



UNB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

RAZÃO X DELÍRIO:

Uma análise sobre o discurso da loucura em Foucault

FABIANA DE LEMOS SILVA

BRASÍLIA

JULHO-2011

FABIANA DE LEMOS SILVA

FABIANA DE LEMOS SILVA

RAZÃO X DELÍRIO: UMA ANÁLISE SOBRE O DISCURSO DA LOUCURA EM FOUCAULT

Monografia apresentada ao curso de filosofia da
Universidade de Brasília, como requisito para a
obtenção do título de licenciatura e bacharel.

Orientador: Herivelto Pereira De Souza

UnB-DF

Brasília-15/07/2011

FABIANA DE LEMOS SILVA

RAZÃO X DELÍRIO: UMA ANÁLISE SOBRE O DISCURSO DA LOUCURA EM FOUCAULT

Monografia apresentada ao curso de filosofia da
Universidade de Brasília, como requisito para a
obtenção do título de licenciatura e bacharel.

Prof. Dr. : Herivelto Pereira De Souza
(orientador)

Prof. Dr. : Wanderson Flor

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais pelo incentivo e apoio incondicional, à universidade de Brasília pela oportunidade de fazer o curso e ao professor Herivelto Pereira De Souza pelo apoio e orientação.

Sumário

1- Introdução	pág.6
2-Capítulo I- O relacionamento com a loucura no decorrer da história	pág.9
3-Capítulo II- As críticas de Foucault e Derrida ao cógito cartesiano	pág.23
4-Capítulo III- A transcendência e as lógicas do delírio	pág.36
5- Conclusão	pág.52
6- Referências bibliográficas	pág.54

Introdução

O seguinte trabalho tem o propósito de investigar sobre a loucura e sua oposição à razão e nesse sentido especular sobre a possibilidade de uma lógica no discurso do louco. Tentaremos entender como essa oposição se constituiu durante a história da loucura e suas consequências ao longo dos anos. Por muito tempo a loucura permaneceu marginalizada da sociedade e passou muitos anos sendo silenciada pelo internamento, tendo seu espaço e sua voz apenas no século XIX.

O processo de marginalização da loucura é um tanto antigo, sendo percebido desde a época medieval, pois nessa época a loucura era encarada como possessão e como algo maligno. Essas ideias faziam parte do imaginário das pessoas influenciadas pelo meio cristão e por conta disso a loucura foi muito ligada a especulações imaginárias.

Nessa época ocorre o julgamento da loucura, pois não se sabe muito sobre ela, porém o julgamento seria o primeiro passo para a exclusão. Podemos perceber a primeira atitude de exclusão nesse momento, pois quando as pessoas começaram a julgar que a loucura era algo da parte do mal já observamos aí a origem de certa dicotomia (mal-bom), não institucionalizada ainda como no classicismo, mas uma dicotomia mais branda que terá seus traços desenhados mais tarde.

Na renascença, a relação com a loucura toma outro formato, pois nesse novo momento o louco ainda é uma figura estranha para a sociedade, porém agora ele passa a ser marginalizado de fato. Na idade medieval o louco ainda permanecia nas cidades, mas na renascença o louco é colocado para simplesmente navegar sem rumo, isso foi chamado por Foucault de Nau dos loucos.

Percebemos ainda na renascença a presença da imaginação das pessoas, pois o louco foi colocado na água e esse elemento da natureza era algo que mexia com o imaginário das pessoas do século XVII. A água era um mundo sem fronteiras e nos mares as pessoas da época acreditavam que podiam encontrar monstros e outras coisas ainda não conhecidas. Por esse motivo a loucura foi associada à água e o imaginário que se tinha da loucura era algo semelhante ao da água. Os dois eram vistos como algo não conhecidos, os dois se constituíam como um mistério.

O louco no classicismo é visto por uma via negativa, por isso nessa época a loucura é uma espécie de desrazão, ou seja, a loucura é a ausência de razão. Nesse contexto, como o louco é aquele que perdeu sua razão, então ele passa a ser encarado e tratado como animal. Aqui o louco é de fato excluído da sociedade, pois não se têm apenas o imaginário sobre ele, mas sim algo determinado. Essa determinação classicista não é a determinação da própria loucura, pois a loucura é somente a oposição da razão.

Entretanto, se para Foucault a segregação entre razão e loucura teria ocorrido no classicismo para Derrida essa separação poderia ter acontecido em outro momento da história. Investigaremos a crítica feita por Derrida a essa visão Foucaultiana, porque segundo Derrida, talvez, esse início não tenha se dado na era clássica e teria começado muito anteriormente, provavelmente já no mundo grego.

Esse ponto de separação é algo importante para Derrida porque se mudarmos esse ponto mudamos também o início do percurso da história da loucura, pois, talvez, a exclusão da loucura tenha se iniciado com Sócrates e não com Descartes.

Além de averiguar esse ponto inicial da história da loucura, também especularemos sobre a exclusão da loucura do *cógito* cartesiano afirmada por Foucault e o contra argumento de Derrida. Foucault aponta o fato de Descartes deixar a loucura de fora do *cógito* e do caminho cartesiano, incluindo apenas as situações como o erro dos sentidos e o sonho, enquanto para Derrida a loucura, em Descartes, seria o mesmo caso do erro e do sonho. Elucidaremos nesse trabalho o ponto de vista de cada um e os seus argumentos.

Não sabemos ainda quando se inicia exatamente a exclusão da loucura, mas o fato é que ela existe há muito tempo. Com o processo de segregação entre razão e loucura podemos perceber que existe uma imposição do mundo racional ao mundo do louco. Durante anos o que era considerado correto era o racional e por isso as crenças da sociedade se fundamentavam basicamente na racionalidade. Por esse motivo, a sociedade também acreditava que as crenças dos loucos eram sem lógica e muitas vezes irreais.

A fala do louco era geralmente considerada sem sentido, pois ela falava sobre suas crenças imagéticas e ilusórias. Para Foucault, as crenças do louco se fundamentam nas imagens que ele tem, pois para ele, o louco está preso as suas idéias e por isso acaba ficando preso também a sua imaginação. Encarcerado em suas imagens e idéias o louco perde o contato com o real e com a “verdade” e passa a constituir a sua própria verdade.

A partir desse relacionamento profundo que o louco tem com a imagem poderemos nos questionar: qual seria a garantia de fundamentar crenças na racionalidade? As crenças do louco são consideradas irrealis por não estarem baseadas no nosso mundo racional, porém mesmo tendo como fundamento a racionalidade nem os próprios homens ditos racionais têm fundamento indubitável para suas crenças. Porém vemos com Bodei que tanto algumas crenças sociais como as crenças dos loucos tem poder de persuasão, mas o modo de realizar isso acontece de maneira diferente nos dois casos.

O desentendimento entre o mundo racional e o mundo do louco acontece porque os homens ditos racionais acreditam que a sua racionalidade é a única forma de pensamento, então somente diz verdades quem segue a lógica dos homens de razão. Todavia veremos que o louco também pode ter outra linha de raciocínio também detentora de uma lógica. Com Bodei elucidaremos algumas características dessa lógica delirante e seus argumentos.

Capítulo I

O relacionamento com a loucura no decorrer da história

Durante a história o louco foi tratado de várias maneiras diferentes. Na época da Renascença, a navegação fez parte do relacionamento que a sociedade tinha com o louco. Dentro da barca o louco estava entregue ao fluxo da água, ligado a inúmeros caminhos e incertezas. Essa barca é conhecida como a Nau dos loucos e ela vagava pelos mares sem destino. Não era à toa, porém, que tais embarcações navegavam sem direção: as cidades expulsavam os loucos de seus muros e simplesmente não havia lugar em que eles pudessem permanecer. Desse modo, vagar sem rumo era uma espécie de destino dos loucos. Dentro da Nau, o louco era somente um passageiro, na medida em que encontrava-se preso à situação de uma contínua passagem. Eles não podiam permanecer em nenhum lugar fixo, apenas podiam ter a certeza da incerteza.

Ainda na Renascença, a loucura fazia parte do imaginário das pessoas, em grande parte, através de uma analogia com o mundo aquático: ela teria aparecido como o líquido que jorra da rocha da razão. O louco estaria vinculado intimamente com a água e assim a razão se constituiria como um continente e toda água espalhada em torno dele teria como equivalente a loucura.

Na imaginação ocidental, a razão pertenceu por muito tempo à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia. A desrazão ela foi aquática, desde o fundo dos tempos e até uma data bastante próxima. (FOUCAULT, 1963, p. 205)

O continente da razão se formaria, como o próprio nome diz, a partir de algo contido, delimitado, circunscrito, enquanto a loucura se espalharia fluidamente. O louco possuiria metaforicamente essa característica fluida da água e essa fluidez muitas vezes toma rumos inesperados, por isso também poderíamos considerar inesperados a imaginação e o pensamento do louco. Como o imaginário das pessoas dessa época relacionava a loucura com

a água, talvez por isso o louco tenha sido lançado ao mar, para que sua fluidez não perturbasse a rigidez do continente racional.

Sendo assim, podemos dizer que nessa época da Renascença o louco ainda não é bem um prisioneiro, pois o seu ir e vir ainda não foi totalmente banido, nem seu corpo enclausurado, mas podemos afirmar que nesse ponto o louco se transformou em uma figura marginalizada pela sociedade. Neste contexto, ele pertence à incerteza do fluxo da água, e mesmo desembarcando em alguma terra, nunca poderá pertencer a ela, assim como não pertencia à terra da qual veio.

A navegação simboliza as inquietudes do homem do fim da Idade Média, pelo fato de a loucura ameaçar o mundo medíocre dos homens. A loucura assombra a imaginação do homem racional, visto que a loucura é uma incógnita para o homem dessa época e o ser humano, no geral, teme o desconhecido. Por esse motivo os loucos teriam sido encerrados nos navios.

O louco possui um saber impenetrável, do qual o homem racional somente percebe alguns fragmentos. Todavia, para o louco, esse conhecimento é integral, enquanto para os homens ditos racionais esse saber é inacessível. Esse saber é diabólico, ele é esotérico e hermético: “[...] a loucura fascina porque é um saber. É saber de início, porque todas essas figuras absurdas são, na realidade, elementos de um saber difícil, fechado e esotérico”. (FOUCAULT, 1993, p. 20). Já o saber racional está ligado a Deus e por isso seria um saber claro e acessível, diferente do saber do louco que é fechado e de difícil acesso aos homens de razão.

Como existem duas experiências com o saber dos loucos – o do homem racional e do próprio louco –, então, para Foucault, haverão como que duas naus dos loucos: de um lado, uma nau cheia de furiosos, falando de um estranho saber e, do outro, uma nau que, para o racionalismo, não passa de uma odisseia dos defeitos humanos.

Porém, apesar dessa separação entre os entendimentos dos saberes da loucura, Foucault afirma que existem diversas semelhanças entre as formas de razão e as formas de loucura. O saber dos loucos se apresenta como algo obscuro para o homem de razão, entretanto as ações do louco e do homem de razão parecem se misturar em algum momento, pois como identificar se uma ação sensata teria sido cometida por um louco, ou uma insana

por um homem prudente? “Não existe um grande espírito sem uma ponta de loucura” (CHARON apud FOUCAULT, *ibid.*, p. 35).

Essa frase citada por Foucault mostra ainda como a loucura está presente nos grandes espíritos, ou seja, nos mais sábios ou maiores poetas, pois ela é o caminho de criatividade da razão. A loucura é uma espécie de força criativa da razão, pois os poetas e artistas teriam provado da experiência da loucura e por causa disso, suas ações e seus trabalhos possuem uma característica de insanidade. O artista tem essa ligação com a loucura na medida em que foge da média, e por escapar dos padrões, suas obras carregam marcas dessa própria desmedida (*hybris*)¹. O artista tem uma visão criativa aguçada, ele vai além da imaginação mediana das pessoas.

Os sábios, os poetas e os artistas são um exemplo de como a ação dos loucos e dos homens de razão em algum ponto se confundem, pois apesar de ainda serem considerados homens de razão suas ações e pensamentos repercutem a desmesura da loucura. Essa é, para Foucault, a verdade da loucura: ser interior à razão, pois a loucura sempre se manifesta de algum modo. Apesar dos esforços racionalistas de depuração, a loucura permanece jorrando dos domínios da razão.

Se até a Renascença a loucura esteve prioritariamente vinculada à presença de especulações imaginárias, a partir da época clássica a loucura é encarada a partir de uma condenação ética, pois ela passou a ser considerada como inutilidade social. A loucura era relacionada à incapacidade para o trabalho e à dificuldade de integrar-se no grupo social.

A era clássica tinha a loucura como algo perigoso para o estado: a loucura foi “ignorada há séculos, ou pelo menos mal conhecida, a era clássica teria começado a apreendê-la de modo obscuro como desorganização da família, desordem social, perigo para o estado” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 80). O louco era um perigo não somente para o estado como para o homem dessa época, pois seu perfil começava a perder a semelhança com o que reconhecia como sua imagem. O louco foi designado pelo homem moderno como sua verdade alienada, e o processo de alienação teve como resposta o internamento.

No internamento, a razão é destacada, esse destaque da razão também transforma a percepção da loucura. Por isso no século XVII a loucura deixa de ser a aventura de toda razão e passa a ser tratada por uma via negativa de exclusão. A loucura neste momento passa a ser

¹ Esse conceito será aprofundado no segundo capítulo

considerada o oposto da razão, porque tudo o que não é compreendido pelos parâmetros racionais se transforma em desrazão.

Uma cultura como a da era clássica, em que tantos valores estavam investidos na razão, arriscou na loucura ao mesmo tempo o mais e o menos. O mais, porque a loucura formava a contradição mais imediata de tudo aquilo que justificava; o menos, por que ela a desarmava inteiramente, tornando-a impotente. Esse máximo e esse mínimo de risco, aceito pela cultura clássica, com a loucura é exatamente aquilo que a palavra “desatino” [desrazão] designa: o avesso simples, imediato da razão, logo percebido; e essa forma vazia, sem conteúdo nem valor, puramente negativa, na qual só figura a marca de uma razão que acaba de refugiar-se mas que continua a ser, para o desatino, a razão de ser daquilo que ele é. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 176)

A loucura torna-se uma variedade dentro das espécies sociais, sendo posta a distância pela simbolização social da internação. Essa é a diferença entre a relação que as pessoas tinham com a loucura na época da nau dos loucos e no classicismo, pois na época clássica o louco é um personagem concreto, num mundo real e social dentro do qual é julgado.

Na época da Idade Média, o louco adquire densidade pessoal, antes mesmo do estatuto médico atribuído a loucura na modernidade. Foucault diz que a loucura não necessitou das determinações médicas para alcançar a individualidade, porém essa individualidade não se manteve imóvel, modificando-se durante a Renascença.

A característica mais marcante do século XVII não é conduzir ao reconhecimento do louco e o conhecimento científico dele, mas o fato de se ter colocado o louco em uma massa indiferenciada de figuras associadas como criminosos homossexuais e doentes de várias espécies. O problema do século XVII é que ele mistura a loucura no internamento com outras figuras sociais, sendo que o louco já havia se individualizado.

Ora, o que caracteriza o século XVII não é o fato de haver ele avançado, menos ou mais rapidamente, pelo caminho que conduz ao reconhecimento do louco, e com isso ao conhecimento científico que se pode ter dele; é, pelo contrário, o fato de tê-lo distinguido com menos clareza; de certo modo, o louco foi absorvido numa massa indiferenciada. Esse século misturou as linhas de um rosto que já havia se individualizado há séculos. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 121)

Porém, Foucault nos alerta que mesmo com esse problema da individualidade da loucura, apresentado pela era clássica, não podemos pensá-la como uma regressão com

relação ao século XVI no conhecimento da loucura, pois é importante entender a experiência da loucura da maneira como a era clássica realmente a sentiu. O classicismo retira do louco a exatidão da individualidade e de uma posição colocada pela Renascença, preparando a experiência da loucura para o positivismo que tenta fazer o reconhecimento de toda loucura.

A era clássica teve uma experiência normativa e dicotômica com a loucura que se estruturava em oposições do tipo: sim—não, ou perigoso—inofensivo. O classicismo não só traz essa dicotomia como também coloca o louco como incapaz por meio da interdição feita na época. O classicismo também relaciona o homem social envolvido pela consciência do escândalo e pelo domínio da atividade do internamento.

Essas oposições estabeleceram formas de alienação diferentes. Uma é a limitação da subjetividade. Para Foucault, nessa alienação o sujeito se encontra privado de sua liberdade por meio de um duplo movimento: o de sua própria loucura e o da interdição, na qual fica preso aos poderes de outro, geralmente o curador. A outra alienação é a tomada de consciência pela qual o louco é reconhecido socialmente como um estranho. O louco não é liberto de sua responsabilidade moral, ele é designado como o estrangeiro, o excluído, o outro. Essas duas formas de alienação mostram que o louco é considerado o outro, ou seja, encontra-se preso ao lugar de uma radical alteridade. Assim, a primeira alienação se encontra na vizinhança do determinismo da doença e a segunda está relacionada a uma condenação ética.

Durante toda a Idade Média e por um tempo ao longo da Renascença, a loucura esteve ligada ao mal, enquanto no mundo do internamento a loucura não está mais ligada ao mal, no sentido dos poderes ocultos do mundo, mas sim relacionada à vontade do homem, que é o poder individual do ser humano. Para os homens da lei a loucura está relacionada à vontade no sentido de que a loucura altera a razão e alterando conseqüentemente a vontade do sujeito. Com sua vontade alterada, o louco é considerado juridicamente inimputável. Por isso, no Direito, existe diferença entre aquele que finge estar louco e o verdadeiramente louco, pois o último não pode ser condenado por seus crimes, já que os cometeu por causa de sua vontade alterada.

Já no internamento, a diferença entre loucura real e fingida não é realizada, uma vez que para o internamento a intenção de parecer louco e a loucura sem intenção receberão o mesmo tratamento por terem uma origem comum que é o mal ou uma vontade perversa.

Foucault diz que a passagem do estado de fingimento para a loucura real acontece, pois alguém pode se tornar louco por ter desejado ser louco. No internamento, também não é importante descobrir se a razão está realmente alterada, “pois, caso esteja, e seu uso está com isso impedido, é sobretudo por uma flexão da vontade que não pode ser inteiramente inocente, pois não pertence à esfera das consequências.” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 140)

Nessa era de internamento, a loucura se opõe de tal maneira à razão que o louco é considerado como inumano. O louco é aquele que possui acessos de raiva e violência e por isso é tratado como animal. A animalidade da loucura rouba do homem o que pode existir de humano nele. Com a loucura sendo da ordem da animalidade, seu caráter de imprevisibilidade é realçado: assim como nos acessos de violência de um animal, nada lhe é previsível. Por esse motivo, para o classicismo, a loucura precisa ser coagida e domesticada.

Essa divergência entre animalidade e humanidade que foi ponto de várias discussões na época clássica, parecia não ser algo tão problemático para a escolástica. Podemos perceber isso na denominação do homem, feita por de Tomás de Aquino, como “animal racional” que parece colocar uma ordenação comum entre o racional e o animal. Porém mesmo existindo essa designação não significa que ele detectou a ordem comum entre animalidade e a racionalidade:

O fato de o homem ocidental ter vivido durante dois mil anos sobre sua definição de animal racional – por que razão esse fato deveria significar necessariamente que ele reconheceu a possibilidade de uma ordem comum à razão e à animalidade? (FOUCAULT, *ibid.*, p. 154)

Esse animal racional designou por um longo tempo o modo de movimentação da razão no espaço da desrazão, porém a razão acabou destacando-se da desrazão e tornando-se algo contraditório a ela. Foi com esse destaque que a animalidade passou a ser evidenciada, enquanto a irracionalidade passou a ser evitada pelo internamento.

Como o louco é considerado um animal ele se encontra com sua liberdade limitada, pois para o mundo moderno o ser livre é o ser de razão. Para essa época, a vontade precisa ser guiada pela razão e isso constituiria a liberdade. Se a vontade segue a razão, então ela não erra, na medida em que é vontade livre. O bom uso do livre arbítrio é sempre precedido pelo entendimento e assim não se cai no erro. Esse é o argumento de Descartes: “A luz natural nos ensina que o conhecimento deve sempre preceder a determinação da vontade. É no mau uso

do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” (DESCARTES, Quarta Meditação, § 13). Desse modo, como o louco é considerado um animal, ele não possui razão e assim não tem parâmetros para realizar escolhas.

Essa visão da loucura como animalidade começa a ser modificada a partir do momento em que ela passa ser vista como objeto de análise para a racionalidade. Até a primeira metade do século XVIII, a loucura era vista como ausência de razão e por isso era vista como animalidade. Essa negatividade clássica da loucura começa a ser substituída pela positividade científica. A loucura continua sendo ausência de razão, mas uma ausência com forma de positividade.

Nesse momento o louco está longe da razão, pondo em jogo crenças e raciocínios utilizados pelos próprios homens de razão. Nesse sentido, o louco está de alguma maneira na razão por estar usando elementos dela, mas a razão mantém o louco excluído dela e se o inclui não é de forma total, mas sim como objeto de observação. Ver a loucura como objeto é reconhecer a racionalidade dentro daquilo que é não-racional.

A loucura vista como objeto passa a receber várias classificações para a sua análise. Nesse momento a loucura passa a ser secreta razão: “A loucura da loucura está em ser secretamente razão. E esta não-loucura como conteúdo da loucura, é o segundo ponto essencial a ressaltar a propósito do desatino [desrazão]. O desatino é que a verdade da loucura é a razão.” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 207)

Para Foucault, o louco não é louco com relação a si mesmo, mas somente mediante a razão, porém a razão só considera a razão da loucura quando ela é objeto da razão. A razão tem o papel de estabelecer o conhecimento da loucura e o reconhecimento de quem é louco, todavia existe uma diferença entre manifestação e conceitualização da loucura, pois parece que os homens de razão conseguem apontar facilmente o louco, mas a loucura não é facilmente reconhecida por causa do seu aspecto de não-determinação.

É estranho perceber que não conseguimos determinar o conceito de loucura, porém conseguimos rapidamente identificar o louco. Parece ser mais fácil reconhecer o louco do que a loucura, pois quando detectamos um louco percebemos em suas ações e gestos a desconexão com a razão. Já com relação à loucura não é possível observá-la diretamente, pois ela é a universalização dos loucos e de suas características.

Porém, apesar de não sabermos definir a loucura com facilidade, durante a história da loucura a sociedade, como vimos, já designou a loucura como profecia, possessão, já silenciou a loucura, afirmando sua ausência de razão. No entanto, no final do século XVIII isso começa a se modificar e pela primeira vez é aberto um espaço para a fala da loucura. Ela ganha voz, enquanto simultaneamente a medicina constitui seu trabalho de classificação das formas da loucura:

[...] de um lado, com a medicina, temos o trabalho do conhecimento que trata as formas da loucura como outras tantas espécies naturais; do outro, um esforço de reconhecimento com o qual de certa forma se deixa a loucura falar, ela mesma, e fazer ouvir vozes que, pela primeira vez na história do Ocidente cristão, não serão nem as da profecia nem as do transe ou da possessão, nem as da bufonaria; vozes nas quais a loucura não fala nem por outra coisa, nem por outra pessoa, mas por si mesma. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 391)

A loucura ganha voz, ainda é um espaço de fala controlado pela ciência, mas já é alguma abertura para a fala da loucura, visto que antes ela era sempre atribuída a algum aspecto metafísico. Estranhamente a loucura conseguiu uma linguagem sua, durante a época que era emudecida pelo internamento. Depois de ser considerada como algo maligno e de ser silenciada, ela passou a falar por si mesma. Essa fala foi constituída cientificamente, mas foi o espaço que se abriu para sua individualidade, isso vai permitir a constituição do tratamento asilar da loucura. Todavia, apesar da ciência abrir uma brecha para a fala da loucura, propiciando a percepção asilar, a análise médica e o movimento asilar não se conciliavam:

Houve como que uma “analítica médica” e uma “percepção asilar” que nunca se adequaram uma á outra, e a mania classificatória dos psiquiatras do século passado indica provavelmente um incomodo sempre renovado diante dessas duas fontes de experiência psiquiátrica e da impossibilidade de conciliá-las. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 392)

Podemos perceber uma mudança na consciência da loucura, porém Foucault deixa claro que essa mudança não se deu por uma necessidade científica e nem pelo movimento humanitário, pois apesar da ciência e do humanitarismo terem possibilitado uma abertura para a voz para a loucura, não foi o progresso médico e nem a relação humanitária com o louco os responsáveis pela transformação de fato, ela é desencadeada de dentro do internamento mesmo.

Ela não evoluiu no quadro de um movimento humanitário que aos pouco a teria aproximado da realidade humana do louco, de seu rosto mais próximo de nós e mais merecedor de piedade; tampouco evoluiu sob a pressão de uma necessidade científica que a teria tornado mais atenta, mais fiel àquilo que a loucura pode ter a dizer de si mesma. Se mudou lentamente, foi no interior desse espaço real e ao mesmo tempo artificial do internamento; (FOUCAULT, *ibid.*, p. 396)

A classificação científica apenas forneceu o espaço de libertação da loucura, mas foram os internos que protestaram contra o internamento:

Pois se se percebe, no século XVIII, que entre os internos, entre os libertinos, os devassos e as crianças pródigas existem homens cuja desordem é de outra natureza e cuja inquietação é irreduzível, é justamente a esses internos que se deve tal consciência. São eles que protestam e com mais violência. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 396).

São justamente esses homens que apresentam desordem de outra natureza, os responsáveis pela loucura dizer mais de si mesma, porque na era clássica eram internados junto com os loucos todas as outras figuras marginalizadas (mendigos, criminosos) e pessoas com diversos tipos de doença como os epiléticos, por exemplo. Com a classificação científica a loucura pôde ganhar uma voz e assim teve a possibilidade de se distinguir das outras desordens sociais e dos demais tipos de doenças:

Portanto, cava-se um vazio no meio do internamento, um vazio que isola a loucura, denuncia-a naquilo que ela tem de irreduzível, de insuportável para a razão; ela reaparece agora com aquilo que a distingue também de todas essas formas encerradas. [...] A loucura se individualiza, gêmea estranha do crime, pelo menos ligada a ele, por uma vizinhança ainda não posta em questão. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 399)

Para a psiquiatria, as desordens singulares precisavam se enquadrar nas classificações médicas e isso entrava em confronto com a percepção asilar que nascia da voz da loucura mesma. A mania classificatória da psiquiatria tenta sempre trazer para a teoria a experiência da loucura, essa classificação da medicina é uma intervenção na loucura pela parte de fora, enquanto que o asilo, como já mencionado, é oriundo da própria experiência da loucura.

São os internos os grandes reivindicadores do tratamento dado para quem perdeu o uso da razão. No classicismo se generalizava a loucura como ausência de razão, porém com o protesto dos próprios internos foi possível que a loucura conseguisse sua individualidade para

constituir os asilos. Dessa maneira, o internamento desaparece, dando espaço para um reconhecimento positivo da loucura e com isso um tratamento humano² para os loucos. A exclusão e a negatividade da loucura realizada pelo internamento saem de cena para que se estabeleça uma significação positiva dela.

Até a visão de animalidade que se tinha da loucura no classicismo se modifica nesse novo momento. A loucura vista antes como animalidade agressiva e violenta passa agora a ser uma animalidade suave que não é destrutiva, aproximando o louco de uma animalidade doméstica. A loucura passa a constituir o mistério da natureza e ela passa a ser uma contribuição para aquilo que se sabe do homem. Com essa mudança no modo como se via a animalidade da loucura foi possível uma mudança na maneira como os loucos eram tratados também. Os loucos não eram mais tratados como animais até morrerem, pois agora o internamento era um espaço de cura.

O novo tipo de internamento preza pela liberdade do indivíduo, de modo que o problema aqui não é mais a separação entre loucura e razão, mas sim o indivíduo livre. Quando o direcionamento é a razão, como era no internamento, a liberdade pode acabar sendo limitada. A loucura passa a ter sua própria linguagem intermediada pela psiquiatria, com isso ela entra para o estatuto do conhecimento e estará secretamente dentro do escopo de sabedoria objetiva do homem. Com a intervenção científica, a loucura pôde ter uma linguagem para deixar o lugar de pura repressão (internamento) e caminhar em direção ao espaço de cura (asilos), pois sabendo o que é a loucura, então se torna possível a sua cura.

Como a preocupação na percepção asilar é a liberdade do indivíduo, inicia-se o processo de libertação dos loucos, pois eles passaram o tempo do internamento presos em correntes e celas. Pinel é quem começa a libertar os loucos tratados até então como animais. No momento em que Pinel desacorrenta os loucos é instaurada a primeira revolução psiquiátrica, pois ele liberta os loucos de anos de maus tratamentos. Com ele é iniciado o movimento caracterizado pela filantropia e pelo humanismo.

Para Pinel, depois que os loucos foram libertados era importante que eles significassem tipos sociais o mais breve possível, pois isso vai fundamentar a cura do louco. “O que constitui a cura do louco, para Pinel é sua estabilização num tipo social moralmente reconhecido e aprovado” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 474). Desse modo, o asilo não é mais um

² Humano no sentido que a loucura não é um mero retorno a animalidade

internamento onde impera a lei da selvageria e sim um lugar no qual se estabeleceriam relações sociais.

Quando o louco se liberta das correntes somente se reúne à sociedade por meio de um tipo social. Para ilustrar isso, Foucault cita um exemplo de um soldado que tinha o delírio de ser general e Pinel somente o liberta se ele prometer exercer bem essa função de general no espaço do asilo. Após ser libertado o soldado passou a querer tranquilizar a fúria dos outros e a proteger o asilo. Com esse caso podemos perceber que a proposta de Pinel ainda faz o louco permanecer com seus traços de alienação, pois o delírio se mantém de alguma forma, porém isso ajuda a dar um direcionamento para as ações do louco no momento de sua liberdade.

Todavia, os loucos ganham sua liberdade relativa apenas de uma maneira física, porque eles ainda continuam sendo reprimidos, mas aqui se trata de um tipo de opressão moral. O asilo aparece como um modo de manipular a loucura para que se possa reintegrar o louco socialmente. Por esse motivo podemos notar a preocupação de Pinel com a questão social no asilo. O tratamento moral do asilo tinha o objetivo de dominar os impulsos dos loucos e modificar o modo de organização de suas crenças e pensamentos, dando uma direção psiquiátrica para eles. O discurso médico é o considerado verdadeiro, enquanto o do louco é falso e por isso é necessário tirá-lo do erro. Podemos notar nesse movimento da psiquiatria um aspecto de submissão do louco:

[...] Pinel buscou validar aspectos básicos do tratamento moral: um tratamento que impõe um sistema de regras ao alienado, com o objetivo de controlar a sua insensatez. O discurso normativo do psiquiatra tem a pretensão de ser *um discurso da verdade*, que se opõe ao erro do discurso do louco; neste tratamento se opera um conflito entre o alienista e o alienado, procurando o primeiro a submissão do segundo. (BIRMAN, 1978, p. 361)

Já para Tuke, a preocupação com a liberdade no asilo não é apenas em libertar fisicamente esses loucos do internamento, soltando suas correntes, mas também libertá-los de amarras da própria sociedade, pois a loucura seria uma consequência das repressões e obrigações sociais. Libertar o homem de perturbações estranhas à sua natureza é o que vai fundamentar a ideia de retiro e os seus poderes. Para Foucault, os poderes do retiro “reconduzem o homem para suas verdades essenciais” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 470). Essa era a proposta de Tuke, pois ele concebia o louco como alienado, ou seja, como alguém que possui sua razão obscurecida. Com esse conceito ele ainda mantém a razão do louco, diferente de usar o conceito de insanidade que é a incapacidade de pensar.

Baseado no conceito de alienação, Tuke inicia uma reforma no internamento, pois se o alienado ainda possui razão, estando esta obscurecida, então o processo de cura se consiste em levar o alienado para o inalienável que é a razão clara. Para Tuke a razão do louco somente precisa ser limpa do que causa seu obscurecimento e este processo levaria o louco para o inalienável.

Nesse contexto, o retiro conduzirá o homem para sua essência que é o inalienável, ou seja, a natureza e a razão. Inserido em preocupações sociais o louco acaba se afastando de sua verdade essencial. Essa seria a diferença do modo de tratamento realizado por Tuke e por Pinel aos loucos, pois Tuke está preocupado em retomar o relacionamento do louco com a natureza, pois ali estaria sua essencialidade, aquilo que lhe é inalienável. Ora, enquanto Pinel se preocupa mais com a reintrodução do louco no mundo social, Tuke vai inserir o louco novamente em sua relação primitiva com a natureza. Foucault ressaltava essa diferença do tratamento de Tuke e Pinel: “o mito do retiro e dos acorrentados libertados se correspondem termo a termo numa oposição imediata. Um faz prevalecer todos os temas da primitividade, o outro põe em circulação as imagens transparentes das virtudes sociais.” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 475)

Para Tuke era importante que o retiro se instalasse no campo em um lugar livre da poluição e dos transtornos das cidades, porque a agitação da vida cotidiana e o caos dos grandes centros eram considerados causas da loucura. Se afastarmos os loucos desses ambientes, então estaríamos possibilitando o processo de cura.

É que a loucura, conforme as ideias do século XVIII, é uma doença não da natureza, nem do próprio homem, mas da sociedade; emoções, incertezas, agitação, alimentação artificial, todas estas são causas de loucura admitidas por Tuke e seus contemporâneos. (FOUCAULT, *ibid.*, p.468)

Nesse sentido, o louco não é um ser privado de razão, pois na loucura a natureza (o inalienável, a razão) foi somente esquecida e não destruída. Retomar a ligação com a natureza faria o louco despertar sua razão que está apenas adormecida. Desse modo, segundo Tuke, como a verdade do homem é o inalienável, ou seja, sua natureza, a verdade da loucura também é o que o homem possui de mais primitivamente inalienável. Estando o inalienável tanto na verdade do homem quanto na verdade da loucura então “a verdade da loucura é a razão do homem” (FOUCAULT, *ibid.*, p. 471). Isso muda completamente o conceito clássico no qual a experiência da loucura vai contra a verdade no homem.

A partir dessa concepção, Tuke criou um asilo no qual o terror da loucura foi substituída pela angústia da responsabilidade, pois sem as correntes foi necessário criar outra maneira para se conseguir o controle dos loucos no internamento. Esse controle, caracterizado pela moral, era feito por meio da culpa que o louco sentia por causa de suas más ações dentro do internamento.

Desse modo, no asilo não impera mais apenas o castigo e a punição, pois a simples ameaça de punição faz o louco agir da maneira correta, visto que só receberá o castigo se agir de maneira errada. Se o louco recebe uma punição no asilo foi por sua própria culpa, desse modo, a punição fica sendo direta consequência de sua ação. Se agir de maneira errada, o louco vai ser responsável pelo tratamento que vai receber no asilo. Aqui o louco toma consciência de sua culpabilidade, tornando-se assim um ser livre e responsável e isso cria possibilidades para que retorne a razão. Os vigilantes do asilo agora agem desarmados, sendo munidos apenas pelo olhar e pela linguagem, a partir daí percebemos que a ação no retiro é fundada na autoridade.

O espaço asilar proposto por Pinel estava mais associado a sínteses morais. Os internos, os vigilantes e os médicos se organizavam de modo que essas sínteses morais ocorressem. Tal organização é alcançada por três meios: o primeiro deles é o silêncio, pois no antigo internamento, a coação física e a ofensa eram corriqueiras, mas aqui o louco possui sua liberdade, porém ela é limitada pela linguagem do silêncio dos outros. O louco dentro da concepção de Pinel deve ser tratado com indiferença e sem sarcasmo. Diferente do internamento, onde reinava o combate violento à loucura, no espaço asilar de Pinel o silêncio é absoluto. O tratamento do louco é realizado com parcimônia, pois se tivermos relacionamento hostil com o louco ele responderá com mais agressividade.

O segundo meio é o reconhecimento pelo espelho, esse meio consiste em fazer a loucura observar a si mesma. No internamento, enquanto os loucos estavam presos, eles eram apenas objeto olhado, agora o louco se encontra mais livre para observar sua verdade. Nesse momento a loucura se aprisiona na responsabilidade do que sabe sobre si mesma. Já o terceiro é representado pelo julgamento perpétuo que, por meio do reconhecimento através do espelho e pelo silêncio, a loucura recebe, sendo intimada a julgar a si mesma. O louco é convidado a mergulhar no mundo do juízo, pois agora ele está sendo vigiado e julgado.

Uma figura importante que desfaz as estruturas do asilo criadas por Tuke e Pinel foi Freud, pois ele extinguiu o silêncio, aboliu o reconhecimento pelo espelho e acabou com os aspectos de julgamento. Freud conseguiu isso, porque ele transferiu para o médico a estrutura asilar organizada por Tuke e Pinel.

A libertação dos alienados feita por Tuke e Pinel é um paradoxo. Ela é ainda uma prisão moral. Freud liberta o louco dessa existência asilar porque a alienação se torna desalienante, a partir daí ela se constitui como sujeito no médico. Depois de Freud podemos questionar a questão da liberdade no asilo de Pinel e Tuke, pois para Foucault a relação homem-verdade depende de liberdade e essa relação é indicada pelo louco. Como o louco não tinha liberdade de fato no espaço asilar, então o louco passa a não indicar mais certo relacionamento entre o homem e a verdade. A liberdade que Pinel e Tuke diziam dar aos loucos não se constituía de fato, porque restringia o louco a uma determinada verdade. Quando a loucura escapa da “verdade”, consegue obter liberdade para fazer o homem cair em sua verdade.

Foucault denomina essa nova estrutura, ou seja, o homem, sua loucura e sua verdade de estrutura antropológica de três termos e ela mostra a experiência da loucura no começo do século XIX. Essa estrutura vem substituir a estrutura de característica binária do classicismo que envolvia dicotomias como verdade e erro ou ser e não-ser.

Depois dessa passagem pela história da loucura narrada por Foucault, cabe agora levar em consideração algumas críticas feitas a esta versão da história. Um dos primeiro e mais contundentes críticos dessa obra foucaultiana é Derrida, o qual manteve um debate com Foucault sobre esse tema. É importante, neste momento, perceber quais eram os entraves que separam Foucault de uma possível história da loucura na qual a loucura seria a própria narradora de sua história.

Após tanto anos de opressão da razão sobre a loucura seria interessante compreendermos a partir de que ponto exatamente a loucura teria começado a ser excluída, ou seja, em qual momento ela começou a ser considerada o oposto da razão (desrazão). Podemos notar por essa obra de Foucault que esse ponto de segregação da loucura teria se iniciado de fato no classicismo, porque foi o momento das internações e do surgimento do *cogito*, porém cabe perguntar: teria sido mesmo na época clássica o ponto de separação entre a loucura e a

razão? E o *cogito* se constituiria como algo que exclui inexoravelmente a loucura? Essas são questões que veremos em seguida.

Capítulo II

As críticas de Foucault e Derrida ao *cógito* cartesiano

A partir do que foi escrito por Foucault em sua *História da loucura*, Derrida toma um posicionamento crítico com relação a essa obra. Para Derrida, um dos maiores entraves de Foucault foi escrever uma história da loucura na qual a loucura seria a narradora de sua própria história, ou seja, ela seria a autora de seu próprio livro.

O objetivo de Foucault seria deixar a própria loucura falar sem intervenção da linguagem da razão, pois a finalidade se consistiria em a loucura ser mostrada por si mesma sem ser aprisionada pelo saber. Segundo Derrida, essa pretensão de Foucault é a característica mais louca de seu projeto, pois para isso é necessário abandonar a linguagem da razão que constitui a ordem social. Tem-se a necessidade de abandonar esse tipo de linguagem porque ela estabelece um monólogo e não um diálogo com a loucura. Por causa disso, tanto Foucault como Derrida estão interessados em fazer uma arqueologia do silêncio, consequente desse monólogo racional.

Fazer uma arqueologia do silêncio é algo diferente de fazer uma história da loucura, segundo Derrida, pois fazer história da loucura ainda é algo que está dentro da razão, pois o conceito de história é racional. Seria complicado, porém, fazer uma arqueologia do silêncio: ele não pode ser dito, o *logos* não pode estar presente nesse silêncio. Então, seria possível, apesar desse silêncio inacessível da loucura, encontrar o ponto no qual o diálogo entre a loucura e a razão foi interrompido? Para Derrida, encontrar esse ponto onde a relação entre loucura e razão foi rompida é fundamental para se iniciar um projeto no qual o silêncio da

loucura seja narrado de fato. Derrida afirma que esse ponto não foi algo claramente descrito na obra de Foucault.

Foucault chama esse ponto de decisão, pois seria o momento onde a loucura e a razão se separariam drasticamente, enquanto Derrida chama esse ponto de dissensão, porque esse ponto seria a divisão do próprio *logos*, sugerindo com isto que a loucura e a razão constituíam uma unidade e foram separados. Mostrar o momento no qual esse ponto surge seria algo fundamental, porque esse ponto vai marcar o início da história da loucura. Foucault, porém, não teria deixado claro quando acontece de fato esse ponto de decisão.

Segundo Derrida, seria interessante investigar melhor a tradição grega e o período da Idade Média, pois esses momentos históricos podem ter influenciado o *logos* da razão clássica. Todavia, Foucault aborda esses períodos brevemente e direciona boa parte de sua obra apenas ao período clássico. Por esse motivo, Derrida afirma que o projeto foucaultiano de dar voz à própria loucura é clássico em demasia. A ênfase classista, realizada por Foucault, na história da loucura, parece mostrar que para ele esse período foi um ápice da segregação entre razão e loucura. Isso nos transmite a impressão de que os períodos anteriores tinham essa separação de uma maneira mais branda ou talvez nem tenha existido em uma época como o antigo mundo grego:

Que o enraizamento da decisão em seu verdadeiro solo histórico tenha sido deixado na penumbra por Foucault, isso é incomodo [...] É incomodo porque Foucault faz no começo uma alusão um pouco enigmática ao *logos* grego, do qual diz que diferentemente da razão grega, ele não tinha contrário. (DERRIDA, 2009, p.55)

Em uma passagem de Foucault podemos perceber essa ideia: “Mas o *logos* grego não tinha contrário.” (FOUCAULT, 1961, p.154). Para Foucault, parece não existir contrário do *logos* na Grécia e se existia segregação entre razão e desrazão na idade medieval ela deveria ser algo obscuro e ainda sem delimitação exata: “O homem europeu, desde o recôndito da Idade Média relaciona-se com alguma coisa que ele chama confusamente de: Loucura, Demência, Desrazão.” (FOUCAULT, *ibid.*, p.154)

Segundo Derrida, o fato de Foucault focalizar sua obra no período clássico é problemático porque, como vimos desse modo ele supõe que o *logos* grego não possui contrário. Para Derrida, agindo dessa forma, Foucault deixa de fora a dialética socrática, pois se Foucault entende essa dialética como tranquilizadora, ou seja, como uma dialética que

objetiva e expulsa o contrário, então ela não pode participar de um *logos* grego sem contrário. Apesar de Foucault argumentar a existência de um *logos* sem contrário na Grécia, ele aceitava a ideia de que a dialética de Sócrates era tranquilizadora: “[...] a existência de Trasímaco, ou a de Cálicles, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido, já envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates” (FOUCAULT, *ibid.*, p.154). Porém, segundo Derrida, não é possível sustentar o argumento do *logos* grego sem contrário e ao mesmo tempo considerar a dialética de Sócrates como tranquilizadora, pois isso implica a exclusão dessa dialética.

Dessa maneira, essa dialética não pode participar do *logos* grego sem contrário, porque ela possui um contrário e o exclui, se constituindo como tranquilizadora. Ela já seria uma certeza pré-cartesiana, isto é, a dialética socrática já estaria exilando o seu contrário do mesmo modo como o cogito cartesiano faz com a desrazão. Derrida tenta mostrar com isso que a exclusão do contrário do *logos* já existia desde o mundo grego e a dialética de Sócrates seria um exemplo disso. Se Sócrates exclui o contrário do *logos*, então isso mudaria completamente o ponto inicial da história da loucura, pois ela não começaria com Descartes e sim com Sócrates.

A partir daí, Derrida propõe dois posicionamentos: a dialética socrática como participante do *logos* grego que não possui contrário e então ela não seria tranquilizadora, ou a dialética de Sócrates, juntamente com a *hýbris*³, como excluídas do *logos* grego. Este segundo posicionamento marca um ponto de segregação do próprio *logos* no mundo grego e, sendo assim, a história da loucura descrita por Foucault não teria surgido na época clássica.

A história da loucura marcada pela exclusão seria mais antiga que o classicismo, pois a razão vem sendo determinada há muito tempo na história da filosofia. Com isso, a relação da razão com a loucura existente na Grécia, onde os loucos podiam circular pela cidade livremente, era apenas aparente.

Para Derrida, mesmo se não nos importarmos com a relação gregos-*hýbris* e nem com a relação entre dialética de Sócrates e *logos* unitário, é fato que a razão clássica e medieval tiveram influência grega. Desse modo, algumas características da razão clássica foram formadas por meio dessa tradição:

³Hýbris- é o desmedido, isto é, o excesso que aparece por causa da presença da razão, a *hýbris* também já seria a exclusão do *logos* fora de si mesmo, assim como a dialética de Sócrates.

[...] é certo que a razão clássica e já a razão medieval tinham relação com a razão grega, e que no meio dessa herança mais ou menos imediatamente percebida, mais ou menos misturada a outras linhas tradicionais, que se desenvolveu a aventura ou a desventura da razão clássica. (DERRIDA, op.cit. p.59).

Se a ruptura entre a razão e a loucura acontece com Sócrates, a situação do louco no mundo grego poderia ser questionada desde o princípio e mudaria completamente o ponto inicial da história da loucura. Desse modo, diferentemente do que Foucault faz, esse período deveria ser levado mais em consideração.

Depois de se posicionar com relação ao projeto da história da loucura foucaultiana, Derrida também vai realizar um posicionamento crítico com relação à interpretação do *cogito* feita por Foucault. Derrida comenta que Foucault fala mais precisamente sobre o *cogito* em apenas três páginas do seu livro e por isso ele deveria ter dedicado mais espaço a essa questão.

Nessas três páginas, Foucault começa especulando sobre a loucura, o sonho e o erro dos sentidos. Para ele, a loucura não pode ser identificada como sonho ou erro dos sentidos, pois, segundo Descartes, com relação aos casos do erro dos sentidos e do sonho, mesmo que exista o engano, existiriam inevitáveis marcas de verdade ou um resíduo de verdade. Os sonhos podem não ser reais, todavia, por mais extraordinárias que sejam as figuras do sonho, não podemos criar por si só essas figuras. Isso asseguraria ao sonho alguma ligação verossimilhante com a realidade.

Nesse sentido, para Foucault, o caso da loucura não poderia se assemelhar com o caso do sonho e do erro dos sentidos, pois na loucura não existe ligação com a verdade e isso destruiria a possibilidade de pensamento. O eu que pensa, não pensa estar louco, pois esse eu pensante tem ligação com a verdade. No sonho é possível identificar o sujeito do pensamento, pois apesar do sonho ser uma distorção da realidade, o sonhador ainda se constitui como sujeito pensante, pois ele pode supor que estava sonhando e assim retorna para a verdade. Enquanto na loucura, não é possível encontrar esse sujeito, pois o louco não tem como supor por meio do pensamento que está louco, porque loucura é justamente a impossibilidade do pensamento. Como o louco está impossibilitado de pensar ele não retorna para a verdade.

Nos sonhos e nos sentidos, as ilusões são resolvidas na própria estrutura da verdade, pois ainda se consegue detectar que foi uma ilusão, porém com relação à loucura isso não é

possível porque a loucura é excluída pelo próprio sujeito que pensa e duvida. Nesse sentido, para Foucault, Descartes acabou excluindo a loucura por não permanecerem nela os aspectos da verdade, como permanecem no sonho e no erro. A loucura não tendo contato com a verdade, ela estaria fechada em si mesma. Foucault diz que o “perigo da loucura desapareceu com o próprio exercício da razão” (FOUCAULT, 1993, p.47), e estando dentro da razão os únicos perigos seriam os erros e as ilusões. Descartes abandona a loucura em prol daquele que duvida, pois para ele se alguém duvida é porque pensa e se pensa é porque está no âmbito da verdade.

Foucault trata da questão do *cogito* e do caminho cartesiano não somente nas famigeradas três páginas, mas também em outra parte do seu livro. No capítulo *Os insensatos* Foucault volta a tratar da questão cartesiana e busca entender a atitude cartesiana de exclusão da loucura na trajetória da dúvida.

Vimos a decisão com que Descartes evitava, no caminho da sua dúvida, a possibilidade de estar louco; enquanto todas as outras formas do erro e da ilusão envolviam uma região da certeza mas libertavam, por outro lado, uma forma de verdade, a loucura era excluída, não deixando vestígio algum, nenhuma cicatriz na superfície do pensamento. É tempo, agora de indagar o porque disso e se Descartes contornou o problema na media em que era insuperável ou se essa recusa da loucura como instrumento da dúvida não tem sentido ao nível da história da cultura (FOUCAULT, ibid., p.143)

Na visão de Foucault, se a loucura não aparece nessa trajetória cética é pelo fato dela estar simultaneamente presente e excluída do propósito da dúvida. O objetivo de Descartes no caminho da dúvida era encontrar fundamentos para a ciência e desde o início, seu projeto tangencia a loucura, porém ele a evita em prol de uma vontade de manter-se desperto e caminhar somente em direção à verdade. A eterna tentação do sono está sempre presente, mas ela é abandonada em função da vontade de se despertar para o verdadeiro. Por isso, existe a possibilidade de se excluir a loucura, pois apesar dela ser uma tentação no percurso da dúvida, existe a vontade de despertar e para isso é importante se desgrudar dos meandros da loucura. A vontade de estar desperto implica a vontade de duvidar, logo essa vontade de duvidar exclui os encantamentos da desrazão.

Todavia, Foucault aponta que apesar do *cogito* afastar a loucura, a trajetória da dúvida não afasta de todo a loucura, pois antes mesmo do *cogito*, encontramos o argumento do gênio maligno. Esse gênio não se assemelha ao argumento do erro ou do sonho, pois ele é a

possibilidade da loucura. O gênio maligno induz ao erro e aparece como condição e não como estado ou evento, ele é algo que impede de chegarmos à verdade porque não é possível sair da condição de engano. Esse perigo que impossibilita o homem de chegar à verdade demonstra o problema da finitude humana. O gênio maligno serve como obstáculo para a razão, pois ela sempre apareceu na era clássica como algo superior à loucura e acabou sendo pega por um argumento bastante similar à condição da loucura.

[...] o gênio maligno tem um sentido absoluto: em todo seu rigor, ele é a possibilidade do desatino [desrazão] e a totalidade de seus poderes. É mais que a refração da finitude humana: ele designa o perigo que bem além do homem, poderia impedi-lo de modo definitivo de chegar à verdade: o obstáculo maior, não de tal espírito, mas de tal razão. (FOUCAULT, *ibid.*, p.160)

Com o argumento do gênio maligno pode-se concluir que nem a própria razão possui a verdade, pois por mais racional que o homem seja ele não tem como afirmar plenamente a posse da verdade. A certeza da verdade muitas vezes proferida pelos homens racionais não tem como ser afirmada como certeza, pois existe o perigo de algo como um gênio maligno estar impedindo o homem de chegar à verdade. Em que o homem de razão estaria se baseando para afirmar quando algo é verdadeiro ou falso se a própria razão não tem garantia de acesso a verdade?

Como o homem racional com toda sua finitude afirma categoricamente que o discurso do louco é falso? O gênio maligno realmente se constitui como uma verdadeira ameaça para a razão, pois ele é a porta de entrada para a loucura. Desse modo, para Foucault a loucura é literalmente excluída do *cogito* e somente aparece no caminho cartesiano da dúvida pelo gênio maligno. Todavia, Derrida critica essa interpretação foucaultiana, pois para ele a loucura não é excluída de fato do *cogito* e nem do caminho hiperbólico da dúvida.

Segundo a leitura derridiana, durante o caminho hiperbólico, Descartes exclui toda ideia oriunda do sensível, ficando apenas os elementos pertencentes ao inteligível, pois esses elementos não nos enganam, por serem distintos e claros. Dessa maneira, a realidade sensível pode estar completamente modificada, como no caso do sonho, que mesmo assim as regras da geometria e da aritmética ainda valerão.

Nesse sentido, segundo Derrida, como toda ideia advinda do sensível foi excluída do núcleo da verdade, a loucura acabou sendo excluída por consequência. Desse modo, a loucura

não foi excluída intencionalmente por Descartes, pois ela não é o caso mais grave da ilusão dos sentidos e sim apenas uma situação particular dessa ilusão “E não há nada aí de espantoso: a loucura é apenas um caso particular, e não o mais grave, aliás, de ilusão sensível que interessa aqui a Descartes” (DERRIDA, op.cit. p.70).

Derrida vai além, pois não somente afirma que a loucura é um caso particular da ilusão, como também considera o sujeito no estado de sonho mais louco que o próprio louco: “O que é preciso reter aqui é que, desse ponto de vista, aquele que dorme ou aquele que sonha é mais louco do que o louco” (DERRIDA, op.cit. p.72). Derrida assume essa posição porque, para ele, na situação do sonho o sujeito está mais distante da experiência verdadeira do que o louco, visto que é no sono e não na loucura que as ideias originariamente sensíveis se fazem suspeitas e perdem seu valor objetivo. Essa suspeita das ideias sensíveis não seria realizada pelos loucos. Por esse motivo, Descartes não utiliza a loucura como mecanismo de dúvida: ele precisaria, antes, de um exemplo transformador de toda a realidade e o sonho é um exemplo disso, sendo também uma experiência mais comum que a loucura. Para Derrida, isso se explica pelo fato da loucura não abranger integralmente o escopo da percepção sensível, de modo que o louco não se engana completamente.

Durante o caminho cartesiano da dúvida a geometria e a aritmética escapavam ao erro dos sentidos por serem conhecimentos inteligíveis, porém quando Descartes entra na fase da dúvida metafísica isso começará a mudar. Nesta fase, Descartes introduz a hipótese do gênio maligno e a partir daí até mesmo os conhecimentos inteligíveis passam a ser algo duvidoso. Isso significa que o erro, e consequentemente a dúvida, não estão presentes apenas nos sentidos, mas também participa do intelecto. Antes da dúvida metafísica, os sentidos erravam e isso era da ordem do corpo, entretanto agora o intelecto também erra.

A hipótese do gênio maligno acaba com a característica indubitável dos conhecimentos matemáticos, porque não há mais conexão com a verdade, visto que o gênio maligno me faz errar quando tento realizar operações aritméticas. Para Derrida, esse momento possibilita uma loucura total, o erro não é mais algo controlável, pois ele me é condicionado. Com a hipótese do gênio maligno não se tem mais certeza de nada, tudo é duvidoso. Ele abre passagem para uma loucura que subverte o pensamento puro.

Nesse sentido, segundo Derrida, Descartes não expulsa a loucura na fase da dúvida radical com o gênio maligno, mas sim a inclui completamente. A loucura é incluída de tal

modo aqui que nenhum conhecimento escapa dela. Até mesmo os conhecimentos puros não escapam da loucura, ela ameaça todo e qualquer conhecimento. Dessa forma, o conhecimento não poderá dominar a loucura e transformá-la em objeto.

Derrida afirma que Descartes não inclui a loucura somente no momento da dúvida metafísica, mas também durante o caminho hiperbólico da dúvida, pois: “ele apenas finge excluí-la na primeira fase da primeira etapa, no momento não hiperbólico da dúvida natural” (DERRIDA, op.cit. p.79). Derrida mostra a audácia de Descartes, porque para ele Descartes retorna ao ponto de origem no qual não existia a dicotomia razão e desrazão. Ele estaria retomando um ponto onde a loucura e a razão ainda não tinham se tornado opostos e dessa forma, a loucura poderia ainda ser um tipo de pensamento e não algo ligado à desrazão: “a loucura é então apenas um caso do pensamento (no pensamento)” (DERRIDA, op.cit. p.79)

Para Foucault, o *cogito* exclui a loucura porque somente é incluído nele quem possui pensamento, mas se considerarmos que o louco pensa, com a ressalva de ser um pensamento diferente, então o *cogito* não exclui a loucura de fato. O *cogito* expulsa a loucura, por outro lado, se tivermos como premissa que o louco não pensa.

Entender o ponto de origem da dicotomia loucura e razão é compreender que se trata de um ponto onde a loucura e a razão estavam unidas até então, e logo depois foram separadas. Tal ponto possui então estes dois estágios, de modo que se o compreendermos apenas a partir do segundo estágio (o da segregação), não o estaremos compreendendo em sua totalidade. Derrida nos alerta para isso: “trata-se então de recuar em direção a um ponto em que toda contradição determinada sob a forma de tal estrutura histórica de fato pode aparecer, e aparecer como relativa a esse marco-zero em que o sentido e o não sentido determinados reúnem-se em sua origem comum” (Derrida, op.cit. p.79).

A ressalva de Derrida com relação à união entre loucura e razão, que também está presente no *cogito*, é bastante congruente, porém também é necessário dar crédito a Foucault. Precisamos assumir a existência de uma exclusão da loucura no *cogito*, pois de qualquer modo, nesse ponto existe uma segregação entre loucura e razão bastante evidente.

Para Derrida, a loucura está presente durante o caminho da dúvida natural e mais ainda na hipótese do gênio maligno. Ela somente vai ser excluída de fato quando a ideia de Deus é inserida no caminho cartesiano, pois com a hipótese do gênio maligno a dúvida total é instituída e juntamente com ela a loucura. Enquanto houver dúvida, haverá também a loucura

e quanto maior o grau da dúvida, mais mergulhados na loucura estaremos. Quando Descartes insere a ideia de Deus, a dúvida simplesmente desaparece e com isso a certeza surge com força total, pois Deus não pode ser enganador como o gênio maligno e por isso mostra as coisas como realmente são. Se Deus nos mostra o mundo de maneira clara e distinta, então não há mais dúvida sobre nada. Tendo convicção sobre tudo, a loucura está automaticamente excluída.

Com a inserção da razão divina foi possível encontrar tranquilidade na razão para retomar verdades abandonadas. O caminho cartesiano da dúvida foi apenas um método para chegar a um local de terra firme, assegurado por Deus. Apenas Deus nos permite ter convicção em nossas operações cognitivas e assim discursar contra a loucura. Segundo a leitura derridiana de Descartes, somente Deus nos protege da loucura: “Pois não há dúvida que para Descartes, só Deus me protege contra uma loucura à qual o *cógitio* em sua própria instância somente poderia abrir-se da forma mais hospitaleira possível” (DERRIDA, op.cit. p.83). A inserção de Deus poderia ser comparada ao papel da filosofia: “E a filosofia talvez seja essa segurança tomada o mais próximo da loucura contra a angústia de ser louco” (DERRIDA, op.cit. p.85). Tanto a filosofia quanto a ideia de Deus em Descartes estão envolvidas com a razão e desse modo são proteções contra a loucura. Sendo assim, para Derrida, a exclusão da loucura acontece no final da hipérbole da dúvida, quando o momento divino é introduzido, por isso Foucault teria interpretado mal a hipérbole cartesiana por achar que grande parte do seu caminho exclui a loucura.

Foucault rebate as críticas de Derrida em seu texto *Resposta à Derrida*, dizendo que a crítica feita por ele é baseada na relação entre filosofia e o discurso racional, e todo conhecimento é baseado nessa relação. Por esse motivo, para Foucault, Derrida não considera importante analisar a questão histórica abordada pelo livro *história da loucura*.

Derrida aponta erros sobre Descartes no texto de Foucault e acredita que assim estará mostrando os problemas do século XVII, como o internamento, por exemplo. Isso acontece, pois para Derrida a filosofia anteciparia qualquer acontecimento, assim todo fato precisa estar envolvido por ela.

De modo que para Derrida, é inútil discutir a análise que eu proponho desta série de acontecimentos que constituíram durante dois séculos a história da loucura; e para dizer a verdade, meu livro é bastante ingênuo, segundo ele, por querer fazer esta história a partir desses acontecimentos irrisórios que são o internamento de algumas dezenas de milhares de pessoas, ou a

organização de uma polícia de estado extrajudicial. (FOUCAULT, 1972, p.270)

Foucault afirma que seria suficiente para Derrida repetir a filosofia cartesiana e juntamente com ela o pensamento platônico, porém fazendo isso, estaríamos transformando o século XVII em uma repetição de algo originário. Agindo dessa forma, obstruímos a singularidade dos acontecimentos desse século.

Segundo Foucault, a filosofia não é fundamento de todo conhecimento, mas ao contrário existem condições para a formação do saber que subordinam o pensamento filosófico:

[...] a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento, mas que existem condições e regras de formação do saber às quais o discurso filosófico encontra-se submetido a cada época, assim como qualquer outra forma de discurso de pretensão racional “(FOUCAULT, *ibid.*, p.271)

Na visão de Foucault, os acontecimentos estão no nível do saber e não se reduzem à generalidade de uma progressão e nem à repetição de alguma coisa originária. A preocupação de Foucault é mais focada no acontecimento histórico, apesar de ter especulado sobre os postulados filosóficos, incluindo um capítulo sobre a análise do texto cartesiano. Todavia, ele assume que não deveria ter dado todo esse privilégio em seu livro para essa análise:

[...] já que eu tive a fraqueza de colocar, encabeçando um capítulo, e de uma maneira consequentemente privilegiada, a análise de um texto de Descartes. Era, sem dúvida, a parte mais acessória de meu livro e reconheço de bom grado que deveria ter renunciado a isso, se eu queria ser consequente em minha desenvoltura com relação à filosofia. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 272)

Foucault responde a Derrida não somente com relação ao enfoque de sua preocupação com a loucura e a razão, mas também com respeito à questão do sonho, pois segundo Derrida, a loucura em Descartes não é o caso mais grave de erro dos sentidos, porque ela só é uma forma um pouco mais atenuada do sonho. Para Derrida, quem sonha é mais louco que o próprio louco, pois o louco não se engana em tudo. Porém, para Foucault não existe possibilidade de ser louco em determinadas horas e depois deixar de ser louco, enquanto que no sonho, dormimos e depois acordamos e isso acontece com frequência. Qualquer homem dorme e sonha, ou seja, o sonho acontece com todos, já a loucura não acontece com qualquer

pessoa e por isso não é uma situação universal. Desse modo, não podemos equipara-la ao sonho.

O sonho é algo que pode acontecer, é uma situação provável para todo ser humano e costumeiramente as pessoas dormem e sonham produzindo experiências sensoriais convincentes, porém distintas da realidade. A loucura também faz a pessoa ter experiências convincentes e também distintas da realidade, porém não é algo comum a todas as pessoas:

A extrema riqueza imaginativa do sonho faz com que do ponto de vista da lógica e do raciocínio sensível, no mínimo tão convincente quanto a loucura; mas o fato de que ele possa acontecer-me permite-lhe inserir-se no próprio movimento da meditação, tornar-se uma prova plena, efetiva, enquanto a loucura é uma experiência imediatamente impossível. (FOUCAULT, *ibid.*, p.274)

Foucault afirma que Derrida faz uma equivalência entre o sonho e a loucura, pois ele percebeu apenas o aspecto convincente presente no sonho e na loucura. Derrida coloca o sonho e a loucura como tipos equivalentes de erro dos sentidos, porque ele observa esse caráter semelhante entre os dois, porém ele omite a segunda característica do sonho: a possibilidade de acontecer com qualquer pessoa e de acontecer com frequência, enquanto a loucura é a possibilidade do impossível.

Para fortificar ainda mais seu argumento de que a loucura e sonho não são casos equivalentes, Foucault resgata a versão do texto em latim escrita por Descartes. Nesse texto, a designação de louco é dada por dementes, esse termo é usado juridicamente para designar pessoas consideradas incapazes de atos civis, judiciais e de falar e se defender:

[...] A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bília que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos dementes do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim. (DESCARTES, *Primeira Meditação*, § 4)

Foucault diz que Derrida teria notado a utilização do termo extravagância (termo usado tanto para se referir à imaginação dos loucos quanto às quimeras dos sonhadores) para finalidades jurídicas por Descartes. Entretanto, Derrida não notou um detalhe: Descartes não utiliza o mesmo termo latino para se referir ao sonho. Se Descartes emprega outro termo para

tratar das fantasias dos sonhadores, então ele realmente diferenciava o sonho e a loucura, pois seriam tipos de fantasias diferentes.

Descartes estaria fazendo essa distinção, segundo Foucault, porque se não a fizesse não poderia continuar sua meditação. Os *demens* são desqualificados e excluídos do ato de fala, enquanto os que dormem continuam a pensar e podem descrever seus cenários oníricos com palavras relacionadas à meditação. O louco fugiria da meditação, pois eles não conseguiriam se expressar a partir dos termos da meditação. Quando usa o exemplo do sonho ele estaria meditando sobre as extravagâncias e não sendo extravagante como o louco é.

Se banco o louco, não seria menos *demens* que eles, não menos desqualificado do que eles fora de toda legitimidade de ato ou de palavra. Pelo contrário, se faço aquele que dorme, se suponho que estou dormindo, continuo a pensar e posso até aperceber-me de que as coisas que me são representadas são como quadros e pinturas. (FOUCAULT, *ibid.*, p.277)

Podemos notar que existem várias diferenças entre a visão de Foucault e Derrida sobre a exclusão da loucura no decorrer da história e durante o classicismo com o *cógito*. O ponto de maior distinção entre eles seria o ponto de início da história da loucura, ou seja, o ponto de ruptura entre a razão e as *desrazões*. Esse ponto é algo crucial na discussão deles, pois evidentemente se mudarmos o ponto de partida da história da loucura mudamos também o modo como se deu o percurso de exclusão da loucura.

Se tomarmos o posicionamento de Foucault, podemos perceber que esse percurso envolve fundamentalmente a época clássica, porque para ele a exclusão da loucura foi fisicamente instituída com o internamento, porém para Derrida a questão social dessa época não é determinante para essa exclusão, visto que para ele também precisamos observar épocas anteriores como o mundo grego e medieval, pois o classicismo pode ter sido influenciado por essas épocas.

Com relação ao *cógito* e ao caminho hiperbólico da dúvida feito por Descartes notam-se grandes diferenças entre o modo como Foucault e Derrida encararam a exclusão da loucura no pensamento cartesiano. Foucault acusa Descartes de ter excluído a loucura tanto do caminho da dúvida quanto do *cógito*, possibilitando uma abertura para a loucura apenas na hipótese do gênio maligno. Derrida defende Descartes argumentando que ele não excluiu a loucura do percurso da dúvida e nem do *cógito*, porque a loucura seria apenas mais um caso de erro dos sentidos. Descartes também não teria excluído a loucura do *cógito* porque ela é

também um tipo de pensamento. Para Derrida, a loucura teria sido excluída apenas quando Descartes introduz a ideia de Deus, pois a dúvida (característica principal da fase do Gênio maligno) desaparece, sendo substituída por uma certeza indubitável.

Porém, apesar das diversas distinções intuídas entre Foucault e Derrida com relação ao cógito e ao caminho da dúvida podemos dizer que existe uma certa convergência entre eles, ela seria a questão do gênio maligno. Tanto para Foucault como para Derrida esse momento seria a presença da loucura no processo de dúvida cartesiano, a diferença entre eles é o modo como a loucura aparece nesse processo, porque na visão de Foucault o Gênio maligno surge como possibilidade da loucura, enquanto para Derrida esse Gênio seria o fortalecimento da presença da loucura no pensamento cartesiano. Na visão de Derrida o Gênio não se constitui apenas como possibilidade, mas como uma loucura total, mas os dois ressaltam essa presença da loucura no momento do argumento do Gênio maligno.

O debate sobre o início da história da loucura e a questão da exclusão da loucura do cógito se fazem importantes para compreendermos quando se instaurou essa exclusão e como ela ocorreu, pois se entendermos isso entenderemos os motivos do império racional ter se instaurado. A loucura foi exilada por longos anos porque foi vista por um grande período como desrazão, ou seja, como algo fora da razão e por isso não poderia possuir nenhum aspecto racional. Torna-se importante mostrar que a loucura pode possuir características argumentativas bastante plausíveis.

Podemos observar que tanto Foucault quanto Derrida já iniciavam esse processo, pois pretendiam deixar a própria loucura falar, isso seria no sentido de dar um espaço para a fala da loucura. Mas como seria essa fala da loucura? Especular sobre essa questão se faz importante, nesse momento, para mostrar a existência de um possível raciocínio da loucura e assim tentar romper com o paradigma da loucura como desrazão.

Capítulo III

A transcendência e as lógicas do delírio

Depois de abordarmos as questões em torno da relação de exclusão que a razão manteve, a maior parte do tempo, com a loucura é importante agora olhar de fato para a loucura. Isso significa investigar o próprio argumento do louco para entender como seria e como se formaria seu possível raciocínio.

Deixar clara a possibilidade da existência de lógicas delirantes é interessante no sentido de mostrar que o louco pode possuir pensamento, isso seria uma forma de mostrar que a loucura não é algo completamente diferente da razão, porque ela tem também uma lógica. Sendo assim a loucura sai da classificação de desrazão e pode até se constituir como algo coerente.

Todavia, as lógicas delirantes parecem se formar de uma maneira diferente da lógica racional, pois ela aparenta não seguir as leis racionais. Defender isso significa, sobretudo, mostrar que a loucura não é apenas uma espécie de desrazão, porque ela pode sim ter um argumento fundamentado em uma lógica, da mesma maneira como a razão tem, apesar de serem lógicas diferentes. Iniciaremos aqui algumas propostas de funcionamento da argumentação delirante e de sua provável lógica.

Em Foucault, para entendermos essa questão da lógica delirante é importante compreendermos seu conceito de imaginação, pois esse conceito é um ponto fundamental para a formação da lógica do louco. Segundo Foucault, na loucura, corpo e alma são fragmentados, no sentido que a unidade entre os segmentos do corpo e as imagens da alma serem dissociados.

Essa dissociação isola o que o homem pensa sobre si mesmo e também o isola da realidade, porque o homem louco fica encerrado em as suas representações mentais e essas estão descoladas do seu corpo. Ficando preso dentro das suas idéias o homem fica a mercê de sua imaginação. Por isso, para Foucault a loucura nada mais é do que o desregramento do seu

imaginário e o mesmo compõe uma unidade irreal. Tendo a imaginação a autonomia de uma unidade também terá a imposição de uma verdade.

Essa unidade imaginativa inicialmente é um movimento na unidade racional do corpo e alma, porém ela logo escapa da razão e transforma-se em um movimento irracional. Se tornando irracional ela também foge do fardo da verdade e a partir daí o irreal é libertado. Isto é, na medida em que a unidade imaginativa vai saindo da racionalidade ela também se solta da verdade, se constituindo como irreal e irracional.

O passo do homem racional para o homem louco é exatamente acreditar de maneira profunda na imagem, pois o louco acredita na imagem mesmo ela sendo irreal. Apesar da imagem não estar conectada com a verdade e assim se constituir como algo irreal, para o louco, essa imagem é verdadeira: [...] a loucura só começa no ato que dá valor de verdade á imagem. (FOUCAULT, 1993, p.232). Desse modo, atribuindo valor de verdadeiro para a imagem, ela passa a ser a crença do louco. “no interior da imagem, confiscada por ele e incapaz de escapar-lhe a loucura é, no entanto, mais do que imagem, formando um ato de secreta constituição. Qual é esse ato? Ato de crença, ato de afirmação e de negação.” (FOUCAULT, op.cit. p.233).

Alguém pode imaginar que é um rei, porém, como essa imagem não se constitui como uma verdade para a pessoa, então ela dirá: “Imagino que sou um rei”, ou seja, ao dizer “imagino” ela não constitui sua imagem como crença. Todavia, para um homem louco a imagem de que ele é um rei é verdadeira, então ele diz: “Sou um rei” ou seja, o homem louco constitui sua imagem como crença, pois entra profundamente nela.

Nesse sentido, Foucault diz que a loucura está mergulhada profundamente na imagem, pois para ele o louco tem a imagem como verdade absoluta, enquanto o homem razoável julga a imagem que tem como verdadeira ou falsa e por isso ele ultrapassa a imagem. O homem razoável compara a imagem com algo que não seja ela, concluindo se a imagem é apenas uma imagem ou algo possivelmente verdadeiro, enquanto o louco penetra diretamente na vivacidade da imagem, por estar envolvido por ela.

Como o homem louco está completamente envolvido pela imagem, inicia-se um ato de constituição dos arredores dessa imagem. Esse ato está relacionado com as crenças, porém são crenças em forma de linguagem que vão servir para situar a imagem, estruturando raciocínios em torno dela. Então, se, por exemplo, alguém acredita ser um peixe, então vai

precisar estar dentro d'água porque se não estiver, então pode morrer. Como Foucault diz: “este raciocínio é de um louco, mas deve-se observar que, em si mesmo, não é absurdo nem ilógico (FOUCAULT, op.cit. p.233). Mediante isso, também podemos perceber que existe certa razão dentro da loucura. Por causa desse fato, a loucura não é somente imagem e nem somente raciocínio, ela está em um relacionamento entre os dois. A loucura é uma mistura entre alucinação (imagem) e o discurso (razão).

Portanto, na verdade a loucura não está de todo na imagem, a qual em si mesma não é verdadeira ou falsa, razoável ou louca, tampouco está no raciocínio, que é forma simples, nada revelando além das figuras indubitáveis da lógica. E no entanto a loucura está numa e noutro. Numa figura particular do relacionamento entre ambos. (FOUCAULT, op.cit. p. 234)

Foucault procura entender como esse discurso que se mostra racional se constitui como delírio. Para isso é importante investigar experiências que se encontram próximas a loucura: o sonho e o erro. A distinção entre o sonho e a loucura é a vigília, pois quem dorme está em uma espécie de delírio, porém ao acordar a pessoa sai do estado de delírio, chegando ao estado de vigília, enquanto o louco não “acorda” do seu delírio. O delírio para o louco não é um estado, pois ele não é algo momentâneo como no sonho.

Por causa dessa característica momentânea do sonho ele não se constitui como erro, pois logo a pessoa acordará e entrará no estado de vigília. Porém, a loucura por não ser um estado acaba se constituindo como erro. O sonho lembra muito a ideia da pessoa que imagina, pois ela diz “imagino que sou um rei”, do mesmo modo a pessoa que sonha, quando acorda pode dizer “sonhei que era um rei”.

Da mesma maneira que o passo da imaginação para a loucura é a crença, o passo do sonho para a loucura é a ausência da vigília e isso se constitui como um erro. Isto é, o movimento principal do sonho para a loucura é a afirmação do delírio e nisso se fundamenta o erro. Quem sonha acorda e diz: “Estava sonhando”, essa frase é a negação do delírio e a percepção do erro, enquanto que o louco não passa de um estado para o outro para perceber o erro e assim permanece afirmando seu delírio e corroborando seu erro.

“O sonho engana, leva a confusões, é ilusório. Mas não é errado. E é sob esse aspecto que a loucura não se esgota na normalidade desperta do sonho, transbordando para o erro”. (FOUCAULT, op.cit. p.240)

Nesse sentido, segundo Foucault, a loucura é aquilo que perturba o relacionamento do homem com a verdade. Dessa perturbação surgem as formas particulares de loucura e cada tipo de loucura é uma forma de acesso a verdade.

Então, a loucura se funda inicialmente como negação, pois ela se rompe com a “verdade”, porém acaba se constituindo de maneira positiva, pois se funda em uma forma singular de verdade. A loucura é um paradoxo, pois mesmo sendo uma forma singular de verdade ela não deixa de ser um erro porque já saiu do escopo da “verdade”.

Não somente Foucault acredita na lógica própria dos loucos como também podemos encontrar outro pensador que também possui essa idéia, Bodei pretende constituir o argumento sobre as lógicas delirantes em seu livro *As lógicas do delírio*.

Provavelmente a lógica delirante segue outra lógica, como propõe Bodei, mas isso não significa que ela não tenha sentido, ela apenas possui um sentido diferente da lógica racional. Como já afirmamos antes, mostrar a existência dessa lógica é importante, pois com isso a loucura poderia alcançar uma aspecto racional e assim não seria mais vista apenas como desrazão e sim como algo que tem um raciocínio próprio. Dessa maneira a loucura não se formaria como o oposto da razão (desrazão), mas como um pensamento autônomo.

Para explicar a formação dessa lógica delirante, Bodei vai iniciar seu raciocínio pela teoria freudiana de funcionamento psíquico. Para desenvolver um primeiro modelo interpretativo do delírio, Bodei utiliza Freud, pois pretende mostrar o funcionamento da lógica cognitivo-afetiva do delírio e para isso retoma a teoria freudiana sobre o funcionamento do nosso aparelho psíquico.

Para Freud o processo de surgimento do nosso mecanismo psíquico teria acontecido por estratificação, ou seja, os nossos mecanismos psíquicos não são permanentes e não se desenvolvem de modo contínuo, porém se formam em camadas postas umas sobre as outras. Essa estratificação tem sua congruência constituída pelo remanejamento das lembranças. O remanejamento é feito de acordo com as novas circunstâncias

As camadas são de diferentes épocas da vida, Freud diz que quando cada época dessa termina deve acontecer uma tradução do conteúdo psíquico. Essas camadas funcionam como se fossem peças que se encaixam, ou seja, as novas lembranças são traduzidas e encaixadas na anterior.

A falha na transcrição é a explicação de Freud para as psicoses, pois com a falha na tradução de uma época para a outra, a lógica da época presente funcionará de acordo com as leis psicológicas da época psíquica anterior. Esse problema na tradução é chamado clinicamente por Freud de recalque, isso se consiste em um desprazer que impede o processo de tradução.

Quando a tradução é realizada, o passado aparece livre na sua codificação, e os novos sistemas de signos seguem a lógica do presente. Nesse caso, o passado está transformado em um presente que considera esse passado como transcorrido. Enquanto que no caso de falha na tradução, o passado aparece como algo permanente no presente e sem modificações. Na falha, o presente surge apenas como um molde do passado, porque o presente é apenas uma fôrma do passado, ou seja, o presente possui a mesma estrutura do passado, pois funciona de acordo com as regras dele. Nesse caso de falha, o presente e o passado não se separam, porque o passado pressiona o presente com sua estrutura de funcionamento.

Para Freud não é somente na psicose que as falhas da tradução são encontradas, pois todo indivíduo está atravessado por falhas. A diferença do indivíduo considerado normal para o psicótico é que no primeiro caso, apesar das falhas da transcrição, as diferentes épocas da vida são ligadas de maneira satisfatória, fazendo com que o indivíduo se constitua de uma maneira integral. “Quando isso não acontece uma parte do sujeito é excluída e passa a ser incompatível com o restante” (BODEI, 2003, p.28), ou seja, o sujeito não se forma de modo integral, porque a parte do desprazer é isolada no inconsciente, passando a seguir as leis temporais dele.

No indivíduo psicótico as diferentes épocas da vida não se ligam o suficiente para dar uma totalidade ao indivíduo, pois a região do desprazer é recalcada intensamente no inconsciente. Enquanto nas pessoas ditas normais essas falhas não obstruem tanto a ligação de uma época para a outra, porque foram traumas que não precisaram ser isolados com tamanha força a ponto de desfalar a ligação entre as épocas.

Já o sujeito delirante encontra-se no centro de um confronto entre lógicas resultantes de diferentes períodos sem conseguir explicar a bagunça dos conteúdos de cada período. O problema do confronto de períodos é algo devastador para o sujeito delirante, pois preso no passado, o presente se torna algo inaceitável e o futuro acaba sendo desfigurado porque o

delirante perde a capacidade de pensar projetos ou planos. O indivíduo termina por fechar-se em si mesmo, pois não consegue mais inserir-se no movimento da vida.

A situação temporal de um delirante é como a situação de um doente que possui uma doença sem cura, pois uma pessoa portadora de câncer, por exemplo, pode não realizar mais projeções para o futuro. Porém, não somente os doentes como qualquer pessoa em algum momento de profunda tristeza pode achar que a vida acabou, antes de ter morrido de fato. A diferença entre o sujeito delirante e um sujeito comum é a condição permanente e não momentânea de inexistência de futuro.

Nesse sentido, Freud não somente bloqueia o futuro na sua teoria sobre o delírio como também exclui a historicidade do passado, pois o passado ainda é algo presente. Todavia, Bodei afirma que a característica anistórica do passado não ocorre de fato, porque o delirante constrói também um tempo novo para constituir a nova realidade dele, apesar de Freud afirmar que os processos do ID são atemporais. Exatamente esse seria o ponto importante para Bodei, pois além do delirante pensar em um novo tempo, ele também afirma que o tempo freudiano é caracterizado de maneira diferente do tempo o qual conhecemos. Isso ocorre porque para Bodei, a temporalidade que se diz ter dos conteúdos inconscientes é apenas uma indiferença ao tempo.

O conteúdo recalcado não é esquecido e sim apenas ignorado, sendo assim mantém a sua carga energética e acompanha o indivíduo durante sua existência. Isso significa que o conteúdo recalcado não é algo totalmente encerrado no passado, pois continua a seguir o indivíduo no presente. “Dizer que a ofensa sofrida há trinta anos mantém durante trinta anos, uma vez aberto o caminho para as fontes afetivas inconscientes, o efeito de uma ofensa recente” (FREUD, apud, BODEI, op.cit. p.34). Em outras palavras, um trauma ou uma ofensa permanece no inconsciente como algo recente, mesmo que tenha se passado um longo período. Isso ocorre porque o tempo inconsciente não apaga as lembranças, mas as torna intactas, como se não tivesse transcorrido tempo algum.

Bodei afirma que diferente do tempo e espaço leibnizianos onde o tempo é a sucessão ordenada, o espaço é a coexistência e no qual a sucessão não sustenta a coexistência, em Freud a sucessão sustenta a coexistência. Isso quer dizer que duas coisas de tempos diferentes coexistem no mesmo tempo. Para o tempo inconsciente é como se construções antigas e novas de Roma coexistissem no mesmo lugar: “no lugar ocupado pelo palácio Caffarelli surgiria de

novo sem que esse edifício precisasse ser demolido, o templo de Júpiter Capitolino [...]” (FREUD, apud, BODEI, op.cit. p.35). Essa é a característica psíquica de conservação na qual se algo é construído não será destruído.

É a partir dessa relação com o tempo que os conteúdos recalçados no inconsciente funcionam. Esses conteúdos foram recalçados para diminuir a consciência dos conteúdos desprazerosos, porém apesar deles estarem recalçados eles pressionam a consciência para serem manifestados. As formas de manifestação desses conteúdos seriam os sonhos, as fantasias e também o delírio. Dessa maneira, os conteúdos inconscientes vivem em um conflito entre ocultamento e manifestação.

Os sintomas da psicose representam o ponto de equilíbrio entre a energia de manifestação e a energia de repressão. A hipótese de Bodei é que as psicoses aparecem quando o desconforto dos conteúdos recalçados traz tensões psíquicas altamente insuportáveis, fazendo a tradução do passado no presente fracassar totalmente. O delírio é a ruptura entre os estágios de existência que desorganizam as camadas de personalidade.

Com o fato de alguns conteúdos psíquicos serem insuportáveis e com a desorganização da estratificação da personalidade, a confiança na realidade comum é diminuída, então, o delirante passa a abandonar a realidade comum para constituir sua nova realidade. Nessa nova realidade terá a possibilidade de satisfazer seus desejos recalçados.

O delirante não apenas abandona a realidade comum como também nega essa realidade tão hostil para ele. Em seu novo mundo, o delirante exclui os elementos intoleráveis e os troca por outros que estão de acordo com seus desejos. Em sua nova realidade seus desejos estão tão presentes que o louco acaba se tornando inseparável de seu novo mundo.

A partir daí percebemos o papel do louco, pois ele rompe com a realidade dada: “Em outras palavras, ele rompe o acordo (não tácito, mas repetido com insistência e espalhado em inúmeras versões setoriais) que obriga todos à observância da realidade” (BODEI, op.cit. p.45)

Todavia, para Freud o louco não sai completamente da realidade dada, pois é como se existisse uma pessoa normal escondida dentro da alma do delirante que assiste o desenvolvimento da doença e suas complicações.

Pode ser que, em certos casos como referiram a Freud alguns pacientes após a cura “em um cantinho da sua alma” existisse “cuidadosamente escondida uma pessoa normal que observa como espectador imparcial o decurso da doença e seu tumultuo. (FREUD, apud, Bodei, op.cit. p.46).

O delírio também pode ser o caso de uma cisão da alma na qual se formaram duas atitudes psíquicas, onde a atitude normal segue a realidade dada, enquanto a outra segue a pulsão, separando o Ego da realidade.

Nesse último caso, a situação psíquica da pessoa vai depender de qual das duas atitudes se tornou mais forte. Se for a segunda atitude, então a condição para psicose foi formada, porém se foi a primeira, então o delirante se cura. Para Bion o delirante também não se afasta da realidade de fato, pois ele fantasia que se afastado mundo real, ou seja, ele cria uma fantasia para destruir a realidade comum.

Nesse sentido, nessas teorias o conceito de realidade tem um caráter mais prescritivo do que descritivo. Essas teorias mostram a obrigatoriedade de pertinência do indivíduo a um mundo compartilhado. Isso seria fundamental tanto para manter esse mundo compartilhado, como para sobrevivência do indivíduo, pois o mesmo, não estando incluído no mundo compartilhado, não alcança o status de indivíduo.

Por esse motivo essas teorias sempre apresentam de algum modo, a ligação do sujeito com a realidade compartilhada. Elas acabam também restringindo a percepção e os afetos dos indivíduos, pois limita o sujeito a faixas de variações perceptivas e afetivas que são permitidas.

Dentro da realidade compartilhada existem várias estratégias culturais para fazer os indivíduos ficarem dentro de uma realidade comum. As estratégias consistem em direcionar a realidade para áreas que são permitidas culturalmente, como mitos, religiões, arte e sonhos. A cultura estabelece limites para a experiência de outras realidades e por isso se algum indivíduo quiser ampliar sua realidade, vai estar restrito ao culto religioso ou à experiência artística.

Poder-se-ia afirmar que todas as culturas reproduzem, com estratégias e modalidades diferentes, o esforço para manter os indivíduos presos a uma realidade comum e para distribuir em diversas zonas de compensação permitida (mitos, religiões, superstições, sonhos, obras de arte) as extravagâncias, os delírios que permitem aceitar o mundo dentro dos limites estabelecidos. (BODEI, op.cit. p.47)

Perante essa realidade ortodoxa e limitada, o indivíduo delirante surge, afirma Bodei, como um herege. O louco proclama a voz do desejo, ele foge da exigência de pertença exclusiva ao mundo compartilhado. O delirante faz uma inversão com relação ao contato com o mundo compartilhado: “Em lugar de manter, ele próprio, o contato com o mundo compartilhado, pretende que os outros compartilhem seu mundo” (BODEI, op.cit. p.47).

Como o mundo compartilhado não faz mais parte da realidade do delirante, ele é obrigado a construir a nova realidade com argumentações e percepções adequadas a ela. Bodei chama essa modalidade de *adequatio*: “é a realidade exterior que deve, a qualquer custo, adequar-se a àquela interior”. (BODEI, op.cit. p.47).

Desse modo, o delirante busca de qualquer jeito fortalecer seu novo mundo, pois essa nova realidade não pode parecer fraca e nem apresentar falhas porque assim estaria suscetível a destruição por algum intruso externo. Para o delirante todos estão com o objetivo de destruir sua nova realidade, por isso é necessário remodelar com traços bem definidos o novo universo.

O delirante é tão acostumado a defender e proteger seu universo que fica cada vez mais difícil desenraizar o delírio do louco, pois ele passa muito tempo dedicando-se a constituição do novo universo: “portanto, resiste firmemente às tentativas terapêuticas de subtrair-lhe essa obra prima delirante” (BENEDETTI, apud, BODEI, op.cit. p.49). O delirante vive tanto em função de suas fantasias que elas ganharam crédito e por isso o delirante não pode mais excluí-las porque elas viraram suas crenças.

Todavia, não podemos dizer que as crenças dos delirantes são completamente individuais, pois para formar suas crenças o indivíduo utiliza elementos do mundo coletivo. Para Bodei a lógica do delírio não seria privada e nem social: “O delírio parece constituir um mundo paradoxal intermediário” (BODEI, op.cit. p.50). Nesse mundo as lógicas pública e privada se misturam, isso significa que os elementos linguísticos são públicos, mas a configuração deles é privada.

Apenas a configuração desses elementos é privada, pois não é possível inventar elementos novos, somente é possível combinar elementos já conhecidos. Isso retoma a idéia de Hume, porque podemos até criar um cavalo alado, por exemplo, porém tiramos os componentes “asas” e “cavalo” da realidade pública. Por isso, por mais extravagante que seja

a imaginação de um louco, ele jamais poderia inventar construtos mentais com elementos nunca vistos antes.

Em relação ao mundo compartilhado, as crenças e a lógica do delirante parecem absurdas para a realidade compartilhada, porém ele é muito coerente em seu mundo novo. O delirante pode manter, inclusive, uma linha de contato com a realidade dos outros quando admite existirem caluniadores ou espiões dentro de seu delírio.

O discurso do louco se mostra tão coerente que realmente pode colocar a realidade comum em dúvida. A realidade comum é vista como algo óbvio, porém o óbvio se for pensado mais profundamente torna-se bastante incompreensível. A figura do delirante acaba com o considerado óbvio porque nos faz pensar sobre ele. O louco põe o mundo compartilhado à prova, pois é a única pessoa que duvida verdadeiramente dele e o coloca em discussão. O louco interfere de fato no óbvio e “onde nada é óbvio tudo deixa de ser familiar” (JERVIS, apud, BODEI, op.cit. p.51).

O delirante não somente desconstrói o familiar como também descobre uma verdade escondida. Por muito tempo tinha-se a idéia de que o delírio não passava de ausência de razão, mas ele é curiosamente também revelação de uma verdade recalcada. O delírio pode ser para muitos um absurdo, porém para o delirante é uma descoberta de algo que foi por muito tempo ignorado.

Para Freud, a verdade surge no delírio, pois existe em todo delírio um núcleo de verdade que persuade o delirante. Essa verdade foi recalcada durante anos e quando entra na consciência é de maneira convicta. “É como se a convicção se deslocasse da verdade inconsciente para o erro consciente a ela ligado e permanecesse fixada nele em virtude do deslocamento” (FREUD, apud, BODEI, op.cit. p.55).

A verdade inconsciente entra na consciência de modo deturpado, por meio de uma estrutura delirante. Essa estrutura produz uma noção de convicção, pois é uma construção que se afasta da verdade inicial e quanto mais ela se afasta, mais inabalável ela se torna. Por isso no trecho citado acima, Freud diz que a verdade inconsciente torna-se erro consciente, pois a verdade inconsciente somente consegue penetrar na consciência de maneira adulterada, ou seja, por uma construção delirante.

Nesse processo psíquico a convicção aumenta, compensando o afastamento da verdade. Isso acontece, pois quanto mais convicto o delirante está, mais longe estará da verdade inicial. O delírio estará mais seguro, estruturado e forte à medida que se distancia mais da verdade inconsciente. Com isso a convicção do delirante também se fortalecerá cada vez mais.

Esse processo psíquico contraria a relação cartesiana entre certeza e verdade. Em Descartes, quanto mais alcançamos a certeza mais estaremos próximos da verdade, uma fortalece a outra mutuamente. Enquanto Descartes procura a verdade no que é distinto e claro, Freud busca a verdade longe da evidência e da distinção. Em Freud as evidências não são distintas, pois elas apontam para uma parte psíquica composta de sombras.

Bodei sustenta essa idéia freudiana, pois para ele o verossímil não necessariamente é verdadeiro, ou seja, a evidência pode não ser a verdade. Justamente por isso, para Bodei, talvez, os poetas possam acolher melhor a verdade do que os cientistas, pois os primeiros não estão ligados a princípios de cautela, mas sim à imaginação.

A cautela do cientista é algo bastante significativo, pois ele está disposto a abrir mão de seus conhecimentos em prol de alguma teoria que tenha explicação mais completa, enquanto o delirante não abre mão da argumentação criada para o seu mundo novo. Diferente do mundo científico e racional, onde a ideia de não sabermos tudo e sermos ignorantes está presente, no mundo do delirante existe apenas a convicção, pois é necessário para ele fortalecer sua nova realidade.

Essa convicção absoluta do delírio também pode ser encontrada na fé. Quando alguém possui uma crença religiosa, acaba também tendo a mesma certeza indubitável de um delirante. A diferença entre os dois, segundo Bodei, é que o delirante em sua convicção separa a realidade individualmente, enquanto na religião a realidade é separada por uma convicção pública. A religião seria uma espécie de delírio coletivo pautado e racionalizado pela teologia.

Para Bodei, tanto a religião como o delírio têm um núcleo de verdade que foi recalcado por um longo tempo, porém ele acaba retornando. Recalcamos lembranças de quando éramos crianças e elas acabam se manifestando mais tarde de maneira inconsciente, então também podemos propor o mesmo para as primeiras experiências da humanidade. Um dos recalques da humanidade seria a idéia de um Deus único que nos aparece de maneira deformada, pois seria uma lembrança inicial da humanidade. Como deformação podemos

dizer que é um delírio, mas não deixa de ser uma verdade, pois retoma uma lembrança inconsciente.

A partir daí podemos perceber que nem o processo da religião e nem o do delírio se fundamentam em argumentações logicamente racionais, porém o delírio coletivo da religião acaba se tornando mais persuasivo do que o delírio individual por ser compartilhado.

Apesar desse aspecto compartilhado persuasivo da religião, o delírio individual também possui mecanismos de persuasão e eles são fundamentados por sua lógica. Esse ponto é bastante explorado por Bodei, por isso se faz necessário investigar melhor sobre as lógicas delirantes, porém ele afirma haverem obstáculos para isso. O primeiro obstáculo, apontado por Jaspers e citado por Bodei, seria a argumentação fraca e o raciocínio incompleto dos que defendem a permanência dos mecanismos do pensamento no indivíduo delirante.

Essa proposta se torna fraca porque quem afirma isso precisa assumir a violação das regras da argumentação racional pela parte do sujeito delirante. Quem defende essa posição também precisa reconhecer a possível existência de uma lógica própria do pensamento delirante, ou seja, seria necessário aceitar que existem outras lógicas diferentes da racional.

Para Bodei, uma lógica específica do delírio⁴ seria possível, pois o pensamento no delírio se diferencia dos juízos normais pelo modo como são feitas suas afirmações e não pela sua estrutura lógica. A lógica própria do delírio é apenas um tipo diferente de lógica e por isso não deixa de ser lógica, apesar de apresentar características diferentes da lógica racional. “Existem, sem sombra de dúvida, maneiras de pensar e de raciocinar que ultrapassam as regras fundamentais da nossa lógica comum e compartilhada” (BODEI, op.cit. p. 98).

O segundo obstáculo seria a inteligibilidade do delírio: O delírio seria inteligível ou ele teria níveis de decifração onde não existiria limite de quando termina a compreensibilidade e começa a incompreensibilidade? Para esse segundo obstáculo, Bodei aponta algumas posições, como a de Jaspers que afirma a incompreensibilidade intrínseca do delírio. Para ele, qualquer interpretação feita a partir de nossas experiências teria como resultado a derrota. “O pecado capital da psicanálise freudiana é representado pela soberba, pela pretensão imodesta de compreender tudo” (JASPERS, apud, BODEI, op.cit. p.99).

⁴ A lógica específica do delírio não participa dos parâmetros aristotélicos de lógica, porém ela ainda pode ser designada como lógica porque ainda possui características de uma estratégia de classificação.

Já em Foucault a questão da incompreensibilidade do delírio se mostra marcante principalmente na idade moderna da história da loucura, na qual surge a dicotomia razão e desrazão. Nesse período, a desrazão era a inexistência da razão, ou seja, era o que escapava do compreensível. Somente eram compreensíveis os conteúdos pertencentes aos parâmetros racionais e o restante dos discursos eram considerados incompreensíveis. Essa classificação resultou no silêncio dos incompreendidos, pois o discurso racional não tem condições de representar a voz do delírio.

Tanto o primeiro obstáculo quanto o segundo obstáculo mostram a dificuldade da relação entre a lógica racional e uma possível lógica do delírio. Mesmo assumindo o posicionamento do primeiro obstáculo, onde os mecanismos do pensamento lógico ainda existam no delirante, de qualquer modo o funcionamento desse mecanismo mostra-se alterado, tanto na construção dos conceitos, quanto na formação do discurso.

Para demonstrar essa alteração Bodei utiliza a proposta de Cameron sobre a *overinclusion*, também chamada de hiperinclusiva. Essa proposta se baseia na dificuldade de escolher elementos que pertencem a um determinado conceito. Na *overinclusion* se incluiria elementos em um conceito no qual esses elementos não pertenceriam. “Para dar um exemplo simples, constitui uma *overinclusion* inserir na categoria “móvel” também “São José” para não falar de “pinheiro” ou de “mulher”” (BODEI, op.cit. p.103)

Bodei utiliza a hipótese de Frith para explicar melhor a hiperinclusão, pois para Frith a hiperinclusão seria a “hiperconsciência do sujeito delirante” (BODEI, op.cit. p.104). É como se a consciência do sujeito se expandisse de tal maneira que ele não consegue filtrar as mensagens do mundo interior e exterior. O aumento de consciência do indivíduo delirante dificulta a categorização adequada dos elementos recebidos. Segundo Frith, o delírio não é fruto de uma consciência confusa, mas sim o esforço de uma consciência ampla, tentando interpretar os dados que chegam a ela. Todavia, Bodei não concorda com o fato da consciência do delirante estar totalmente sem filtros. Para Bodei, o filtro se modifica, pois os dados recebem outro critério de classificação. Esse critério seria fraco, mas isso não significa que ele não exista.

O caráter concreto do pensamento esquizofrênico, segundo Bodei, estaria nos elementos impróprios ao conceito. Esses elementos seriam incluídos em um conceito de uma maneira diferente da lógica racional, pois a lógica psicótica funciona por um raciocínio

concreto, enquanto a lógica racional se desenvolve por um raciocínio abstrato. Desse modo, o esquizofrênico não somente pode excluir elementos demais em um conceito como também pode restringir muito um conceito a ponto de somente entender casos particulares e concretos.

O homem de razão consegue fazer abstrações e entender idéias metafóricas, enquanto o psicótico não compreende metáforas porque ele as traduz de uma maneira literal. Como, por exemplo, se alguém diz: “é tiro e queda” o ouvinte logo procura pelo cadáver ou por alguém ferido. O psicótico não entende o significado de “tiro e queda” pelo fato de não abstrair que essa expressão pode ser aplicada a todas as coisas eficazes, isto é, ele não apreende o sentido geral dessa expressão. Na racionalidade, a categorização é feita de maneira universal, isso torna possível o pensamento abstrato, já o delirante categoriza de forma particular, por isso seu raciocínio tem essa característica concreta.

Dessa maneira, o delirante pode notar detalhes não reparados pelas outras pessoas como “a cor de todas as gravatas dos convidados de uma recepção (Bodei, op.cit. p.104) e assim vai perdendo completamente o nexos semântico, pois as palavras utilizadas por ele têm “a intenção de designar quase tudo e acabam por não significar quase nada” (BODEI, op.cit. p.105). Isso acontece porque o ego acumula uma grande quantidade de informações e depois precisa organizar essas informações de acordo com o mundo novo que está em construção, ou seja, o ego organiza os conteúdos recebidos por meio de uma lógica própria que faz parte de uma realidade nova.

Para entender melhor a lógica delirante, Bodei não somente utiliza essa idéia de *overinclusion* na questão conceitual, como amplia para o âmbito do raciocínio discursivo. Dessa maneira, Bodei utiliza a abordagem de Von Domarus sobre o pensamento delirante que diz ser a “lógica fundada sobre a identidade dos predicados e não dos sujeitos das orações” (BODEI, op.cit. p. 108).

Um exemplo disso seria a assimilação de cachorro e gato por serem animais. Segundo Bodei, esse tipo de assimilação faz parte de um pensamento primitivo e o delírio seria uma maneira de regressão ao pensamento paleológico. Bodei cita um exemplo interessante mostrado por Arieti: “Uma doente acreditava ser virgem Maria. O procedimento do seu pensamento é o seguinte: A virgem Maria era virgem; eu sou virgem; eu sou a virgem Maria” (ARIETI, apud, Bodei, op.cit. p. 109).

Segundo Giusbert, a falácia desse tipo de silogismo acontece pela má distribuição do termo médio, pois quando o silogismo é válido o termo médio precisa ser o sujeito de uma oração universal afirmativa ou necessita ser o predicado de uma oração particular negativa. A assimilação de Maria e da delirante, por exemplo, por meio do predicado virgem, amplia a classe dos seres virgens. Essa seria uma “hiperinclusão”, pois amplia uma categoria “capaz de assimilar categorias diferentes com base na qualidade comum que as une e as torna indistinguíveis” (BODEI, op.cit. p.109).

Para Bodei, tanto a idéia de Von Domarus quanto a de Arieti podem ser entendidas como a tese da simetrização de uma classe mais restrita em uma mais abrangente de Matte Blanco. Segundo Matte Blanco, a lógica simétrica está presente nos sonhos e também no delírio e essa lógica aparece em todos nós juntamente com a lógica assimétrica, chamada também de heterogênea. A lógica assimétrica nos faz classificar adequadamente sem que haja ampliação de uma classe ou transição inapropriada de uma classe para a outra.

O delirante utiliza a lógica simétrica para sair da realidade intolerável e do estado de pânico. Essa nova lógica permite ao delirante compor a realidade de acordo com os seus desejos, pois esse tipo de lógica possibilita a aceitação da contradição “e avança em direção a conciliação do inconciliável”. (BODEI, op.cit. p.111). O princípio da não contradição é substituído pelo desejo intenso de negar a lógica comum.

O delirante tenta se salvar da realidade intolerável e para isso cria um mundo novo do qual não consegue se soltar, pois ele se torna sua prisão. Constituir o mundo novo vira uma prática diária que se transforma em algo quase impossível de ser abandonado.

O delirante abandona a lógica comum e passa para a *overinclusion* e para a lógica simétrica. Dessa maneira, Bodei nos mostra que podemos observar alguns aspectos no pensamento e na composição linguística do delirante. Com relação ao pensamento podemos notar a transgressão do princípio do terceiro excluído e um fraco nexos entre as idéias associadas. Na composição linguística podemos perceber uma deformação semântica, modificações fonéticas e a constituição de novos significados.

Com esses aspectos é possível observar que a grande diferença entre a lógica compartilhada e o delírio “parece residir no fato de que a primeira coloca limites à razão, ao passo que o segundo é relapso ou ab-solutus, totalmente livre de qualquer vínculo, desenfreado, excessivo, transbordante”. (BODEI, op.cit. p.114). Isso significa que tanto no

delírio quanto na lógica comum, a razão está presente, a diferença é o modo como essa razão se apresenta. Na lógica compartilhada ela aparece “amarrada” dentro de leis e regras, enquanto no delírio a razão pode alcançar vãos mais altos por estar completamente livre.

Como vimos, a lógica delirante parece ser algo bem diferente da lógica que conhecemos, mas isso não é motivo para desconsiderarmos esse tipo de argumento. Alguns deles são bastante coesos e persuasivos, podendo conter elementos parecidos com os da lógica racional, porém eles são configurados da sua maneira. Seria interessante abrir mais espaço para esse tipo de raciocínio, pois apesar do pensamento do louco possuir uma liberdade maior, a ponto de fugir das regras convencionais, ele pode apresentar sua própria lógica.

Conclusão

O objetivo desse trabalho era de dar espaço para que a loucura mostrasse suas características e sua possível lógica. Esse objetivo se torna um tanto complicado porque a loucura foi oprimida durante muito tempo. Tentar escutar um grupo reprimido socialmente implica uma porção de problemas a serem considerados, pois no caso da loucura não é somente uma opressão social, mas também lingüística.

O poder da linguagem na sociedade é algo avassalador e a linguagem social segue os parâmetros racionais, a consequência disso é a desconsideração com os discursos que fogem desses parâmetros. Entender a repressão ao discurso do louco na história da loucura é também compreender a autoridade das leis racionais.

A razão tem a possibilidade de ter sido determinada a muito mais tempo do que imaginamos como Derrida tenta nos mostrar. Desde a Grécia, talvez, a razão já apresentaria traços tão bem definidos a ponto de ser capaz de ter um oposto (desrazão) e a partir daí a exclusão da loucura teria sido instituída. Então, talvez, a loucura já teria sido exilada da razão desde muito antes de Descartes e esse apenas estaria repetindo um processo iniciado muito anteriormente.

A questão do *córito* cartesiano realmente é algo que atravessa muitas controvérsias, pois se por um lado temos a afirmação Foucaultiana de exclusão explícita da loucura do *córito*, também podemos encontrar uma opinião diferente dessa com Derrida que afirma que Descartes não excluiu a loucura do *córito* e nem do caminho da dúvida.

Todavia, mesmo quem defende Descartes, como é o caso de Derrida, precisa assumir que Descartes repercute, de qualquer modo, o pensamento de uma época e também influencia a maneira como as pessoas da época pensam. O *córito* é fruto de uma época, mas também foi influenciado por ela. Derrida pode até argumentar que o pensamento cartesiano possa ter sido influenciado por períodos anteriores, mas não dá para negar sua influência para o momento clássico. Podemos perceber como o período clássico se formou como um época de completo descaso com os loucos.

Se a loucura estava excluída ou não do *córito* isso não poderia justificar o tratamento grosseiro que tinham os loucos. O *córito* era a ilustração de um pensamento da época, mas as

peçoas mal tratadas dentro das casas de internamento não faziam parte desse pensamento e por isso eram completamente desconsideradas, a ponto de serem tratadas com verdadeiros animais.

Podemos até considerar certos argumentos de Derrida com relação ao cógito, mas realmente não é possível abandonar os fatos sociais apontados por Foucault. A análise filosófica de Derrida desconsidera os casos particulares de cada pessoa que sofria maus tratos dentro da casa de internamento. Talvez o livro de Foucault não abordasse o quanto deveria a questão filosófica da loucura, mas simplesmente não é possível fechar os olhos para os acontecimentos sociais terríveis da época clássica.

Talvez a filosofia precise se preocupar mais com as questões particulares em vez de estacionar em conceitos e idéias gerais, porque está concretamente nesses casos particulares o sofrimento dos indivíduos. Podemos dizer que um dos motivos da exclusão da loucura foi o de o determinismo da razão, pois quando esse determinismo surge, também aparece com ele a exclusão. Foi por ter uma razão com leis e regras determinadas que se exonerou outros tipos de raciocínio.

A loucura foi por muito tempo mal compreendida, porque somente era possível a compreensão de algo logicamente racional e se temos a determinação da razão todo o resto se torna banido. Podemos perceber nesse trabalho a possibilidade e uma lógica compreensível e que se encontra fora dos parâmetros racionais.

A utilização de argumentos logicamente racionais não nos fornece a garantia da verdade desses argumentos, pois podemos estar seguindo a risca as regras lógicas para a composição de um raciocínio, porém não temos como comprovar no mundo a veracidade dele. As crenças racionais possuem um fundamento tão duvidoso quanto as crenças dos loucos. A verdade e a lógica racional foi algo sempre relacionado, porém não existe garantia para isso e se não temos essa segurança não podemos considerar como falso os argumentos de alguns loucos, visto que não podemos comprovar nem mesmo nossos próprios argumentos.

Referências bibliográficas

BIRMAN, J. *A psiquiatria como discurso da moralidade*; RIO DE JANEIRO: EDIÇÕES GRAAL, 1978

BODEI, R. *As lógicas do delírio*; SÃO PAULO: EDITORA DA UNIVERSIDADE DO SAGRADO CORAÇÃO, 2003

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*; SÃO PAULO: EDITORA UNICAMP, 2004

DESCARTES, R. *Meditações*; SÃO PAULO: OS PENSADORES, 1983

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*; SÃO PAULO: EDITORA PERSPECTIVA, 2009

FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*; SÃO PAULO: EDITORA PERSPECTIVA, 1993

FOUCAULT, M (1972) Resposta à Derrida, in *problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*; RIO DE JANEIRO: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2002

FOUCAULT, M (1963) A água e a loucura; in *problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*; RIO DE JANEIRO: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2002

FOUCAULT, M (1961) Prefácio (Folie e déraison); in *problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*; RIO DE JANEIRO: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2002