlis negra). Nesse momento, só podemos nos enganar devido à nossa própria vontade:

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

Errar é algo muito específico. Como diz Bento Prado Jr., o erro pressupõe *essencialmente* um horizonte de *certeza* (cf. Prado Jr, 2004, p. 78) – como se o sujeito tivesse entrado num caminho que ele tem certeza que há uma verdade em algum lugar. Bastaria, assim, fazer um método mais seguro. E quanto à ilusão? À loucura? E ao sonho?

A questão está em saber se é possível perceber se se está ou não delirando. Enquanto uma doença da alma, uma desordem interior, uma perturbação do cérebro, a melancolia é o temor maior de quem busca uma tranquilidade, uma certeza, um solo pela qual se pode guiar de forma segura (principalmente porque a melancolia nos levaria a um estado de tristeza que nos faz afastar de Deus e da meditação tranquila).

Em seu texto de 1963, “Cogito e história da loucura”, Derrida afirma: está aqui o problema, pois Descartes não exclui completamente a possibilidade da loucura. Ao contrário, ele leva ao extremo essa possibilidade com o exemplo dessa outra possibilidade: de estar sonhando (cf. Derrida, 1967, p. 78). Eis a passagem a que se refere:

Contudo, devo aqui ponderar que sou homem, e, conseqüentemente, que tenho o hábito de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos prováveis, que esses dementes desperatos. Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama? Afigura-se-me agora que não é com olhos adormecidos que olho para este papel; que esta cabeça que eu movo não se encontra adormecida; que é com intento deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que sucede no sono não parece ser tão claro nem tão inconfundível quanto tudo isso. Porém, meditando diligentemente sobre isso, recorro-me de haver sido muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogas. E, persistindo nesta meditação, percebo tão claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence de que estou dormindo. (Descartes, 1999b, p. 251)

É esse assombro de Descartes que nos interessa: é bem possível que se possa estar sonhando... Esta seria a dúvida hiperbólica por excelência: o caso mais extremo da ilusão e da possibilidade de nos enganarmos. Por mais extravagante que seja o exemplo do sonho, há sim, para Descartes, uma possibilidade de ele ser confundido com algo real, como testemunha nessa carta: “depois de o sono ter-me, por muito tempo, feito o pensamento percorrer bosques, jardins e palácios encantados – onde se experimentam todos os prazeres imaginados nas Fábulas –, misturo insensivelmente meus devaneios diurnos aos da noite; e quando percebo estar acordado, é tão-somente para que meu contentamento seja mais perfeito” (Descartes *apud* Matos, 1997, p. 109).

Por sua vez, no capítulo II (“O grande internamento”) de *A história da loucura na idade clássica* (1961), Michel Foucault afirma que há uma diferença na argumentação de Descartes em relação à ilusão, o erro e a loucura. Na ilusão e no erro, tal como no sonho, haveria sempre certa possibilidade de verdade ou um resquício de verdade – algo que podemos levar em conta para pensarmos a dúvida metódica. Desta forma, a ilusão e o erro são plenamente

possíveis (estão presentes ou podem ser lembradas) e devem ser consideradas se queremos chegar a alguma certeza. Já na loucura, passa-se diferentemente. Descartes teria simplesmente excluído o argumento da loucura: a loucura não comprometeria as meditações, pois “eu que penso, eu não posso ser louco” (Foucault, 1999, p. 68).

Este é o ponto central em que Derrida questiona Foucault em uma conferência pronunciada no dia 4 de março de 1963 no *Colège philosophique* (conferência que foi publicada em 1967 com o título “Cogito e a história da loucura” na obra *Escritura e diferença*). A seu ver, a leitura do arqueólogo faz do cogito cartesiano um espaço de impossibilidade da loucura. Ora, é possível supor que estamos sonhando; é-nos possível nos identificar com o sujeito que sonha etc. Mas nos é impossível supormos que somos loucos, porque o fato de pensarmos excluiria qualquer condição de possibilidade de levarmos isto em consideração. A impossibilidade de ser louco para o sujeito que pensa tem uma situação peculiar. Esta impossibilidade se relaciona à questão da verdade: *uma exclusão do acesso à loucura ao reino da verdade*; e ao sujeito que pensa: *uma exclusão da loucura da subjetividade pensante*. Literalmente, a loucura é excluída pelo sujeito que duvida, assim como se exclui que o sujeito que pensa não pensa e que este sujeito não existe. Seria como uma contradição lógica: *na presença viva*, enquanto sujeito pensante, é impossível que eu não esteja pensando; que eu não exista; e, mais importante, que eu seja louco – a loucura é, assim, banida e colocada no reino da desrazão.

Primeiramente, Derrida questiona a interpretação de Foucault: com esta exclusão da loucura, “será que compreendemos bem o que Descartes disse e quis dizer?” (Derrida, 1967, p. 53). Estamos diante do mesmo problema que enfrentamos quando buscamos compreender a linguagem de um doente: “é preciso por exemplo, [...] que a análise fale primeiro a mesma língua que o doente” (Derrida, 1967, p. 53). Assim, esta passagem da *Primeira Meditação* teria o sentido histórico que Foucault nos diz? Não pode-

ríamos interrogar certas pressuposições filosóficas e metodológicas desta *História de loucura* a partir da interpretação foucaultiana de Descartes?

Quanto ao *cogito* propriamente dito, Derrida afirma: “Foucault é o primeiro, que eu saiba, a ter assim isolado, nesta *Meditação*, o delírio e a loucura da sensibilidade e dos sonhos. De tê-los isolados no seu sentido filosófico e em sua função metodológica. É a originalidade de sua leitura” (Derrida, 1967, p. 74). Dizendo de outra forma: quando Foucault afirma que, na *Primeira Meditação*, o regime da loucura é diferente do regime da sensibilidade e do sonho, Foucault estaria impondo uma leitura original. Seria isto uma desatenção da tradição filosófica ou a imposição de uma nova forma de ler?

Na leitura de Derrida desta passagem das *Meditações*, Descartes jamais contorna o problema do erro e do sonho porque eles sempre estão presentes na dúvida metódica, podendo sempre nos levar a um componente imaginativo. A hipótese do sonho seria apenas uma hipótese que coloca ao extremo a possibilidade do delírio. Isto é, tudo aquilo que parece ser *extravagante* na dúvida hiperbólica sempre está presente, mesmo que seja no sonho. Derrida observa, portanto, que a ideia de extravagância também se aplica na imaginação e não somente na loucura. Para Derrida, Foucault teria omitido as passagens que Descartes afirma isto. Por sua vez, Foucault responde que esta palavra, extravagância, só está presente na versão francesa e não na latina:

É curioso que Derrida, para fazer valer sua tese, escolheu, reteu e sublinhou espontaneamente o que precisamente *não* se encontra *senão* na tradução francesa das *Meditações*; curioso também que ele insistiu e afirmou que a palavra “extravagância” tenha sido empregada “expressamente” por Descartes. (Foucault, 2001, p. 1124)

Mesmo que o termo “extravagância” não esteja na obra original de Descartes, a tese de Derrida é que não há um corte entre o regime da loucura e do erro, tal como lê Foucault. Isto é importante,

porque, assim, a loucura jamais seria excluída do domínio do *cogito*. Aos olhos de Derrida, *a loucura não passaria de um caso particular da sensibilidade*. Sendo também de origem sensível, o delírio, ele sempre está presente enquanto possibilidade. Ou seja, o que Descartes estaria propondo ao seu interlocutor não seria excluir a loucura da dúvida, mas colocá-la dentro do exemplo do sonho – algo que intensificaria a hipótese da loucura.

Derrida inverte, portanto, o argumento de Foucault: ao invés de excluir a loucura da dúvida metódica, Descartes radicaliza a dúvida quando coloca o sonho em jogo: mais radical do que a extravagância, o sonho revela que todas as ideias que tem origem sensível se tornam suspeitas. O sonho, que aqui inclui a loucura, seria o melhor instrumento da dúvida, suspendendo qualquer valor objetivo. Derrida dá duas razões para sua argumentação: 1) nem sempre o louco se engana; 2) aquele que ouve a dúvida não sabe se está falando com um louco ou não.

Desta forma, em nenhum momento, segundo Derrida, há uma total certeza objetiva, pois em nenhum momento o conhecimento consegue dominar ou objetivar a loucura, “ao menos enquanto a dúvida não for interrompida” (Derrida, 1967, p. 85). Este argumento de Derrida é central. Lembremos que, quando Foucault diz que, no momento em que o eu cartesiano pensa, o eu tem certeza que não é louco. Ora, esta é uma alternativa impossível para Derrida: é impossível sabermos, no instante em que o eu se afirma, se se trata de um louco ou não afirmando sua existência: “o ato do Cogito vale *mesmo se eu seja louco, mesmo se* meu pensamento seja totalmente louco. Há um valor e um sentido do Cogito como da existência que escapam à alternativa de uma loucura e de uma razão determinadas” (Derrida, 1967, p. 85-86).

Daí Derrida chegar nesta conclusão: o argumento de exclusão da loucura, tal como propunha Foucault, não é válido: o *cogito* vale *mesmo que eu seja louco*. Afinal, o *cogito* afirma a si mesmo enquanto existente, enquanto sendo, sem requerer exclusão ou contorno da loucura. O que há é uma *aparência* de exclusão da

loucura: “é preciso somente parecer excluir na primeira fase da primeira etapa, no momento não-hiperbólico da dúvida natural” (Derrida, 1967, p. 86). Eis a audácia de Descartes: “que eu seja ou não louco, *Cogito, sum*” (Derrida, 1967, p. 86).

A resposta de Foucault é realizada, em 1972, a partir de dois textos intitulados *Meu corpo, este papel, este fogo* e *Resposta a Derrida*. Foucault comenta as passagens da crítica de Derrida detidamente. Foucault retoma, por exemplo, esta frase de Derrida: “o que é preciso reter aqui, é que, deste ponto de vista, aquele que dorme e o sonhador são mais loucos que o louco” (Derrida, 1967, p. 79). Entretanto, Foucault não muda seu argumento: há sim uma diferença de regime entre a loucura e o sonho em Descartes. Isto porque, a seu ver, quando Descartes toma a loucura enquanto um argumento na dúvida, ele a exclui a partir de uma comparação com algo externo ao sujeito (não se deve pensar como um louco). Já no argumento do sonho, Descartes utiliza-se de um argumento interno (o sonho é algo que recordo e que eu vivi).

Para Foucault não há somente uma diferença de natureza entre a loucura e o sonho, mas também de tema. Isto é, quando o louco afirma que seu corpo é de vidro, ele deforma a realidade: “ele suscita uma outra cena” (Foucault, 2001, p. 1119). Já o sonho, a imaginação, não nos transporta para outra cena: ela se dá na percepção atual. Além disto, a prova do argumento da loucura nos é dada imediatamente: meu corpo é de vidro? Podemos responder, constatar e excluir, imediatamente, sem dúvida, o argumento da loucura. Ou seja, há certezas, como a percepção do corpo, que nos impede de duvidar que sou de vidro: algo que resiste à dúvida. Já os sonhos possuem a mesma clareza e distinção da vida desperta, tornando difícil diferenciar o sonho da vigília. Por fim, não há como imitar a loucura – *ou se é ou não louco*.

Foucault recorda também como Descartes utiliza três termos distintos para falar da loucura na sua primeira versão em latim: *insani*; *amentes*; *demens*. No primeiro caso, trata-se de um estado em que o sujeito toma a si pelo o que ele não é, sendo vítima de

uma ilusão. Quando Descartes exclui a loucura da dúvida, segundo Foucault, ele se vale dos termos *amentes* e *demens*. Tratam de termos jurídicos que qualifica o sujeito: ele é incapaz de certos atos religiosos, civis e jurídicos.

Assim, eu posso me perguntar se sou *insani*; mas se eu levar isto a sério, sou *demens* e não teria capacidade de julgar. Com estes termos, para Foucault, Descartes pretende afirmar que “não se trata de nenhum modo de dizer: é preciso ser ou fazer como os loucos, mas: estes são os loucos e eu não sou louco. [...] Pois estes *insani* são *amentes*; e eu não seria senão *demens* e juridicamente desqualificado se eu sigo regras” (Foucault, 2001, p. 1122).

Como se percebe, a dúvida metódica cartesiana, para Foucault, tem um fundamento na presença viva: é impossível nos tomarmos como louco *no instante* que meditamos; é impossível duvidar da presença do meu corpo *no instante* em que eu o sinto. Ora, questiona Foucault, “se eu duvidar realmente de todo este sistema de atualidade, seria ainda racional?” (Foucault, 2001, p. 1127).

Não por acaso vemos Derrida se contrapondo a Foucault, pois toda a argumentação do arqueólogo sobre a diferença entre o sonho e a loucura se baseia na questão da *atualidade*: no sonho, podemos atualizar algo já vivenciado; na loucura, há um descompasso com a atualidade e o delírio. Assim, a consciência atual do sujeito é o ponto central da sua argumentação – por isto o título de uma das suas respostas a Derrida (*Meu corpo, este papel, este fogo*). Ora, para quem busca liberar a filosofia de um sujeito transcendental, o argumento de Foucault surpreende Derrida: *ele se baseia exatamente na presença viva do sujeito*.

Sendo assim, para Derrida, esta concepção do *cogito* cartesiano enquanto uma exclusão da loucura é, aos seus olhos, uma leitura mergulhada no que ele denomina *metafísica da presença*. Isto é, apesar de se tratarem apenas de três páginas, para Derrida, Foucault não é tão radical em sua obra ao pensar na noção de *episteme*, não vendo certa continuidade na tradição filosófica no que concerne ao seu fundamento: a presença viva.

É como se, buscando fazer uma descontinuidade na história dos saberes, buscando rompimentos, *Foucault estivesse*, no fundo, *disfarçando uma continuidade de pensamento*: Foucault não teria percebido uma continuidade entre Descartes e a tradição, fazendo da descontinuidade uma leitura que não leva em conta o que está em jogo na afirmação do *cogito*.

Ao invés de excluir a loucura da sua argumentação, Descartes estaria realizando, com o sonho, um argumento ainda mais extravagante segundo Derrida: “o que é preciso aqui reter é que, *desse ponto de vista*, aquele que dorme ou que sonha é mais louco do que o louco. Ou, ao menos, aquele que sonha, aos olhos do problema do conhecimento que interessa aqui Descartes, está mais distante da percepção verdadeira do que o louco” (Derrida, 1967, p. 79). O louco pode até se distanciar da verdade, das ideias distintas, mas isso não significa que ele não tenha *nenhuma* ideia distinta. No caso do sonho, mesmo que aquilo que é sonhado tenha relação com a realidade que vivenciamos quando estamos acordados, não há como diferenciar se se trata ou não de uma ideia distinta. Derrida complementa: o exemplo da loucura “não cobre a *totalidade* do campo da percepção sensível. O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana tanto, ele não é jamais tão louco” (Derrida, 1967, p. 79).

Se o louco não se engana em tudo, se ele possui algum grão de verdade, nada impede que ele também pense. Se isso for verdade, Derrida pode afirmar que *eu penso, eu existo, mesmo que eu seja louco...*

Um grão de verdade

O que nos interessa aqui é essa possibilidade de “grão de verdade”. Descartes não usa esse termo. Tampouco Derrida. Esse termo é de Freud. Ele afirma que há um grão de verdade no delírio assim como no sonho. Se pensarmos que Descartes fez da dúvida hiperbólica uma crescente, então, do sensível ao Gênio Maligno, só duvidamos porque, afinal, há algo de verdadeiro que nos deixa em

dúvida se se trata de algo real ou não. Passando pela loucura e o sonho, Descartes teria reconhecido que todas essas experiências devem ser colocadas em dúvida porque nos diz algo que podemos crer como verdadeiro. *Nenhum delírio é completamente desligado da realidade* – eis porque era necessário a Descartes suspender todas as possibilidades que o pudessem desviar da verdade: o sensível; a loucura (incluindo aqui o delírio e aquela doença da alma: a melancolia); o sonho; a crença numa fundamentação que nos engana (Gênio Maligno).

Nossa questão está, no momento, entre a loucura e o sonho. Entre ambos, diz Derrida, há uma continuidade no argumento de Descartes. Em nossos termos: em ambos há um grão de verdade. Podemos compreender isso se nos voltarmos a uma obra de Freud bastante sugestiva em nosso tema: *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* (1912). Nessa obra, Freud nos mostra como no sonho e no delírio há um grão de verdade, o que nos impossibilita diferenciá-los.

A obra de Jensen descreve uma fantasia de um jovem arqueólogo, Hanold, que passara sua vida renunciando os prazeres da vida cotidiana dedicando-se exclusivamente à Antiguidade. Entretanto, um relevo que ele descobre e que lhe atrai enormemente, desvia o curso dos seus interesses. Trata-se de uma peça que representa uma jovem com uma veste esvoaçante revelando um andar incomum. Hanold a denomina de Gradiva, “a jovem que avança/caminha”. Gradualmente, esta escultura ocupa toda a atenção de Hanold, principalmente o modo incomum de a figura andar lhe intrigava: será que alguém caminha daquele modo? Com o intuito, aparentemente científico, de esclarecer o problema, Hanold decide “observar a vida” (fato que negligenciava até aquele momento). Para sua indignação, não observou nenhuma jovem que andasse daquele modo. Pouco depois sonhou que viu Gradiva e, seguindo um impulso que não sabia nomear, resolveu empreender uma viagem a Pompeia, onde supostamente a teria visto.

Chegando lá, utiliza-se de sua imaginação para reconstruir o passado e vê, subitamente, Gradiva sair de uma casa e descobre que havia ido lá para seguir, literalmente, as suas pegadas. Tenta conversar com ela em grego e latim, mas a figura responde em alemão e ele replica que já sabia como soava sua voz. Para Hanold, tratava-se de um fantasma que retornava ao mundo aos meios-dias. E eis que ele encontra nesta figura aquele andar que já havia lhe fascinado na escultura e passa a retornar às ruínas todo meio dia. A jovem, por sua vez, não contesta o delírio de Hanold, entrando no seu jogo, mas revelando seu verdadeiro nome: Zoe. Nessa altura, nosso personagem tem um segundo sonho com Gradiva e seus delírios adquirem mais força. Num outro encontro com Zoe, Hanold lhe dá um tapa na mão com o intuito de saber se se tratava de um fantasma ou de um ser de carne e osso. Para seu espanto, descobre que era realmente uma jovem e que lhe responde pelo nome: “perdeste mesmo juízo, Noberth Hanold!”. Nesse mesmo momento, um casal reconhece Zoe e lhe cumprimenta, deixando Hanold ainda mais confuso e que por isso foge da cena. Zoe dialoga com o casal e depois parte em busca do nosso personagem. Encontrando-o, conversam. Nesse diálogo, Hanold descobre que Zoe é, na verdade, sua vizinha, Zoe Bertgang, o que significa “alguém que brilha ao avançar” e que ambos se conhecem há anos, quando costumavam brincar juntos, até que Hanold se voltou aos estudos arqueológicos e abandonou seu interesse pelo mundo.

Nessa história, onde omito vários detalhes, Freud observa como Hanold deixa desenrolar sua fantasia em toda sua amplitude ao decidir resolver seu conflito via algo presente (Zoe-Gradiva) que se justapõe aos seus conflitos inconscientes. Ele estaria assim afirmando que a técnica própria da psicanálise, de não se contrapor ao delírio para investigar seus motivos, *se firma exatamente na função de um “grão de verdade” que sustentaria o delírio e o sonho* (cf. Freud, 1953, p. 227).

Por mais que Hanold estivesse delirando (aos nossos olhos), a sua verdade se sustentaria a partir *da percepção de um traço* que reativa, de modo “deformado”, um conflito “sedimentado” na sua história. É como se o sujeito se *decidisse* em seu delírio. Aliás, e isso nos é fundamental: trata-se de uma decisão cruel, porque promete uma satisfação, mas é sempre acompanhada por melancólicos sentimentos (cf. Freud, 1953, p. 254).

É esta decisão “insensata” que, segundo Freud, destaca como uma “*fé*” no delírio. Esse é um ponto central para um filósofo contemporâneo como Maurice Merleau-Ponty: *essa fé só é possível porque o sujeito “sabe de algum modo” que o delírio e a ilusão se apoiam na percepção, como se houvesse um “grão de verdade” em seu delírio nos termos de Freud, digno de completa fé.* Ora, se isso é verdade, não podemos deixar de notar que o sujeito “supostamente” *normal também crê no mundo*, pois “perceber é empenhar de um só golpe todo um futuro de experiências num presente que, a rigor, não o garante jamais; *é crer num mundo*” (Merleau-Ponty, 1967, p. 344; grifo meu).

Posso dizer que eu creio no mundo, porque estou totalmente em direção a ele. Para Merleau-Ponty, por exemplo, não há como escapar disto: há uma adesão cega ao mundo, pois “a percepção não espera as provas para aderir ao objeto, ela é anterior à observação atenta” (Merleau-Ponty, 1988, p. 230).

Como vemos, a crença no delírio e nos sonhos podem nos levar a uma loucura... Isso porque ambos se baseiam num *grão de verdade*. O que isso nos interessa aqui em relação a Descartes?

Interessa-nos na medida em que nos mostra que Descartes, seguindo a argumentação de Derrida e o exemplo que usamos de Freud, pode nos dizer que a fundamentação da Razão moderna não excluiu a loucura para se fundamentar. É mais profundo: se é possível afirmar, com Derrida, que o Cogito é válido tanto para o louco como para o sujeito são, então a fundamentação da razão tem no seu interior a loucura. Partilho dessa passagem de René

Major (1994, p. 37): “o delírio não só se avizinha da razão, ele é de razão”.

E por que insistir no robe de Descartes?

Para mostrar que a razão moderna se fundamenta num temor da loucura. No caso de Descartes, pelo temor da melancolia e da tal da bílis negra... Coisas extravagantes – mesmo que não anunciadas enquanto tais. E como diz Heidegger: a extravagância é um antigo costume do pensamento, “[e] os pensadores tornam-se extravagantes precisamente quando têm de pensar o mais elevado” (Heidegger, 2002, p. 23).

Referências

PRADO Jr., Bento. Descartes e o último Wittgenstein. In: PRADO Jr., Bento. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: 34, 2004. p. 77-107.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: DESCARTES, René. *Discurso do método / As paixões da Alma / Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 33-100. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES. Meditações Metafísicas. In: DESCARTES, René. *Discurso do método / As paixões da Alma / Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 247-334. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: M. Fontes, 2012.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, M. Folie. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, M. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des*

arts et des métiers – pas une société de lettres – Vol. XIV. Lausanne; Berne: Sociétés Typographiques, 1781a.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, M. *Mélancolie*. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, M. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers – pas une société de lettres* – Vol. XXI. Lausanne; Berne: Sociétés Typographiques, 1781b.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto; Gallimard, 2001.

FREUD, Sigmund. *El Delirio y los sueños em La “Gradiva” de W. Jensen*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: S. Rueda, 1953.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 27-40. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11-38.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

MAJOR, René. *Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault*. In: ROUDINESCO, Elisabeth; CANGUILHEM, Georges; MAJOR, René; DERRIDA, Jacques. *Leituras da História da Loucura*. Tradução de Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. P. 37-52.

MATOS, Olgária. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.

Artigo recebido em 12/10/2016, aprovado em 30/01/2017