



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.63567>

HISTORIA, ESTRUCTURA Y EXPERIENCIA

RELACIONES METODOLÓGICAS ENTRE MICHEL FOUCAULT Y GEORGES DUMÉZIL



HISTORY, STRUCTURE, AND EXPERIENCE METHODOLOGICAL RELATIONS BETWEEN MICHEL FOUCAULT AND GEORGES DUMÉZIL

MATÍAS ABEIJÓN*

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

.....
* matiasabeijon@psi.uba.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Abeijón, M. "Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil." *Ideas y Valores* 68.169 (2019): 153-179.

APA: Abeijón, M. (2019). Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil. *Ideas y Valores*, 68 (169), 153-179.

CHICAGO: Matías Abeijón. "Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil." *Ideas y Valores* 68, n.º 169 (2019): 153-179.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se investiga la metodología estructural de *Histoire de la folie à l'age classique*. Se sostiene que Michel Foucault, a partir de los trabajos de George Dumézil, elabora el concepto de experiencia para dar fundamento a las diversas experiencias históricas de la locura. La experiencia epocal, desarrollada en aquel texto, apela a una causalidad estructural que proviene del esquema de la trifuncionalidad ideológica indoeuropea de las obras de Dumézil.

Palabras clave: M. Foucault, G. Dumézil, metodología, experiencia, locura.

ABSTRACT

The article inquires into the structural methodology of the *Histoire de la folie à l'âge classique*. It argues that Michel Foucault draws on the works of Georges Dumézil to develop the concept of experience that grounds the different historical expressions of madness. The epochal experience developed in the above-mentioned text resorts to a structural causality that has its source in the Indo-European trifunctional scheme of ideology found in the works of Dumézil.

Keywords: M. Foucault, G. Dumézil, methodology, experience, madness.

Introducción

Por lo general, suele atribuirse al temprano concepto de experiencia foucaultiano una relación directa con las obras de Nietzsche, Blanchot y Bataille. Así lo afirma Foucault en varias entrevistas, en donde destaca que el concepto de experiencia de dichos autores le permitió descentrarse de la cuestión del sujeto, pues se trataría de una experiencia límite que arranca al sujeto de sí mismo y le impone su estallido o disolución. Antes, en la década del cincuenta, habría primado en Foucault una experiencia de corte fenomenológico que buscaba recuperar las significaciones originarias de la existencia humana. Efectivamente, el concepto de experiencia sufre un cambio importante entre sus textos de los cincuenta y los sesenta. También es cierto que, en sus artículos sobre literatura publicados en la primera mitad de la década del sesenta, Foucault pone el acento en esta experiencia límite y en esos autores.

Sin embargo, en *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Folie et de raison*, en su título original), hay otro tipo de experiencia que nos interesa analizar: la experiencia epocal (cf. Foucault 1972). En nuestra opinión, esta experiencia histórica se gesta a partir del uso de la metodología estructural y comparativa elaborada por Georges Dumézil, cuestión señalada por algunos comentaristas (cf. Castro; Dosse; Eribon 1995; Morey), pero pocas veces trabajada. La referencia a Dumézil más conocida es aquella que se encuentra en la conferencia inaugural de *L'ordre du discours*. Tras la muerte de Jean Hyppolite, el 12 de abril de 1970, una asamblea general de catedráticos del Collège de France eligió a Michel Foucault como nuevo catedrático de la institución. Georges Dumézil fue una de las principales figuras intelectuales que sostuvo su candidatura. El 2 de diciembre del mismo año, en el marco de la lección inaugural de la cátedra Historia de los sistemas de pensamiento”, Foucault manifiesta su reconocimiento a Dumézil:

Creo que debo mucho a M. Dumézil, [...]; él fue quien me enseñó a analizar la economía interna de un discurso de manera completamente diferente a como lo hacía la exégesis tradicional o el formalismo lingüístico; fue él quien me enseñó, yendo de un discurso a otro mediante el juego de las comparaciones, a describir el sistema de las correlaciones funcionales; fue él quien me enseñó cómo describir las transformaciones del discurso y sus relaciones con la institución. (Foucault 1973 68-69)

Si bien no son abundantes, las referencias a este autor siempre estuvieron presentes en la obra de Foucault, incluso en sus últimos cursos.¹ En este artículo trataremos de demostrar que aquello que Foucault menciona en la clase inaugural, es decir, el uso del análisis comparativo

1 Para un análisis de las referencias de Dumézil en la obra de Foucault (cf. Castro).

para arribar al sistema de correlaciones funcionales que se da a través de la transformación de los discursos, es la base metodológica que luego utilizará para desarrollar el análisis histórico de *Histoire de la folie à l'âge classique*.

La ideología trifuncional

Georges Dumézil nació en París, en 1898. Su padre, Jean Anatole Dumézil, estudió en el Liceo, donde se interesó por las lenguas extranjeras y el latín. Georges estudió en diferentes liceos, siguiendo los diversos destinos de su padre. Ya a los nueve años leía en griego clásico y latín. Realizó su *khâgne* en el Liceo Luis el Grande, en París. En 1916, ingresó a la École Normale Supérieure y fue el número uno de su promoción. En 1917 fue movilizado e ingresó como oficial de artillería en la Primera Guerra Mundial hasta 1919. Ese mismo año ganó la *agrégation* en lenguas clásicas. Tres años después presentó su tesis doctoral *Le festin d'immortalité* y publicó sus primeros libros, que no tuvieron gran aceptación por los especialistas en la materia (por ejemplo, A. Meillet y H. Hubert rechazan sus trabajos). En 1925 se instaló en Turquía y enseñó Historia de las Religiones en la Universidad de Estambul. En 1931 viajó a Suecia, donde fue lector de francés en Uppsala, destino que más tarde compartirá el propio Foucault. Dos años después regresó a París e ingresó a la École Pratique des Hautes Études, donde enseñó “Mitología comparada indoeuropea”. En 1938 publicó el artículo “La préhistoire des flamines majeurs”, donde comenzó a utilizar el método de la mitología comparada. En 1939 fue movilizado a Turquía, aunque fue desmovilizado al año siguiente. Entre 1941 y 1943 el Gobierno de Vichy le prohibió la enseñanza debido a su participación en una logia masónica. En 1949, apoyado por Emile Benveniste, ingresó al Collège de France. Sus condiciones laborales mejoraron, lo que le permitió dedicarse con mayor asiduidad a la investigación y a la escritura de su obra.

Una de las líneas directrices de la obra de Dumézil fue el estudio del mito en el ámbito indoeuropeo. Los estudios indoeuropeos nacieron al final del siglo XVIII, primero como una constatación y luego como una explicación de la existencia de esa familia lingüística (lenguas y culturas cuyo testimonio escrito se remonta a la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo, a través del testimonio de lenguas hititas y hurritas, y de su evolución histórica). Hacia fines del siglo XIX, con el nacimiento de la sociología moderna en Europa y Estados Unidos, el estudio de la terminología indoeuropea del parentesco pasó a desarrollarse en dicho campo, abarcando además los terrenos de la lingüística y el de los estudios comparativos.

En 1934, Dumézil en la École des Hautes Études continuó impartiendo las lecciones de Marcel Granet, sinólogo especialista en textos

chinos antiguos. Estas lecciones fueron decisivas en el giro de la obra Duméziliana. Además, un dato del pasado comenzó a tener importancia en la temprana reformulación de la obra de Dumézil, dado que empezó a pensar en una división tripartita respecto de las civilizaciones herederas del indoeuropeo. Todo ello posibilitó, en la primavera de 1938, el trazado de una nueva forma de mitología comparada. A partir de ese año, Dumézil desarrolló la temática que lo haría conocido dentro del campo intelectual francés y luego en varios lugares del mundo: la identificación de la ideología trifuncional indoeuropea, según la cual las bases sociales explicarían sus manifestaciones locales. Ese año Dumézil publicó en la *Revue de l'histoire des religions* un artículo titulado “La préhistoire des flamines majeurs”. Según García (1999 21), en dicho artículo Dumézil sostuvo la existencia de una equivalencia de pares lingüísticos ubicados en dos lenguas distintas. Esto lo llevó a considerar que los fenómenos lingüísticos se supeditan a *hechos sociales*. Esos hechos sociales, que hasta el momento eran estudiados por Dumézil en forma aislada, ahora debían ser considerados sistemáticamente, en el marco de una red de relaciones que remiten a la función que cumplen en los diversos pueblos:

El rey y el sacerdote no están aislados en la India ni en Roma. En la India, la pareja *raj-brahman* está a la cabeza de una jerarquía social. La sociedad védica, y probablemente ya indoiranía, pues entre escitas e iraníes se detecta la misma situación, estaba formada por tres clases definidas por su servicio: los *brahmana* (sacerdotes), los *rajanyao ksatriya* (guerreros) y los *vaisya* (ganadores-agricultores). En este orden social el rey no es más que un *rajanya* extraído de su clase por la unión real que le dan representantes de las tres clases, mientras que los brahmanes de la primera clase monopolizan la religión, proporcionan el doble del rey y son imprescindibles como sacrificadores para toda la sociedad. (García 23)

En la mitología Celta, y sobre todo en el caso de Roma, se presentan casos análogos. En Roma, la pareja formada por el *rex* y el *flamen dialis*, si bien no está a la cabeza de una jerarquía social, lo está en el marco de una jerarquía sacerdotal. Al *rex* le siguen los tres flamines mayores, *Dialis*, *Martialis* y *Quirinalis*, como representantes, respectivamente, de los dioses Júpiter, Marte y Quirino. En la mitología romana, esta triada de dioses aparece en cada ocasión que el pueblo romano se encuentra comprometido. A su vez, los tres dioses representan los tres componentes del cuerpo-social: el *flamen Dialis* representa la soberanía mágico-religiosa y al sacerdote tipo, el *flamen Martialis* representa a los romanos como guerreros (*milites*) y el *flamen Quirinalis* a los ciudadanos, agricultores pacíficos, pues se ocupa de los cultos que favorecen el crecimiento de los cereales. A pesar de las diferencias que pueden encontrarse en sus

reelaboraciones posteriores, lo esencial del descubrimiento Duméziliano aparece ya en este año: distintos dioses se distribuyen a través de una división tripartita de *funciones* equivalentes en distintas sociedades, *i.e.* a cada conjunto de dioses les corresponde una función particular, esto es, soberana (mágico-religiosa), guerrera y de sustento material. Nótese que Dumézil pone el acento no en las similitudes con respecto a equivalencias lingüísticas, es decir, en coincidencias en relación con los nombres de los dioses de distintos pueblos, sino en la unidad funcional que se encuentra al comparar las funciones que ellos representan.

Otro elemento por destacar de esta primera etapa de la obra de Dumézil es que en ella también se plantea una primera noción del concepto de *ideología*, ligada a la imagen del reflejo o espejo, propias de una concepción epistemológica proveniente de Durkheim, Mauss y Granet. A su vez, también encontramos un primer uso del concepto de “sistema”. Según Dubuisson, estos primeros trabajos de Dumézil se enmarcan en un realismo donde la relación entre las formas míticas y lassociales es de una afinidad morfológica. La división tripartita de la sociedad se impondría ella misma como real o como una copia de la realidad y, por lo tanto, representa una imagen más abstracta y general de ella. Por ejemplo, en un fragmento de *L’Heritage indo-européens à Rome* de 1949, Dumézil afirma: “Es probable, *a priori*, que una (la organización del hombre) y la otra (la de los dioses) se correspondieran una a la otra, que las figuras divinas *reproduzcan* la estructura de las personas que las invocan” (cit. en Dubuisson 270, énfasis agregado). Dumézil otorga un papel importante a una serie de nociones que denomina “preideológicas”, que representan el marco que contiene las representaciones simbólicas de prácticas sociales y de los mandatos divinos: ritos, narraciones, mecanismos legales, etc. Es decir, en esta época Dumézil extrema la posición de Durkheim, según la cual la religión es un reflejo no de un aspecto en particular, sino de todos los aspectos de la sociedad. Como puede observarse, en este punto nos encontramos frente al dilema de si a cada objeto le corresponde una representación ideológica, o bien si las representaciones ideológicas son independientes de los referentes reales. En el primer caso, no se entiende la eficacia de la representación sobre el objeto real que representa; en el segundo, se impone la pregunta por cuáles son los principios de organización de la realidad ideológica que estaría separada de la esfera real.

En 1952 Dumézil publicó *Les Dieux indo-européens (Los dioses de los indoeuropeos)*. Este libro marcó un nuevo giro en su obra, pues en él se afirma que la esfera ideológica es independiente de las condiciones sociales. Es decir, Dumézil abandona el modelo interpretativo causal que busca su explicación en el origen, según el cual, la sociedad vendría primero o antes que la ideología. En lugar de centrarse en el origen, el

autor pondrá el acento en la *presencia* del pasado en el presente, es decir, en los desarrollos concretos de la trifuncionalidad en las realidades de los dioses de los pueblos indoeuropeos. Esto lo llevará a aceptar, y a desarrollar ampliamente, las distintas variaciones con relación a diversos hechos históricos, pero manteniendo la existencia de una organización tripartita en el aspecto funcional. Las distintas figuras y personajes míticos no solo se distribuyen en una división trifuncional, sino que presentan rasgos estructurales comunes, cuya explicación remite a un pasado común indoeuropeo. Dumézil desarrollará con detalle la complejidad de estas formaciones ideológicas trifuncionales y reemplazará la palabra “sistema” por “estructura”. Este concepto permite designar un sistema *autónomo*, cuyos elementos, si bien están representados en la naturaleza social, se relacionan entre sí por leyes que revelan sus valores diferenciales y una pertenencia a distintos niveles jerárquicos (Dumézil 1970 11-14). Según Dubuisson, las leyes estructurales de “composición” y “oposición” reemplazarán a la “hipótesis reduccionista del espejo” (cf. 272). Entonces, la ideología, como sistema de pensamiento, existirá por sí y a través de sí misma, independientemente de la existencia social real (es decir, la ideología ya no será necesariamente la representación de algo real, sino un sistema de relaciones que determina la posibilidad, tanto en el plano diferencial como en el jerárquico, de las características reales de elementos sociales). Años más tarde, Dumézil definirá de la siguiente manera las ideologías:

Detrás de los sacerdotes, los guerreros y los productores, y más esenciales que ellos, aparecen las funciones articuladas y organizadas jerárquicamente de la magia y la ley soberana, la fuerza, principalmente la fuerza guerrera, y la paz y la fertilidad de la abundancia. (Dumézil 1977 15-16)

Como ya dijimos, en *Les Dieux indo-européens* Dumézil sistematiza la trifuncionalidad ideológica. Para llevar a cabo el análisis del indoeuropeo, Dumézil propone, al igual que los lingüistas, proceder a través de la observación analítica y la comparación de los hechos religiosos y míticos. Dumézil parte de la India védica, donde rastrea un sistema de tres funciones:

El sistema de las tres funciones aseguradas por estos tres grupos (sacerdotes, guerreros, clanes de pastores) es uno de los cuadros ordinarios en los cuales los autores de los himnos se refieren a toda índole de cosas, a sus oraciones y al destino o eficacia de estos rezos, a las manifestaciones de algunos dioses complejos como Agni (el fuego) y, sobre todo, a la clasificación de sus principales grupos de dioses y hasta de sus principales dioses personales. Estas funciones son: 1) administración a la vez misteriosa y regular del mundo; 2) el juego del vigor físico, de la

fuerza, principalmente guerrera; 3) la fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias tales como la prosperidad, la salud, la longevidad, la tranquilidad, la voluptuosidad, la “gran cantidad” [...] La división tan común, con o sin residuo, en tres grupos denominados *Adityá*, *Rudrá*, *Vásu*. (Dumézil 1970 12-13)

Los *Aditya* se corresponden con los dioses soberanos: proyecciones celestes, cósmicas, de la soberanía humana, que son reyes, sacerdotes y ministros. Los *Rudrá* son proyección atmosférica, se refieren a la batalla que es la tormenta, las bandas de jóvenes guerreros, de los *márya* necesarios y temibles, útiles y excesivos. Los *Vásu* y los *Asvin* son distribuidores de riqueza y salud, dominio de los bienes materiales. En el primer nivel de la soberanía, esta es concebida por dos dioses, dos mitades antitéticas pero complementarias: Mitra y Varuna. Varuna es inquietante, terrible, va armado con lazos y redes y actúa rápidamente atrapando de manera irresistible; Varuna es el otro mundo, mientras que Mitra es este mundo. A su vez, Varuna tiene más afinidad con la segunda función guerrera, mientras que Mitra con la tercera (prosperidad floreciente). Indra representa movimientos, las necesidades de la fuerza bruta que, aplicada a la batalla, proporciona la victoria, el botín y el poder. Provisto de rayos, aniquila a los demonios y salva al universo. Los *Nasatya* o *Asvin* representan un complejo campo de acción de la tercera función. Son, principalmente, donadores de salud, juventud y fecundidad. Esta tercera función es más que eso, pues también da abundancia de víveres, hombres y bienes, masa social y riqueza económica, e igualmente apego a la tierra, al disfrute sedentario, tranquilo y estable de los bienes.

A partir de este análisis, Dumézil configura una primera definición de *estructura*:

Esto es un buen ejemplo de estructura y supone una teología articulada de la que es difícil pensar que haya sido creada a base de piezas y trozos; el conjunto y la planificación condicionan los detalles. Cada tipo divino, en su orientación específica, exige la presencia de todos los demás, y solo queda bien definido cuando se confronta con los otros. (Dumézil 1970 17-18)

Es decir, la definición de estructura implica una correlación entre diversos elementos: no solo una relativa autonomía respecto de los tres niveles de dioses (o tres funciones), sino una dependencia con relación a los elementos que conforman cada estructura divina, en la cual un dios puede tener mayor o menor afinidad con el otro. A su vez, este sistema de relaciones entre los distintos dioses es entendido por Dumézi como una especie de *colaboración funcional*:

La distinción funcional no impide, naturalmente, que cada dios colabore con los otros o que actúe eventualmente en la zona de otro. Indra, dios de la fuerza física, de la batalla, también proporciona bienes, pues los bienes (*vásuni*) y el ganado son generalmente el motivo de las batallas. Un fenómeno como el de la lluvia concierne naturalmente a todos los niveles a la vez, pues está en relación con el orden, con el planteamiento general del mundo, y establece un lazo entre cielo y tierra; por lo tanto intervienen Mitra, Varuna y los demás Aditya. La lluvia es producto de la tormenta, que es una batalla atmosférica, con lo cual está bajo la dependencia de Indra, de sus Marun o de sus compañeros individuales; es también generadora de riqueza y bienestar gracias a los pastos, a los ríos, etc., y en este aspecto concierne a las divinidades masculinas y femeninas de la tercera función. *En resumen, no hay que ver las funciones y sus campos de acción como enfrentados unos con otros, sino como partes de un organismo en el que la solidaridad y hasta la interpenetración son la regla: la oposición es solo conceptual.* (Dumézil 1970 25-26, énfasis agregado).

Esta definición estructural de las relaciones entre los dioses de los indios védicos también se aplica a las formas antiguas del paganismo iraní, donde se repite la estructura trifuncional: “la estructura teológica que forman las entidades mantiene fielmente la antigua articulación de los dioses funcionales” (Dumézil 1970 23). A su vez, también se encuentra en los dioses de los germanos. A pesar de las diferencias locales, se mantiene la estructura tripartita de la mitología: Odinn es soberano de los dioses, organizador del mundo y maestro de la gran magia. Pórr, con su martillo, es destructor de gigantes y, en consecuencia, el liberador de los dioses amenazados, el salvador del mundo, igual que Indra que con sus rayos salva a los hombres y a los dioses de la amenaza de Vrtra y de otros demonios. Odinn y Pórr forman parte del grupo principal de los dioses, los ases. Freyr, solo o junto con Njodr, o también Njodr, Freyr y la diosa Freyja y generalmente los dioses de su grupo, los vanes, son los maestros de la abundancia, de la riqueza y de la voluptuosidad. Su relación también es complementaria: “cada uno de ellos presupone la existencia de los demás y se necesitan mutuamente para formar el estado mayor completo de la administración del mundo” (*id.* 28).

Con respecto a los dioses de los romanos, también encontramos la complementariedad funcional. Jupiter, dios celeste, dios del *dium*, es protector y guía del Estado, y garantiza la grandeza y la salvación de la ciudad, tanto por los primeros *auspicia* que dio a Rómulo, como por los que procura dar constantemente a todos los legítimos de Roma, reyes y magistrados herederos de los reyes. Dios del rey, el Júpiter Estátor, el Júpiter Feretrio de la leyenda no da la victoria interviniendo directamente en ella, ya que él nunca combate, sino que actúa mediante una decisión

soberana que se traduce inmediata y físicamente en los hechos, sembrando el pánico en el ejército enemigo que se creía victorioso. Júpiter es también el dios de la ley, de los tratados, de los juramentos. Parece haber sustituido, aunque en manera incompleta, a un dios especialista muy próximo y del mismo nivel, casi homónimo, *Dius Fidius*, equivalente masculino de la abstracción femenina *Fides* y, como *flamendialis*, parece ser el propio sacerdote. Así, encabezando la jerarquía, con Dios y Júpiter, el dios jurista y el dios de las grandes acciones libres, tenemos el equivalente de la pareja Mitra-Varuna.

En segundo lugar, encontramos a Marte, dios de la fuerza física, usada sobre todo en la guerra. Si bien interviene en asuntos agrarios, es un dios violento, vigilante, eventualmente combatiente. La comunidad se dirige a él para que precisamente deje de ser violento o impida que se desencadenen las calamidades, montando la guardia alrededor del campo como un buen centinela. Por su fuerza, por su actitud y su carácter ordinario sobre el entorno, tiene que defender al agricultor con sus campos y sus animales al mismo tiempo que tiene que defender la ciudad, el pueblo, el *ager Romanus* o el ejército.

Finalmente, Quirino es el dios de la fecundidad, de la riqueza, del apego a la tierra, a la paz y la colectividad. No constituye, como Marte, un servicio marginal, sino que en este caso lo agrario es lo esencial. Debe proporcionar bienes a los hombres reunidos en sus cuadros sociales y al conjunto de los hombres romanos. A su vez, esta función está orientada hacia la paz, el disfrute tranquilo de los bienes y la tranquilidad en el orden.

Tenemos, entonces, tres estructuras teológicas sobre las que, según Dumézil, existe un *paralelismo estructural*, pues, a pesar de las diferencias espaciales y temporales entre las distintas civilizaciones, las funciones que cumplen los diversos dioses indoeuropeos son las mismas: “Reflexionemos sobre esta identidad de tres estructuras teológicas que no son ideas del espíritu, reconstituciones artificiales, sino datos inmediatos que pueden observarse en los pueblos de lengua indoeuropea” (Dumézil 1970 36). Como afirmará Dumézil años más tarde:

Por encima de los sacerdotes, los guerreros y los productores –y más esenciales que ellos– se articulan las “funciones” jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza física y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda [...] Se volvía a situar a las mitologías, tal como debía ser, en el conjunto de la vida religiosa, social y filosófica de los pueblos que las habían practicado. En lugar de hechos aislados –y por ende inciertos– se proponía al observador una *estructura general* en la que, como en un marco muy amplio, los problemas particulares encontraban su lugar preciso y delimitado. La concordancia de los nombres divinos perdía, sino todo el interés, por lo menos su primacía ilegítima,

en favor de otra concordancia, la de los conceptos, y sobre todo de los conjuntos articulados de conceptos. (Dumézil 1977 14, énfasis agregado)

Entonces, el paralelismo estructural entre funciones, que se representa en la división tripartita, tiene una doble evidencia: comparativa y estructural. Siguiendo a Dubbuisson, tres elementos permiten sostener este paralelismo: la complejidad intrínseca del modelo trifuncional, su persistencia a través del tiempo y su “transgenericidad” (*transgénéricité*) (Dubbuisson 276). En primer lugar, la complejidad de la trifuncionalidad se demuestra por la jerarquía que encierra la primera función: a ella se su-peditan las otras dos. Esta jerarquía se demuestra a través de los sistemas oposicionales. Desde el punto de vista teológico, la segunda función, la guerrera, también es compleja y, si bien es menor, también se define por un sistema de oposiciones. La tercera función, que a Dumézil le resultó más difícil de analizar a lo largo de toda su obra, no presenta una complejidad oposicional equivalente a las otras dos funciones. Sin embargo, posee una “transgenericidad”, en cuanto que la trifuncionalidad ideológica se encuentra presente en diferentes géneros: ley, teología, rituales y literatura. En definitiva, la enorme masa de datos heterogéneos que trabaja Dumézil, y que le permite afirmar la existencia tripartita en el plano *funcional* de las ideologías, adquiere una homogeneidad en cuanto que su comparación devela una pertenencia estructural común:

Nuestro esfuerzo solamente tiene sentido si los datos indios, iraníes, germánicos, romanos, etc., que comparamos son verdaderamente comparables, es decir, si son homogéneos, del mismo nivel, y si pueden ser lo que pensamos mostrar que son: supervivencias reconocibles de un mismo pasado inicial común. Lo que nos induce a admitir que los indoeuropeos se dirigían a dioses personales ya bien diferenciados y complementarios, que constituían una sociedad que formaban un “panteón” de estructura tripartita, es que no hay ninguna razón más satisfactoria para explicar el paralelismo de las organizaciones divinas que encontramos, aquí y allá, en los documentos más antiguos: Mitra-Varuna, Indra, Nasatya; Dius-Júpiter, Marte, Quirino; Tyr-Odinn, Pórr, Freyr. (Dumézil 1970 89)

La experiencia epocal

El primer contacto entre Foucault y Dumézil se dio en 1954, cuando Dumézil se proponía ocupar el puesto de lector de francés en la universidad de Uppsala, en Suecia. El 15 de octubre de 1955, Dumézil recibió una carta de Bangor (ciudad de Gales), del profesor Paul Falk, quien dirige el *Romanska Institutionen* (el Departamento de Estudios Romances) en la universidad de Uppsala. Allí le informaba que Robert Francillon abandonaría el puesto de lector y de director de la *Maison*

de France. Falk le pedía a Dumézil que le indicara un candidato y el profesor Raoul Curiel le menciona a Foucault. Siguiendo la recomendación de Curiel, Dumézil le escribió a Foucault, lo informó acerca de la situación y le hizo una descripción del puesto. Foucault respondió afirmativamente al pedido; llegó a Uppsala a fines del mes de agosto de 1955. Allí trabajó en la Maison de France, una institución dependiente del departamento de Relations Culturelles del Quaid'Orsay. En ese lugar tuvo que desempeñarse como lector de francés y hacerse cargo de la dirección del instituto cultural. En la primavera de 1956, Dumézil regresó a Uppsala para pasar los dos meses que acostumbraba en el piso que le prestaba la universidad de esta ciudad. Su primer encuentro con Foucault estuvo marcado por un curioso ritual:

ambos recitaron sus respectivos títulos académicos y se apreció debidamente que Dumézil había obtenido el *baccalauré at* mucho antes que Foucault. Una vez establecido este punto, Dumézil sugirió que se podían tratar de tú. Foucault le dio las gracias con su sueco vacilante. (Dumézil 1986 214-215)

Desde ese momento comenzó a forjarse una relación estrecha de respeto y admiración intelectual mutua, que duraría hasta la muerte de Foucault.

Por su parte, Foucault accedió en Uppsala al archivo de la Biblioteca Carolina Rediviva. Así pues, una parte considerable de la redacción de *Histoire de la folie à l'âge classique* se debió al material de archivo que se encontraba allí. En 1950, un coleccionista, el doctor Erik Waller, donó la Biblioteca Carolina Rediviva los materiales bibliográficos que había juntando a lo largo de los años. Se trataba de documentos que van desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX. En total había veintiún mil documentos: cartas, manuscritos, libros insólitos, tratados de magia y, sobre todo, el fondo considerable que este aficionado había constituido sobre la historia de la medicina. (cf. Macey 124). En la biblioteca, Foucault también conoció al profesor Stirn Lindroth, que ocupaba la cátedra de historia de las ideas y de las ciencias. Era una personalidad importante en la Universidad de Uppsala. Lindroth trabajaba sobre la medicina y la filosofía del Renacimiento, especialmente sobre Paracelso. Foucault le pidió que leyera lo que está escribiendo y le entregó un borrador de algunos capítulos de su tesis. La respuesta de Lindroth no fue favorable, ya que no veía cómo las ideas de Foucault sobre relaciones entre la cultura y la locura podían llegar a ser una tesis de doctorado. Lindroth envió a Foucault una carta con sus observaciones, a lo que este, en una carta fechada el 10 de agosto de 1957, le respondió:

he cometido el error de no definir mi propósito, que no consiste en escribir una historia de los avances de la *ciencia* psiquiátrica, sino más

bien una historia del contexto *social, moral e imaginario* en el cual esta se ha desarrollado. Pues me parece que hasta el siglo XIX, por no decir hasta nuestros días, no ha existido un conocimiento objetivo de la locura, sino tan solo la formulación, en términos de analogía científica, de una determinada experiencia (moral, social, etc.) de la insensatez. De ahí surge este modo, tan poco objetivo, tan poco científico, tan poco histórico de enfocar el tema. Pero tal vez esta empresa sea absurda y esté condenada al fracaso de antemano. (cit. en Eribon 1992 123-124)

Como puede observarse, las filiaciones biográficas entre Foucault y Dumézil son evidentes en la estancia sueca del filósofo francés. Sin embargo, el nombre de Dumézil solo aparece en los agradecimientos finales del prefacio original de *Histoire de la folie à l'âge classique*:

En esta tarea que obligadamente era un poco solitaria, todos aquellos que me ayudaron merecen mi agradecimiento. Y Georges Dumézil el primero, sin el cual este trabajo no habría comenzado –ni comenzado durante la noche sueca ni acabado en el gran sol testarudo de la libertad polaca–. (Foucault 1994 167)

Una primera impresión podría indicar que este agradecimiento solo responde a cortesías académicas propias de un *normalien*; sin embargo, en nuestra opinión, la obra de Dumézil y, especialmente su concepto de *estructura* tienen un valor determinante en la elaboración foucaultiana del concepto de *experiencia* en *Histoire de la folie à l'âge classique*: dicho concepto parte de un principio metodológico análogo al utilizado por Dumézil, en la medida en que la noción de experiencia, así como las diferentes conciencias de locura que el filósofo francés delimita, responde a la lógica estructural de Dumézil de una correspondencia en las *funciones* que cumplen diversos elementos.

Retomemos unas líneas de la carta que Foucault escribe al profesor Lindroth, que sirven para situar el propósito general de *Histoire de la folie à l'âge classique*:

Ahí también he cometido el error de no definir mi propósito, que no consiste en escribir una historia de los avances de la *ciencia* psiquiátrica, sino más bien una historia del contexto *social, moral e imaginario* en el cual esta se ha desarrollado. (Eribon 1992 124)

Como puede observarse, Foucault no plantea una historia de la locura a secas, o bien una historia de los avances progresivos que llevarían de un estado de menor a mayor conocimiento (y que derivaría en la ciencia psiquiátrica del siglo XIX), sino que su objetivo es elaborar una historia del contexto social, moral e imaginario, es decir, de las *experiencias* de la locura.

El término experiencia aparece por primera vez al inicio del texto, para introducir las referencias a lo que el autor denominará la *experiencia renacentista* de la locura: “Antes de que la locura sea dominada, a mediados del siglo xvii, antes de que en su favor se hagan resucitar viejos ritos, había estado ligada, obstinadamente, a todas las grandes experiencias (*expériences*) del Renacimiento” (Foucault 1972 18). A continuación, en una nota al pie, Foucault afirma que la *experiencia* de la locura está en continuidad con la de la lepra (más adelante volveremos sobre este tema). Estas primeras apreciaciones nos indican el sentido general que tendrá este concepto a lo largo de *Histoire de la folie à l'âge classique*: por experiencia, Foucault entiende una *sensibilidad o percepción social* epocal en relación con el objeto locura. Si hay una experiencia renacentista y una experiencia clásica, es porque hay una sensibilidad epocal que cambia entre los siglos xvi y xvii. Por ejemplo, con respecto al encierro en la época clásica, Foucault afirma:

Es preciso aceptar que debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una *sensibilidad social*, común a la cultura europea, que se manifiesta abruptamente a mediados del siglo xvii [...] Hay que averiguar cuál fue este *modo de percepción* para saber cuál fue la *forma de sensibilidad ante la locura* de una época que se acostumbra definir mediante los privilegios de la razón. (Foucault 1972 67, énfasis agregado)

Es decir, una experiencia se define por ser una forma de sensibilidad ante la locura. Aquí encontramos el contexto social, moral e imaginario de la carta de Lindroth.

A grandes rasgos, Foucault periodiza tres tipos de experiencias de la locura (renacentista, clásica y moderna), a las cuales les corresponden diferentes modos de concebir la locura y distintas prácticas en torno a la figura del loco. En términos sintéticos, en la época renacentista encontramos una experiencia trágica de la locura, que se refiere a las potencias trágicas de la existencia del hombre, en la cual la locura es concebida dentro de un paradigma sagrado ligado a las figuras del otro mundo. Foucault también denominará a esta experiencia trágica como una figura cósmica, en cuanto que la gran razón del mundo (el orden y la naturaleza de las cosas) se ve amenazada por las fuerzas destructivas del más allá y de la locura. Si bien la relación entre la razón y la sinrazón será dialéctica (una remite a la otra) y no de rechazo, hacia el final del siglo xvi se constituirá una conciencia crítica de la locura, que la entenderá ya no en términos de fuerzas trágicas, sino como un elemento subsumido a la razón. Respecto de las prácticas en torno al loco, este será puesto en circulación en la conocida *Stultifera Navis* (nave de los locos), ubicándose en un espacio que no es ni el del mundo terrenal ni el del más allá, sino el de la navegación sin destino.

Por su parte, a la época clásica, ubicada en los siglos XVII y XVIII, Foucault le dedica la mayor parte del libro. En ella, la locura será concebida como puro *no ser*, como una *negatividad pura* sin contenido y ligada a la animalidad y al delirio. Respecto de las prácticas, se lleva a cabo el encierro de los locos a través de una indistinción generalizada de figuras ligadas al desorden civil: el loco es encerrado junto con el criminal, el mendigo, el libertino, etc. Todos ellos serán concebidos bajo una conciencia ética que, según Foucault, sostiene los valores de la moral burguesa a través de la separación, exclusión y encierro de estas figuras disidentes en los hospitales generales.

Finalmente, la época moderna, en el siglo XIX, objetiva la locura, lo que da lugar a un entendimiento analítico de ella como objeto médico/psiquiátrico. Nuevamente, el loco es encerrado, pero esta vez en el asilo psiquiátrico, separado del resto de las figuras con las que compartía el encierro en la época clásica. Allí obtiene el mencionado estatuto de materia de conocimiento y, a través de un proceso análogo de patologización, la locura deviene un objeto psicológico.

Como puede observarse, además de las tres grandes experiencias epocales, Foucault también habla de una experiencia trágica-cósmica en el Renacimiento y una experiencia ética en la época clásica (cf. 1972 20). Si bien no son exactamente sinónimos, podríamos afirmar que, de acuerdo con Foucault, la principal característica de la experiencia renacentista de la locura es la de ser una experiencia trágica y, a su vez, la principal característica de la experiencia clásica de la locura es ser una experiencia ética. El sentido general del concepto “experiencia” se mantiene: por ejemplo, la experiencia de la locura en el renacimiento es *trágica* porque se tiene una *sensibilidad* trágica de dicho objeto. A su vez, también encontraremos la mención a otros tipos de experiencia: crítica (literaria), moral, médica, psiquiátrica, jurídica, etc. Si bien cada gran experiencia epocal se caracteriza por destacar alguna de las formas de sensibilidad mencionadas (por ejemplo, en la experiencia clásica se destaca sobre todo una experiencia ética y moral), las distintas formas de sensibilidad coexisten en un mismo periodo.

Así pues, hacia el final del Renacimiento, la experiencia trágica de la locura entra en conflicto con una experiencia crítica de ella. Tomando los campos de la pintura, donde persiste la sensibilidad trágica, y de la literatura y la filosofía, en las que aparece una sensibilidad irónica hacia la locura, Foucault divide en dos niveles la experiencia renacentista de la locura: “Tal puede ser, apresuradamente reconstruido, el esquema de la oposición entre una experiencia cósmica de la locura en la proximidad de esas formas fascinantes y una experiencia crítica de esta misma locura, en la distancia infranqueable de la ironía” (1972 37). Por su parte, en la época clásica, la experiencia ética, en la cual los

valores morales rigen las producciones y prácticas en torno a la locura y al loco, coexiste con una experiencia médica que se rige por la figura filosófica negativa del no-ser, donde la que la locura, como objeto médico, no es más que *sinrazón* y, en consecuencia, será categorizada en una serie de nosografías médicas de la época que le darán un paradójico estatuto concreto.

A su vez, cada sensibilidad de época, es decir, cada experiencia, *produce* sus objetos, o bien sus visibilidades y enunciados. Tomando la exclusión cartesiana de la locura como modelo, Foucault caracteriza la experiencia clásica de la locura como la experiencia de una práctica de encierro del loco, donde el acceso a la verdad pasa necesariamente por una exclusión de la locura; esto implica que ya no se le reconocerá un saber a la locura, sino que esta será un puro *no ser*, lo otro de la razón. Con respecto al loco, es encerrado junto con otras figuras (libertinos, vagabundos, delincuentes, etc.), en los diferentes hospitales generales que se fundan en el territorio francés. El primer interrogante que surge por qué se encierra al loco con esta serie de figuras. Foucault afirma que ese encierro nada tiene de terapéutico o médico, sino que el Hôpital Général representa una instancia de orden: “[e]n su funcionamiento, o en su objeto, el Hôpital Général no tiene relación con ninguna idea médica. Es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época” (Foucault 1972 61). Podría pensarse que este encierro responde a una utilidad social en la que los asociales serían eliminados. Sin embargo, Foucault atribuye el encierro no a una causalidad de índole sociológica, sino a un cambio respecto de la *sensibilidad o percepción social* efectuado entre la época renacentista y la clásica. Sobre la base de los dominios de la familia burguesa, la profanación, lo sagrado y el libertinaje, la experiencia clásica de la locura organiza diferentes figuras heterogéneas en una homogeneidad que denominará *sinrazón* y que responde no a una experiencia cósmico-trágica como la del renacimiento, sino a una *experiencia ética* que las engloba en el marco del desorden moral, en cuanto que el desorden civil será significado moralmente y encerrado bajo los muros del Hôpital Général.

Lógica estructural de la experiencia

El 22 de julio de 1961, en “La folie n’existe que dans une société”, una entrevista otorgada a la revista *Le Monde* que versa sobre *Histoire de la folie à l’âge classique*, Foucault vuelve a reconocer su temprana deuda con Dumézil. El entrevistador, J. P. Weber, le formula al filósofo una pregunta sobre las fuentes de inspiración de su libro. Weber le sugiere como posible inspiración el psicoanálisis, y Lacan en particular. Foucault responde:

Sí, pero también y principalmente Dumézil [...] Mediante su idea de estructura. Así como Dumézil hizo con los mitos, yo traté de descubrir las formas estructuradas de experiencia cuyo esquema se puede volver a encontrar, con modificaciones, en niveles diversos [...] Entre la manera como Racine trata el delirio de Orestes, al final de *Andrómaca*, y la manera como un lugarteniente de la policía, en el siglo XVII, interna a un furioso o a un violento, no hay unidad sino coherencia estructural. (1994 168)

Esta coherencia estructural es la que conforma la percepción social o sensibilidad de época que Foucault denomina experiencia. Así como en Dumézil una serie heterogénea de elementos (mitología, teología, literatura sagrada, organización sacerdotal, etc.) está subordinada a algo más profundo que los orienta, agrupa y organiza en relación con una *función* determinada (una división ideológica), también en Foucault diversos elementos (obras literarias y artísticas, textos filosóficos y médicos, edictos burocráticos, instituciones, prácticas en torno a los locos, etc.) se organizan en relación con una *experiencia* determinada, que posee una orientación particular dependiendo de la época (trágica en la época renacentista, ética en la época clásica y antropológica en la época moderna). Es decir, en ambos casos encontramos una *estructura*, un principio organizador que gobierna los diferentes niveles de la vida social, un *sistema* coherente y articulado. Si bien es cierto que Dumézil pondrá el acento en el aspecto invariable de la estructura (la misma forma estructurada se mantiene a través del tiempo), mientras que Foucault se centra en los cambios respecto de las distintas sensibilidades epocales, el aspecto funcional se mantiene en ambos casos. Al respecto, Eribon relaciona el concepto de estructura con el de “forma de experiencia” de *Histoire de la folie à l’âge classique*:

Su *Historia de la locura* se esfuerza por demostrar cómo, en cada una de las épocas abordadas, una misma forma estructurada de experiencia gobierna tanto el orden de los discursos como el orden de las prácticas y el orden institucional [...] De aquí en adelante se puede comprender lo que Foucault quería decir en su reportaje de 1961 en *Le Monde*: aplica a la experiencia de la locura en una época dada el modelo teórico de la coherencia estructural que le había permitido a Dumézil encontrar la unidad de un esquema organizador en diferentes niveles de una sociedad. (Eribon 1995 138)

El propio Foucault, en el prefacio original de *Histoire de la folie à l’âge classique*, también sostiene que la perspectiva metodológica de su libro es la del análisis estructural:

Hacer la historia de la locura querrá decir así: hacer un estudio estructural del conjunto histórico –nociones, instituciones médicas, jurídicas y

policiales, conceptos científicos– que mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo. (Foucault 1994 164)

Así mismo, si bien *Histoire de la folie à l'âge classique* analiza sobre todo documentos y textos franceses, el libro parte de una *comparación* entre los documentos y archivos de procedencia francesa, alemana e inglesa. Es decir, al igual que Dumézil, la metodología foucaultiana de *Histoire de la folie à l'âge classique* parte del análisis comparativo. Justamente, el libro comienza con una descripción de la lepra y la leprosería en la Edad Media:

Al final de la Edad Media, la lepra desaparece del mundo occidental. En las márgenes de la comunidad, en las puertas de las ciudades, se abren terrenos, como grandes playas en los cuales ya no acecha la enfermedad, la cual, sin embargo, los ha dejado estériles e inhabitables por mucho tiempo. Durante siglos, estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Del siglo xiv al xvii, van a esperar y a solicitar por medio de extraños encantamientos una nueva encarnación del mal, una mueca distinta del miedo, una magia renovada de purificación y de exclusión. (Foucault 1972 13)

Es decir, durante la Edad Media encontramos una multitud de leproserías en el territorio europeo. Sin embargo, a partir del siglo xv, el panorama cambia radicalmente: la mayoría de las leproserías quedan vacías (cf. Foucault 1972 13-14). Según Foucault, hay razones económicas que subyacen en este cambio. El poder real habría comenzado con una empresa de control y reorganización de los inmuebles de las leproserías, y esto ocurría en Francia, Inglaterra y Alemania. Como puede observarse, desde el inicio Foucault sitúa una zona geográfica tripartita: Francia, Inglaterra y Alemania. Si bien el mayor archivo analizado corresponde al territorio francés, a lo largo de *Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault mantendrá esta división geográfica a modo *comparativo*: su tesis es que lo que sucede en Francia ocurre en buena parte de Europa, por eso es posible afirmar que existen *experiencias* de la locura, independientemente de las zonas geográficas.

Volviendo a la experiencia de la lepra, a pesar de que el leprosorio desaparece como tal, la figura del leproso se mantiene, en la medida en que los valores, imágenes y prácticas ligados a ella perdurarán. Lo que se mantendrá más tiempo que la lepra (incluso en la época renacentista, en la que los leprosorios están vacíos) son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso. Su figura tiene una serie de estructuras que, según Foucault, permanecerán:

Desaparecida la lepra, olvidado el leproso, o casi, estas estructuras permanecerán. A menudo en los mismos lugares, los juegos de exclusión volverán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde.

Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional y las *cabezas alienadas* tomarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón y veremos qué salvación se espera de esta exclusión, tanto para aquellos que la sufren como para quienes los excluyen. Con un sentido completamente nuevo y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de división rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual. (1972 16)

Este párrafo resulta significativo, pues en términos metodológicos sintetiza la forma de trabajo de inspiración duméziliana: a pesar de las diferencias históricas, las formas o estructuras de determinadas figuras permanecen. Específicamente, lo que subsiste es una *función* particular, la de la *exclusión social*, que se mantendrá a lo largo del tiempo. Además de la función de exclusión, encontramos un elemento central que funciona de manera análoga a la división trifuncional de las ideologías en Dumézil. Así como en su obra encontramos tres funciones (soberanía, guerra y sustento material) que se mantienen en las distintas civilizaciones, también en *Histoire de la folie à l'âge classique* encontramos una serie de *conciencias* que se mantienen en las distintas experiencias epocales.

En la introducción a la segunda parte del libro, Foucault da una definición de lo que entiende por conciencia de la locura y destaca, principalmente, que ella se forma en puntos múltiples, que metamorfosea y cambia:

Verdad trivial a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples. (Foucault 1972 181)

Foucault subraya esta dispersión de puntos (saberes, prácticas y acontecimientos históricos), y le otorga una importancia constitutiva con respecto a la formación de una experiencia:

Quizá, sin embargo, cierta incoherencia es más esencial a la experiencia de la locura que a ninguna otra; quizás esta dispersión concierne, antes que a diversos modos de elaboración entre los cuales sea posible sugerir un esquema evolutivo, a lo que hay de más fundamental en esta experiencia y más próximo de sus datos originarios. Y en cuanto que en la mayor parte de las otras formas del saber la convergencia se esboza a través de cada perfil, aquí la divergencia se inscribe en las estructuras, sin autorizar otra conciencia de la locura que la ya rota y fragmentada desde el principio en un debate que no puede terminar. (Foucault 1972 181)

A partir de esta fragmentación, Foucault sitúa una serie de *formas de conciencia*, irreductibles entre sí, aunque relacionadas: en primer lugar, una *conciencia crítica de la locura* que la reconoce y designa sobre el fondo de lo razonable, lo reflexionado y lo moralmente sabio; una conciencia que se entrega por completo en su juicio, desde antes de la elaboración de sus conceptos. Al igual que la conciencia crítica de la experiencia renacentista, la oposición entre la locura y la razón se vuelve reversible: “bien puede ser que la locura sea razón, y que la conciencia de locura sea presencia secreta, estratagema de la locura misma” (Foucault 1972 182). Naturalmente, Foucault se apoya desde el principio en el valor de la razón, pone en acto una dialéctica que tiende a ella. Pero siempre se ve amenazada por el riesgo de la presencia de la locura.

En segundo lugar, Foucault postula una *conciencia práctica de la locura*, definida por su *función* de defensa contra la locura. Esta forma de conciencia impone la separación como una realidad concreta, porque es dada en la existencia y las normas de un grupo: se impone como elección inevitable, puesto que hay que estar de este lado o del otro, en el grupo o fuera de él. Sin embargo, esa elección es falsa, pues solo quienes están en el interior del grupo tienen el derecho de designar a quienes, al ser considerados en el exterior, son acusados de haber escogido estar allí (*cf.* Foucault 1972 183). A diferencia de la conciencia crítica, no esta es una conciencia que se comprometa en la diferencia, sino que es parte de la diferencia, es decir, es una conciencia *de* la diferencia entre la locura y la razón, conciencia que es posible *en* la homogeneidad del grupo considerado como portador de las normas de la razón.

En tercer lugar, Foucault señala una *conciencia enunciativa de la locura*, que da la posibilidad de señalar de manera inmediata, sin mediación del saber, quién es un loco: “No es aquí cuestión de calificar o descalificar a la locura, sino solamente de indicarla en una especie de existencia sustantiva; hay allí, ante la mirada, alguien que está irrecusablemente loco, alguien que es evidentemente loco” (Foucault 1972 184). Esta conciencia es una aprehensión perceptiva; no pasa por el saber. Se define por contraponerse a un fondo de conciencia de no ser locura. Es decir, en esta conciencia no es la sociedad, sino el sujeto razonable quien señala al loco desde una sensibilidad particular. Esta percepción se realiza sin mediación alguna, de manera inmediata, pues implica el reconocimiento del loco.

Finalmente, Foucault detecta una *conciencia analítica de la locura*, en donde esta se une a la tranquilidad del saber conocido. Pertenece por pleno derecho a la mirada que la domina. La locura no es allí más que la totalidad al menos virtual de sus fenómenos; no entraña más peligro y no implica más separación. Es decir, se determina como objeto de conocimiento y funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura (*cf.* Foucault 1972 185).

Si bien Foucault solo habla de una función en el caso de la conciencia práctica, no resulta arriesgado afirmar que cada una de estas conciencias remite a una función que se mantiene en las distintas experiencias epocales: función dialéctica en la conciencia crítica, función de defensa en la conciencia práctica, función de percepción o reconocimiento en la conciencia enunciativa y función de saber o conocimiento en la conciencia analítica. A pesar de que cada una de estas formas de conciencia es independiente, están relacionadas entre sí. Son solidarias porque no pueden dejar de apoyarse unas sobre otras. A su vez, ninguna de estas conciencias puede reabsorberse o reducirse a otra, pues cada una conserva su autonomía. Es decir, y aquí está el punto central, cada figura histórica de la locura implica una simultaneidad de esas cuatro formas de conciencia. Así como en Dumézil se mantiene una trifuncionalidad ideológica en las diversas civilizaciones europeas, en Foucault se mantienen estas cuatro formas de conciencia. En cada momento histórico, una de las formas de conciencia es privilegiada sobre las demás, al punto de “mantener a los otros en una semioscuridad donde nacen tensiones y conflictos que reinan por debajo del nivel del lenguaje” (Foucault 1972 187). A su vez, puede ocurrir que se establezcan agrupaciones entre algunas de esas formas de conciencia, que constituyen entonces grandes sectores de experiencia con su autonomía y estructura propias. Todos esos movimientos designan los rasgos de un devenir histórico. Según Foucault, el movimiento que va desde el Renacimiento hasta la actualidad se caracteriza por establecer un pasaje de las formas críticas de conciencia hacia las formas analíticas. Es decir, la tesis de Foucault es que, a partir del olvido de la experiencia trágica en el Renacimiento, y con la consecuente primacía de la conciencia crítica hacia el final de ese periodo, se produce un recorrido que va de la conciencia trágica a la primacía de la conciencia analítica en la época moderna.

El siglo XVI privilegió la experiencia dialéctica de la locura: ninguna otra época ha sido tan sensible a lo que podía haber de indefinidamente reversible entre la razón y la locura, a todo lo que había de próximo, familiar y similar en la presencia del loco, a todo aquello que podía denunciar como ilusión y hacer estallar como irónica verdad. Por el contrario, los siglos XIX y XX han dejado caer todo el peso de su interrogación sobre la conciencia analítica de la locura, que encontró su culminación en la constitución de un saber psiquiátrico sobre ella. Sin embargo, en la época moderna, la más alejada de la conciencia crítica, su *función dialéctica* permanece subterránea:

la crítica nietzscheana, todos los valores investidos de la separación del asilo, y la gran investigación que Artaud, después de Nerval, ejerció sobre sí mismo, son testimonios de que todas las otras formas de conciencia de la locura aún viven en el núcleo de nuestra cultura. (Foucault 1972 188)

Respecto a la época clásica, Foucault la separa en dos dominios de experiencia: por un lado, el del internamiento y, por otro, el del reconocimiento y del conocimiento de la locura. En la época clásica, entonces, la experiencia de la locura encuentra su equilibrio en una separación que define dos dominios autónomos de la locura: por un lado, la conciencia crítica y la conciencia práctica; por el otro, las formas del conocimiento y del reconocimiento. Se aísla toda una región que agrupa el conjunto de las prácticas y de los juicios por los cuales la locura es denunciada y excluida; lo que en ella resulta cercano a la razón, todo lo que amenaza a esta con un parecido ridículo, es separado según de manera violenta y reducido a un riguroso silencio; es decir, se mantiene un peligro dialéctico que amenaza a la conciencia razonable y se expresa en el gesto del internamiento. En la otra región, por el contrario, la locura se manifiesta: trata de decir su verdad, de denunciarse allí donde está y de desplegarse en el conjunto de sus fenómenos; el loco es reconocido inmediatamente como un ser de sinrazón y, a su vez, la locura es objeto de tratados médicos que intentan dotarla de una naturaleza y un modo de presencia positiva en el mundo, que derivará en una florida nosografía que tendrá como eje, en última instancia, parámetros morales. Pero, a pesar de la separación, estos dos dominios, según Foucault, presentan *analogías de estructura*:

Esos dos dominios, tan rigurosamente separados, no dejan de manifestar, si se examinan de cerca, muy estrictas analogías de estructura. El retroceso de la locura provocado por las prácticas del internamiento, la desaparición del personaje del loco como tipo social familiar; fácilmente encontraremos, en las páginas siguientes, las consecuencias o las causas, antes bien, para ser a la vez más objetivo y más exacto, las formas correspondientes en las reflexiones teóricas y científicas sobre la locura. Lo que hemos descrito como un acontecimiento, por un lado, lo encontraremos en el otro lado como forma de desarrollo conceptual. Por separados que estén estos dos dominios, no hay nada importante en el primero que no esté equilibrado en el segundo, lo que hace que esa separación no pueda ser concebible más que en relación con las formas de unidad cuya aparición autoriza. (1972 190)

En la analogía entre estos dos dominios de experiencia tan aparentemente disímiles, es decir, entre el acontecimiento del encierro y las formas de desarrollo del saber médico clásico, hay una relación de *exclusión* que determina a ambos. Lo que en un lado será confinamiento, en el otro será el despliegue teórico de esa exclusión, a través de la manifestación de la verdad de la locura a partir de un ser que es un no-ser, una *sinrazón*, una ausencia, un vacío de razón. Es decir, las formulaciones concretas de la locura en los textos médicos clásicos, que

la definen como un error, un fantasma, una ilusión o un lenguaje delirante, vano y carente de contenido, es la expresión de un no-ser que se denomina sinrazón. Esta sinrazón es la misma que encontramos con respecto al encierro del loco.

Exclusión y negación del sujeto

Esta experiencia única que engloba tanto a la práctica del internamiento como al saber sobre la locura se sintetiza en lo que Foucault denomina la sinrazón. Por una parte, la reorganización del mundo burgués en la época del mercantilismo fragmentó esta experiencia, definiéndola como exclusión del loco, encierro al lado de otras figuras que representan el desorden. Cuando los médicos y filósofos tomen a la locura como objeto, también la definirán a través de un no-ser y por medio de una conciencia ética. Así pues, loco es aquel que realiza actividades consideradas por fuera de la norma burguesa; lo mismo sucede en las nosografías médicas de la época, pues las distintas formas de locura tendrán en común el rasgo no solo de ser un desorden de los espíritus animales, sino sobre todo de ser patologías que se definen por acciones, gestos y rasgos de personalidad que están fuera de la norma. Es decir, la sinrazón representa la exclusión de la locura (figuras confinadas en el internamiento, constitución de un ser de la locura definido en su no-ser), pero al mismo tiempo también representa su *inclusión* en una experiencia común, “única”, según Foucault, que es la experiencia ética y *moral* que define el modo de percepción de la locura como sinrazón en la época clásica:

Pero al mismo tiempo que esta constitución de una naturaleza, trataremos de aislar la *experiencia única* que sirve de fundamento a las formas dramáticas de la separación como al calmado movimiento de esta constitución. Esta experiencia única, que reposa aquí y allá, que sostiene, explica y justifica la práctica del internamiento y el ciclo del conocimiento, es ella la que constituye la experiencia clásica de la locura; es ella la que se puede designar con el término mismo de la sinrazón. Bajo la gran escisión de que acabamos de hablar, extiende su secreta coherencia: pues es, al mismo tiempo, la razón de la cesura y la razón de la unidad que se descubre de uno y otro lado de la cesura. Es ella la que explica que se encuentren las mismas formas de experiencia *de una y otra parte*, pero que no se les encuentra jamás una y otra parte. La sinrazón en la época clásica es, al mismo tiempo, la unidad y la división de ella misma. (1972 191)

Esto nos lleva al último punto que quisiéramos resaltar: la tesis de Foucault según la cual la exclusión que define la función de la experiencia clásica de la locura adquiere su expresión a través de la tesis de que una cultura se define por aquello que no es, excluyéndolo, pero

también poniéndose en riesgo, arriesgando sus valores propios en una confrontación con lo que será su afuera:

Esta experiencia [la experiencia de la locura en el clasicismo] no es ni teórica ni práctica. Se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios; es decir, los compromete en la contradicción. Pero, al mismo tiempo, los previene contra ella. Una cultura como la de la época clásica, tantos de cuyos valores estaban investidos en la razón, ha arriesgado en la locura al mismo tiempo el más y el menos. El más, puesto que la locura formaba la contradicción más inmediata de todo lo que la justificaba; el menos, puesto que la desarmaba enteramente, dejándola en la impotencia. Ese máximo y ese mínimo de riesgo aceptados por la cultura clásica, en la locura, es lo que expresa bien la palabra sinrazón: el anverso, sencillo, inmediato, encontrado inmediatamente en la razón; y esta forma vacía sin contenido ni valor, puramente negativa, donde no figura más que la huella de la razón que acaba de huir, pero que queda para siempre para la sinrazón como razón de ser lo que es. (Foucault 1972 192)

En la entrevista de 1961, “La folie n’existe que dans une société”, luego de que Foucault menciona su interés por realizar un análisis estructural, el entrevistador le pregunta a qué se refiere con el concepto de “estructura”. Foucault responde:

La [estructura] de la segregación social, la de la exclusión. En la Edad Media, la exclusión que ataca al leproso. La cultura clásica excluye por medio del Hospital General, de la *Zuchthaus*, de la *work-house*. Quise describir la modificación de una estructura de exclusión. (1994 168)

Así mismo, respecto de la exclusión en la época clásica, agrega que su intento fue el de descubrir cierta relación “entre esa nueva forma de exclusión [se refiere al Hospital General y al encierro de la Edad Clásica] y la experiencia de la locura en un mundo dominado por la ciencia y la filosofía racionalista” (Foucault 1994 168). Es decir, ya sea a través del peregrinaje y la navegación, del encierro clásico o del encierro terapéutico moderno, el loco y la locura siempre son *excluidos* de la sociedad. Lo mismo ocurre con la figura del leprosario: a pesar de que la institución varía, la función de exclusión heredada del encierro medieval se repite tanto en el encierro del Hôpital como en el encierro del asilo. Entonces, pareciera que Foucault sostiene que el elemento que hace funcionar el campo de la experiencia epocal es la división entre lo que se excluye de una cultura y su inclusión a través de la pertenencia a ese mismo campo experiencial, marcado ahora por una sensibilidad cultural. Es decir, siguiendo a Eugenio Trías, pareciera que el incluido y el excluido son los protagonistas del drama cultural de Occidente después del Renacimiento,

y del olvido de la experiencia trágica, pues ambos llenan el espacio de esa cultura (cf. 1984). Entre ambos media una línea de separación que los hace inaccesibles: no se pueden reconocer. El loco es excluido de los márgenes de la razón y esa exclusión funda el suelo que define un espacio cultural delimitado. Tal es la estructura básica de la cultura occidental y ella constituye, en último término, el *a priori* de todas las manifestaciones de esa cultura. La constitución de un campo de experiencia epocal, entonces, tiene como condición de posibilidad la exclusión de aquello que él no es, pero que paradójicamente lo define como tal. La experiencia trágica olvidada constituye, entonces, el espacio perdido de comunicación entre razón y sinrazón, la pérdida del estatuto ambiguo.

Finalmente, el análisis estructural, a partir de la metodología duméziliana de la comparación y las correlaciones funcionales, nos llevó a la temática de la exclusión, aquella figura que Foucault define como la función que permanece en todas las experiencias epocales y que, además, a través de un movimiento de exclusión e inclusión, pareciera determinar las características de las sensibilidades propias a cada cultura.

En este punto, también es posible sostener que, ya en 1961, a través del análisis estructural Foucault es capaz de apelar a un proceso histórico sin sujeto. Siguiendo a Eribon, sostenemos que *Histoire de la folie à l'âge classique* se define por el cruce de “influencias heterogéneas”:

Es en el cruce de influencias heterogéneas, dispares, donde Foucault ha forjado los lineamientos de su trabajo: el de Nietzsche y de los escritores de la transgresión y de la experiencia límite, por un lado, y, por el otro, el de los investigadores positivistas que se desarrollaban en el dominio de la mitología y de la historia de las religiones: Lévi-Strauss, Dumézil, es decir, trabajos que se inscribían en la tradición racionalista ilustrada por Marcel Mauss, Marcel Granet y algunos otros. (Eribon 1995 149)

Es decir, Dumézil le otorga a Foucault el *método* del análisis estructural, mientras que Nietzsche y los escritores de la transgresión le otorgaron la posibilidad de sostener la existencia de una *experiencia fundamental* que no se supedita necesariamente a la experiencia fenomenológica presente en sus primeros escritos de la década del cincuenta. Si bien en primera instancia pareciera que nos encontramos ante dos líneas de pensamiento separadas, donde la línea de Nietzsche sería la que otorgaría la posibilidad de borrar al sujeto, en una entrevista de 1967, Foucault vuelve sobre Dumézil en relación con la problemática de las ciencias humanas. Como en Lévi-Strauss y en Lacan, una de las consecuencias del trabajo de Dumézil es que la idea de hombre tiende a volverse innecesaria y, por lo tanto, a desaparecer. Ante la pregunta de cuáles han sido las influencias importantes que recibió, de quiénes fueron sus maestros espirituales, Foucault responde:

Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille y, por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto. En cuanto a Bataille y Blanchot, creo que la experiencia del erotismo del primero y la del lenguaje para el segundo, comprendidas como experiencias de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto (del sujeto hablante y del sujeto erótico), me sugirieron, si simplificamos un poco las cosas, el tema que trasladé a la reflexión sobre los análisis estructurales o “funcionales”, como los de Dumézil o Lévi-Strauss. En otras palabras, considero que la estructura, la posibilidad misma de emitir un discurso riguroso sobre la estructura, conduce a un discurso negativo sobre el sujeto: en resumen, a un discurso análogo al de Bataille y Blanchot. (2013 97)

Nótese que, al emparentar el uso de Dumézil con el de Nietzsche y los otros escritores, Foucault afirma que la metodología estructural le sirve, en última instancia, para realizar una historia por fuera de la perspectiva del sujeto.

Bibliografía

- Castro, E. *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe, 2011.
- Dosse, F. *Historia del estructuralismo*. t. 2. Trad. María del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- Dubuisson, D. “The notion of Ideology in the Work of Georges Dumézil: A Contribution to a Dumézilian Epistemology.” *Jaso* 21.3 (1990): 269-278.
- Dumézil, G. *Los dioses de los indoeuropeos*. Trad. María Ángeles Hernández. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Dumézil, G. *Mito y Epopeya 1. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Trad. Eugenio Trías. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Dumézil, G. *Entretiens avec Didier Eribon*. Paris: Gallimard, 1986.
- Eribon, D. *Michel Foucault*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1992.
- Eribon, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquest, 1973.
- Foucault, M. “La folie n'existe que dans une société.” *Dits et Écrits*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1994. 167-169.

- Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- García, M. *Dumézil*. Madrid: Ediciones del Orto, 1999.
- Macey, D. *Las vidas de Michel Foucault*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995.
- Morey, M. *Lectura de Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014.
- Trías, E. *Filosofía y carnaval*. Barcelona: Anagrama, 1984.