

REGÍMENES DE SABER Y PRÁCTICAS EN LA HISTORIA DE LA LOCURA

REGIMES DE SABER E PRÁTICAS NA HISTÓRIA DA LOUCURA

Thiago Barbosa Soares 1

Resumen: Este texto tiene como objetivo presentar una lectura horizontal de algunos regímenes de saber y ciertas prácticas presentes en la discursividad de la obra seminal “Historia de la locura en la época clásica” de Michel Foucault. Para ello, se describe la locura a partir de los prismas dominantes del conocimiento empírico, racionalista y positivista que estructuran las modulaciones de la comprensión de la locura como objeto de conocimiento según el cual su propia historia traza distintos paradigmas de abordaje y, en consecuencia, distintas posturas discursivas capaces de gestionar regímenes de saber y prácticas. El método empleado aquí se deriva, a la inversa, de la arqueología foucaultiana, para la cual el saber sólo puede interpretarse a partir de sus múltiples manifestaciones discursivas dentro del circuito social en el que circula.

Palabras Clave: Locura. Saber. Prácticas.

Resumo: Este texto tem como objetivo apresentar uma leitura horizontal de alguns regimes de saberes e de certas práticas presentes na discursividade da obra seminal “História da loucura na idade clássica”, de Michel Foucault. Para tanto, descrever a loucura a partir dos prismas de regência do conhecimento empirista, racionalista e positivista que estruturam as modulações do entendimento da loucura como objeto de conhecimento segundo o qual sua própria história traça diferentes paradigmas de abordagens e, conseqüentemente, capazes de distintas proposições discursivas de gestão de regimes de conhecimento. e práticas. O método aqui utilizado deriva inversamente da arqueologia foucaultiana, para a qual o conhecimento só é possível de ser interpretado a partir de suas múltiplas manifestações discursivas dentro do circuito social em que se encontra em circulação.

Palavras-chave: Loucura. Saber. Prácticas.

1 Doutor em Linguística (UFSCar). Atualmente é professor Adjunto do Curso de Letras e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8919327601287308>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2887-1302>. E-mail: thiago.soares@mail.uft.edu.br

Consideraciones iniciales

Este texto surge de la exposición titulada “*A força da loucura: regimes de saber e práticas*” realizada en el sexto encuentro del “*Seminário Ai que loucura - 60 anos de História da loucura, de Michel Foucault*”, cuyo principal motivo de realización radica en la “conmemoración” del 60º aniversario de defensa y publicación de la “Historia de la locura” de Michel Foucault. Una obra seminal que marca uno de los puntos de inflexión en la historia del pensamiento occidental, de manera impactante en las ciencias humanas y que permite, desde una mirada propositiva, dar a conocer el método arqueológico desarrollado por el filósofo francés, y que posteriormente se explica con mayor detalle en la “Arqueología del conocimiento” (2012), siendo un aporte significativo para el Análisis del Discurso.

El palco del Análisis del Discurso recibe entre sus actores el “*Seminario Ai que loucura - 60 anos de História da loucura, de Michel Foucault*” que merece un reconocimiento por tan relevante iniciativa. Es en el interior de este escenario que también surge este texto como una manifestación a la celebración de la “Historia de la locura en la época clásica”, de Michel Foucault, es importante destacar el hecho de que no es más que una tentativa, de exponer algunas de las principales ideas determinadas en su composición, entre ellas algunos regímenes de saber y sus prácticas¹. Estos y aquellos están íntimamente articulados para instituir discursos responsables de mantener la locura en determinados períodos históricos, como se verá a continuación.

Hecha esta exposición inicial sobre la coyuntura de la celebración, se encuentra la posibilidad de muchas introducciones a la “Historia de la locura en la época clásica” que potencian el lastre discursivo en el que se inserta este texto. En consecuencia, no sería una voluntad, sino una necesidad, hacer un recorte de tantas aperturas posibles para tratar los regímenes de saber y ciertas prácticas en la historia de la locura. Para dejar abiertas algunas puertas, cabe señalar el hecho de que el propio Michel Foucault participó activamente en el movimiento francés de lucha contra los manicomios. Otra es indicar que él vivió el aparato manicomial y que tal experiencia constituyó parte de la inquietud responsable de la formulación de “Historia de la locura”.

Otro posible punto de partida a la hora de abordar la producción seminal de Foucault es el método analítico que el filósofo desarrolló, pero que muchos otros ya han desarrollado en otros espacios. Por lo tanto, el solo hecho de que existieran tantas posibilidades de entrada a la obra enriquece de manera colosal su desempeño discursivo y, en consecuencia, su capacidad de respuesta a diversas demandas. Debido a la multiplicidad de sus ideas, los regímenes de saber, que constituyen ciertas prácticas descritas como su contraparte material, constituyen la medida recursiva de una determinación metodológica para una lectura horizontal de la “Historia de la locura en la época clásica” que se hará posteriormente.

Para delimitar las fronteras de la labor que pretende este texto, es decir, para una lectura horizontal en sentido inverso de la arqueología (foucaultiana) de algunos regímenes de saber y ciertas prácticas presentes en la discursividad de la obra seminal en cuestión, es fundamental saber que Michel Foucault traza una delimitación. Esto se relaciona adecuadamente con el “espacio-tiempo” de su obra, que comprende la época clásica entre dos grandes hitos, la creación del Hospital General en 1657 en París y la liberación de los grilletos de los locos en 1794 por Philippe Pinel en el Hospital de Bicêtre. Es decir, se trata de una investigación que, orbitando en torno a la locura, comienza su proceso de rotación a mediados del siglo XVII y lo termina a finales del XVIII.

Antes del momento inicial de la época clásica postulada por Foucault, es importante explicitar que existen algunos acontecimientos de considerable envergadura responsables de gestar los regímenes de saber verificados en el interior de la “Historia de la locura”. Lo más significativo es quizás la Edad Media que, más allá de una marcación cronológica de la historia, está configurada por el régimen religioso en el que la responsabilidad del individuo había sido puesta bajo la tutela

¹ El régimen del saber y su práctica, desde el punto de vista de una noción aplicable, tal como se utiliza en este texto, puede aproximarse, guardando las debidas diferencias, al concepto de dispositivo en Foucault, ya que “En definitiva, lo dicho y lo no dicho son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que puede tejerse entre estos elementos” (FOUCAULT, 2000a, p. 244). Por lo tanto, el dispositivo se refiere a las “prácticas mismas, actuando como un aparato, una herramienta, constituyendo a los sujetos y organizándolos” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 135), de una manera como se adopta aquí relativamente cercana al régimen de saber y su práctica.

de la iglesia católica. “Durante la Edad Media era relativamente difícil explicar cómo era posible ser responsabilizado de algo, como pecar, porque si la persona no era libre y sólo cumplía los planes de Dios, cómo responsabilizarla” (SANTI, 1998, p. 37). De este modo, la locura se percibía como la realización de fuerzas metafísicas.

Es en el movimiento de “reflorecimiento” urbano, literario y filosófico, entre otros, donde otro régimen de conocimiento aporta al individuo un mayor grado de responsabilidad según el cual puede elegir las acciones y soportar sus consecuencias. En este sentido, “en el renacimiento, la cuestión se puede asemejar de otra manera: Dios hizo al hombre libre para que pueda ser juzgado; puede elegir un buen camino y ser recompensado por ello, pero puede ser desviado de él por tentaciones y dispersiones.” (SANTI, 1998, p. 37). Sin embargo, el régimen del saber religioso, como modelo predominante de prácticas, no está totalmente desvinculado del circuito social europeo en el que se desarrolló el Renacimiento (en torno a los siglos XIV-XVI). Hay una confrontación entre el régimen religioso, los saberes y prácticas del Renacimiento.

Frente a la estática del poder eclesiástico, “el Renacimiento reintrodujo las prácticas de enseñanza médica de Hipócrates y Galeno, para quienes todas las enfermedades se debían a un desequilibrio inespecífico de los componentes del cuerpo” (AMÂNCIO, 2012, p. 51). El inicio de la erosión del poder religioso y, en consecuencia, la vinculación de la locura a las fuerzas metafísicas tiene en el Renacimiento uno de sus principales hitos. Hieronymus Bosch, pintor del Renacimiento, traduce, con cierta ironía en su pintura, “La extracción de la piedra de la locura” (1501) -tal vez un posible origen de la expresión “loco de piedra”-, la “relación” entre el saber y práctica emergentes y los procedentes de la iglesia, al tratar la locura como un fenómeno que puede ser interpretado tanto bajo un régimen de saber cómo bajo otro.

Figura 1. La extracción de la piedra de la locura” (1501)



Fuente: https://www.researchgate.net/figure/Figura-7-Hieronymus-Bosch-Extracao-da-Pedra-da-Loucura_fig6_317594990.

La imagen de arriba muestra a un probable médico que, en lugar de llevar un birrete, está utilizando una especie de embudo y está realizando una operación para extraer un objeto de la cabeza de un presunto loco. El procedimiento es observado y/o auxiliado por dos personajes clericales, un hombre que sostiene un recipiente y una mujer con un libro en la cabeza. Un saber y una práctica que luego se convertirá en un régimen de saber científico, en la pintura se trata de las primicias científicas que aportan la locura al individuo, es decir, como perteneciente internamente al sujeto. A este régimen se opone el paradigma anterior según el cual la locura es algo externo al sujeto. Por lo tanto, este panorama renacentista, presentado sin pretensiones, precede a la “Historia de la locura en la época clásica” produciendo efectos en su interior y proporcionando la introducción a una lectura horizontal de algunos regímenes de saber y ciertas prácticas presentes en la discursividad de esta obra.

Regímenes de saber y prácticas en la “historia de la locura en la época clásica”

Los regímenes de saber presentes en la obra en cuestión están en relativa dispersión y no se formulan bajo la égida de principios y/o proposiciones epistemológicas en función de los cuales ciertos discursos adquieren materialidad en determinadas prácticas -un ejemplo es la caracterización del empirismo por una nuclearidad de la experiencia sensorial; otro es el racionalismo a través de la actividad intelectual; y por último el positivismo a través del rigor organizativo “de leyes que expresan relaciones constantes entre fenómenos observables en la experiencia” (GIACOIA JUNIOR, 2010, p. 143. 143) - especialmente el discurso sobre la locura en el período comprendido entre mediados del siglo XVII y finales del siglo XVIII. Con sus prácticas asociadas, los principales regímenes de saber que se verifican son: empirista, racionalista y positivista. El primero en su carácter más fiscalista; el segundo en su sentido más mentalista; y el tercero en su aspecto más primitivo. Con ello, no se quiere identificar estos tres regímenes con la propia división triádica de la “Historia de la locura en la época clásica”, sino, más bien, con la detección de la historicidad propia de cada uno respecto a la composición de la locura.

Al considerar tal ocurrencia de vertientes, se inicia una lectura horizontal de algunos regímenes de saber y ciertas prácticas presentes en la discursividad de la obra seminal de Michel Foucault por el empirismo, que permite al hombre comprobar la veracidad de sus ideas a través de la experiencia, desvinculándose de la creencia en fuerzas metafísicas.

No es posible conferir valor trascendental a los contenidos empíricos, ni desplazarlos hacia el lado de una subjetividad constitutiva, sin dar lugar, al menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites justos del conocimiento (y, en consecuencia, de todo conocimiento empírico) son al mismo tiempo las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en ese mismo conocimiento empírico (FOUCAULT, 2000b, p. 342)².

Según este régimen, la locura es un conjunto de signos manifiestos y perceptibles que existen fuera de una normalización tácita. Aquí, los procedimientos de contención del yo entran en “fracaso” y, por tanto, la locura se entiende como negatividad de la “razón”. En este caso, la terapia de la locura es el encierro como función “curativa” más inmediata y rudimentaria del tratamiento y, en consecuencia, el “encierro” genera un discurso para justificar su propia práctica. Como resultado de esta práctica, la locura colinda con la criminalidad, sobre todo porque es portadora de la valoración moral, como la percibe Foucault desde el principio hasta el final de su investigación, de la negatividad de la razón.

Se ve cómo, incluso en el empirismo de los medios de curación, se vuelven a encontrar grandes estructuras organizadas de la experiencia de la locura en la época clásica. Error y carencia, la locura es a la vez impureza y solidez; es un alejamiento del mundo y de la verdad, pero es también, precisamente por ello, prisionera del mal (FOUCAULT, 1972, p. 320)³.

El régimen de saber empirista, al enfocar la locura en la experiencia labrada en el cuerpo,

2 Traducción libre de: Não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico (FOUCAULT, 2000b, p. 342).

3 Traducción libre de: Vê-se como, até no empirismo dos meios de cura, se encontram novamente as grandes estruturas organizadoras da experiência da loucura na era clássica. Erro e falta, a loucura é ao mesmo tempo impureza e solidez; ela é um afastamento do mundo e da verdade, mas é também, justamente por isso, prisioneira do mal (FOUCAULT, 1972, p. 320).

encierra a esta en la prisión de aquélla, de tal manera que construye el recinto para el trastornado. Ahora bien, el régimen empirista del saber tiene su núcleo fundante en el cuerpo y, por ello, la locura se propone como una impropiedad de la sensibilidad (in)disponible para el sujeto. “Con la locura, el caso es diferente; si estos peligros no comprometen ni la actuación ni lo esencial de su verdad, no es porque tal cosa, incluso en el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco” (FOUCAULT, 1972, p. 46), puesto que “Cuando creo que tengo un cuerpo, puedo estar seguro de poseer una verdad más sólida (...)” (FOUCAULT, 1972, p. 46), sin embargo, “Por otra parte, uno no puede suponer, ni siquiera a través del pensamiento, que está loco, pues la locura es precisamente la condición de la imposibilidad del pensamiento” (FOUCAULT, 1972, p. 46).

Como viabilidad del pensamiento, el cuerpo existe. René Descartes, otro filósofo francés, elabora, en el siglo XVII, una teoría profundamente racionalista que parte del hecho de que para pensar es necesario un cuerpo. Esta circunstancia epistemológica es la más significativa para la comprensión de un régimen de saber empirista, ya que traduce la determinación del cuerpo en relación con los demás procesos vinculados a la locura.

De hecho, no tenía ninguna duda sobre el cuerpo, y creía conocer claramente su naturaleza. Si, tal vez, intentara describirlo tal como lo concibe mi mente, lo explicaría así: entendiendo por cuerpo todo lo que puede terminar en alguna figura, circunscribirse en algún lugar y llenar un espacio del que excluye a cualquier otro cuerpo. Se percibe por el tacto, la vista, el oído, el gusto y el olfato, y también se mueve de muchas maneras, no realmente por sí misma, sino por otra, que la toca y de la que recibe la impresión (DESCARTES, 2004, p. 47)⁴.

Por tanto, al interior del régimen empirista, la “verdad más sólida”, aparte de muchas otras implicaciones, es la primera vía de acceso a la locura y su insensatez. Sin embargo, el Humanismo, como movimiento de valorización de la naturaleza ambigua del hombre desde un espíritu crítico hasta las costumbres cristalizadas en el circuito social, surge como un paso de este régimen a otro, el racionalista. “Una de las características del Humanismo y del Renacimiento es la ruptura con esta tradición y el reconocimiento del valor de la vida práctica o activa, del trabajo y de la actividad mundana” (ABBAGNANO, 2007, p. 199). De este modo, la locura, tal como se expresa en la “Historia de la locura”, se refleja, en múltiples manifestaciones, bajo la égida del Humanismo.

El pensador humanista Michel de Montaigne, a propósito de la locura, afirma: “Y es justo llamar locura a todo estallido, por loable que sea, que va más allá de nuestro propio juicio y razonamiento”. (MONTAIGNE, 2000, p. 156). El pensador humanista sitúa la razón en un lugar limitado por el juicio y el razonamiento, mientras que presenta la locura como arrebatado, superando a la razón en la comprensión del fenómeno de lo insensato. Siempre en sus “Ensayos”, continúa: “La sabiduría tiene sus excesos y es tan necesaria la moderación como la locura”. (MONTAIGNE, 2000, p. 263). Como resultado de esta proposición, Montaigne, al señalar la sabiduría como lo que se desea, y afirmar que es algo que falta en la moderación, afirma que la locura es una necesidad de la propia sabiduría, asimismo, reúne las balanzas de la locura y la sabiduría que miden precisamente las antípodas del funcionamiento humano.

El Humanismo, como movimiento transitorio de los regímenes de saber, es el depositante de las principales críticas hechas a la razón y, a su vez, es uno de los responsables por elevar la locura a la condición de examen de la propia sabiduría obtenida por el carácter social de los comportamientos. “Nuestra vida consiste en parte a la locura, en parte a la sabiduría. Quien escribe sobre ella sólo con reverencia y según las reglas, deja atrás más de la mitad” (MONTAIGNE, 2000, p. 310). Las dos

4 Traducción libre de: Sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecer-lhe a natureza distintamente. Se tentava talvez descrevê-la tal qual minha mente a concebia, explicava-o desta maneira: entendendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo. É percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto e pelo olfato e é, também, movido de muitos modos, não é verdade por si mesmo, mas por outro, que o toca e do qual recebe a impressão (DESCARTES, 2004, p. 47).

caras de la misma moneda parecen tomarse con relativa equivalencia porque son categorías de la constitución humana, explica Foucault (1972), aunque una recibe mayor validez y acento moral, dentro de la mayoría de los circuitos sociales.

Se constata que la locura recibe un expediente reflexivo menos perjudicial y más abarcador, ya que el Humanismo es “el reconocimiento de valor del hombre en su totalidad y el intento de comprenderlo en su mundo, que es el de la naturaleza y la historia (ABBAGNANO, 2007, p. 518-519). Tanto por este motivo como por la crítica a muchas costumbres de la época, el pensador humanista Erasmo de Rotterdam, en “Elogio de la locura”, desde el punto de vista del loco, dice: “No creas que te hablo así por una ingenuidad ostentosa, como suelen hacer la mayoría de los oradores. Yo, por el contrario, siempre he sido muy aficionado a decir todo lo que me viene a la boca”. (ROTTERDÃ, s/d, p. 16). Según esta perspectiva, la persona que no miente y, por tanto, dice espontáneamente la verdad, está más cerca del loco.

El autor de “Elogio de la locura” sigue hablando del movimiento espontáneo que da forma a la locura: “Es la naturaleza la que, procediendo con sabiduría, ha dado a los niños un cierto aire de locura, por el que obtienen una reducción de los castigos de sus maestros y se hacen dignos del afecto de quienes los tienen a su cargo” (ROTTERDÃ, s/d, p. 24). Erasmo de Róterdam, al acudir a lo más ingenuo y quizás más auténtico de la locura, aporta una percepción de esta como algo por lo que todo el mundo pasa en algún momento de la vida o al menos cercano a todo el mundo, incluso los propios niños tienen cierto aire de locura, quizás de ingenuidad, hace pensar en la locura como algo muy cercano al hombre y no tan lejano.

Todavía no he decidido si todos los errores de la mente y del sentido común deben llamarse indiscriminadamente locura o no. Es que, en general, decimos que está loco quien, siendo miope, toma un burro por un asno, o quien, por tener poco discernimiento, considera excelente un mal poema (ROTTERDÃ, s/d, p. 65)⁵.

Para acercar la locura a la razón, el pensador humanista busca también tomar el camino del razonamiento como capaz de distinguir lo concreto y lo abstracto en sus características asociadas, “quizás” para ser un método posible para identificar al loco. Sin embargo, el procedimiento irónico salta a la vista cuando se traen a colación los objetos de discernimiento, pues la diferencia entre un burro y un asno sólo es perceptible para alguien absolutamente versado en el trato con éstos o para alguien que conozca la genética animal, de la misma manera, la discriminación de un mal poema entre uno excelente se desprende de parámetros métricos, figurativos y lingüísticos, es decir, especializados, a criterios subjetivos de comprensión, asimilación y resonancia de la materia poética.

Por lo tanto, el Humanismo como movimiento de “renovación” artístico, literario, urbanístico, entre otros, participa en la crítica de las costumbres y creencias vigentes en la época, además de constituir un medio de transición en la comprensión de la locura del régimen empirista al racionalista, mitigando una posible disyunción entre la continuidad del primero en relación con el segundo. En otras palabras, un régimen de saber y sus prácticas no dejan de existir, sino que pierden gradualmente relevancia o espacio para actuar y/o pregonarse en una coyuntura determinada. Esto es lo que ocurre con la aparición del interés por el paradigma cuerpo-mente, regulado por el racionalismo. “Tendríamos así el punto más alto del humanismo como valor del hombre en el mundo y su posición como centro. El hombre ya era conocido como el centro del mundo; ahora él mismo tiene un centro, su razón, su autoconciencia” (SANTI, 1998, p. 61, *italica del autor*).

Un cuadro de Rembrandt puede considerarse uno de los más representativos de la transición de un régimen de saber a otro, “La lección de anatomía del Dr. Tulp”.

⁵ Traducción libre de: Ainda não decidi se se deva ou não chamar indistintamente de loucura todo erro de espírito e do senso. É que, em geral, dizemos ser louco todo aquele que, sendo curto de vistas, toma um burro por jumento, ou que, por ter pouco discernimento, considera excelente um mau poema (ROTTERDÃ, s/d, p. 65).

Figura 2. La lección de anatomía del Dr. Tulp (1632)



Fuente: <https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/a-licao-de-anatomia-do-dr-tulp-rembrandt/>.

“La lección de anatomía del Dr. Tulp es un hito ilustrativo que inicia el interés por la relación cuerpo-mente” (AMÂNCIO, 2012, p. 62-63, *italica del autor*). Obra del período artístico llamado Barroco, que, en general, es la traducción de un pensamiento más racional y, quizás, en algunos casos de arte, el más rebuscado. En el lienzo de Rembrandt, el hombre más destacado es el doctor Tulp, que se encuentra en un plano más oscuro en relación con el cuerpo, cuya función anatómica adquiere mayor protagonismo. De este modo, lo que debe tener mayor destaque en el cuadro recibe un tono protagonista y más claro en contraste con el tono adyacente y más oscuro en el fondo. En términos comparativos, este contraste interdependiente podría percibirse entre los regímenes de saber empirista y racionalista, dependiendo el cuerpo que quiera mostrarse al proyectar los tendones y, en consecuencia, cómo éstos mueven parte del cuerpo, concretamente, el propio brazo y los dedos.

Aquí se tiene una de las relaciones más estrechas con lo que puede concebirse como el surgimiento del interés por el paradigma cuerpo-mente “coincidiendo” con el apogeo del humanismo como valor del hombre en el mundo y su posición como centro propio. Es en este momento cuando las perspectivas epistemológicas pasan del geocentrismo al heliocentrismo y del teocentrismo al antropocentrismo, de modo que la comprensión del mundo y también del propio hombre están en plena confrontación entre regímenes de saber que no son herméticos y, por eso mismo, están atravesados por sus diálogos internos y por su inherente capacidad de respuesta a los movimientos socioculturales de la época. En este sentido, para la “Historia de la locura en la época clásica” y, sobre todo, para el propósito de este texto, la incorporación de un régimen racionalista en la percepción de la locura proviene discursivamente de la transición, realizada por Descartes, de un saber sobre el cuerpo a uno sobre el pensamiento.

En virtud de diferenciar los atributos intrínsecos del cuerpo y del pensamiento, demostrando al mismo tiempo una especie de dependencia entre los regímenes de saber, Descartes argumenta:

En efecto, ¿cuál de ellos atribuí al alma? Veamos si algunas de ellas están en mí: alimentarme y caminar... Como ya no tengo cuerpo, ya no son ficciones. ¿Sentir? Pues bien, esto tampoco ocurre sin cuerpo, y muchas cosas me parecieron sentir en un sueño que luego me di cuenta de que no había sentido. ¿Pensando? Encontré: existe el pensamiento, y sólo él no puede separarse de mí (DESCARTES, 2004, p. 49)⁶.

⁶ Traducción libre de: Na verdade, quais delas eu atribuí à alma? Vejamos se algumas estão em mim: alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isto também não ocorre sem corpo e muitas coisas pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim (DESCARTES, 2004, p. 49).

Al abandonar el cuerpo en la primera evidencia, Descartes se dirige a la razón del pensamiento capturada por la nuclearidad del régimen de saber racionalista y, por tanto, el mantenimiento del estatuto absoluto de la razón, se convierte en una clave significativa para la concepción de la locura en la comprensión de las formas de manifestación de la subjetividad. Como la locura está compuesta por “errores del alma”, que posee el componente moral del fracaso, “El loco se aparta de la razón, pero poniendo en juego imágenes, creencias, razonamientos encontrados, tal como, en el hombre de la razón” (FOUCAULT, 1972, p. 186). En otras palabras, el loco, en sus comportamientos divergentes del estándar normatizado en el circuito social, parte de una razón linealizada produciendo una “razón” singularizada, porque, además de tener pensamiento, entonces, una existencia más allá del cuerpo, actualiza la racionalidad a través de sus manifestaciones de insensatez.

La figura del médico, poseedor del saber sobre la locura, emerge, dentro del régimen de saber racionalista, como aquel que puede decir qué es y cómo es la locura. “Por lo tanto, el loco no puede ser loco para sí mismo, sino sólo a los ojos de un tercero que, sólo éste, puede distinguir el ejercicio de la razón frente a la razón misma” (FOUCAULT, 1972, p. 186). Siendo “la locura, por tanto, una negatividad” (FOUCAULT, 1972, p. 251), el fracaso de la razón recibe su propia operación según la cual hay positividad que ganan atribuciones en el propio sistema de la locura. Así, una práctica (médica) que surge del régimen de conocimiento racionalista es la prescripción de tipos de locura, como verificó Foucault en la “Historia de la locura”.

Entre las principales positividad descritas de la locura están: la manía, la melancolía, la histeria, la hipocondría. La sanación, o el cese de las positividad de la locura, derivan del intercambio entre el saber de la medicina y ciertas prácticas terapéuticas. Dado que se desconocen las causas reales de las positividad de la locura, se inicia el proceso, a través de la tentativa de curar los síntomas de lo que se llama locura. Entre las prácticas, está la Consolidación de los espíritus resultado de la estabilización de los mismos - los espíritus (productos de la secreción glandular) se dividen en inferiores y superiores (análogo a la división cartesiana del ser humano en *res extensa* y *res cogitans*) - cuando están flácidos y debilitados en rígidos y saludables.

La purificación, en el interior del régimen de saber racionalista del que goza la medicina, es la práctica mediante la cual se intenta disminuir los humores (supuestamente fluidos corporales de diversa índole) nocivos para el organismo, con el fin de restablecer un estado de razón normalizado a lo insano. La inmersión, como terapéutica, es el sumergimiento en el agua para la sanación natural de los trastornos que causa la locura. Otra práctica que se encuentra en la “Historia de la Locura” es la regulación del movimiento de los espíritus que, estando en una aceleración mayor o menor que la normal, pasan gradualmente a la etapa regular del flujo. Frente a la lista de prácticas que surgen del régimen de conocimiento racionalista, hay una serie de representaciones dispersas sobre la práctica médica y, sobre todo, sobre los locos. Por lo tanto, el discurso sobre la locura lleva en sus prácticas figuras que disponen el conocimiento y sus expedientes fundamentalmente a través del uso del lenguaje.

Numerosas prácticas, a través del uso complejo del sistema de signos lingüísticos semióticos, forman parte de la producción discursiva relacionada con el régimen de conocimiento racionalista. Michel Foucault, en “La historia de la locura en la época clásica”, presenta al menos cuatro de las prácticas según las cuales el núcleo del tratamiento de la locura consiste en una especie de “arte de la palabra” en la restitución de un estado de comportamiento estándar socialmente aceptado. Entre dichas prácticas se encuentra el “despertar” como técnica que el propio médico puede utilizar para sacar al loco de su condición onírica, asumiendo que la locura es una actuación disfuncional que puede ser corregida a través de la retirada obligatoria de un cuadro delirante.

Otra práctica, ésta más sensible a la condición en la que se encuentra el loco, es la “realización teatral” en la que el médico, capaz de poner en evidencia tal expediente, trabaja a partir de los razonamientos del propio delirante, es decir, utiliza elementos de la narrativa creada por el paciente en tratamiento para demostrar, mediante una relación dialéctica, las incoherencias e inconsistencias de su razonamiento para, con ello, sacar al loco de su delirio. El “retorno a lo inmediato” se estructura mediante el alejamiento de lo irreal, lo imaginario y el deseo por parte del loco, porque se consideran deletéreos para el tratamiento de la locura. Así, aunque sea a través de elementos artificiales y externos al marco del delirio, el insano vuelve a su momento presente

circunscrito tanto al tiempo como al espacio y a sus inmediatos constituyentes. “Tales prácticas demuestran que “la esencia de la locura se considera a la vez naturaleza y enfermedad; es un arte del discurso y la restitución de la verdad donde la locura no tiene valor” (FOUCAULT, 1972, p. 337, resaltados del autor).

El régimen de saber racionalista da lugar a determinadas prácticas, vistas anteriormente, y a la figura del propio médico, poseedor de un saber sobre la locura, entretelado por los hilos discursivos de la historia, encontrándose la Ilustración como la cúspide del uso y empleo de la razón para prácticamente todos los fines, en virtud de ser ésta una “Línea filosófica caracterizada por el empeño en extender la razón como crítica y guía a todos los campos de la experiencia humana”. (ABBAGNANO, 2007, p. 534). Las luces del conocimiento, inicialmente encendidas por el Humanismo, adquieren expresividad social a través de numerosos movimientos de diverso orden en el funcionamiento del circuito social, afectando, de este modo, a la comprensión de la locura, como puede verse en la descripción que hace Voltaire en su “Diccionario filosófico” (1764):

Llamamos locura a la enfermedad de los órganos del cerebro que impide al hombre pensar y actuar como los demás. Al no poder administrar sus bienes, se le interdicta; al no poder tener ideas acordes con la sociedad, se le excluye; si es dañino, se le encierra; si es furioso, se le encierra. Es importante observar que este hombre, sin embargo, no carece de ideas; las tiene como todos los demás mientras está despierto, y a menudo mientras duerme. Se puede preguntar cómo su alma espiritual e inmortal, alojada en su cerebro, recibiendo todas las ideas por medio de los sentidos coordinados y divididos, no puede concluir un juicio sano (*sic.* VOLTAIRE, 2008, p. 378-379)⁷.

La Ilustración, como se puede ver en los registros de la historia y en la cita anterior de Voltaire, lleva a la razón a su nivel más crítico y, cuando se convierte en locura, provoca una especie de síntesis de los regímenes de saber empirista y racionalista que permite, con ello, la aparición de un conjunto de prácticas que surgen de un nuevo régimen de saber. Se trata del régimen de saber positivista “que basa el conocimiento en leyes positivas que expresan relaciones constantes entre los fenómenos observables en la experiencia”. (GIACOIA JUNIOR, 2010, p. 143). Una vez más, un movimiento de “revolución” cultural afecta al conjunto de regímenes de saber y a sus prácticas vinculadas a la locura, para gestar la prescripción y sistematización de muchas prácticas originadas desde los propios inicios del positivismo.

La forma de concebir la locura, dentro de un régimen de conocimiento positivista (en sus primicias), cuya formulación nuclear la realiza Auguste Comte en el siglo XIX, comienza a admitirla como una enfermedad mental, aunque se fundamente en problemas orgánicos, y, al mismo tiempo, la entiende como transmisible, ya que

De repente, en unos años a mediados del siglo XVIII, surge un temor. Un miedo que se formula en términos médicos pero que está animado, en el fondo, por todo un mito moral. Uno de ellos está asustado por un mal muy misterioso que, según se dice, se extiende desde las casas de internamiento y pronto amenazará a las ciudades. Se habla de la fiebre carcelaria, se recuerda el carro de los convictos, esos hombres encadenados que cruzaban las ciudades dejando tras de sí un rastro de maldad. Se atribuyen contagios imaginarios al escorbuto, se predice que el aire viciado por el mal corromperá los distritos habitados. Y de nuevo se impone la gran imagen del horror

⁷ Traducción libre de: Chamamos loucura a essa doença dos órgãos do cérebro que impede um homem de pensar e de agir como os outros. Não podendo gerir seus bens, é interdito; não podendo ter ideias de acordo com a sociedade, é excluído; se for nocivo, é enclausurado; se for furioso, trancafiam-no. É importante observar que esse homem, entretanto, não carece de idéias; ele as tem como todos os outros enquanto acordado e, freqüentemente, enquanto dorme. Poder-se-á perguntar como sua alma espiritual, imortal, alojada em seu cérebro, recebendo todas as idéias por meio dos sentidos coordenados e divididos, não possa concluir um julgamento são (*sic.* VOLTAIRE, 2008, p. 378-379).

medieval, dando lugar a un segundo pánico en las metáforas del terror. La casa de internamiento ya no es sólo la leprosería lejos de las ciudades: es la lepra misma frente a la ciudad (FOUCAULT, 1972, p. 357)⁸.

En la “Historia de la locura” este temor se describe como la posibilidad de contagio de la locura por parte de los sujetos sanos, como ocurre con otras enfermedades responsables de la “contaminación”. Por lo tanto, los lugares reservados para los dementes deben ser esterilizados y alejados de los centros urbanos debido al miedo que surge. Una metodología médica derivada del conocimiento positivista (en sus inicios) comienza a separar al enfermo del contacto con otros individuos que no tengan el mismo cambio, porque, al existir la posibilidad de transmisión en el horizonte, es necesario aislarlo. En este sentido, se traslada a la locura el carácter transmisible de las enfermedades conocidas en la época, cumpliendo un postulado formulado posteriormente en el positivismo clásico que prescribe que “todo nuestro conocimiento debe fundarse en observaciones, que debemos proceder o bien de los hechos a los principios, o bien de los principios a los hechos, y cualesquiera otros aforismos similares” (COMTE, 1978, p. 14).

Dentro de la perspectiva de saber positivista, se verificaron ciertas prácticas de control de la propagación de la locura. “Por el momento, no hay manera de suprimir las casas de internamiento; se trata de neutralizarlas como eventuales causas de un nuevo mal. Se trata de ordenarlas y purificarlas” (FOUCAULT, 1972, p. 356). A partir de esta necesidad, los lugares en los que se encerraba a los dementes se fueron restringiendo a éstos y ya no a otro tipo de sujetos, como los delincuentes. “El gran movimiento reformista que se desarrollará en la segunda mitad del siglo XVIII tiene allí su primer origen” (FOUCAULT, 1972, p. 356), ya que ésta tiene entre sus principales objetivos iniciales: “reducir la contaminación destruyendo las impurezas y los vapores, reduciendo todas estas fermentaciones, para evitar que el mal y los males vicien el aire propagando su contagio por la atmósfera de las ciudades”. (FOUCAULT, 1972, p. 356).

En este movimiento originado en el régimen del saber positivista, el miedo a la contaminación de la locura se transforma también en un miedo a ciertas prácticas consideradas capaces de privar de la razón a sus intensos practicantes, porque muchas enfermedades provienen de ciertas prácticas, en un sentido considerado como la lógica de las acciones que generan consecuencias. Foucault percibe, en la “Historia de la locura”, la tematización de este miedo en tres grandes figuras que circulaban en la época. “La locura y la libertad” para una sociedad suturada por los grandes descubrimientos y con la ampliación de las posibilidades de trabajo es un entrelazamiento tematizado por el miedo a una práctica creciente del uso de la libertad, que atañe al propio cisma entre paradigmas, ya que “La libertad de conciencia conlleva a más peligros que la autoridad y el despotismo” (FOUCAULT, 1972, p. 363).

Otra tematización del miedo en el discurso sobre la locura se encuentra en “La locura, la religión y el tiempo”, ya que “Las creencias religiosas preparan una especie de paisaje imaginario, un medio ilusorio favorable a todas las alucinaciones y a todos los delirios” (FOUCAULT, 1972, p. 365). Aunque el discurso religioso pudiera organizar las pasiones humanas y el tiempo en el que se vive y en el que se pretende vivir (en una vida futura), dándoles algún tipo de efecto balsámico y promoviendo, con estos expedientes, una especie de contención de los sujetos, la propuesta religiosa en un mundo permeado por la Ilustración y un régimen de saber positivista no consigue promover la adhesión de los nuevos doctores, sobre todo por su carácter atrayente ligado a la desconexión del ejercicio de la razón crítica. Por lo tanto, “la religión se sigue considerando aquí como un elemento de transmisión del error” (FOUCAULT, 1972, p. 365).

“La locura, la civilización y la sensibilidad” es otra temática del miedo en el discurso sobre la locura que se encuentra en un momento en el que las ciencias en general están experimentando

⁸ Traducción libre de: Bruscamente, em alguns anos no meio do século XVIII, surge um medo. Medo que se formula em termos médicos mas que é animado, no fundo, por todo um mito moral. Assusta-se com um mal muito misterioso que se espalhava, diz-se, a partir das casas de internamento e logo ameaçaria as cidades. Fala-se em febre de prisão, lembra-se a carroça dos condenados, esses homens acorrentados que atravessam as cidades deixando atrás de si uma esteira do mal. Atribui-se ao escorbuto contágios imaginários, prevê-se que o ar viciado pelo mal corromperá os bairros habitados. E novamente se impõe a grande imagem do horror medieval, fazendo surgir, nas metáforas do assombro, um segundo pânico. A casa de internamento não é mais apenas o leprosário afastado das cidades: é a própria lepra diante da cidade (FOUCAULT, 1972, p. 357).

un proceso de profundización, refinamiento y empleo en el circuito social. “Si el progreso de las ciencias disipa el error, también tiene el efecto de propagar el gusto y hasta la manía por el estudio; la vida de oficina, las especulaciones abstractas, esa eterna agitación del espíritu sin ejercicio del cuerpo pueden tener los efectos más nefastos.” (FOUCAULT, 1972, p. 365). Ahora bien, parece ser el entendimiento, que aún hoy prevalece en algunos recintos, de que el estudio (y la lectura como uno de sus instrumentos) de los fenómenos concernientes a la vida, en sus múltiples variantes de manifestación, puede llevar a la locura debido a que el estudio, mediante sus necesarias abstracciones, puede insensibilizar al sujeto que lo emprende, ya que lo aleja del mundo sensible y lo acerca al mundo en el que vive el insano.

En la segunda mitad del siglo XVIII, ya no se reconocerá [la locura] en aquello que acerca al hombre a una decadencia inmemorial o a una animalidad indefinidamente presente; se sitúa, por el contrario, en aquellas distancias que el hombre toma con respecto a sí mismo, a su mundo, a todo lo que se le ofrece en la inmediatez de la naturaleza; la locura se hace posible en aquel medio en el que se alteran las relaciones del hombre con lo sensible, con el tiempo, con lo otro; se hace posible por todo aquello que, en la vida del hombre y en su devenir, es una ruptura con lo inmediato (FOUCAULT, 1972, p. 368-369)⁹.

El gran temor, que va más allá de las temáticas anteriores, gesta, dentro del espacio social francés acosado por la creciente pobreza, el retiro relativamente especializado con otras prácticas para el tratamiento de los locos. En consecuencia, hasta el momento del desarrollo e implementación del retiro, existían tres instituciones desde las cuales el régimen de la verdad constituía la locura: las cárceles, los hospitales y la familia. En esta perspectiva, Foucault afirma que “ya no debe inscribirse [la locura] en la negatividad de la existencia, como una de sus figuras más abruptas, sino que debe ocupar progresivamente su lugar en la positividad de las cosas conocidas” (FOUCAULT, 1972, p. 439). Esto equivale a decir que hay un aumento a la verdad, la razón y la salud, ya que la locura les aporta un conocimiento hasta entonces no considerado como tal por otros regímenes de saber.

Dentro del régimen de saber positivista, el retiro (o asilo) surgió con los reformadores Samuel Tuke (Inglaterra) y Philippe Pinel (Francia) y sus prácticas. “En el Retiro, un grupo humano es devuelto a sus formas más originales y puras: se trata de reposicionar al hombre en relaciones sociales elementales y en plena conformidad con sus orígenes”. (FOUCAULT, 1972, p. 470). El funcionamiento del retiro prioriza prácticas de relaciones esenciales verificadas, sobre todo, en los siguientes binomios: familia-niño, culpa-castigo, locura-desorden. Son importantes, para el régimen de saber positivista, porque tematizan, en las prácticas adoptadas por la institución responsable del retiro, la autoridad paterna, la justicia inmediata y el orden social y moral, con vistas a una futura reinserción del loco en el circuito social. “Todo está organizado para que el loco se reconozca en ese mundo de juicios que lo rodea por todos lados; debe sentirse observado, juzgado y condenado; de la falta al castigo, el vínculo debe ser evidente, como una culpa reconocida por todos” (FOUCAULT, 1972, p. 494).

Por lo tanto, como punto de inflexión de un régimen de saber positivista, el marco antropológico de la nueva psiquiatría toma en consideración: el hombre, la locura y la verdad de la locura. Esto hizo que las prácticas mínimamente de tratamiento de la locura se humanizaran. Más allá de las prácticas morales de pedir cuentas a los insanos, que incluían castigos leves, moderados y severos en función de la gravedad del comportamiento, la creación del retiro, por parte de Samuel Tuke y Philippe Pinel, fomentó la nueva psiquiatría, con una nueva sintomatología cuya simplificación puede percibirse en tres grandes manifestaciones: Parálisis general, Locura moral, y

9 Traducción libre de: Na segunda metade do século XVIII, ela [a loucura] não mais será reconhecida naquilo que aproxima o homem de uma decadência imemorial ou de uma animalidade indefinidamente presente; situa-se, pelo contrário, nessas distâncias que o homem toma em relação a si mesmo, a seu mundo, a tudo aquilo que se lhe oferece na inmediatez da natureza; a loucura torna-se possível nesse meio onde se alteram as relações do homem com o sensível, com o tempo, com o outro; ela é possível por tudo aquilo que, na vida e no devir do homem, é ruptura com o imediato (FOUCAULT, 1972, p. 368-369).

La psiquiatría, ejercida en este régimen de saber positivista, procedido por Jean-Étienne Esquirol, y que posteriormente sus prácticas sufren de nuevas modificaciones. Jean-Martin Charcot es uno de los precursores de un tratamiento bastante inusual, para finales del siglo XIX en Francia, que tiene a la hipnosis como principal admisión en sus prácticas. André Brouillet (1887) retrata una sesión en la que el médico, rodeado de espectadores, realiza uno de sus procedimientos a una mujer considerada histórica.

Figura 3. *Une leçon clinique à la Salpêtrière (1887)*



Fuente: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Une_le%C3%A7on_clinique_%C3%A0_la_Salp%C3%AAtre.jpg.

La figura emblemática de Charcot influenció a muchos médicos, entre ellos a Freud con la formulación del psicoanálisis y su práctica terapéutica derivada de que la hipnosis no había sido bien incorporada por él. La revolución iniciada por Pinel, a partir de un régimen de saber positivista, cobra un nuevo impulso con el psicoanálisis porque considera la locura en función de la historia del sujeto que, a su vez, pasa a entenderse dentro de la historia de la propia sociedad en la que los mecanismos represivos constituyen subjetividades. Así, “ha sido necesario el psicoanálisis, la sociología y nada menos que la “psicología de las culturas” para mostrar el vínculo que la patología de la historia podía mantener secretamente con la historia”. (FOUCAULT, 1972, p. 374). Por lo tanto, la “Historia de la locura en la época clásica” bordeando, en su última frontera metodológicamente delimitada, el surgimiento del psicoanálisis y, en consecuencia, una lectura horizontal de algunos regímenes de saber y ciertas prácticas presentes en su discursividad llega a su fin, abriendo márgenes para muchas otras investigaciones.

Consideraciones Finales

De acuerdo con el objetivo de este texto, se describió la locura desde los prismas rectores del saber empirista, racionalista y positivista que estructuran las modulaciones de la comprensión de la locura como objeto de conocimiento según el cual su propia historia traza diferentes paradigmas de aproximaciones y, en consecuencia, distintas proposiciones discursivas capaces de gestionar regímenes de saber y sus prácticas a lo largo de una determinada coyuntura. No se ha intentado agotar los significados existentes sobre la locura en ninguno de los regímenes de saber debido a la imposibilidad de hacerlo. La “Historia de la locura en la época clásica” de Michel Foucault, al interpretar arqueológicamente la locura a partir de las múltiples manifestaciones discursivas disponibles en su archivo, promueve una serie de entradas en diferentes niveles a lo largo de sus fronteras establecidas. Se encontraron concepciones ontológicas cuyos cruces en la historia constituyeron subjetividades excluidas.

La complejidad de la locura concierne fundamentalmente a la subjetividad humana, como puede verse en algunos regímenes de saber y sus prácticas a lo largo de la “Historia de la locura

en la época clásica”. Los nuevos regímenes de saber formulan prácticas, según las condiciones históricas en las que se inscriben y según las cuales actúan en el tratamiento de la locura. El paso de un régimen de saber religioso a uno empirista permite, al mismo tiempo abrir el camino a nuevas investigaciones sobre el funcionamiento del cuerpo humano y la subjetividad, consideraciones sobre una razón fragmentada que surge de las debilidades del cuerpo. El paso de un régimen de saber empirista a uno racionalista favorece la capacidad de comprender la producción cognitiva del loco en paralelo al razonamiento normalizado. El régimen del saber positivista en sus inicios amplía y profundiza el conocimiento sobre la locura, practicando una especie de “educación” para los locos.

En el siglo XX, la locura se convirtió cada vez más en el objetivo de las consideraciones no sólo de las ciencias médicas, sino, como se ve en su heterogénea constitución en la “Historia de la locura”, también de otros movimientos: literarios, filosóficos, artísticos, entre otros. El surrealismo, que difundió muchas concepciones provenientes del campo psicoanalítico, marca la expresividad de sus obras a través de reflexiones sobre la complejidad de la subjetividad humana y, necesariamente, acude a la locura como una de las formas de experiencia de la misma vida. “En una época en la que la locura seguía siendo condenada, los surrealistas la tematizaron como parte de todo ser humano, y no como una enfermedad que afectaba a algunos” (TAVARES; NOYAMA, 2019, p. 196). En Brasil, la psiquiatra Nise da Silveira desarrolló un tratamiento profundamente humanizado de la locura a partir de las manifestaciones artísticas. “Nise sustituyó la tortura por un estudio y descubrió una forma completamente nueva de tratar la locura” (TAVARES; NOYAMA, 2019, p. 200).

En una ampliación de los discursos historizados sobre la locura en la actualidad, la difusión de los regímenes de saber y sus prácticas también se infirieron en la industria del entretenimiento cultural, especialmente en la producción de películas. No es raro encontrar una película cuyo motor narrativo reside en derrotar a un antagonista considerado loco. Un ejemplo de ello, teniendo en cuenta las debidas diferencias, está en el largometraje “Guasón”, de 2019, en el que la dicotomía bien y mal es retomada respectivamente por las figuras de Batman y Guasón. Este último, sin embargo, gana, en el cumplimiento de sus características, la historia, por lo que su locura llega a ser percibida como un crescendo para el que la sociedad es una de las fuerzas motrices. Guasón es una representación, entre muchas, de los que fueron apartados de la acogida, la solidaridad y otros sentimientos responsables de la consolidación de una subjetividad considerada sana.

Figura 4. Guasón (2019)



Fuente: <https://www.vittude.com/blog/doencas-mentais/>

En un nuevo capítulo de la historia de la locura, el personaje cinematográfico con maquillaje de payaso, pelo verdoso y ropa extravagante puede representar una especie de resistencia a la normalización del comportamiento, la felicidad obligatoria y el virtuosismo moral. El Guasón es el depósito de los residuos provenientes del conflicto que generan los regímenes de saber y sus prácticas, por lo que es posible presuponer lo que éstos pueden causar a la subjetividad. Entre el nihilismo y la depresión, el atino y el desatino, el bien y el mal, la locura parece poder expresar la razón de los conflictos (internos y externos) existentes entre el sujeto y la sociedad, pero antes precipita a su sujeto en el lugar del que no se puede salir, de uno mismo.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AMÂNCIO, E. **O homem que fazia chover: e outras histórias inventadas pela mente**. 2 ed. São Paulo: Editora Barcarrola, 2012.
- COCIUFFO, T. **Encontro marcado com a loucura: ensinando e aprendendo psicopatologia**. 3 ed. São Paulo: Luc Comunicações, 2012.
- COMTE, A. **Curso de filosofia positiva**. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DESCARTES, R. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. de Vera Porto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, M. Sobre a História da sexualidade. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000a. p. 243 – 27.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as Coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- GIACOIA JUNIOR, O. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. 2 ed. São Paulo: Publifolha, 2010.
- MONTAIGNE, M. **Os ensaios**. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ROTTERDÃ, E. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Editora novo Horizonte, s/d.
- SANTI, P. L. R. **A construção do eu na modernidade**. Da Renascença ao século XIX. Ribeirão Preto, SP: Holos Editora, 1998.
- TAVARES, R.; NOYAMA, S. **Reflexões sobre arte e filosofia**. Curitiba, PR: Intersaberes, 2019.
- VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008.

Recebido em 26 de fevereiro de 2022.

Aceito em 22 de junho de 2022.