

O ARGUMENTO DA LOUCURA*

OSWALDO PORCHAT PEREIRA

*Departamento de Filosofia,
Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 São Paulo, SP
BRASIL*

A Balthazar Barbosa Filho

Resumo: O argumento explora que conseqüências resultariam se, no decurso de uma revisão crítica empreendida por um filósofo de suas crenças e certezas, ele considerasse a possibilidade de estar louco. Desenvolvido na primeira pessoa, o argumento, que tem um perfil cartesiano e é estranho ao padrão de argumentação do antigo ceticismo pirrônico, culmina, no entanto, numa postura cética. Ele desafia e põe em xeque, de uma maneira radical, os ideais de certeza e conhecimento absolutos propostos pela Razão clássica.

Palavras-chave: Loucura. Argumento. *Cogito*. Absoluto. Razão Clássica. Ceticismo.

* Uma primeira versão deste artigo foi apresentada sob forma de palestra, que foi proferida no Seminário de Epistemologia da Universidade São Judas Tadeu em São Paulo, dirigido por Plínio Smith, a 15 de agosto de 2002. Sou agradecido a Cicero Romão de Araújo, Plínio Smith e Roberto Bolzani Filho por observações importantes e ponderáveis objeções que então formularam e que me obrigaram a reformular, em várias passagens, o texto original. Agradeço também a João Paulo Monteiro e José Arthur Giannotti por sua leitura cuidadosa daquela primeira versão e por seus comentários; a Luiz Henrique Lopes dos Santos pelas observações pertinentes que me levaram a reescrever com mais clareza a seção IV; a Julio Noto pela contribuição importante que me deu, indicando-me bibliografia psiquiátrica, cuja consulta se me fazia absolutamente necessária; e a Danilo Marcondes Filho por ter-me assinalado imprecisão de linguagem que pude, assim, corrigir.

Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 26, n. 1, p. 11-43, jan.-jun. 2003.

1. INTRODUÇÃO

Há muito tempo formulei esse argumento. Mas não tenho nenhuma pretensão à originalidade. É um argumento que pode ocorrer a qualquer um, ele deve ter ocorrido a muita gente. E, sobretudo, ele já deve ter ocorrido a muito filósofo, possivelmente já foi desenvolvido e publicado em alguma revista de filosofia. Talvez somente a minha ignorância faça que eu não saiba se isso aconteceu, ou não. De qualquer modo, como não sei se isso aconteceu, ou não, vou desenvolvê-lo aqui, sem maiores escrúpulos. É um argumento cético, ele serve bem ao empreendimento cético de pôr em xeque as certezas dogmáticas. Mas desconheço qualquer texto cético que o tenha efetivamente trabalhado. O argumento tem um perfil antes cartesiano, articula-se na perspectiva da primeira pessoa e não se enquadra na linha de argumentação própria ao ceticismo pirrônico. Na antiguidade, parece-me que Platão poderia tê-lo excogitado, mais talvez que qualquer outro filósofo daquela época. Entendo, com efeito, que não teria sido incompatível com a prática filosófica de seu personagem Sócrates desenvolver considerações segundo as linhas principais do argumento da loucura. E, se tal fosse nosso propósito, creio que poderíamos, sem maior dificuldade, até mesmo esboçar o tipo de resposta que o Sócrates platônico lhe daria, tentando refutá-lo.

O argumento da loucura se enquadraria aparentemente muito bem no processo de investigação filosófica proposto por Descartes no início de suas *Meditações*. Entretanto, pretendo aqui mostrar como e por que, se introduzido logo no início do empreendimento cartesiano da dúvida radical, o argumento da loucura, tal como o entendo, paralisaria o desenvolvimento mesmo das *Meditações* e não permitiria a emergência do *Cogito*, tal como Descartes o entende. Contrariamente, aliás, ao que poderia parecer à primeira vista, o argumento não é uma versão “psicológica”

do argumento do deus enganador, em verdade é bem mais contundente que esse argumento e o torna, aliás, dispensável.

Na *Primeira Meditação*, antes de desenvolver o argumento do sonho, Descartes faz alusão aos pensamentos dos loucos. Ele acabara de lembrar sua experiência passada de enganos dos sentidos e formulara a regra prudente de não confiar inteiramente em algo que já nos tenha uma vez enganado. Mas argumenta em seguida que, apesar desses enganos ocasionais, acerca de coisas que afetam mal nossos sentidos e muito afastadas, há talvez muitas outras, conhecidas também por meio dos sentidos, sobre as quais uma dúvida não seria razoável. E introduz nesse momento o seu exemplo famoso: o fato de que ele ali está, sentado ao pé do fogo, vestido com uma *robe de chambre*, tendo entre as mãos o papel em que escreve. Cito o que vem logo depois: “E como poderia eu negar que essas mãos e esse corpo sejam meus? A menos que eu me compare a esses insensatos, de quem o cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile, que eles asseveram constantemente que são reis, ainda que sejam muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura, quando estão completamente nus; ou imaginam serem cântaros, ou terem um corpo de vidro. Mas o que? São loucos e eu não seria menos extravagante, se me guiasse pelos seus exemplos.” (Descartes, 1953, p. 268.) E, dito isso, Descartes passa ao argumento do sonho, que ele completa pelo do deus enganador, levando a cabo sua dúvida hiperbólica. A loucura não mais reaparecerá nas *Meditações*.

Vemos que não passa pela mente de Descartes invocar a possibilidade da loucura para desenvolver o “ceticismo” metodológico, que com o *Cogito* quer refutar. Descartes nota enfaticamente que os enganos ocasionais dos sentidos são totalmente insuficientes para fundamentar qualquer dúvida consistente sobre as coisas sensíveis que, imediatamente a ele próximas, se oferecem à sua experiência. Aos olhos de Descartes, nessa etapa inicial de sua reflexão, duvidar do testemunho dos sentidos

por razão que lhe parecia tão magra seria insensato e comparável ao procedimento dos loucos. A dúvida radical precisou de razões que ele julgou bem mais fortes.

Antes de pôr fim a esta breve introdução, quero prevenir que tenho aqui em mente, sobretudo, algumas disposições e atitudes e certos comportamentos lingüísticos muitas vezes associados ao que se chama ambigüamente de “loucura” na linguagem corrente, em alguns ao menos dos múltiplos usos desse termo. Para o propósito que tenho em vista, o uso desse termo vulgar, “loucura”, me é bastante e penso não ser necessário demorar-me em considerações sobre o caráter relativamente vago de seu significado, mesmo reconhecendo seu escasso valor científico, que se deve precisamente à sua vagueza, ambigüidade e extrema generalidade. Quero anteciper que, contrariamente ao tratamento costumeiro e mais restrito dado à temática da loucura na filosofia tradicional, o argumento, tal como vou desenvolvê-lo neste texto, entende a loucura como capaz, em seus desvarios, não apenas de distorcer o testemunho dos sentidos e perturbar as assim chamadas evidências perceptivas, mas também de produzir falsas evidências intelectuais, além de travar o trabalho do próprio entendimento, por vezes desvirtuando o discurso inferencial. Em outras palavras, é enfatizado o poder que a loucura tem de afetar profundamente as nossas faculdades cognitivas e prejudicar o exercício inteiro da razão. Para tanto, não me pareceu indispensável examinar aqui os ensinamentos da psicopatologia, mas cuidei por que os vários e diferentes comportamentos “cognitivos” atribuídos aos “loucos” ao longo do texto fossem pelo menos compatíveis com esses ensinamentos, no que concerne à caracterização de certas enfermidades “mentais” tais

como a demência, a esquizofrenia e outras mais, a que de algum modo corresponde, no uso corrente, o termo “loucura”.¹

¹ Consultar-se-á com interesse e proveito o vol. I da excelente obra intitulada *Psiquiatria* de A. L. Nobre de Melo, sobretudo seu cap. XII (p. 455-500) sobre a “Psicopatologia dos Delírios” (devo a Julio Noto a indicação dessa obra). Apoiando-se em Karl Jaspers e em outros especialistas da psicopatologia, o autor distingue dois sentidos básicos do termo “delírio”, empregado “quer para denominar, genericamente, aqueles *desvios*, que acompanham, não raro, as perturbações da consciência, próprias das psicoses agudas e sub-agudas, ligadas a infecções, intoxicações, traumatismos, etc ...; quer quando aludimos a determinadas *falsificações da realidade*, que expressam *alterações do juízo* (ou *dos julgamentos*) e definem desvios mórbidos do pensar, peculiares às psicoses endógenas, de tipo paranóide, paranóico e parafrênico.” (p. 456). O delírio, nesse segundo sentido, fenômeno *primário* porque pressupõe a existência de um *processo*, diz respeito a experiências psíquicas totalmente estranhas para o homem normal, por vezes comunicadas através de *juízos*, patologicamente falseados, que “trazem o timbre da *certeza subjetiva absoluta*, da *convicção interior inamovível* e este é outro caráter imanente da idéia delirante verdadeira – a sua *ininfluenciabilidade* psicológica, sua *irreduzibilidade* e *incorrigibilidade*, tanto por meio da persuasão lógica mais irresistível, como até mesmo através da evidência esmagadora dos fatos, trazidos em contrário.” (p. 459). Tais características são próprias das vivências delirantes que formam o substrato do delírio primário e “indicam, por sua presença, em um quadro clínico, o caráter *processual* da psicose.” (p. 462). Nobre de Melo expõe longamente (p. 465 seg.) a posição de Jaspers, que diz serem três os fenômenos que identificam a existência, em um quadro clínico, das vivências delirantes primárias: *percepções delirantes* (“o mundo perceptivo circundante do enfermo passa a encher-se de significações ocultas, dantes inexistentes, abrangendo coisas, objetos, animais, pessoas, um universo, enfim, de *significações novas*, que os doentes se esforçam em vão por aclarar”), *representações delirantes* (consistindo “na atribuição de significações extravagantes, inverossímeis e surpreendentes, a certas reminiscências” (p. 469)) e *cognições delirantes* (estas, “em contraste com as anteriores, ... prescindem, por completo, de conexões significativas com quaisquer dados perceptivos ou representativos concretos, ocorrendo antes à guisa de *intuições puras atuais*.”, por vezes acompanhadas de uma “certeza que se instala sob a forma de uma evidência interna imediata, isto é, que não lhe advém de qualquer interpretação, suposição ou reflexão crítica ou lógica, referente a aconte-

Por outro lado, para lidar com a questão filosófica cuja solução este argumento da loucura tem em mira não é relevante examinar a problemática social e política que envolve a classificação pejorativa como loucos dos membros de uma parte minoritária das comunidades humanas. Isso porque o tratamento aqui dado ao argumento se pode plenamente preservar – ao menos é o que me parece –, independentemente de como se venha a equacionar essa problemática, por certo de inegável e reconhecida importância para a sociologia do conhecimento. Isso explica por que não julguei necessário recorrer, por exemplo, à história foucaultiana da loucura.

Passemos, então, ao “argumento da loucura”.

cimentos vividos.” (*Ibidem*). Procedendo a uma *Classificação Geral dos Delírios* (p. 479-484), em cujos detalhes não entrarei aqui, o autor distingue (p. 479), no que concerne à *substância* constitutiva primordial, entre delírio *intuitivo* (“constituído por intuições mórbidas espontâneas, por bruscos e estranhos pressentimentos e convicções, tão descabidas quanto arraigadas”), delírio *imaginativo* (“nutrido ou fomentado por intensa atividade fabulatória, fantástica, a que não faltam geralmente as ilusões e alucinações da memória”), delírio *interpretativo* ou *de observação* (“constituídos por surpreendentes e absurdas *relações* de significado entre fatos e objetos, corretamente percebidos”), delírio *sensorial* ou *alucinatório* e delírio *onírico* ou *confuso-onírico*. No que respeita à estrutura dos delírios, Nobre de Mello relembra (p. 480) a distinção tradicional entre os delírios ditos *sistemizados* (“pressupõem uma reelaboração total do conhecimento da realidade e transcorrem geralmente com relativa clareza de consciência, havendo aqui coerência interna entre a premissa e os demais elementos constitutivos da fábula delirante (psicoses paranóicas e parafrênicas)”) e os delírios ditos *não-sistemizados* (“carecem desses caracteres, mostrando-se, via de regra, frouxos, fragmentários, descosidos, desarticulados, sem concatenação e sem lógica (psicoses esquizofrênicas paranóides)”). A leitura deste artigo deixará manifesto que os vários e distintos comportamentos possíveis nele considerados e atribuídos a “loucos” se conformam às caracterizações psicopatológicas de alguns tipos de delírio acima mencionados.

2. O ARGUMENTO

A experiência de minha vida passada tinha-me brindado com ocasiões inúmeras em que eu não conseguia explicação satisfatória para as coisas e eventos que experienciava. A “anomalia”² da vida cotidiana, a que a maioria dos mortais são talvez insensíveis, me angustiava muito, sobretudo por que não era capaz de conviver com ela. No decorrer de uma reflexão continuada que meu desejo de conhecer melhor o mundo a meu redor sempre realimentava, dera-me conta da precariedade de minhas crenças e certezas. Eu queria saber se elas eram, ou não, racionalmente legítimas, queria saber o que é possível realmente conhecer, mas dúvidas cada vez maiores assolaram minha mente, para as quais não encontrava solução adequada. E descobria que, dado o caráter muito geral dessas dúvidas e seu amplo escopo, as ciências não podiam resolvê-las. Tinha recorrido às filosofias, mas esbarrara com uma enorme dificuldade: os filósofos propunham respostas muito diferentes para elas, que entre si conflitavam. Não sabia como lidar com esses conflitos, nem via como aderir a uma dessas filosofias, se queria proceder com espírito realmente crítico. Minhas dúvidas persistiam sempre, mas eu não desistia da investigação filosófica.

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

² Sexto Empírico, filósofo pirrônico provavelmente da segunda metade do século II d.C., usava o termo grego *anomalía* para falar das opiniões contraditórias acerca da experiência da vida cotidiana que motivavam os homens mais talentosos a dedicar-se à filosofia em busca de uma avaliação de sua verdade, cf. *H.P.* I, 12. Conforme a praxe, uso as siglas *H.P.* e *A.M.*, respectivamente, para as *Hipotíposes Pirrônicas* e os *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico. Sirvo-me, como edição de referência, dos quatro volumes da obra de Sexto na Loeb Classical Library.

empreendimento de investigação filosófica, sobre meus pensamentos e argumentos, perguntei-me se deveria realmente confiar na minha capacidade de raciocinar com rigor e de modo seguro, de indagar de modo pertinente e lúcido sobre as questões que me preocupavam, de bem compreender minhas mesmas dúvidas, assim como as respostas tentativas que para elas tentava formular. Porque, disse-me eu, eu posso estar louco, eu não tenho como excluir a possibilidade de estar louco, eu não tenho como saber que não estou louco.

Por certo, parecia-me que eu não estava louco. E eu tinha, de fato, aquela disposição a confiar espontaneamente na própria sanidade mental que é comum, suponho, à grande maioria dos mortais (inclusive a boa parte dos loucos). Na minha prática cotidiana, na experiência subjetiva passada e presente das idéias e pensamentos que ocupavam minha mente, nenhum sinal era detectável que apontasse em direção a uma possível loucura. Assim, eu não pensava que estivesse louco, eu não vivenciava qualquer efetivo temor de que pudesse estar louco. Entretanto, não bastava que meu discurso e raciocínio me parecessem corretamente articulados. Meu problema era que eu não conseguia sequer vislumbrar qualquer critério que viesse a propiciar-me uma certeza absoluta de que não estava louco, uma confiança absoluta na sanidade de minha razão.

Não adiantava minha “consciência” de estar pensando lógica e coerentemente, tal convicção não tinha por que presumir-se infalível. Ela precisava ser justificada e eu não via como isso fosse possível, não via como reconhecer-lhe qualquer objetividade. Pois eu sabia que muitos loucos constroem com frequência raciocínios bastante rigorosos, logicamente bem encadeados, que por vezes utilizam para inferir proposições totalmente absurdas (ou que nós, pelo menos, assim consideramos), sem se aperceberem da falsidade de suas premissas e do absurdo de suas conclusões. E que, vezes outras, as idéias dos loucos são, ao contrário, totalmente desconexas, sua ordem é ilógica e incoerente, sem que, tam-

bém nesse caso, eles se apercebiam de quão insano é o seu pensamento. Num e noutro caso, não cabe, por certo, exigir de um louco a consciência de sua insanidade. Nem há por que estranhar sua eventual errônea convicção de uma sanidade inexistente.

Lembrei-me, aliás, de haver loucos que pensam, discursam e “filosofam” (deveria pôr estas aspas?) e nos propõem à consideração suas teses e argumentos, que lhes parecem – e a nós mesmos muitas vezes também parecem – bastante razoáveis. Não temos por que excluir que alguns desses loucos eventualmente também admitam a possibilidade de estarem loucos. Ora bem, por que nós não poderíamos fazer também parte desse seletto conjunto? Não me venha alguém com a idéia maluca de que, se filosofamos, estamos logicamente condenados a não duvidar de nossa sanidade mental.

O que essas considerações pareciam mostrar-me era a falta de confiabilidade absoluta do testemunho de minha assim chamada consciência, no que concernia a essa estranha questão de minha eventual loucura. Também, portanto, no que concernia à questão da eventual ilogicidade e incoerência de meus pensamentos. Não era absolutamente impossível que muitos de meus pensamentos fossem objetivamente desconexos, que meu raciocínio fosse muitas vezes incoerente, ainda que me parecessem bem articulados e coerentes. Como também não podia excluir que proposições despropositadas e objetivamente absurdas me aparecessem falsamente como intuitivamente evidentes. Eu não dispunha de garantia plena de que o que me parecia evidente ou inferencialmente bem construído assim o fosse realmente, ficaram portanto em xeque toda intuição e toda inferência que eu quisesse seguras e definitivas. Todas as minhas argumentações (ou as de outrem, que me acontecia aceitar), sem exceção alguma, a meus próprios olhos ficaram suspeitas. De nada mais me servia meu reconhecimento subjetivo de sua validade. Os loucos me tinham

ensinado que não pode homem legitimamente invocar o testemunho da própria subjetividade acerca de sua pretensa sanidade mental.

De nada me serviria, pensei também, recorrer à intersubjetividade, ao testemunho eventualmente concorde dos outros sobre mim, ao seu julgamento sobre meu estado mental. Se eu podia estar louco, poderia interpretar de modo insensato o seu testemunho. Ou eles poderiam, eles também e eles todos, ser loucos. Ou ter sido submetidos pela comunidade política ou religiosa a um longo processo de lavagem cerebral. E eu me disse que, ainda mesmo que eu fosse capaz de corretamente interpretar o que os outros julgassem a meu respeito, não tinha, entretanto, como conferir qualquer valor absoluto ao seu testemunho, fosse a favor de minha sanidade mental, ou contra ela.

Cheguei a perguntar-me se o fato mesmo de duvidar de minha sanidade e de me interrogar sobre a possibilidade de estar louco não era, paradoxalmente, um indício de minha sanidade. Eu estava fazendo uma distinção nítida entre loucura e sanidade, não era isso algo de que a loucura é incapaz? Mas certamente não. Essa e outras distinções semânticas podem muito bem ser feitas – e eventualmente corretamente feitas – por um louco, em que pese a seu estado geral de insanidade. Por que não poderiam? Assim como não se tem por que excluir que possa um louco, em dado momento, interrogar-se sobre sua sanidade mental. Não há por que pretender que tal questionamento necessariamente constitua um ato de sanidade. E, mesmo se assim fosse, momentâneos lampejos de sanidade não poderiam impedir que a loucura viesse a prevalecer, não-detectada, em outros momentos, subvertendo razão e consciência. Estas, portanto, estariam sempre em xeque, uma vez admitida a possibilidade da loucura.

E eu dei-me plenamente conta de que a possibilidade de minha loucura minava irremediavelmente, desde o início, qualquer argumentação com que acaso pretendesse demonstrar minha sanidade, pelo fato

mesmo de não mais poder confiar em meu poder de argumentar, em minha capacidade de intuir e de inferir.

Assim, eu descobri que não podia mesmo saber que não estava louco.³ E, por analogia, pareceu-me também que não haveria como pudesse mortal algum assegurar-se de sua eventual não-loucura. Mesmo se filósofo. Ou, pensei eu então, sobretudo se filósofo. Pois me lembrei de que muitas vezes experimentara irreprimível espanto face a certas metafísicas famosas, que me apareciam como esplendidamente delirantes. E não esquecia a frequente reação das pessoas comuns a certos ditos de filósofos, que elas com alguma razão consideram bem malucos ...

Porque não consegui descobrir meio algum de assegurar-me de não estar louco, toda a investigação filosófica em que me engajara pareceu-me irremediavelmente comprometida. Meu projeto filosófico pareceu-me condenado a uma total paralisia. Não mais fazia sentido a busca de fundações sólidas para todo conhecimento, para a construção (ou reconstrução) de certezas e convicções, que uma ordem segura de razões viesse a estabelecer a partir de premissas absolutamente verdadeiras e evidentes. Antes, “eu queria estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências”. (Cf. Descartes, 1953, p. 267.) Mas minha reflexão sobre a loucura fizera-me perder a fé no poder de minha razão. Os antigos caminhos para a busca da verdade me apareceram impraticáveis, eu estava agora proibido de tentar percorrê-los. O argumento da loucura os interditava com sua lógica cruel. Mesmo se fosse apenas uma possibili-

³ João Paulo Monteiro entende que eu não posso também excluir, de modo absoluto, entre outras possibilidades, a de ser, por exemplo, um andróide que acaba de ser acionado. E que considerar uma tal possibilidade seria ainda mais contundente filosoficamente que considerar apenas a possibilidade da loucura. Eu preferi, no entanto, restringir o escopo de minha dúvida “radical” a situações que, mesmo se raras, podem efetivamente ter lugar na vida comum, sem recorrer a ficções “científicas” ou a outras ficções fantasiosas.

dade remota essa possibilidade de a loucura estar realmente afetando e pervertendo minha mente, não seria, ainda assim, insensato apostar muito numa reflexão forçosamente insegura, porque corroída por dúvida tão cruel? Merecia acaso algum crédito uma razão possivelmente louca?

Eu lera e relera muitas vezes as *Meditações*. Foi natural, por isso, que a lembrança de Descartes me tenha feito por um momento pensar que poderia ainda haver uma saída à minha disposição para escapar de meu grave impasse filosófico. Não poderia eu tentar ainda recorrer, apesar de tudo, a algo como o *Cogito* cartesiano? Se eu duvidava de minha sanidade mental, se desenvolvia toda aquela argumentação acerca de minha possível loucura, se isso exacerbava e multiplicava potencialmente todas as minhas dúvidas, não haveria no entanto uma coisa, ao menos, de que seria impossível duvidar: o fato mesmo de que eu duvidava e argumentava e, portanto, pensava? De que eu era, portanto, uma coisa existente e pensante? Não era isso uma certeza primeira e absoluta a que nenhuma contestação era possível? Uma verdade avassaladora que nenhum argumento podia desmentir?

Essa aparente saída se me manifestou depressa como uma falsa saída. Porque, se eu podia estar louco, não fazia nenhum sentido tentar ainda recorrer, em desespero de causa, ao velho *Cogito*. Experimentar essa solução era querer reavivar a antiga confiança em intuições e inferências que eu tinha precisamente desarmado. Era tentar voltar a algo já superado. Era, de fato, tentar fingir que os antigos caminhos da verdade absoluta me estavam ainda abertos. A possibilidade da loucura que minha argumentação introduzira, uma vez relembrada, celeremente desfazia qualquer nova arremetida ensaiada por uma postura filosófica construtiva. Perante uma razão possivelmente enlouquecida, a reflexão que culminava no *Cogito* e a aparente evidência deste se tinham, de fato, tornado impotentes. A loucura possível destruía, implacável e inexoravelmente, a

pretensa certeza absoluta do *Cogito*, assim como irresistivelmente minava o percurso inteiro que a ele conduzia.

Não pude deixar de pensar que, se Descartes tivesse recorrido ao argumento da loucura no mesmo início do processo de dúvida radical, ao invés de desconsiderar a hipótese de sua própria insanidade e de desprezar, sem mais, a extravagância dos loucos e dela dissociar-se, como o vimos fazer, seu empreendimento filosófico não teria podido progredir. Teria desaparecido qualquer critério de legitimação do *Cogito* cartesiano, clareza e evidência que porventura se quisessem insinuar não seriam senão subjetivas e possivelmente enganosas.⁴ A instauração do *Cogito* necessariamente pressupunha uma confiança absoluta na razão. Em sua capacidade de intuir e inferir com absoluta segurança. A instauração cartesiana do *Cogito* era bem outra coisa que não o mero reconhecimento “em-

⁵ Em março de 2003, ao apresentar este trabalho num seminário realizado no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tive a grata ocasião de conhecer Ney Marinho, que me informou da existência de um texto escrito por ele e por Fernanda Marinho, intitulado “Le Dieu Trompeur – Notes on ‘Private Knowledge’ in Descartes, Wittgenstein and Borges”, publicado na revista *Variaciones Borges - Journal of Philosophy, Semiotics & Literature*. Ney Marinho proporcionou-me o acesso ao texto, no qual os autores tematizam a desconsideração, por parte de Descartes, da questão do “engano na vigília, que atribui aos loucos” (cf. p. 25) e o privilégio por ele conferido ao campo das idéias ou representações, privilégio esse que, dizem os autores, “abre caminho para borrar a distinção entre o racional e o irracional” (p. 36). E também relembram a caracterização das “idéias delirantes” por Karl Jaspers, particularmente a “*extraordinária convicção* que equivale a uma *certeza subjetiva*, incomparável” e a *impossibilidade de sua modificação* pela *experiência* ou *argumentos cerrados*” (*ibidem*). Assim, embora não se demorem sobre essa questão, fica implícito no texto que, para os autores, uma consideração mais aprofundada da questão da loucura por parte de Descartes teria representado um sério obstáculo à doutrina do *Cogito*.

pírico” de um eu pensante, que mesmo um cético jamais pensou em questionar.

Por outro lado, eu dei-me conta de que a admissão da possibilidade de minha loucura parecia ter um efeito ainda mais devastador. Ela não afetava apenas o meu filosofar, ela pareceu-me atingir também toda a minha postura de senso comum diante da vida cotidiana: que confiança poderiam doravante merecer as minhas crenças mais banais, as minhas certezas práticas de todo momento, os pensamentos por certo inocentes que minha mente continuamente produzia, como era o caso com qualquer outro ser humano? Como crer em minhas faculdades ditas cognitivas, como aceitar o pretenso testemunho mesmo de meus sentidos? Eu estava ali sentado diante de minha escrivadinha, “tendo este papel entre as mãos”⁵, meu querido cachorro Zeca⁶ estava a meus pés, como sempre. Como saber porém, como estar realmente seguro de que isso estava de fato ocorrendo? Loucos têm com frequência extravagantes e insensatas fantasias, mas em suas alucinações muitas vezes imaginam também situações em tudo semelhantes às da vida comum, entretanto irreais. E se aquela situação que eu estava então experienciando fosse uma delas? E se de fato não existissem aquela escrivadinha, aquele papel, aquele cachorro? E se as coisas não fossem como me parecia que eram? Percepção, memória, entendimento, minhas faculdades todas pareciam-me estar sob irremovível suspeita.

Natural foi, portanto, que eu me sentisse como se sentiu Hume, ao experienciar a extraordinária crise e desespero intelectual que descreve com cores fortíssimas quase ao fim do livro I do *Tratado* (cf. Hume, 1992, pp. 267-9). Uma análise implacável do funcionamento de seu en-

⁵ Seguindo, a meu modo, um percurso de estilo cartesiano, permito-me copiar palavras do próprio Descartes.

⁶ Zeca era o apelido, seu nome completo era José Ricardo Porchat Pereira.

tendimento tendo-lhe indicado que, agindo sozinho, este “se subverte inteiramente a si próprio e não deixa o menor grau de evidência em qualquer proposição, seja na filosofia, ou na vida comum”, incapaz de decidir entre a subversão inteira do entendimento humano e os manifestos absurdos que decorreriam da rejeição de todo raciocínio mais refinado e elaborado, Hume se deu conta de não ser-lhe “nenhuma escolha deixada, a não ser entre uma falsa razão e absolutamente nenhuma”. Donde sua confusão e desespero. Fiz minhas as suas palavras: “Estou confuso com todas essas questões e começo a figurar-me na mais deplorável condição imaginável, cercado pela mais profunda escuridão e totalmente privado do uso de todo membro e faculdade”.

3. TENTANDO OBJETAR CONTRA O ARGUMENTO

Aconteceu, porém, que me veio um dia à mente objeção que, de início, me pareceu séria e digna de toda consideração, talvez capaz de desarmar meu argumento da loucura. Eu admitira, porque se me afigurou como impossível não admitir, a possibilidade de estar louco. E daí inferira a impossibilidade de confiar plenamente em qualquer inferência ou evidência, portanto em qualquer argumentação, o que me levava à crise intelectual que descrevi. A conclusão fundamental do argumento poderia formular-se da seguinte maneira: “nenhuma proposição, nenhum argumento são confiáveis de modo absoluto”. Ora, essa proposição necessariamente implicava, dizia a objeção, que ela própria não era confiável de modo absoluto e, assim, ela se autodemolia. Se não posso ter como absolutamente provada a conclusão de qualquer argumento, não posso ter como absolutamente provado tudo quanto conclui meu argumento da loucura. Se nenhuma argumentação é digna de fé, não o é também esse mesmo argumento. Nele, não poderia, então, depositar nenhuma confiança absoluta. Tal a consequência, aparentemente inexo-

rável, que dele mesmo decorria. Parecia, assim, que o argumento a si mesmo irremediavelmente se invalidava, no ato mesmo de sua completação. Se ele minava minha confiança absoluta em qualquer procedimento argumentativo, se ele me descobria que eu não tinha como saber de modo absoluto que quanto me aparecia evidente ou lógica e corretamente inferido assim era objetivamente, essa falta de legitimidade garantida necessariamente afetava o discurso mesmo que o articulava. O argumento da loucura *ipso facto* estaria então, também ele, condenado. E foi, assim, que meu argumento da loucura pareceu voltar-se um dia contra si próprio. Ao formulá-lo, meu discurso parecia ter enveredado por um processo dialético de autodestruição.

Propus-me, pois, a descobrir algum erro na objeção. Antes, porém, que o fizesse, uma segunda objeção me ocorreu, que me pareceu ainda mais contundente que a primeira. Ao desenvolver o argumento da loucura, partindo da admissão inicial da possibilidade de estar louco, eu me pusera a raciocinar e argumentar, a discutir e examinar consequências que pareciam decorrer da admissão dessa possibilidade, a analisar dificuldades e problemas e a tentar resolvê-los. E meu argumento da loucura se construira, sem dúvida, como uma reflexão filosófica sobre o tema, levada a cabo com aparente rigor e sem que nela eu encontrasse falha. Eu levava a sério essa argumentação, tomando-a implicitamente como bem articulada e correta, confiando nela. Isto é, sobre a possibilidade de minha loucura, eu continuara a refletir e discorrer, como se admiti-la de nenhum modo afetasse essa mesma reflexão que estava empreendendo. Mas tinha eu acaso o direito de fazê-lo, se eu podia estar louco? De deixar confiantemente minha argumentação caminhar, tomando como seguro cada um de seus movimentos? Para que a construção do argumento merecesse minha total confiança, não era acaso necessário que minha sanidade mental e minha capacidade de raciocinar corretamente fossem por mim pressupostas durante o desenvolvimento todo da argumenta-

ção? E não era isso que eu estivera subreptícia e “desonestamente” pressupondo?

Tendo admitido a possibilidade de minha loucura, se a tivesse tido bem presente à mente desde o preciso momento em que a admiti e a nenhum momento a esquecesse, eu deveria ter reconhecido que não mais dispunha de qualquer justificação para deixar meu raciocínio progredir, por já estar destruída sua confiabilidade absoluta. Meu discurso, sem que eu o percebesse, já podia estar começando enlouquecido. A perversão de minha razão pela loucura já podia ter obnubilado e confundido minha mente. Admitir seriamente *ali e então* a possibilidade da loucura, pareceu-me agora, deveria ter paralisado totalmente minha investigação a partir *dali e de então*. Eu não atentara nisso, ao desenvolver aquela minha reflexão sobre a loucura. Esta foi a segunda objeção que formulei. E ela quase chegou a convencer-me.

Em verdade, esta segunda objeção objetava contra a construção inferencial do argumento a partir da admissão inicial da possibilidade de eu estar louco. Ela não punha em xeque essa admissão inicial da possibilidade da loucura – como excluí-la? –, ela pretendia tão-somente dela extrair uma consequência radical, a paralisia de toda atividade pensante. Admitindo a possibilidade de estar louco, eu teria de impor-me o absoluto silêncio intelectual, recusar-me simplesmente a pensar. Aliás, toda essa reflexão sobre a loucura, que tão intensamente tinha ocupado minha mente, estava mesmo a parecer-me agora bastante confusa e inconsequente. Eu vi a Razão perigosamente ameaçada pela loucura possível.

Tudo se precipitou, então, para um rápido desenlace. Minha crise intelectual se exacerbou, se fez mais que humana. Agravaram-se sobremaneira a perturbação e confusão produzidas em mim pelo argumento da loucura. Eu senti-me como se o argumento, de um modo misterioso, se tivesse expandido e tivesse engolfado todo o meu pensamento. Como se ele insidiosamente tivesse de algum modo incorporado aquilo mesmo

que eu lhe estivera objetando. Comecei a preocupar-me pelo estado de minha mente e passei a temer, não a loucura possível, mas a loucura real. E, para não enlouquecer, pareceu-me de melhor alvitre renunciar à loucura da filosofia e voltar-me decididamente para a vida cotidiana, onde os homens não se preocupam com teorias do conhecimento ou com filosofias. E, sobretudo, resolvi esquecer integralmente, na prática da vida, todo esse argumento da loucura.

4. A SALVAÇÃO PELO CÉTICISMO

Ele, porém, não me esqueceu. Permaneceu, por certo, atuante em meu subconsciente. E o que o trouxe novamente à baila foi a lembrança de passagens das *Hipótiposes* de Sexto Empírico, que um dia me ocorreu. Tive a impressão, de início fugaz, de que, à luz dessas passagens, a problemática toda do argumento se poderia reformular sob uma luz diferente, o que de fato aconteceu, quando fiz sua releitura (cf. Sexto, *H.P.* I, 14-15; 206-208; *A.M.* VIII, 480-481).

Em primeiro lugar, revi a metáfora cética dos purgantes. Ao comentar o uso pelos cétricos de sentenças tais como “nada é verdadeiro”, o filósofo nos explicara que tais formulações se enunciam de modo a se destruírem a si mesmas: “nada é verdadeiro” proclama sua própria falsidade assim como a de todas as outras proposições, também ela é por si própria cancelada (*H.P.* I, 14-15). Assim como os purgantes, uma vez tomados, não somente expelem os fluidos do corpo, mas com eles também se fazem expelir, assim também as fórmulas céticas, tais como “nada é verdadeiro” e outras semelhantes, ao destruir as verdades dogmáticas, a si próprias se destróem, juntamente com aquelas (*H.P.* I, 206). Isto é, elas também se incluem naquelas coisas a que seu questionamento se aplica, elas se negam a si próprias qualquer valor absoluto; o cético não está fazendo, ao proferi-las, qualquer asserção positiva sobre sua verdade

absoluta. Analogamente, ao concluir, após argumentação, que nada pode ser demonstrado, o cético de bom grado concede que seu argumento contra a demonstração, tendo destruído toda demonstração, também a si mesmo se cancela (*A.M.* VIII, 480), isto é, suprime seu mesmo poder demonstrativo. E revê também a metáfora cética da escada (*A.M.* VIII, 481), que Wittgenstein retomaria e faria famosa: assim como não é impossível a um homem, que subiu por uma escada a um lugar alto, deitar fora a escada com o pé, depois de ter subido, também pode o cético, tendo utilizado um argumento “demonstrativo” como um meio de acesso à conclusão da inexistência da demonstração, reconhecer em seguida que seu argumento é também atingido pela força de sua própria conclusão e, nesse sentido, é deitado fora.

Mais importantes ainda pareceram-me os comentários que Sexto acrescenta à sua exposição do caráter autodestrutivo das proposições céticas: elas não têm qualquer significado absoluto, mas tão-somente um significado “relativo e relativo aos céticos” (*H.P.* I, 207); ao proferi-las, o cético diz o que lhe *aparece* (*tò phainómenon*) e anuncia, sem dogmatizar, sua própria experiência, sem nada asserir positivamente acerca da real natureza das coisas (*H.P.* I, 15; 208). Suas proposições exprimem sempre sua experiência, não buscam – nem têm a pretensão de – dizer o real, o que quer que esta palavra possa significar em seu uso filosófico. Ele não as profere como se fossem absolutamente verdadeiras. Seu significado e seu alcance são inteiramente relativos a essa mesma experiência a que remetem. Uma experiência que não pode senão reconhecer aquele que a experimenta. Seu conteúdo é o *aparecer* que as proposições céticas dizem.

Vi claramente que também cabia reler de modo algo semelhante meu argumento da loucura. Ao desenvolver o argumento da loucura, eu não podia ter a pretensão de estar avançando inferências absolutamente seguras nem a de estar-me apoiando sobre intuições infalíveis. A nenhum momento podia julgar que estivesse oferecendo uma demonstração ab-

soluta do que estava propondo. Eu devia dizer que, deixando-me impelir por uma natural propensão a pensar e raciocinar, eu estava, à maneira dos céticos, apenas exprimindo o que me aparecia, “sem nada asserir positivamente acerca da real natureza das coisas”. Pensando, raciocinando e argumentando, eu não mais fazia que exprimir uma experiência que então vivenciava. Meu discurso todo remetia a essa experiência e era relativo a ela. E isso, por certo, não me era vedado. Aliás, admitindo desde o início a possibilidade de minha loucura, por certo não poderia ter alimentado aquelas pretensões.

Por outro lado, admitir essa possibilidade de nenhum modo implicava a não-confiabilidade absoluta de todo argumento e raciocínio. Não decorria, do fato de eu poder estar louco, que todos os meus raciocínios estivessem necessariamente perturbados pela loucura. Não me aparecia que tal fosse o caso e, uma vez reconhecida a relativa precariedade de meu discurso, não havia por que não apostar em sua também relativa confiabilidade. Aliás, tanto quanto me aparecia que não podia excluir de modo absoluto a possibilidade da loucura, também me aparecia, desde o início, que não estava louco. E aparecia-me que minha argumentação procedia satisfatoriamente, embora me aparecesse ao mesmo tempo que ela não era confiável de modo absoluto. Mas era precisamente essa renúncia ao absoluto que lhe permitia caminhar, inferir e tirar certas conclusões, que me apareceram como aceitáveis. Contrariamente ao que pretendia a última objeção que acima considerei, da admissão da possibilidade da loucura não se deveria seguir a paralisação da minha atividade pensante. Nem minha condenação ao silêncio intelectual.

Com a ajuda de Sexto, o argumento da loucura podia também resistir a contento à objeção anterior. Pois cabia aplicar-lhe, analogicamente, as metáforas dos purgantes e da escada. Tal como os purgantes, a conclusão do argumento, destruindo a confiabilidade absoluta de qualquer proposição, destruía *ipso facto* sua própria confiabilidade absolu-

ta. E, tal como a escada cética, a argumentação que me mostrava a precariedade de toda argumentação, ao fazê-lo proclamava também sua mesma precariedade. Do argumento da loucura decorria que ele próprio tinha tanta validade *absoluta* quanto qualquer outra argumentação, isto é, nenhuma. Nesse sentido, ele era como uma escada que se podia deitar fora, após ter por ela subido.⁷ Mas, acutelado contra insanas aspirações, ele permanecia relativamente confiável.

Eu salvara o argumento. Mas dei-me também rapidamente conta de que nenhuma crise intelectual, nenhuma angústia filosófica tinha por que daí resultar. O argumento da loucura servira para libertar-me do fascínio do absoluto. Graças ao argumento da loucura, eu descobrira que não posso pôr fé absoluta em minha capacidade de conhecer. Entretanto, apareceu-me também que me basta ter, em minha razão, uma confiança relativa, apenas humana. Não posso ter certezas definitivas, nem delas preciso. Não posso provar minha absoluta sanidade mental, nem preciso prová-la. Uma prova definitiva somente seria necessária – tão necessária quanto impossível –, se eu continuasse a alimentar a pretensão de obter certezas absolutamente seguras, absolutamente confiáveis. Eu aprendi a dispensá-las, confiando pragmaticamente em minha sanidade mental, e isso me bastou.

⁷ É assim também que entendo a metáfora da escada em *A.M.* VIII, 481. Por *demonstração* (*apódeixis*), a lógica aristotélica e estoica entendia uma inferência absolutamente válida, que manifestava a verdade absoluta de sua conclusão. Ao “demonstrar” que não há demonstração, o cético mostrava que sua “demonstração”, também ela, não era realmente uma demonstração. Que sua aparente demonstratividade era enganosa e podia, portanto, ser desprezada, “deitada fora”. O próprio argumento se descobria tão-somente como uma inferência de natureza precária e relativa, como qualquer inferência. O que, entretanto, plenamente lhe bastava.

Em verdade, o que me apareceu como louca foi a razão dogmática, sua aspiração ao saber absoluto, à certeza derradeira, às provas absolutamente conclusivas. Dei razão a Montaigne, quando disse: “A impressão de certeza é um testemunho certo de loucura e incerteza extrema” (Montaigne, 1962, p. 522). Em seu insensato desejo do Absoluto, os filósofos de algum modo enlouquecem. E é a razão louca que exige uma demonstração de sua não-loucura. Mas ela não consegue demonstrar que não é louca. É contra ela o argumento da loucura, somente contra ela tem ele força. Uma sadia razão comum pode dispensar o argumento da loucura, o qual, aliás, de fato não a atinge. Ficou-me *a posteriori* manifesto que eu precisara fazer apelo à possibilidade filosófica da loucura tão-somente para conseguir livrar-me das loucas pretensões da razão dogmática.

Minha investigação filosófica poderia doravante desenvolver-se e progredir, assumindo sua necessária contingência para trilhar outros caminhos. Porque tão-somente o valor absoluto conferido pela filosofia especulativa ao exercício da razão tinha sido posto em xeque pelo argumento da loucura. Ele, em verdade, configurava a paralização da Razão louca pela razão sadia. Porque, com ele, a confiabilidade da razão pretensamente absoluta, esta sim, estava sob suspeita irremediável. E, nesse sentido, toda tentativa de empreender uma fundamentação do conhecimento ficava comprometida. Mas “conhecimento” se pode dizer em muitos sentidos e a problemática do conhecimento continuava aberta à investigação. Agora eu podia tranquilamente abordá-la, assumindo sem temor minha condição humana.

E o que era sobretudo importante: minha vida cotidiana poderia prosseguir como de hábito. Minhas certezas inocentes, minhas crenças banais, meus pensamentos e raciocínios pouco exigentes do dia a dia não eram verdadeiramente atingidos pelo argumento da loucura, contrariamente ao que eu supusera em meio à crise intelectual em que antes me

enredara, como acima relatei. Não tinha por que não ter uma relativa confiança em meus sentidos, em minha percepção, em minha memória. Aparecia-me, como antes, que minha escrivãzinha, este papel e o Zeca estavam ali (meu fiel amigo passava seus dias ali). Continuei a naturalmente guiar-me por minha sensibilidade e meu entendimento. Lendo Sexto, eu tinha, aliás, aprendido que os céticos, seguindo o fenômeno, vivem sem dogmatismo a vida comum (cf. Sexto, *H.P.* I, 23-24; 231; 237-238), também sem sobressalto. Uma vez libertado do fascínio do Absoluto, não havia por que continuar a vivenciar na vida cotidiana a possibilidade filosófica da loucura, seria despropositado e insensato continuar a preocupar-me seriamente com ela. Aliás, natureza e preocupações da vida cotidiana me impeliavam fortemente em direção oposta⁸. Não me aparecendo que estivesse louco e continuamente aparecendo-me, ao contrário, que minha mente estava sã, segui tranquilamente o que me aparecia.

Refletindo sobre toda essa experiência filosófica, pude compreender que esse meu argumento da loucura era, de fato, um argumento cético. Buscando a Verdade, eu fôra levado a questioná-la e pô-la sob inarredável suspeita. Uma vez levado a descreer da eficácia do exercício da razão especulativa que tantos filósofos tinham proclamado, eu não podia senão suspender meu juízo sobre seus alegados resultados. O cético apareceu-me como o único filósofo que, consistentemente, não tem por que ter medo da loucura. Mas o argumento da loucura não fôra usado pelos pirrônicos, que dele, aliás, não precisavam. Os tropos de Eneside-

⁸ Sexto explicou-nos que, seguindo a observância da vida comum, o cético se orienta também pela natureza e pelas paixões e instintos, cf. *H.P.* I, 23-24. Não se trata, obviamente, da noção dogmática de natureza, sobre a qual há grande e indecível controvérsia entre os filósofos (cf. *H.P.* I, 98) e que configura, aos olhos do cético, algo de problemático e não-evidente.

mo e Agripa e o método das antinomias⁹ lhes tinham sido suficientes para esgrimir contra os adversários dogmáticos. Nem por isso meu argumento deixou de aparecer-me como um exercício feliz de dialética cética. De uma dialética cética moderna.

5. FALANDO AINDA DE DESCARTES

Esse é meu argumento da loucura. Até que ponto ele não é apenas a exacerbação dramática de uma argumentação sobre a falibilidade da razão? Reavivando fortemente em nós a consciência devida de que confiamos por vezes em aparentes intuições, as quais entretanto se nos poderão revelar mais tarde como enganosas, o que talvez já nos tenha acontecido. Intuições aparentes a que recorreremos também em nossas investigações filosóficas, que outros filósofos virão talvez a desqualificar, como costumeiramente fazem uns com os outros. Consciência também de que por vezes fazemos inferências aparentemente válidas, que outros poderão eventualmente recusar, inferências cujas deficiências e erros talvez nós próprios venhamos posteriormente a descobrir. Consciência, enfim, de que não possuímos antídoto plenamente eficaz contra nossa natural falibilidade. Precisamente porque sabemos que, no passado, muitas vezes nos enganamos e fizemos inferências incorretas e tivemos falsas intuições. E sabemos que com os outros isso também aconteceu e acontece, mesmo com os filósofos. Pois eles de fato explicitamente se acusam, também com frequência, dessas mesmas fraquezas. E eles fariam bem

⁹ Os tropos céticos de Enesidemo e Agripa são expostos por Sexto Empírico em *H.P.* I, 36-103 e 164-177, respectivamente. Sobre o uso do método das antinomias na argumentação cética contra o dogmatismo, cf. *H.P.* I, 8 seg., 12, 202-205; *A.M.* VIII, 159-160. Cf. também meu artigo “Ceticismo e Argumentação”, p. 227 seg.

em seguir a regra que nos diz ser prudente “nunca fiar-se inteiramente naqueles que nos enganaram uma vez” (cf. Descartes, 1953, p. 268).

Descartes teria feito bem, penso eu, em obedecer de modo mais radical à sua própria regra. Como procurei deixar claro, parece-me que ele bem poderia ter introduzido o argumento da loucura logo no início de sua primeira *Meditação*. Ou melhor, deveria tê-lo feito, se pretendia, como disse, desfazer-se de todas as suas antigas opiniões e “estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências”. Buscando encontrar um fundamento racional sólido e inabalável para todo saber filosófico e científico, não poderia ter-se contentado com o exame crítico do que aprendera “dos sentidos, ou pelos sentidos” (cf. Descartes, 1953, p. 268). Era-lhe também imperativo proceder ao escrutínio rigoroso de sua confiança costumeira na própria razão e de quanto se pudesse eventualmente contra ela objetar¹⁰. Não o fez. Se o tivesse feito, seu ceticismo não teria sido apenas metodológico e nos teria poupado da genialidade falaz do *Cogito*¹¹.

Creio que o próprio argumento do sonho poderia ter sido proposto numa versão que o assemelharia ao argumento da loucura. Se é possí-

¹⁰ H. Frankfurt, diz, muito corretamente a meu ver, que a investigação filosófica que Descartes empreende nas *Meditações* somente pode ser levada a cabo, tal como o filósofo a concebe, se conjugada com a confiança na razão e comprometida com ela. E que, dada a tarefa a que Descartes se propõe, “a autoridade da razão está ... embutida na própria concepção de sua empresa” (1970, p. 28). O autor entende, porém, erroneamente a meu ver, que esse compromisso com a razão é provisório, que se trata apenas de uma “hipótese de trabalho cuja sustentabilidade deve, ela própria, ser testada pela investigação que ele empreende” (1970, p. 29) e que o que salva toda a argumentação de uma petição de princípio é a disposição do filósofo de eventualmente aceitar, se tal viesse a ser o resultado da investigação, que aquela confiança na razão não é justificável.

¹¹ Penso que outras sérias objeções filosóficas se podem fazer ao *Cogito* cartesiano, que não é aqui o lugar de expor.

vel que eu esteja sonhando, não tenho por que confiar de modo absoluto, não apenas em meus sentidos, mas também em meu próprio pensamento e raciocínio, não tenho como pôr fé absoluta em intuições ou inferências. As próprias verdades das matemáticas me aparecerão – *pace* Descartes – como “muito duvidosas e incertas”, não me é possível mais dizer, com absoluta segurança, que essas ciências “contêm alguma coisa de certo e de indubitável”¹². Mas confesso que, mesmo com essa versão, o argumento do sonho me seduz bem menos que o da loucura. Ele me aparece como bem mais problemático e penso que toda essa questão precisa ser melhor analisada. O recurso à possibilidade de se estar sonhando tem sido, como se sabe, objeto de grande controvérsia na literatura filosófica contemporânea. Por outro lado, também não me furto a dizer que me parece bem mais fácil louco argumentar corretamente que alguém desenvolver, sonhando, sérios argumentos. Ainda que não seja por experiência própria que o digo ...

Quanto ao argumento do deus enganador, poderíamos, por certo, refazê-lo de modo a nele incorporar o argumento da loucura.¹³ Um deus enganador pode ter-nos enlouquecido e, se isso pode ter ocorrido, não temos mais como confiar, de modo absoluto, em nossas capacidades cognitivas. Isso, entretanto, não seria senão uma versão fantasiosa – e em verdade totalmente desnecessária – do argumento da loucura. Por outro lado, se alguém me perguntar por que não tratei do problema filosófico da realidade do mundo exterior, responderei que, *tal como formulado pela filosofia moderna e contemporânea na esteira de Descartes*, esse não é um problema que um cético pirrônico, ou mesmo um cético neopirrônico, como

¹² Tomo essas expressões entre aspas de empréstimo à *1ª Meditação* (cf. Descartes, 1953, p. 270), para usá-las contra Descartes.

¹³ Cf. Ney e Fernanda Marinho (2002, p. 35): “é no fenômeno da loucura, delírio ou psicose, que o ‘Deus Enganador’ se manifesta da forma mais cruel”.

eu, se permitiria levantar. Porque sua formulação tem pressupostos que o pirronismo não pode aceitar. Mas aqui não é o lugar para falar disso.

Por outro lado, fique claro que o argumento da loucura poderia ter sido inteiramente desenvolvido segundo suas linhas centrais e levado até sua conclusão cética sem nenhuma referência ao pensamento cartesiano. Mas é evidente de qualquer modo que, uma vez proposto o argumento da loucura, as certezas cartesianas não mais poderiam ser obtidas. Entendo que a referência aqui feita ao procedimento de Descartes nas *Meditações* é pertinente. Se faço estas observações, é porque me parece oportuno lembrar que um eventual questionamento da crítica acima delineada à construção do *Cogito* não afetaria o argumento da loucura propriamente dito.¹⁴

¹⁴ Este texto já tinha sido entregue quando Jean Paul Margot gentilmente me fez chegar às mãos seu excelente artigo “Michel Foucault y la exclusión de la locura por la ratio cartesiana”, publicado em seus *Estudios Cartesianos*. Margot discute nesse artigo a polêmica entre Foucault e Derrida a respeito do problema da loucura nas *Meditações* de Descartes e deste oferece uma interpretação original e filosoficamente rica. Contra Foucault, que entende ter Descartes excluído a loucura do itinerário de sua dúvida por um *coup de force* que anuncia e é emblemático de toda a postura da idade clássica, ao reduzir ao silêncio as vozes da loucura (cf. Foucault, 1972, p. 56-8), Margot acompanha e aprofunda a posição contrária de Derrida, negando tal exclusão e afirmando a presença da problemática da loucura nos argumentos do sonho e do gênio maligno e ao longo de todo o percurso da dúvida cartesiana. Minha posição neste trabalho, parcialmente coincidente com a de Foucault, foi diametralmente oposta. De qualquer modo, porém, não era minha intenção discutir aqui, do ponto de vista da interpretação historiográfica, o texto de Descartes. Quem quer que doravante o faça, terá certamente de levar em conta o texto de Jean Paul Margot.

6. O ARGUMENTO DA LOUCURA E AS FILOSOFIAS DO ABSOLUTO

Quero acrescentar uma observação que me parece importante. Um dos méritos do argumento da loucura, a meu ver, é que ele nos faz refletir sobre um tema que é bastante sério, mas que muitos filósofos costumam desconsiderar. É o fato de que o exercício da filosofia especulativa, em seu caminho para a obtenção de verdades que se querem definitivas e absolutas, – o que, reconhecamos, é felizmente cada vez menos frequente nos tempos que correm – necessariamente exige algo como uma intuição intelectual – e, de direito, infalível – da verdade. Aliás, não apenas intuição da verdade de certas proposições, mas intuição também da correção lógica de encadeamentos proposicionais. Tal é o preço que o Absoluto tem de cobrar para ser alcançado e possuído. Essa intuição puramente intelectual se projetaria, então, e se exprimiria psicologicamente numa certeza absoluta acerca das proposições verdadeiras e dos argumentos logicamente bem construídos, que se apresentariam à nossa mente e forçariam de modo irresistível nosso assentimento, eliminando qualquer possibilidade de dúvida.

Filósofos ilustres, que representaram tal postura especulativa ao longo da história da filosofia, tematizaram explicitamente esse ponto. Um notável exemplo, ainda na filosofia clássica grega, foi Aristóteles. Ele concebeu a ciência¹⁵ como conhecimento absoluto e verdadeiro de objetos reais e necessários, apreendidos segundo a determinação objetiva de sua produção causal. Entendeu o processo de conhecimento, expresso através de cadeias silogísticas, como um efetivo desdobramento das articulações mesmas do real em nossa alma, que de algum modo as espelharia. Mas, para que uma tal ciência seja possível, explicou-nos o filósofo,

¹⁵ Aristóteles expôs sua concepção de ciência (*epistémē*) nos *Segundos Analíticos*. Consagrei ao estudo dessa concepção meu livro *Ciência e Dialética em Aristóteles*.

necessário é que ela se construa a partir de princípios primeiros que expressem a própria essência do gênero-objeto particular de que cada ciência se ocupa e sirvam de base para a construção dedutiva do discurso científico. Ainda que toda uma investigação dialética propedêutica se faça necessária, nas ciências outras que não as matemáticas, para preparar a apreensão desses princípios, esta somente ocorrerá quando, por fim, conseguirmos ter deles uma intuição noética¹⁶, através da qual o objeto mesmo se faz formalmente presente em nós, nossa alma então de algum modo coincidindo com o objeto intuído¹⁷.

Assim pensou Aristóteles e bom número de filósofos posteriores, também na modernidade e no mundo contemporâneo, seguiu seus passos nessa direção, mesmo se aqui e ali introduzindo inovações importantes ou desenvolvendo e aprofundando, por vezes longamente, tais ou quais pontos. De qualquer modo, em Aristóteles e nesses outros filósofos, a concepção básica do conhecimento foi essencialmente a mesma, no que aqui nos importa. Ainda que em versões variadas e com contornos distintos.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Seg. Anal.* I, 33 e *Ét. Nic.* VI, 6. Estudei a problemática aristotélica da intuição dos “princípios” da ciência no cap. VI e último de *Ciência e Dialética em Aristóteles*. As referências desta nota aos textos aristotélicos tomam por base a edição crítica de W. D. Ross dos *Analíticos* e a edição crítica de I. Bywater da *Ethica Nichomachea*, respectivamente.

¹⁷ Para Aristóteles, a verdade, no que concerne às quiddidades, é tão-somente um *noein*, um intuir que é um entrar em contacto com o objeto, cf. *Met.* IX, 10, 1051b 22 seg.; ao entrar em contacto com seu objeto inteligível e intuí-lo, o intelecto (*noús*) dele participa e se torna inteligível, identificando-se ao objeto, “de modo que intelecto e inteligível são a mesma coisa” (*hóste tautòn noús kai noetón*), cf. *Met.* XII, 1072b 18-21; a mesma doutrina reaparece em *De Anima* III, 4, 430a 2 seg. Cf. também *Ciência e Dialética em Aristóteles*, p. 389-390. As referências que faço aos textos da *Metafísica* e do *De Anima* de Aristóteles têm por base as edições críticas de W. D. Ross dessas obras.

A noção de conhecimento absoluto pressupõe, assim, momentos decisivos nos quais certezas psicológicas de natureza subjetiva cederiam misteriosamente lugar a certezas intelectuais que consubstanciarão o ato pleno de uma pura – e quase divina – racionalidade. A precariedade do sujeito humano seria superada e transposta. O sujeito se transmudaria em Sujeito, um Sujeito que de algum modo se fundiria com seu Objeto. O conhecimento, para além de toda contingência, seria agora transcendente.

Mas a investigação filosófica tem sempre lugar no seio da vida ordinária. É nesta que homem se pergunta quem é e o que pode conhecer. É nela que um sujeito empírico se põe a pensar e a refletir e a filosofar. O exercício da investigação filosófica é algo que depende, por certo, também de seu psiquismo, um psiquismo necessariamente precário e contingente. O argumento da loucura explora vicissitudes de nossa vida psíquica, procura mostrar que não temos como ultrapassar essa precariedade e contingência. Não temos como ascender de certezas subjetivas a certezas objetivas, de intuições psicológicas a intuições intelectuais, de conhecimentos empíricos a conhecimentos absolutos. Não temos como substituir a nossa subjetividade empírica uma subjetividade transcendente. Nossa mente não sai para fora de si mesma. A não ser nas asas do mito.

Sempre me espanta o fato de que o argumento da loucura não tenha sido com frequência exposto e discutido, inclusive numa formulação análoga à que acima lhe dei, já que ele me parece bastante simples e a qualquer filósofo poderia ter ocorrido. Entretanto, o que se discutiu infundavelmente na literatura filosófica foi o argumento do sonho, que sempre me pareceu de escopo bem mais acanhado. Pergunto-me então, se a razão pela qual os filósofos não se debruçaram mais, como entendo que deveriam ter feito, sobre a problemática do argumento da loucura não foi o fato de que ele questiona de modo contundente, já no mesmo início da investigação filosófica, a confiabilidade absoluta da razão filoso-

fante. Insistindo na humanidade de nossa razão, lembrando sua congênita fraqueza. E ocorre-me que, por isso, muitos filósofos o teriam abominado. E muitos com certeza o abominarão. Retomando a velha e gasta imagem, é como se o argumento cortasse demasiado cedo as asas da ave de Minerva, forçando-a a permanecer em terra. Mas eu sempre pensei que filosofar em terra é preciso.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Expus o argumento propriamente dito numa forma, por assim dizer, autobiográfica. Devo aqui advertir que assim fiz mais por uma questão de estilo. Julguei que essa era uma forma adequada de expô-lo. E que fazia também justiça a sua conformação cartesiana. Se é certo que o tenho desde há muito em mente, é verdade também que eu já era um cético pirrônico, mesmo quando nele pensei pela primeira vez. Isto para dizer que, de fato, minha trajetória filosófica não se desenvolveu segundo as linhas que o modo de exposição deste texto pareceria descrever.

Por outro lado, tenho plena consciência de que a proposição deste argumento, nos termos em que a faço, pode ser julgada por alguns como insensatamente ousada. E sei também que leitores menos lenientes me acusarão de louca pretensão: a de tentar ensinar a Descartes como ele deveria ter escrito sua primeira *Meditação*; de uma maneira, aliás, que o teria condenado a não poder mais escrever as outras cinco. O que devo responder? Eu hesito. Vem-me, porém, à lembrança ter muitas vezes dito a meus estudantes que se deve ter a coragem de pensar com a própria cabeça e que não há autoridades em filosofia.

Faz, em verdade, muito tempo que formulei uma primeira versão do argumento da loucura. E a ele várias vezes voltei no posterior decurso de minhas peripécias filosóficas. Mas ele sempre me desconcertava e eu não encontrava para ele um tratamento adequado, as respostas que ten-

tava dar-lhe não me satisfaziam. Quero, porém, confessar que, se de um lado é verdade que julgo ter finalmente conseguido dar ao argumento uma articulação que me satisfaz e parece apropriada, de outro lado não é menos verdade que, sinceramente, ainda não sei bem como julgá-lo. Não me sinto ainda capaz de avaliar seu exato escopo e alcance, seu real interesse, seu poder de persuasão, sua força e valor. Muito menos sua sensatez. Mas é claro que não posso estar seguro de que ele seja absolutamente sensato... Seria ele um pouco desatinado? E, se fôr, há algum mal nisso? Fico à espera, caridoso leitor, de sua reação ao argumento da loucura.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Edited, with introduction and commentary, by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- . *Ethica Nichomachea*. Ed. I. Bywater, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- . *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- . *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- DESCARTES, R. *Méditations*. Paris: Gallimard, 1953. (Bibliothèque de la Pléiade.)
- FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*. Indianapolis/New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970.

- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. 2nd edition. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MARGOT, J-P. “Michel Foucault y la exclusión de la locura por la ratio cartesiana”. *Estudios Cartesianos*, México, UNAM, pp. 169-209, 2003.
- MARINHO, N. e MARINHO, F. “Le Dieu Trompeur – Notes on ‘Private Knowledge’ in Descartes, Wittgenstein and Borges”. *Variaciones Borges - Journal of Philosophy, Semiotics & Literature*, Universidade de Aarhus, Dinamarca, pp. 23-40, 2002.
- MONTAIGNE, “Apologie de Raimond Sebond”. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de la Pléiade.)
- NOBRE DE MELO, A.L. *Psiquiatria*. São Paulo: Atheneu Editora São Paulo S/A, 1970.
- PORCHAT PEREIRA, O. “Ceticismo e Argumentação”. In: PORCHAT PEREIRA, O. *Vida Comum e Ceticismo*. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 213-54, 1994.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- ROSS, W.D. (ed.). *Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- SEXTO EMPÍRICO, *Sextus Empiricus*. Cambridge, MA: Harvard University Press e London: William Heinemann, 1976. 4v. (Loeb Classical Library.)