

O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de *História da loucura*, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)

André Constantino Yazbek*

Resumo: Este artigo pretende revisitar o já célebre debate entre Michel Foucault e Jacques Derrida a propósito de *História da loucura* (1961), tese doutoral de Foucault. Neste sentido, queremos explorar a interpretação de *História da loucura* por Derrida destacando os principais pontos da controvertida polêmica desencadeada a respeito dos temas da razão, da loucura e da história na primeira das obras arqueológicas de Foucault.

Palavras-chave: *História da loucura*, Michel Foucault, Jacques Derrida, razão, loucura e história.

I.

Em 4 de março de 1963, no *Collège Philosophique*, Jacques Derrida tomava a palavra para apresentar uma conferência que o lançaria em uma polêmica direta contra aquele a quem até então chamara de “mestre”: Michel Foucault. Intitulada “Cogito e História da Loucura”, posteriormente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale* e republicada em *L’écriture et la différence*, a conferência pronunciada por Derrida teria por mote central a crítica ao estatuto reservado ao *cogito cartesiano* nas poucas páginas – não mais que três – de *História da loucura* (1961) em que Foucault se dedica a uma breve e contundente leitura da primeira das *Meditações Metafísicas* de René Descartes.

No entanto, em sua conferência Derrida pretende que o “sentido de todo o projeto de Foucault” em *História da loucura* possa “se concentrar nessas poucas páginas alusivas” a respeito de Descartes e do cogito cartesiano, de sorte que sua crítica, longe de reduzir-se a uma disputa interpretativa sobre um texto da tradição, comprometeria a tese foucaultiana em sua “totalidade”, quer dizer, em suas pretensões à realização de uma história da “cisão originária” entre a razão e seu outro, a loucura.¹ Sabemos que em *História da loucura* tal cisão demarca o advento da razão monológica própria à idade clássica: ao passo que o *logos*

* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. Contato: andre.yazbek@yahoo.com.br

¹ DERRIDA, 1967, p. 52-53.

grego não possuía o seu contrário, como afirma o *Prefácio* da obra – ainda que se deva considerar que o crivo de sua medida se fizesse sempre em contraponto aos excessos da *hybris* –, para a *ratio* ocidental clássica egressa do século XVII, por sua vez, a racionalidade se funda no gesto de captura que silencia e joga no esquecimento as manifestações de todo e qualquer comércio entre razão e desrazão.² Derrida pretende, com suas considerações sobre o estatuto do *cogito* em *História da loucura*, trazer à luz o paradoxo da empreitada foucaultiana, que consistiria em valer-se da razão para aproximar-se de uma loucura em estado ainda “puro”, “primitivo”: ocorre que contra a Razão, dirá Derrida grafando-a em maiúscula, “não podemos apelar senão a ela própria”, posto que ela “não é uma ordem ou uma estrutura *de fato*, uma estrutura histórica determinada” entre outras, mas a possibilidade mesma de toda determinação histórica, de toda contradição determinada.³

Neste sentido, nosso objetivo aqui é o de revisitar sumariamente a polêmica travada por Derrida e Foucault em torno do estatuto do *cogito cartesiano* em *História da loucura* para revelar a questão referente ao próprio sentido e às condições de possibilidade de algo como uma “história dos limites” da razão (pretensão explícita da obra foucaultiana).⁴ Como se verá a seguir, ao problematizar o cerne da primeira das obras arqueológicas de Foucault, o debate aberto por Derrida a partir de *História da loucura* nos conduz a questões fundamentais do trabalho filosófico e de suas pretensões a uma crítica da razão que pretenda efetuar sua tarefa colocando-se em exterioridade com relação ao próprio ordenamento racional de nossas práticas de pensamento. O desenvolvimento posterior de Foucault, por sua vez, é testemunha do quanto o autor de *História da loucura* terá que se haver com os desdobramentos problemáticos da obra.

Grosso modo, pode-se dizer que o núcleo das críticas derridarianas endereçadas à *História da loucura* consiste em opor às pretensões de uma “arqueologia do silêncio” (tal como Foucault a concebe em seu *Prefácio*⁵) uma admoestação destinada a lembrar o aspecto algo paradoxal de uma empreitada que enuncia, com a sintaxe da razão – única possível para uma “história” –, um lugar de fala pretensamente exterior à própria linguagem da razão. Nas palavras de Derrida, isso implica em observar que toda “arqueologia, seja ela a do silêncio”,

² FOUCAULT, 2001, p. 188-189.

³ DERRIDA, 1967, p. 58-59.

⁴ “Então, e somente então, poderá aparecer o domínio no qual o homem da loucura e o homem da razão, separando-se, ainda não estão separados, e em uma linguagem ainda bastante original, bastante frustrante, bem mais matinal do que aquela da ciência, travam o diálogo de sua ruptura, que testemunha de uma forma fugidia o fato de que eles ainda se falam”. C.f. FOUCAULT, 2001, p. 188.

⁵ “Não quis fazer a história desta linguagem [da razão sobre a loucura]; mas antes a arqueologia deste silêncio”. C.f. *Ibidem*.

já é uma “lógica, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma ‘obra’.”⁶ E no entanto, os problemas da história e da historicidade, da razão e do pensamento, da escrita e do discurso não são, para ambos, o mesmo.

II.

Inicialmente, é necessário demarcar o papel conferido a Descartes e ao seu *cogito* nas poucas páginas de *História da loucura* dedicadas à leitura das *Meditações*, – afinal, a despeito da brevidade de suas considerações sobre o tema, o fato é que o cartesianismo ocupara um lugar decisivo na linha argumentativa traçada pela obra de 1961.

Como se sabe, *História da loucura* se inicia com um capítulo intitulado “*Stultifera navis*”, dedicado à demarcação da experiência renascentista e “trágica” da loucura. Trata-se de mostrar que a Renascença testemunhará um momento de certo comércio entre razão e loucura, um momento de relativa indiferenciação, de referências recíprocas nas quais razão e loucura se “recusam reciprocamente, mas se fundam uma a outra”: “toda loucura tem sua razão que a julga e controla, toda razão possui sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória”.⁷ Neste sentido, a “verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea para ela melhor assegurar-se de si”.⁸

O capítulo seguinte, por sua vez, apresenta o que seria o ponto de inflexão relativo à passagem do momento da *indiferenciação* ao da *segregação* no curso de nossa experiência histórica: intitulado “O grande internamento”, inicia-se justamente por uma homologia estrutural entre o tratamento dado à loucura na primeira das *Meditações Metafísicas* de Descartes e o fenômeno europeu da reclusão (ou do internamento) a que foram submetidos os loucos no decorrer do século XVII/XVIII. São *signos correlatos*, portanto: “mais de um signo trai a existência” deste momento segregacional, e o percurso da dúvida cartesiana em sua relação excludente com a loucura, o progresso de seu racionalismo, constituiria um *gesto de força* análogo ao da criação das vastas casas de internamento que o século XVII testemunhará como forma privilegiada da “experiência clássica” da loucura.⁹

Assim, fazendo uma apreciação geral que busca no contraponto ao Montaigne dos *Ensaíos* – para o qual nenhuma razão poderia nos fazer juízes da loucura¹⁰ – o lugar do cartesianismo para a cultura clássica, Foucault atribuirá ao tratamento dado à loucura pela

⁶ DERRIDA, 1967, p. 57.

⁷ FOUCAULT, 2007, p. 48-49.

⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰ *Ibidem*, p. 69.

dúvida metódica o lugar de advento de uma *ratio* que “em breve tornará impossível a experiência, bastante familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino.”¹¹ Uma linha divisória será traçada pelo cartesianismo; a partir dela, a loucura será expulsa do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: doravante, “Se o homem pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato”.¹²

O ponto central da leitura de Descartes por Foucault em *História da loucura* encontra-se em sua peculiar interpretação da primeira das *Meditações Metafísicas*, que consiste em apontar para um “desequilíbrio fundamental” (inerente à “economia da dúvida” cartesiana) entre o tratamento conferido à loucura, de uma parte, e ao sonho e ao erro dos sentidos, de outra. Isso significa, bem entendido, que “Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo que contorna a eventualidade do sonho ou do erro”¹³, e é essa dissimetria que constituirá, para a experiência filosófica, um âmbito análogo ao das práticas sociais do internamento: ela será relevadora de um gesto de recusa e captura. Assim, ao passo que em Descartes, como se sabe, a ilusão dos sentidos e do sonho tem como sua condição de possibilidade um resíduo de verdade – uma vez que os primeiros “não podem alterar senão as ‘coisas muito pouco sensíveis e bastantes distantes’” e o segundo, por sua vez, por mais fantasioso que seja, “não pode nem criar nem compor essas coisas ‘mais simples e mais universais’ cuja combinação torna possível as imagens fantásticas” (a própria extensão das figuras das quais o sonho se serve, por exemplo) –, com a loucura o tratamento dispensado é outro, de natureza bastante diversa: “Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura”, mas uma impossibilidade de ser louco que é “*essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa*”.¹⁴ Ora, na ordem das razões cartesianas é perfeitamente possível supor que se sonha e identificar-se com o “sujeito sonhador”, mas não se pode supor que se é louco, pois a “loucura é condição de impossibilidade do pensamento”.¹⁵

A passagem das *Meditações* cartesianas visadas neste breve comentário de Descartes por Foucault é assaz conhecida, mas ainda assim, e para ter sob os olhos o texto cartesiano – cuja riqueza parece inesgotável –, vale recordar seus elementos fundamentais: a) estamos no princípio da *Primeira Meditação*, no momento em que Descartes decide aplicar-se à dúvida

¹¹ Ibidem, p. 70.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, p. 67.

¹⁴ Ibidem, p. 67-68 (grifo nosso).

¹⁵ Ibidem.

metódica (“seriamente e com liberdade”) estendendo-a contra todas as suas “antigas opiniões”¹⁶; b) o dito primeiro grau da dúvida metódica concerne ao argumento do erro dos sentidos, que revelar-se-á insuficiente para a generalização sistemática da dúvida sobre o conjunto de nossas representações sensíveis: se é verdade que os sentidos nos enganam com frequência, não se pode deixar de notar que eles o fazem no que se referem às coisas “pouco sensíveis e muito distantes”, mas não em relação às coisas que me são bastante próximas e que representam, por assim dizer, as propriedades de minha situação atual: “por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel em mãos e outras coisas desta natureza”¹⁷; c) é neste momento que Descartes fará uma breve alusão ao fenômeno da loucura: eu não posso duvidar do sistema atual de minhas representações – “que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo”, e etc – a não ser “que eu me compare a esses insensatos [*insani*], cujo cérebro está de tal modo perturbado o ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres”, mas “esses são loucos [*amentes sunt isti*] e eu não seria menos extravagante [*demens*] se me guiasse por seus exemplos”¹⁸; d) o grau seguinte da dúvida, como se sabe, capaz finalmente de estender-se a todo conhecimento sensível – seja o das coisas mais distantes, seja o do sistema atual de minhas representações –, será dado pelo argumento do sonho: “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora tivesse inteiramente nu em meu leito?”¹⁹; e) e no entanto, se o sonho é capaz de iludir-me sensivelmente naquilo que concerna às coisas mais próximas e que compõe minha situação atual, não pode, contudo, enganar-me com relação às “coisas mais simples e mais universais” tais como: a “natureza corpórea em geral e sua extensão” (por exemplo, que haja um corpo, quer esteja ele nu em seu leito ou junto ao fogo), “sua quantidade, ou grandeza, e seu número”, o “tempo que mede sua duração e coisas semelhantes”²⁰; f) é aqui que o argumento do sonho encontra seu limite (ele não me permite duvidar das “naturezas simples” da figura, da quantidade, do espaço e do tempo); limite que será ultrapassado apenas com o auxílio de uma dúvida metafísica, de uma ficção, um estratagema metodológico para uma dúvida quase contra-natural: a hipótese do Gênio Maligno.²¹

¹⁶ DESCARTES, 1996, p. 257-258. Para as considerações que se seguirão, faremos uso igualmente do texto original em latim: c.f. Descartes, R. *Meditationes de Prima Philosophia*. Paris: Vrin, 1970.

¹⁷ DESCARTES, 1996, p. 258.

¹⁸ Ibidem. Para os termos em latim, entre colchetes, c.f. Descartes, R. *Meditationes de Prima Philosophia*, p. 19-20.

¹⁹ DESCARTES, 1996, p. 259.

²⁰ Ibidem, p. 259-260.

²¹ Ibidem, p. 262.

Do ponto de vista da evolução das práticas institucionais análogas ao gesto cartesiano, uma vez iniciado o grande ciclo do internamento (cuja referência institucional será a criação do *Hospital Geral de Paris*, em 1656), Foucault divisará dois momentos chave: a idade clássica propriamente dita (séculos XVII/XVIII), na qual a loucura será considerada primordialmente da perspectiva de uma desordem moral associada indiferenciadamente a outras tantas manifestações da desrazão (mendicância, libertinagem, vagabundagem, ateísmo, devassidão, etc);²² a época moderna (séculos XIX e XX), que assistirá ao advento da instituição asilar e do saber que lhe é correspondente – o saber psiquiátrico –, e para a qual o internamento torna-se um ato terapêutico, a loucura individualiza-se como doença mental e, nesta condição, se vê capturada em objetividade para um saber normativo de tipo médico.²³ Neste ponto, a loucura dá-se, a um só tempo, como “*conhecida e dominada*”, que dizer: “Tornou-se objeto”.²⁴

Contudo, *História da loucura* é uma obra que rejeita decididamente, e em diversos momentos, a ideia de um triunfo absoluto da razão sobre a loucura; antes, trata-se de uma obra que não se cansa de indicar, como uma espécie de contraparte a este aprisionamento do desatino pelo saber médico e pelas práticas que lhe são correlatas, um movimento pelo qual a “desrazão mergulhou em nosso solo para nele se perder, sem dúvida, mas *também para nele lançar suas raízes*”.²⁵ Neste sentido, *História da loucura* entrevê uma dimensão de exterioridade de nossa experiência (ou de nossa linguagem) irreduzível à captura da loucura pela razão na idade clássica; uma dimensão que subsistiria nos interstícios das narrativas e práticas oficiais pelas quais o homem moderno concebe sua própria imagem: assim, como dirá Foucault, se a “bela retidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser reinterpretada em uma *dimensão vertical*”²⁶, isso se deve ao fato de que uma “abafada consciência trágica”²⁷ do desatino não deixou de permanecer em vigília no curso da modernidade, como que a testemunhar, por contraprova e em seus limites, tanto as condições de possibilidade do saber sobre a desrazão quanto as formas sempre presentes de uma *experiência outra da linguagem*, irreduzível aos privilégios da razão clássica.

²² FOUCAULT, 2007, p. 90.

²³ Ibidem, p. 208.

²⁴ Ibidem, p. 573-574.

²⁵ Ibidem, p. 70 (grifo nosso).

²⁶ Ibidem, p. 48.

²⁷ Ibidem, p. 47.

Para o Foucault de *História da loucura*, foi esta “consciência trágica” que “as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram”²⁸; foi ela que Freud pressentiu no “ponto mais extremo de sua trajetória” (“são seus grandes dilaceramentos que ele quis simbolizar por meio da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte”²⁹); é ela, ainda, que se encontra desperta na obra de Antonin Artaud (“obra que não cessou de proclamar que nossa cultura havia perdido seu berço trágico a partir do dia em que expulsou para fora de si a grande loucura solar do mundo”³⁰), e em toda uma série de experiências singulares que parecem apontar para as formas e as representações de uma espécie de escritura e/ou imagem do *excesso* e da *transgressão*; espécie de “palavra” ou “signo” marginal cuja incidência contra-estrutural, no curso de nossa experiência comum, implica o trágico não apenas como uma afronta ao risco da desrazão, mas como elemento ou região na qual os limites da identidade de uma cultura, de seu ordenamento, se dão a ver em sua originalidade constitutiva como *recusa* e *esquecimento* do que seria, para ela, sua dimensão de plena exterioridade.

Instaurando o *sentido* e o *sem-sentido* do devir de nossa cultura, o *dentro* e o *fora* de seus próprios desenvolvimentos – e, no limite, as condições de possibilidade de sua própria história –, as estruturas trágicas as quais refere-se Foucault são as mesmas que permitem a elaboração de algo como uma *História da loucura*, quer dizer, uma obra destinada a “confrontar, sob o sol da grande pesquisa nietzschiana, as dialéticas da história e as estruturas imóveis do trágico”.³¹ Assim, em seu *Prefácio* Foucault inscreverá seu próprio trabalho no interior do espaço histórico-discursivo aberto pelas experiências trágicas de nossa cultura – mormente no campo da criação artística –, com destaque para o trágico nietzschiano: se o Nietzsche de *Nascimento da tragédia* havia mostrado que a estrutura trágica a partir do qual se faz a história do mundo ocidental é constituída pela “recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa na tragédia”³², *História da loucura*, de sua parte, pretende, à falta de aceder à pureza inacessível da loucura, de uma loucura em “estado selvagem” que não pode mais ser restituída, “remontar em direção à decisão que liga e separa, a um só tempo, razão e loucura”.³³

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, p. 47-48.

³¹ FOUCAULT, 2001, p. 190.

³² Ibidem, p. 189.

³³ Ibidem, p. 192.

III.

Voltemos à conferência pronunciada por Derrida em 1963 para pontuá-la de modo sumário. Perguntando-se duplamente sobre a adequação da interpretação de Descartes por Foucault – quer dizer, tanto no nível do *signo* (ou da passagem de “uma linguagem latente para a linguagem patente”) quanto no da *significação histórica* que se lhe pretende atribuir³⁴ -, Derrida pretende mostrar o que se segue:

1. que no caminho da dúvida cartesiana o exemplo do sonho é ainda mais decisivo e radical do que o da loucura, posto que “É no caso do sono, e não no da extravagância [loucura], que a *totalidade absoluta* das ideias de origem sensível torna-se suspeita”.³⁵ Neste sentido, levando-se em conta que a experiência do sonho é uma experiência comum, ordinária, pode-se dizer que “Ela constitui, na ordem metodológica que é aqui a nossa, a exacerbação hiperbólica da hipótese da loucura”.³⁶

2. que o tema da “loucura” em sentido amplo – quer dizer, a hipótese de uma completa impossibilidade de todo e qualquer conhecimento objeto – não é propriamente explorado no momento em que a meditação faz referência à “extravagância” ou a *dementia* – momento ainda circunscrito ao erro sensível. Aqui, segundo Derrida, o tema da loucura é antes um recurso “pedagógico e retórico”: Descartes estaria dirigindo a si mesmo a hipotética objeção de um leitor ingênuo que, espantado pela audácia em colocar em dúvida todos os conhecimentos de origem sensível, poderia lhe objetar que seria insensatez duvidar até mesmo do sistema atual de nossas representações (“visto que eu estou aqui, que eu escrevo, que vocês me ouvem, não sou louco, nem vocês, e estamos entre gente sensata”).³⁷ É mais adiante, para além também do sonho, quando se trata igualmente de questionar as ideias de origem inteligível, com a hipótese do gênio maligno, que terá lugar a possibilidade de uma “extravagância epistemológica” bem mais grave: “o recurso à hipótese do Gênio Maligno tornará presente, convocará a possibilidade de uma *loucura total*, de um enlouquecimento total que eu não saberia controlar, pois me é infligido”.³⁸ Neste caso, portanto, com a hipótese do gênio maligno o procedimento cartesiano não apenas não excluiria a loucura como, ao contrário, a admitiria na mais “essencial interioridade do pensamento”.³⁹

³⁴ DERRIDA, 1967, p. 53-54.

³⁵ Ibidem, p. 79.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 77-78.

³⁸ Ibidem, p. 81.

³⁹ Ibidem, p. 82.

3. que, em consequência, no momento do cogito cartesiano acedemos a um ponto situado para além de toda contradição determinada entre razão e loucura; para além de todas as configurações historicamente determinadas da razão, a um “ponto originário que não mais pertence ao par de uma razão e uma desrazão determinadas, à sua oposição ou às suas alternativas”.⁴⁰ Se assim o é, então este ponto hiperbólico da dúvida cartesiana não pode reduzir-se a uma estrutura histórica entre outras, mas “concerne à essência e ao próprio projeto de qualquer linguagem em geral”⁴¹, quer dizer, à própria Razão, haja vista que a *linguagem* é “ruptura” com a loucura (a “frase é por essência normal”, “traz a normalidade em si, ou seja, o *sentido*”, “formar uma frase é [já] manifestar um sentido”⁴²) – evidência que não teria escapado ao próprio Foucault de *História da loucura*, que chega a afirmar que a “loucura é ausência de obra”.⁴³

5. que o próprio Foucault, por sua vez, só pôde narrar a suposta exclusão da loucura como acontecimento histórico porque sua tese repete, de certo modo, a mesma operação do cogito, quer dizer, porque sua própria narrativa decola deste mesmo “grau-zero”, transhistórico da razão, grau a partir do qual o pensamento trata de “pensar a totalidade escapando a ela”⁴⁴, e no qual “sentido e não-sentido determinados se reúnem em sua origem comum”.⁴⁵ Assim, o projeto do Foucault de *História da loucura* equivale, tanto quanto o do Descartes das *Meditações Metafísica*, às pretensões de um “excesso inaudito e singular, de um excesso em direção ao não determinado, ao Nada e ao Infinito, de um excesso que transborda a totalidade do que se pode pensar”.⁴⁶ Todavia, ao reduzir o estatuto hiperbólico do cogito cartesiano a uma estrutura histórica determinada entre outras, Foucault comete uma violência de “estilo autoritária e historicista” que, em última instância, “se arrisca a apagar o excesso pelo qual toda filosofia (do sentido) se relaciona com alguma região de seu discurso ao sem-fundo do não-sentido”.⁴⁷

6. por fim, que o caso de Descartes não faz senão explicitar o paradoxal estatuto do discurso filosófico, discurso a um só tempo *finito* e *infinito*, *histórico* e *transhistórico*, *razoável* e *delirante*: “Trata-se de dar conta da própria historicidade da filosofia”, uma historicidade que tem seu lugar e se constitui justamente “nesse diálogo entre a hipérbole e a

⁴⁰ Ibidem, p. 86.

⁴¹ Ibidem, p. 84-85.

⁴² Ibidem, p. 83-84.

⁴³ Ibidem, p. 83. C.f. igualmente Foucault, 2001, p. 190.

⁴⁴ DERRIDA, 1967, p. 86.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 87.

⁴⁷ Ibidem, p. 88.

estrutura finita, entre o excesso sobre a totalidade e a totalidade fechada, na diferença entre história e historicidade”.⁴⁸

Em última instância, Derrida pretende fazer valer a ideia de que a cisão, a divisão entre razão e loucura não pode ser considerada um acontecimento histórico definidor da modernidade, ou de uma outra estrutura específica qualquer da história. Em primeiro lugar porque, como temos visto, a cisão entre razão e loucura, linguagem e silêncio, sentido e não sentido é a condição mesma da historicidade e de todo discurso – de sorte que todo relato histórico de uma cisão deste tipo já a pressupõe. Em segundo lugar porque não há algo assim como *a* razão ou *a* loucura, – toda razão está atravessada pela “loucura” (quer dizer, pela tentação de ir além de seus limites), e toda loucura comporta sua dose de “razão” (desde que se faça linguagem, narrativa: “toda linguagem possui sua linguagem de sonho”, dirá Derrida, lembrando o Freud do *Traumdeutung*).⁴⁹

Ora, da perspectiva de Derrida o procedimento foucaultiano em *História da loucura* corre dois riscos análogos: a) levá-lo à tentativa de determinar historicamente uma instância puramente exterior àquilo que é a condição mesma de toda a historicidade e, em última instância, da própria linguagem;⁵⁰ b) em consequência, levá-lo a supor uma origem histórica determinada de uma “instância discursiva” que, em sendo anterior à própria razão clássica, também o seria com relação à sua decadência, quer dizer, um *logos* unitário determinado anterior ao acontecimento da partilha entre razão e loucura; um *logos*, com efeito, suscetível de ser restaurado ou reestabelecido mediante a reconciliação do dividido.⁵¹ Com efeito, não seria este o sentido da alusão aos gregos feita por Foucault no *Prefácio* de *História da loucura*, ao afirmar que “o logos grego não tinha seu contrário” (“a existência de Trasímaco, ou de Cálicles, é suficiente para demonstrar”)?⁵² Neste caso, contudo, seria necessário supor que “os gregos se atinham imediatamente junto ao Logos elementar, primordial e indiviso, no qual toda contradição em geral, toda guerra – neste caso, toda a polêmica – não poderia ter aparecido senão ulteriormente”.⁵³ Ora, a se supor que a razão possa constituir seu contrário, *um* seu “outro”, a supô-la em simetria com seu contrário, corre-se o risco de confirmar a

⁴⁸ Ibidem, p. 94.

⁴⁹ Ibidem, p. 53, nota 1.

⁵⁰ Daqui as perguntas cruciais que Derrida dirigirá a Foucault já nos primeiros momentos de sua conferência: “quais serão a fonte e o estatuto da linguagem dessa arqueologia, dessa linguagem que deve ser entendida por uma razão que não é a razão clássica?” C.f. Ibidem, p. 57.

⁵¹ O que levaria Foucault a perseguir uma loucura “exilada como o outro de uma linguagem e de um sentido histórico que se quis confundir com o próprio logos” e, em consequência, à tentação de restaurá-lo. C.f. Ibidem, p. 56.

⁵² FOUCAULT, 2001, p. 188.

⁵³ DERRIDA, 1967, p. 63-64.

operação fundamental da metafísica, quer dizer, de “transformar a divisão em acontecimento ou em estrutura sobrevivendo à *unidade de uma presença originária*”.⁵⁴

Não à toa, ao passo que o próprio Foucault, em seu *Prefácio*, oporá as “dialéticas da história” hegeliana às “estruturas imóveis do trágico” nietzschiano (pretendendo que sua investigação sobre a loucura pertença, como vimos, ao segundo grupo), Derrida, de sua parte, afirma ter sido sensível à “dimensão hegeliana” de *História da loucura*, isto é, ao aspecto de uma “divisão de si” da partilha entre razão e loucura “segundo a deiscência da *Entzweiung* hegeliana”.⁵⁵ Se é necessário mostrar que o “movimento da palavra ao sujeito da loucura é possível” (como pretende uma obra destinada à história da partilha entre razão e loucura), não o será por que o “fundamento dessa possibilidade é ainda excessivamente clássico”?⁵⁶ Não é essa, enfim, a “armadilha que a razão clássica colocou para a loucura e que ela agora coloca para Foucault, que quer escrever uma história da loucura sem repetir a agressão racionalista”?⁵⁷ No “processo” que Foucault pretende mover contra a partilha entre a razão clássica e desrazão, contra a instituição de uma razão monológica na modernidade, a “instrução” e o “veredicto”, pelo simples fato de sua *elocução*, “reiteram sem cessar o crime”.⁵⁸

IV.

A resposta de Foucault às críticas tecidas por Derrida a propósito de *História da loucura* virá a lume nove anos depois de iniciada a polêmica desencadeada por “Cogito e História da loucura”: é apenas em 1972, portanto, em um texto inicialmente destinado para publicação na revista de filosofia japonesa *Paidéia*, que Foucault se debruçará pontualmente sobre as observações feitas ao seu trabalho arqueológico inicial. Mas é notável que o período imediatamente posterior à publicação de *História da loucura* seja marcado por um breve mas intenso interesse de Foucault pela crítica literária; um interesse que evocará crescentemente, com destaque para as temáticas relacionadas ao *nouveau roman* francês, o motivo trágico presente na tese de 1961: assim, entre os anos de 1962 e 1963, as figuras do “trágico” e do “Dionísio” reapareceriam nas referências foucaultianas a autores como Maurice Blanchot, Georges Bataille e Raymond Roussel, entre outros. Articuladas pelas noções de *limite* e *transgressão*, os textos de crítica literária publicados por Foucault à época buscavam na

⁵⁴ Ibidem, p. 65 (grifo nosso).

⁵⁵ Ibidem, p. 62.

⁵⁶ Ibidem, p. 61.

⁵⁷ Ibidem, p. 56.

⁵⁸ Ibidem, p. 58.

linguagem praticada pelo *nouveau roman* a reinscrição incessante de um gesto transgressor que, pertencendo à nossa época, anunciava-se no limite do ordenamento de nossa própria experiência.⁵⁹

Desta perspectiva, *História da loucura* não seria, em seus pressupostos e sua condição de possibilidade, uma obra cujo “fundamento” permaneceria “ainda excessivamente clássico”, quer dizer, como pretendia Derrida, uma repetição ingênua de todo o início em filosofia na medida em que a “via do sentido e do não-sentido, do ser e não-ser” marcaria o lugar de um incessante recomeço para a própria *linguagem*, sua historicidade e sua sintaxe;⁶⁰ antes, estaríamos diante de uma obra para a qual as estruturas trágicas do nietzschianismo – e seu prolongamento na linguagem literária do excesso e da transgressão – constituiriam uma das marcas fundamentais da própria contemporaneidade. E é neste sentido que Foucault afirmará, em um texto em homenagem à Georges Bataille, que a “derrocada da subjetividade filosófica” (quer dizer: “sua dispersão no interior de uma linguagem que a desaloja, mas também a multiplica no espaço de sua lacuna”) é uma das “estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo”.⁶¹ Em última instância, seria no domínio da linguagem literária – experimentalmente avessa à normatividade moderna e filosófica – que estaria em curso, para a contemporaneidade, as formas de desagregação de um sujeito significante e da exigência, correlata, de arrancar-lhe algo como sua verdade moral ou psicológica.

E no entanto, as indicações acima estão longe de representar o conteúdo da resposta pontual que Foucault oferecerá a Derrida em 1972, – e ainda que o fosse, seria preciso lembrar que o mesmo Derrida, em 1965, questiona Foucault também a esse respeito, ao identificar o suposto movimento transgressor de uma escritura delirante com a busca de uma unidade fundamental que a reinscreveria na tradição metafísica.⁶²

Não obstante, ocorre que o próprio Foucault (quicá em alguma medida “informado” pela crítica derridariana⁶³) rapidamente abandonará sua concepção da literatura como domínio

⁵⁹ Como bem notou Roberto Machado em seu *Foucault, a filosofia e a literatura, se História da loucura* sustentara a ideia de que “toda cultura institui seus limites”, e se nela o que estava em jogo era apenas *um* desses limites – a “separação radical entre razão e desrazão” –, a reflexão foucaultiana sobre a literatura estende a análise arqueológica a um campo mais amplo, complementando-a “no sentido em que é na experiência literária que o jogo do limite e da transgressão, existente na experiência da loucura, aparece com mais vivacidade como possibilidade de contestação da cultura”. C.f. MACHADO, 2001, p. 37.

⁶⁰ DERRIDA, 1967, p. 96-97.

⁶¹ FOUCAULT, 2001b, p. 270.

⁶² Referimo-nos ao ensaio intitulado “A palavra soprada”, no qual Derrida, escrevendo sobre Artaud, menciona Blanchot, Foucault e Laplanche como aqueles que se “interrogaram sobre a unidade problemática” do “discurso crítico” e do “discurso clínico”, procurando “reconhecer a passagem de uma palavra que, sem se desdobrar, sem mesmo se distribuir, de um único e simples traço, falasse da loucura e da obra, mergulhando inicialmente em direção a sua enigmática conjunção”. C.f. DERRIDA, 1967, p. 253.

⁶³ CAMPILLO, 1995, p. 64.

de uma “transgressão” em exterioridade das práticas de ordenamento de nossa experiência: os gestos malditos, delirantes, de uma escritura do excesso no qual uma nova experiência da linguagem parecia ter curso através da literatura contemporânea serão substituídos por uma noção da “escrita” como prática social complexa, submetida a relações de poder que não comportam um lugar de exterioridade; já não será mais possível postular uma instância limítrofe da linguagem *do* poder, mas uma multiplicidade de poderes e de resistências locais cujas frentes de luta não cessam de se deslocarem umas em relação às outras; tampouco haverá uma linguagem intrinsecamente ligada ao poder e outra pertencente à resistência, mas antes uma polivalência tática dos discursos e um abandono dos “gênios trágicos” em favor da escrita não literária dos “infames”: o parricida Pierre Rivière, a hermafrodita Herculine Barbine, o autor anônimo de *My secret life* ou o delinquente Serge Lirvozet, enfim, uma massa textual retirada dos arquivos do internamento, da polícia, das petições ao rei e das cartas régias com ordem de prisão que nos dão testemunho de existências menores, minúsculas, através de relatos que, como dirá Foucault em “A vida dos homens infames”, não são “sequer o esboço de um gênero”, mas “notícias” do “trabalho do poder sobre as vidas, e o discurso que dele nasce”.⁶⁴

Como se pode facilmente notar, é um *outro* Foucault *quem* responderá a Derrida: passados nove anos da polêmica ao redor do estatuto do cogito e das pretensões afirmadas em *História da loucura*, é o Foucault da genealogia que estará presente; um Foucault que talvez tenha assimilado (ainda que por caminhos próprios) parte das críticas que Derrida lhe endereçara à época da publicação de sua tese de 1961: é provável que a razão não possa ser questionada a partir de algo como esfera de exterioridade, algo como uma cisão em exterioridade – como sugeriria, de certo modo, o par razão-desrazão em *História da loucura* –, mas apenas a partir dela mesma, “em seu próprio campo”, mediante o “recurso ao estratagema e à estratégia”.⁶⁵ Resta que a resposta de Foucault a Derrida, como veremos a seguir, implicará em insistir na questão do cartesianismo tendo-se em vista a temática das formas historicamente constitutivas dos modos de subjetivação na cultura ocidental (elemento já presente em *História de loucura*, mas de modo ainda imberbe).

V.

Em 1972 virá a lume a segunda edição de *História da loucura*, com duas mudanças significativas: a) o *Prefácio* original (que em linguagem escorreita anunciava as pretensões da

⁶⁴ FOUCAULT, 2001c, p. 253.

⁶⁵ DERRIDA, 1967, p. 59. A este respeito, c.f. igualmente CAMPILLO, 1995, p. 64.

obra e sua filiação ao nietzschianismo) será substituído por um outro, – uma espécie de *anti-prefácio* para denunciar a própria prática da escrita de um prefácio como o “ato primeiro através do qual começa a estabelecer-se a monarquia do autor”⁶⁶; b) o acréscimo de dois apêndices, sendo um deles dedicado a responder às críticas formuladas por Derrida em 1963. Intitulado “Meu corpo, este papel, este fogo”, o texto do apêndice corresponde, por sua vez, a uma versão reformulada de um artigo escrito por Foucault para o número da revista japonesa *Paidéia* dedicado à sua obra, publicado no mesmo ano da reedição de *História da loucura* com o título de “Resposta a Derrida”.⁶⁷

Em sua réplica, Foucault se limitará a exegese do texto cartesiano sem fazer eco às objeções mais gerais lançadas por Derrida contra às pretensões inscritas no *Prefácio* da obra (agora suprimido), talvez por julgar que a incessante reflexão feita por ele próprio a propósito de seu método arqueológico, que culminaria em *Arqueologia do saber*, tivesse tornado a questão ociosa.⁶⁸ No entanto, é essa mesma reflexão incessante sobre o método que permitirá a Foucault retornar ao texto cartesiano munido de uma compreensão da “escrita” e da “história” como *prática* e como *acontecimento*, noções que haviam se tornado centrais para os desenvolvimentos metodológicos de sua arqueologia e sobretudo da genealogia que já se anunciava em sua aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 1970 com o título de *A ordem do discurso*⁶⁹, e em seu único artigo dedicado integralmente à genealogia nietzschiana, publicado em 1971: “Nietzsche, a genealogia e a história”.⁷⁰

Ora, neste sentido, caberia ter em vista a escrita (ou o texto) cartesiano como: 1. uma *prática*, quer dizer, como um *ato* (ou uma série de atos) de *enunciação* que permite determinar não apenas o sentido do enunciado, mas principalmente a relação entre o valor do enunciado e a posição (sempre móvel) dos sujeitos que o enunciam ou que dele são objetos; 2. e igualmente como um *acontecimento*, isto é, como a ocorrência de um evento cujo

⁶⁶ FOUCAULT, 2007, p.10.

⁶⁷ Aqui, nos referiremos sempre à versão que figurou como apêndice à segunda edição de *História da loucura*. C.f. FOUCAULT, 2001d, pp. 1113-1136.

⁶⁸ Em *Arqueologia do saber*, comentando *História da loucura*, Foucault procura se distanciar explicitamente do *Prefácio* da obra, anotando que o método arqueológico “Não procura reconstituir o que poderia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada”, para depois acrescentar, em uma nota de rodapé, a seguinte observação: “Isto é escrito contra um tema explícito em *História da loucura*, presente repetidas vezes particularmente em seu *Prefácio*”. C.f. FOUCAULT, 1969, p. 64.

⁶⁹ “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade”. C.f. FOUCAULT, 2004, p. 53.

⁷⁰ “Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história ‘efetiva’ [*Wirkliche Historie* ou “história genealógica”] faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”. C.f. FOUCAULT, 1976, p. 28.

singularidade marca a instauração de uma nova regularidade das práticas discursivas e extra-discursivas em uma história que se recusa a ordenar-se pelos desígnios de uma *Weltgeschichte*. E o que este duplo ponto de vista permitirá será uma abordagem do texto cartesiano que, retornando à dissimetria do tratamento dado à loucura e ao sonho na *Primeira Meditação* de Descartes, estará centrada na temática dos modos de constituição dos “sujeitos” no interior de um discurso que, em sendo filosófico, nem por isso está alheio às práticas historicamente informadas pelo complexo de saber-poder que vige em nossa cultura.

Assim, a réplica de Foucault a Derrida consistirá essencialmente em delimitar, de uma parte, a “organização significativa” do texto cartesiano (a qual se aterá a noção derridariana de *escritura*) e, de outra, a “série de acontecimentos (atos, efeitos, qualificações)” implicados pela própria prática discursiva da meditação na medida em que, nela, “trata-se de modificações do sujeito por meio do próprio exercício do discurso”.⁷¹ Em outros termos, se cada discurso – na medida em que Foucault os compreende como prática e acontecimento – é constituído por um conjunto de enunciados produzidos cada qual a seu tempo e em seu lugar, não é uma e mesma coisa ter de se haver com um discurso de tipo puramente demonstrativo ou com uma meditação: ao passo que o primeiro nos remete a um conjunto de enunciados articulados por certo número de regras formais com relação aos quais o sujeito permanece invariável, fixo, não implicado pela demonstração, no caso do segundo, por sua vez, o exercício da enunciação implica uma série de modificações no próprio sujeito enunciador. Quer dizer: “através do que se diz na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luminosidade, da impureza à pureza, da força das paixões à sua libertação, da incerteza /.../ à serenidade da sabedoria”.⁷² Assim sendo, uma meditação é uma prática discursiva que, diferentemente da demonstração, implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que nela se produzem.

No caso do Descartes das *Meditações Metafísicas*, temos uma prática discursiva composta pelos dois registros – o da demonstração e o da meditação –, em um gênero híbrido no qual o conjunto de eventos discursivos articulados por regras formais de dedução encontra-se continuamente com a série de modificações do sujeito enunciador. Portanto, o texto das *Meditações* constitui uma “meditação demonstrativa” – “os enunciados, ligados uns aos outros por regras formais, modificam o sujeito na medida em se desenvolvem” –, e é neste duplo registro que ele deve ser considerado: a um só tempo, um conjunto de proposições que “formam *sistema*” e um “lugar de prova para o sujeito”, sendo a passagem da loucura ao

⁷¹ FOUCAULT, 2001d, p. 1125.

⁷² *Ibidem*.

sonho justamente um *quiasma*, quer dizer, um dos momentos de cruzamento explícito de duas ordens de práticas discursivas, a demonstrativa e a meditativa.⁷³

Neste sentido, Derrida equivoca-se ao pretender que a loucura seja evocada no texto cartesiano na condição de um recurso “pedagógico e retórico” de antecipação a uma hipotética objeção do leitor ingênuo (como se houvesse uma alternância de vozes entre Descartes e um leitor neófito em filosofia); ou mesmo que se trate de um exemplo a ser ulteriormente ultrapassado e englobado em favor de um exemplo ainda mais eficaz (o do sonho, que prolonga, generalizando, aquilo que a loucura apenas indicava, à saber, a total privação de valor objetivo das ideias de origem sensível). Ao contrário, em Foucault a oposição cartesiana entre o *louco* e o *sonhador* cumpre papel decisivo de lugar de prova para um sujeito que, em sendo meditativo, deve fazer a experiência *de si* ao longo do discurso, mas que, por tratar-se igualmente de uma demonstração, deve manter-se qualificado para o exercício da razão demonstrativa. Assim, se o que está em jogo na *Primeira Meditação* cartesiana é a passagem do sujeito que *sabe que deve duvidar* para o sujeito que *aplica à todas as coisas* sua resolução de duvidar – e que *se aplica nela* –, e se a loucura e o sonho são convocados a fim de colocar em dúvida o sistema de atualidades do sujeito enunciator (“que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza”), resta que a loucura é uma maneira eficaz para atingir tal propósito, mas inaceitável devido ao preço a ser pago pelo próprio sujeito da meditação: o exemplo da loucura arruína a própria possibilidade de uma meditação válida; com ele, “não se pode mais permanecer qualificado como sujeito manejando razoavelmente sua meditação, através da dúvida, até uma eventual verdade”.⁷⁴ No sonho, por sua vez, a meditação pode avançar porque não se trata de uma “prova excessiva e impossível” para um sujeito que deve permanecer qualificado como “razoável”, mas sim de uma prova que faz parte das “virtualidades do sujeito” racional e, portanto, neste caso é “possível conduzir o exercício de colocar em dúvida, através sujeito meditativo, sua própria atualidade”.⁷⁵

Para Foucault, seria o caso de ter-se em vista dois exercícios diferentes, e ao mesmo tempo paralelos, no interior da *meditatio* cartesiana (um dos quais interdito já de saída): 1. é possível colocar-se no lugar daquele que sonha, quer dizer, realizar a “épreuve” do sonho sem comprometer o estatuto de razoabilidade do sujeito meditativo, que permanece inalterável a ponto da meditação poder seguir seu curso em direção à ordem da razão demonstrativa; 2.

⁷³ Ibidem, p. 1125-1126.

⁷⁴ Ibidem, p. 1128.

⁷⁵ Ibidem, p. 1129.

mas não é possível realizar a prova da loucura sem que o sujeito enunciador seja desqualificado, em si mesmo, como “sujeito razoável” da enunciação. Se toda meditação implica um exercício de modificação (ascese) do sujeito enunciador, no caso da loucura, e ao contrário do sonho, não se trata de testá-la, de experienciá-la, mas de constatá-la como impossibilidade: “Basta os temas da extravagância serem evocados que a distinção emerge, como um grito: *sed amentes sunt isti*”.⁷⁶ E Foucault fará notar o modo como a própria linguagem utilizada no texto cartesiano (como não poderia deixar de ser) trai a existência de uma dupla interdição – médica e jurídica – sobre a loucura: de uma parte, quando se trata de caracterizar o louco pela “inverossimilhança de sua imaginação”, a palavra utilizada por Descartes é *insani* (noção que remete a uma desqualificação médica); de outra, quando se trata de afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, o texto cartesiano lança mão das palavras *amens* e *demens* (noções que designam a desqualificação jurídica característica de “toda uma categoria de pessoas incapazes de certos atos religiosos, civis, judiciários”⁷⁷). A constatação da não-loucura (a rejeição a prová-la na ordem das razões meditativas) não está em continuidade com a experiência do sonhador – como supõe Derrida –, mas sim em uma ruptura radical de dupla desqualificação.

Que o próprio Derrida, quando de sua conferência de 1963, tenha “sentido obscuramente esta conotação jurídica” sem, no entanto, daí retirar suas consequências mais decisivas, que tenha podido sublinhar a questão sem ter visualizado claramente que não tratava, neste caso, da “verdade das ideias”, mas da “desqualificação do sujeito”⁷⁸, não são senão indícios de uma *démarche* que, nas palavras duras de Foucault, representam a “pequena pedagogia historicamente bem determinada” do *comentário*: a desconstrução derriariana, ao insistir na disseminação e descontextualização do sentido, resulta na “redução das práticas discursivas aos seus traços textuais”, elidindo os eventos que nela se produzem para reter apenas as marcas da escritura.⁷⁹ Perde-se, aqui, a possibilidade de deter-se nos modos de implicação do sujeito *no* discurso; assinala-se o “originário como dito e não dito no texto para não remeter as práticas discursivas ao campo das transformações na qual elas se efetuam”⁸⁰, a saber, os contextos históricos de inscrição do discurso e os regimes de poder nos quais estão inscritos os lugares do sujeito enunciador.

⁷⁶ Ibidem, p. 119-120.

⁷⁷ Ibidem, p. 1121. Para os termos em latim mencionados por Foucault, c.f. Descartes, R. *Meditationes de Prima Philosophia*, pp. 19-20.

⁷⁸ FOUCAULT, 2001d, p. 1122.

⁷⁹ Ibidem, p. 1135.

⁸⁰ Ibidem.

VI.

Não é o caso de propor uma conclusão a um debate que permaneceria inconcluso: como sabemos, Derrida não responderá às duras críticas de Foucault em seu texto tardio de réplica à conferência de 1963. A relação pessoal e intelectual de ambos permaneceria interrompida e Derrida voltaria a tratar da polêmica apenas após a morte de Foucault, sem a pretensão de revivê-la, em uma conferência apresentada no *IX Colóquio da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise*, realizada em 1991 em homenagem aos trinta anos de *História da loucura*. Em sua intervenção, intitulada “Fazer justiça a Freud”, Derrida rechaça a ideia de voltar ao debate travado com Foucault: em primeiro lugar, porque “não se prolonga uma discussão tempestuosa depois que o outro partiu”, em segundo, porque o debate tornara-se já suficientemente sobrecarregado e distante do autor.⁸¹ De nossa parte, tivemos a oportunidade de tratar do texto de Derrida em homenagem aos trinta anos de *História da loucura*, indiretamente, em outra ocasião.⁸²

E no entanto, talvez seja possível arriscar algumas breves considerações gerais, ao modo de recolher sistematicamente – e sumariamente – as posições de Foucault e Derrida: assim, ao passo que o segundo pretende que o estatuto do cogito cartesiano (seu valor, alcance e persistência histórica), em sua relação excludente com a loucura, não resta esgotado e determinação por sua época (ou por uma dada forma histórica da racionalidade) – posto que constituiria um elemento inerente a todo discurso com sentido –, Foucault se atém à determinação das descontinuidades históricas sem privilégios ao pensamento filosófico, quer dizer, insiste em opor, a uma suposta unidade do sujeito, do sentido e da razão, a dispersão histórica irredutível do trabalho das formas de racionalidade que concernem à modernidade; se a posição de Derrida por vezes parece situar-se no limite entre a perspectiva transcendental e a histórica – tais como Foucault as compreende –, isso não se deve, por sua vez, a uma defesa derridariana de algo como a unidade transcendental da razão (o que seria evidentemente falso supor em sua obra), mas antes à sua tendência a acentuar um movimento longitudinal de persistência e remissão da escritura, assinalando ao *logos* uma face de Janus: simultaneamente “finita e infinita, determinada e indeterminada, histórica e trans-histórica”.⁸³ Neste sentido, é possível dizer que Foucault e Derrida se reúnem na tarefa filosófica de pensar radicalmente a historicidade da experiência, – a começar pela experiência do próprio pensamento; mas ao passo que a gramatologia tende a acentuar o rastro ou o signo em seu

⁸¹ DERRIDA, 1994, p. 54.

⁸² YAZBEK, 2015, p. 171-200.

⁸³ CAMPILLO, 1995, p. 79.

movimento de persistência e reinscrição, a arqueo-genealogia, de sua parte, tende para a dispersão do acontecimento em seu movimento de ruptura e aparição de novas singularidades históricas.⁸⁴ Mas se ambos souberam se encontrar na superfície difícil do texto cartesiano – ainda que ao modo da polêmica –, se fizeram da disputa pelo estatuto do cogito, da loucura e do sonho no cartesianismo, em alguma medida, o tema da escritura e da racionalidade, da prática e da inscrição, do acontecimento e dos modos de pensar o nosso presente, é talvez porque, para lembrar o Derrida de 1963, “a filosofia quiçá seja esta gigantesca confissão – que no dito histórico no qual a filosofia se tranquiliza e exclui a loucura, ela se trai a si mesma (ou ela se trai como pensamento)”.⁸⁵

The madman and the dreamer: Jacques Derrida as reader of Foucault's *Madness and Civilization* (notes on a polemic)

Abstract: The purpose of this article is to revisit the famous debate between Michel Foucault and Jacques Derrida concerning *Madness and Civilization* (1961), Foucault's doctoral thesis. In this sense, we would like to explore Derrida's interpretation of *Madness and Civilization* to outline the main points of the polemical triggered about the themes of reason, madness and history in Foucault's first archaeological work.

Key-words: *Madness and Civilization*, Michel Foucault, Jacques Derrida, reason, madness and history.

Referências bibliográficas

CAMPILLO, A. “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”. In: *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*. Valencia, n. 11, 1995;

DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967;

_____. “Fazer justiça a Freud”: a história da loucura na era da psicanálise”. In: ROUDINESCO, Elisabeth (org.). *Foucault: leituras da História da loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 53-107;

DESCARTES, R. “Meditações Metafísicas”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996;

_____. *Meditationes de Prima Philosophia*. Paris: Vrin, 1970;

FOUCAULT, M. “Préface”. In: DEFFERT, Daniel & EWALD, François (orgs.). *Dits et écrits: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a;

_____. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 2007;

⁸⁴ C.f. Ibidem, p. 80.

⁸⁵ DERRIDA, 1967, p. 96.

_____. “Préface à la transgression”. In: DEFFERT, Daniel & EWALD, François (orgs.). *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b;

_____. “La vie des hommes infâmes”. In: DEFFERT, Daniel & EWALD, François (orgs.). *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c;

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969;

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004;

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1976;

_____. “Mon corps, ce papier, ce feu”. In: DEFFERT, Daniel & EWALD, François (orgs.). *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001d;

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001;

YAZBEK, A. “‘É preciso ser justo com Freud’: Michel Foucault e os desdobramentos de *História(s) da loucura*”. In: *Revista Princípios*. Natal: UFRN, n. 38, 2015, p. 171-200.

Recebido em: 08/04/2016 – *Received in: 04/08/2016*

Aprovado em: 11/05/2016 – *Approved in: 05/11/2016*