

Michel Foucault y la estructura trágica. Una temprana lectura nietzscheana de la tragedia

Matías Abejón

Universidad de Buenos Aires

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo investigar el estatuto de lo trágico en los primeros textos de Michel Foucault, especialmente en el prefacio original de *Histoire de la folie à l'âge classique*. Sostenemos que Foucault, a partir de una temprana lectura de Nietzsche, elabora el concepto de *estructura trágica* para dar fundamento, en términos epistémicos, a las diversas experiencias históricas de la locura. En un segundo momento, rastreamos las distintas formulaciones sobre lo trágico presentes en los textos anteriores, donde observamos que el concepto se elabora en relación a las experiencias de la negatividad y del olvido en el campo de los saberes psicológicos. Finalmente, daremos cuenta de cómo la reelaboración foucaultiana de la concepción trágica de Friederich Nietzsche da cuenta de una determinación de la historia a través de la disputa entre los elementos dionisiacos y apolíneos.

Palabras clave: Foucault; Nietzsche; tragedia; historia; psicología

Abstract: "Michel Foucault and the Tragic Structure. An Early Nietzschean Reading of Tragedy". The purpose of this article is to investigate the statute of the tragic in Michel Foucault's early texts, especially in the original preface of *Histoire de la folie à l'âge classique*. It will be argued that in his early reading of Nietzsche, Foucault elaborates the concept of *tragic structure* to give foundation, in epistemic sense, to the historical experiences of madness. Subsequently, we will trace the different formulations on tragic in Foucault's early texts. The concept of tragic appears on these texts as a term to identify the negativity and of the oblivion in the field of the psychological knowledge. Finally, we will explain how Foucault re-elaborates Nietzsche's concept of the tragic to expose an underlying determination to the history. The battle between the dionysian and apollonian elements defines the status of this experience.

Key words: Foucault; Nietzsche; tragedy; history; psychology

1. Introducción

Si hay un filósofo a quien el nombre de Michel Foucault suele estar ligado, probablemente sea Friederich Nietzsche. La bibliografía dedicada al estudio de la relación entre ambos autores es inabarcable, no solo por los libros dedicados exclusivamente al estudio de la relación entre ambas figuras, sino también por los autores que muchas veces, sin citar explícitamente a Nietzsche, recurren a conceptos nietzscheanos para comentar los textos de Foucault. Sin embargo, resulta necesario hacer algunas aclaraciones.

La mayoría de los comentarios sobre la relación entre Foucault y Nietzsche son aquellos que se centran en el periodo genealógico del filósofo francés. En la década del setenta, a partir de la conferencia “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), Foucault busca dar un giro a sus investigaciones a través del uso del concepto metodológico de la genealogía nietzscheana. Luego, con el desarrollo progresivo del concepto de poder, los comentarios de su relación con Nietzsche se multiplican tomando como eje las posibles relaciones entre dicho concepto y la “voluntad de poder”, la “fuerza” y la “vida” nietzscheanas. No obstante, en la obra de Foucault las referencias a Nietzsche son anteriores a la década del setenta. Durante el periodo arqueológico, Nietzsche es nombrado en cinco de los seis libros publicados por Foucault (siendo la única excepción *Raymond Roussel*, de 1963). También será una referencia constante en sus artículos en torno a la literatura y a la metodología arqueológica. Más aun, en libros como *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) y *Les mots et les choses* (1966) la presencia de Nietzsche es de vital importancia para comprender sus hipótesis centrales. Respecto al primero de esos libros, resulta llamativa la ausencia de comentarios sobre la figura de Nietzsche. Existe una gran cantidad de libros dedicados al estudio de la presencia de Nietzsche en el periodo arqueológico de Foucault; sin embargo, los comentarios se suelen limitar a la mención de la presencia de Nietzsche en *Histoire de la folie à l'âge classique*, pasando por alto la importancia de la figura del filósofo alemán en dicho libro.

Nos proponemos, entonces, realizar un análisis de los usos de la figura de Nietzsche en *Histoire de la folie à l'âge classique*, especialmente en el prefacio de 1961, y en los textos foucaulteanos de la década del cincuenta. En este marco, sostendremos la siguiente hipótesis: puede rastrearse un recorrido

desde el inicio de los textos de Foucault, en el cual el tema de la *negatividad* de sus primeros escritos derivará, por una parte, en lo que en el prefacio se denominará una *estructura trágica* de la locura, y, por otra parte, en la condición de posibilidad epistemológica del surgimiento de la psicología en el siglo XIX¹.

2. La experiencia trágica en el prefacio de 1961

Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique es la tesis doctoral de Michel Foucault. El texto fue redactado en Suecia, donde a partir de agosto de 1955, Foucault ejerce como delegado cultural en la Universidad de Uppsala. Bajo los muros de la biblioteca Carolina Rediviva, comienza la redacción de su tesis. La biblioteca cuenta con aproximadamente veintiún mil documentos sobre historia de la medicina y la psiquiatría: tratados médicos sobre las enfermedades del alma, el tratamiento de los insensatos, el derecho hospitalario, los establecimientos de beneficencia, etcétera. En 1958, abandona Uppsala y se instala en Varsovia, Polonia, donde está encargado de abrir en la Universidad de Varsovia el Centre de Civilisation Française. Allí continúa con la redacción de su tesis, hasta que en diciembre del mismo año envía el manuscrito a Georges Canguilhem para que lo lea. En octubre de 1959, se traslada a Alemania para dirigir el Instituto Francés de Hamburgo. Finalmente, el veinte de mayo de 1961, ante un jurado compuesto por Henri Gouhier, Daniel Lagache y Georges Canguilhem, la tesis es defendida. El mismo año se publica por la editorial parisina Plon². En 1964, el libro se reedita bajo el título *Histoire de la folie à l'âge classique*. En 1972, será reeditado por la editorial Gallimard, con dos particularidades. Por una parte, el libro incluirá dos anexos: un artículo

¹ Esta vía de investigación no es la única posible. Si bien no las trabajaremos en el presente artículo, podemos ubicar al menos dos vías más respecto a la temática de la negatividad en el Foucault de la década del cincuenta y principios de la década del sesenta. Además de la vía nietzscheana, puede rastrearse una vía hegeliana que, a partir del seminario dictado por Kojève entre los años 1933-1939, produjo una serie de tópicos comunes a varios autores del pensamiento francés, destacándose principalmente la temática de la negatividad hegeliana (Para una interpretación de este tipo de *Histoire de la folie à l'âge classique*, cf., Descombes, V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris: Éditions de Minuit, 1979, pp. 147-155). Otra vía de la negatividad puede ubicarse en torno al pensamiento psicopatológico francés: a partir de los procesos patológicos/anormales, surge la normalidad orgánica. Si bien esta tradición es de larga data en el pensamiento francés, en lo que respecta a su influencia en Foucault se debe tomar en cuenta el libro de Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (1943). Finalmente, vale aclarar que estas tres vías, si bien pueden diferenciarse a modo analítico, en muchas ocasiones se entrecruzan. Por ejemplo, la vía hegeliana y la nietzscheana se encuentra presente en varios de los autores que Foucault trabaja en sus artículos dedicados al campo de la literatura (Bataille, Blanchot, Klossowski, etcétera).

² Cf., Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, 1992, pp. 145-163.

de Foucault publicado en 1964 titulado *La locura, la ausencia de obra*, y un texto original titulado *Mi cuerpo, ese papel, ese fuego*. La otra particularidad de la reedición de 1972, es que Foucault suprime de manera íntegra el prólogo de la edición original de 1961, reemplazándolo por uno nuevo. El contenido del prefacio suprimido nos interesa en tanto allí Foucault utiliza una serie de categorías nietzscheanas que por lo general se suelen pasar por alto.

Como es sabido, Foucault periodiza tres tipos de experiencias de la locura (experiencia renacentista, clásica y moderna), a las cuales les corresponden diferentes modos de concebir la locura (locura, razón y sinrazón), y diferentes prácticas en torno a la figura del loco. En términos sintéticos, en la época renacentista encontramos una experiencia trágica de la locura, que refiere a las potencias trágicas de la existencia del hombre, en la cual la locura es concebida al interior de un paradigma sagrado ligado a las figuras del otro mundo. Foucault también denominará a esta experiencia trágica como una figura cósmica, en tanto 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 razón y 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 entenderá a la locura ya no en términos de fuerzas trágicas, sino como un elemento subsumido a la razón. Respecto a las prácticas en torno al loco, este será puesto en circulación en la *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. A la época clásica, ubicada en los siglos XVII y XVIII, Foucault 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 a 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 al criminal, el mendigo, el libertino, etcétera. 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, produciéndose un entendimiento analítico de ella como objeto médico/psiquiátrico. Nuevamente, el loco es encerrado, pero esta vez en el asilo psiquiátrico, donde obtiene el mencionado estatuto de objeto de conocimiento, y donde a través de un proceso análogo de patologización, la locura deviene un objeto psicológico.

Planteada en los términos anteriores, la experiencia trágica de la locura que Foucault menciona en la época renacentista pareciera ser una experiencia más de las tantas que se ubican a lo largo del libro. No obstante, leída a la luz del prefacio ella adquiere un matiz diferente.

Luego de una cita de Pascal y otra de Dostoievski, el prefacio de 1961 comienza del siguiente modo: “Hay que hacer la historia de este otro modo de locura (de este otro modo por medio del cual los hombres, en el gesto de razón soberana, encierran a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin piedad de la no-locura); reencontrar el momento de esta conjura, antes de que se haya definitivamente establecido en el reino de la verdad, antes de que haya sido reavivada por el lenguaje de la protesta. Tratar de alcanzar en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma. Describir, desde el origen de su curva, ese *otro modo* que, desde una y otra parte de su gesto, deja caer, como cosas en adelante exteriores, sordas a cualquier intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura”³. Como puede observarse, Foucault hace referencia a una experiencia *anterior* a la partición misma entre razón y locura, y a un *grado cero* de su historia. Este *grado cero* remite al libro de Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, publicado en 1953⁴. Por *grado cero* Barthes entiende las escrituras neutras que conforman un punto nodal, o punto cero, que permite al contenido de la escritura establecerse en una relación, sea con la sociedad (lo que Barthes denomina la “Historia”), o bien en relación a un estilo propio (la “Forma”). En palabras de Barthes: “partiendo de una nada donde el pensamiento parecía erguirse felizmente sobre el decorado de las palabras, la escritura atravesó todos los estados de una progresiva solidificación: objeto de una mirada primero, luego de un hacer y finalmente de una destrucción. La escritura alcanza hoy su último avatar, la ausencia: en las escrituras neutras, llamadas aquí *grado cero de la escritura*”⁵. Es decir, este grado cero es aquel punto que la literatura debe reconquistar, que no refiere ni a su disolución en la lengua cotidiana de las costumbres, lo social y la ideología, ni a la estilística que remite a un autor

³ Foucault, M., *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, v. I, p. 159.

⁴ Foucault y Barthes se conocieron en 1955, en París. Presentados por Robert Mauzi, amigo en común de ambos, entablarán una amistad de larga data. En su estadia en Uppsala, Barthes visita a Foucault en algunas ocasiones. Además, en 1975, Foucault propone a Barthes para su ingreso en el Collège de France.

⁵ Barthes, R., *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.13.

autárquico que trata de romper con ellas, sino al punto cero a partir del cual la puesta en relación de la escritura es posible.

La experiencia que Foucault evoca en el prefacio también es un *grado cero*, en tanto es una experiencia anterior a cualquier división, y también porque es a partir de ella que pueden establecerse relaciones con lo que posteriormente se denominará razón y sinrazón. Foucault define a este espacio como *originario*, ya que este “establece la distancia entre razón y no-razón; la captura que la razón ejerce sobre la no-razón para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad. Será preciso hablar de este primitivo debate... hablar de este vacío instaurado entre la razón y lo que no es ella”⁶. Para la mayoría de los comentaristas de la obra de Foucault, esta experiencia suele remitir al campo de la fenomenología y a una filiación que el filósofo francés rápidamente abandonará en el propio desarrollo del libro. Por ejemplo, así lo afirma Deleuze, para quien esta experiencia del prólogo es una “experiencia salvaje a la manera de los fenomenólogos”⁷, y donde además el “saber arqueológico” pronto remplazará a esta “experiencia antes del saber”⁸. Esta experiencia tiene una resonancia con el planteo del Husserl de la *Crisis de la fenomenología y de las ciencias europeas*, en tanto allí se encuentra el movimiento, reproducido luego por Foucault en el prefacio, de *reducir* las verdades de las ciencias positivas, en este caso de la física galileana, a una *experiencia primordial* anterior que funciona como suelo epistémico para el desarrollo posible de la ciencia positiva de una época⁹. Sin embargo, la experiencia primera a la que hace alusión Foucault no puede limitarse a ser el espacio fenomenológico de una serie de donaciones primordiales de sentido, principalmente porque, según Foucault, a esa experiencia subyace una *estructura trágica* a modo nietzscheano, ajena al campo del sentido.

Haciendo referencia a la *hybris* griega, Foucault afirma que el hombre europeo se relaciona con lo que denomina “Locura, Demencia, Sinrazón”, y que la razón occidental debe su existencia a la presencia de la amenaza de la *hybris*. Esta historia de la relación razón-sinrazón es definida como una historia de los *límites*, es decir, de los gestos oscuros, necesariamente olvidados, por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será el exterior. A partir de este rechazo, y del vacío que se instaura, aparece el “rostro de la positividad, ahí

⁶ Foucault, M., *Dits et Écrits*, pp. 159-160.

⁷ Deleuze, G., *Foucault*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 78.

⁸ Deleuze, G., *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 33.

⁹ Para un desarrollo de la relación entre la *Crisis* de Husserl y *Histoire de la folie à l'âge classique*, cf. Montag, W., “Foucault y la problemática de los orígenes”, en: Lemke, T. (ed.), *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

se encuentra el espesor originario en que se forma”¹⁰. Nótese que este rechazo es originario, y más aun, es la condición de posibilidad de la positividad que adquieren los valores culturales en determinada época (en este caso, en relación a la partición razón/sinrazón/locura). Sin embargo, al tratarse de una experiencia originaria relacionada a la *hybris*, a la desmesura, esta experiencia primera que ha sido rechazada en el desarrollo de la época clásica, no puede ser completamente silenciada. Es decir, se encuentran confrontadas la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición de una estructura trágica. Según Foucault, Nietzsche “ya había mostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia”¹¹.

En la línea de esta estructura trágica, Foucault define del siguiente modo el propósito de *Histoire de la folie à l'âge classique*: “El estudio que va a leerse no es más que la primera, y sin duda la más fácil, de una larga indagación, que bajo el sol de la gran investigación nietzscheana, quisiera confrontar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico”¹². Como puede observarse, esta estructura trágica difícilmente podría ser solo un espacio de donación primaria de sentido al estilo fenomenológico. A pesar de ser una estructura *inmóvil*, ella se encuentra siempre en tensión, en confrontación con las dialécticas de la historia. Siguiendo a Gros, podríamos afirmar que esta estructura trágica/primerica que plantea Foucault es un *trascendental de la historia misma*¹³, es decir, no tanto una experiencia originaria donadora de sentido, sino un espacio que funciona como condición de posibilidad de

¹⁰ Foucault, M., *Dits et Écrits*, p. 160.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Ibid.*, p. 162.

¹³ Cf., Gros, F., *Foucault y la locura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000, p. 30. La interpretación de Gros se apoya en la siguiente cita proveniente del prefacio de 1961: “La necesidad de locura a lo largo de toda la historia de Occidente está ligada a este gesto de decisión que recorta del ruido de fondo y de su monotonía continua un lenguaje significativo que se transmite y se acaba en el tiempo; es decir, está ligada a la *posibilidad misma de la historia*. Esta estructura de la experiencia de la locura, que pertenece por completo a la historia, pero que se asienta en sus confines, y ahí es donde se decide, es el objeto de este estudio” (Foucault, M., *Dits et Écrits*, pp. 163-164). Vincent Descombes ofrece una interpretación distinta respecto a la relación locura-historia. Para Descombes, dicho binomio se relaciona con el concepto, presente en el prólogo, de *ausencia de obra*: “Ahora bien, según Foucault, la locura se define por la *ausencia de obra*; los gestos del loco no desembocan en nada, sus propósitos delirantes no hacen referencia a nada, su vida es fundamentalmente desocupada e inoperante. La posibilidad de la historia descansa en la decisión de arrojar a la sinrazón los gestos y palabras que no proponen ninguna significación positiva. La consecuencia es que la locura rodea a la historia por todos lados: está presente *antes* de la historia, y aún *después* de la historia” (Descombes, V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, p. 149).

la historia, pero que no refiere al sentido o a la razón, en tanto es un espacio siempre desgarrado, siempre en conflicto con la dialéctica de la historia¹⁴. No se trata de una estructura histórica, sino de una estructura ontológica que es redescubierta por la historia, pero que escapa evidentemente a sus influencias y a su dominio: “ya no es un elemento integrado a lo que Foucault denomina las *estructuras de la experiencia* de una época o los conjuntos históricos. Prosigue su existencia subterránea, pese a la *ocultación* de la que es víctima, pese a la represión de la que es objeto respecto de la racionalidad que la tiene cautiva pero que no puede hacerla desaparecer, reducirla totalmente al silencio”¹⁵. Foucault, además, plantea que su historia parte de un análisis estructural: “Hacer la historia de la locura querrá decir así: hacer un estudio estructural del conjunto histórico (naciones, instituciones médicas, jurídicas y policiales, conceptos científicos) que mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo; pero a falta de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que une y separa a la vez razón y locura”¹⁶.

¹⁴ En este punto, es necesario hacer una mención a la conocida crítica de Jaques Derrida al prefacio de Foucault. El segundo apéndice de la reedición de 1972 de *Histoire de la folie à l'âge classique*, titulado “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” es una respuesta, con varios años de retraso, a la crítica efectuada por Derrida el 4 de marzo de 1963 en el marco de una conferencia dictada en el Collège Philosophique, y titulada “Cogito e historia de la locura”. Si bien la crítica de Derrida se centra en la interpretación que Foucault realiza de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, según la cual el camino de la duda cartesiana se funda en la medida que la evidencia del pensamiento excluye la posibilidad de la locura en la argumentación que lleva a la certeza del cogito, el objetivo principal del comentario de Derrida será el prefacio de *Histoire de la folie à l'âge classique* que Foucault suprime posteriormente. La crítica de Derrida puede ubicarse en el punto mencionado del *trascendental de la historia misma*: más allá de la interpretación de Descartes, lo que el filósofo deconstruccionista critica a Foucault es que este no pudo narrar como un *acontecimiento* la mencionada *exclusión* de la locura, el *encierro* y el *silencio* al que la razón clásica sometió a la *sinrazón*. El problema, según Derrida, es que la historia de Foucault parte de un *punto cero* transhistórico y abismal, que luego del prefacio no es retomado en el desarrollo del libro. Es decir, al no problematizar ese *grado cero* del cual parte una posible historia de la locura, Foucault, por más que intente escapar a las totalidades del pensamiento discursivo, no puede *hablar* de la locura sin traicionarse a sí mismo, es decir, sin caer en una configuración histórica discursivamente determinada. Para un análisis del debate Foucault-Derrida (que luego de la respuesta de Foucault de 1972, continúa en una respuesta posterior de Derrida en el artículo de 1991 “Ser justos con Freud”), cf. Boyne, R., *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Londres: Unwin Hyman, 1990; Campillo, A., “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, en: *Dianoia*, 11 (1995), pp. 59-82.

¹⁵ Eribon, D., *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, p. 146.

¹⁶ Foucault, M., *Dits et Écrits*, p. 164. El concepto de estructura que Foucault utiliza en *Histoire de la folie à l'âge classique* proviene de Georges Dumézil. Hoy en día, la relación entre ambos autores ha sido poco estudiada. Entre las pocas excepciones, destacamos el libro de Eribon, que dedica cuatro capítulos a la relación entre Foucault y Dumézil: Eribon, D., *Michel Foucault y sus contemporáneos*, pp. 101-177.

Finalmente, un último punto a destacar del prefacio es que Foucault también define a la historia que pretende llevar a cabo como la historia de las condiciones de posibilidad de la psicología misma: “Y es propio de esta figura [se refiere a la figura de lo trágico inmóvil] inducir al hombre a un poderoso olvido. Esta gran partición iba a aprender a dominarla, a reducirla a su nivel propio; a que el día y la noche se hicieran *en ella*; a ordenar el sol de *la verdad* con la débil luz de *su* verdad. Haber domesticado su locura, haberla captado, liberándola, en las cárceles de su mirada y su moral, haberla desarmado empujándola a un rincón de sí mismo, autorizaba finalmente al hombre a establecer consigo mismo esta especie de relación que se llama *psicología*. Fue preciso que la Locura dejara de ser la Noche, y se convirtiera en sombra fugitiva en la conciencia, para que el hombre pudiera pretender detentar *su* verdad y solventarla en el conocimiento. En la reconstrucción de esta experiencia de la locura, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología está escrita como por sí misma”¹⁷. Entonces, la estructura trágica inmóvil, condición de posibilidad de la historia y en perpetuo enfrentamiento con la dialéctica de la historia, lleva a Foucault a elaborar una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología. Antes de pasar a un análisis más profundo de la relación entre Nietzsche y Foucault, nos detendremos en esta última tesis, en tanto ella también posee una raigambre nietzscheana.

3. Lo trágico entre la negatividad y la psicología

La presencia explícita de Nietzsche en el resto del libro se encuentra enmarcada dentro de los autores que, según Foucault, representan la presencia subterránea de la sinrazón trágica renacentista, silenciada a partir de la época clásica. Así como Sade, Nerval, Van Gogh, Goya y Artaud, Nietzsche también forma parte de aquella reducida cantidad de autores que aún prestan oídos y dan voz a los murmullos silenciados de las potencias trágicas de la locura.

Sin embargo, la tesis del final del prefacio, según la cual la psicología nace en el punto en el cual la locura deja de representar *la* verdad para devenir la verdad del hombre, es decir, *su* verdad, sí tiene una presencia importante hacia el final del libro. En tanto la locura del siglo XIX se caracteriza por ser una locura objetivada por el tratamiento psiquiátrico, y donde las potencias trágicas de la sinrazón encuentran su máximo silenciamiento (silenciamiento que, como

¹⁷ Foucault, M., *Historia de la locura*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, v. II, p. 128.

mencionamos, nunca es total), el hombre mismo puede tomarse como objeto de una verdad objetivada en esa misma locura. Así, en el movimiento mismo que la objetiva, la locura se convierte en la primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo. Si antes designaba en el hombre el vértigo del deslumbramiento, ahora la locura es objeto para el conocimiento, y posee una estructura de transparencia: a partir de ella, y del estatuto de objeto que toma de ella, el hombre puede volverse transparente al conocimiento objetivo¹⁸. Es decir, se cierra lo que Foucault denomina el círculo antropológico, en tanto el loco del siglo XIX, a partir de la libertad impuesta por Pinel y Tuke, se encuentra al nivel de sí mismo y de su propia verdad. La locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido. Es en relación a esta tesis que debe enmarcarse la siguiente frase de Foucault: “No es por azar, ni el efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo”¹⁹. Es decir, el hombre puede tomarse como objeto de conocimiento en la locura, en tanto la locura deviene un conocimiento objetivo de una serie de verdades que subyacen al propio hombre. En este contexto, la tríada moderna “el hombre-su locura-su verdad”, reemplazará a la estructura binaria de la sinrazón clásica: verdad y error, ser y no ser, razón y sinrazón, etcétera²⁰. Este movimiento a través del cual el hombre descubre su verdad en la locura, es también el momento del nacimiento de la psicología, en tanto ella nace a partir de la *negatividad* encerrada en el saber del hombre: “La paradoja de la psicología positiva de siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del movimiento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre solo se dice en el momento de su desaparición; solo se manifiesta devenida otra que no es ella misma”²¹.

Hacia el final de libro, el tema de la lucha entre la dialéctica y la estructura trágica reaparece, aunque ahora traducido a los términos de la relación entre la verdad antropológica del hombre y el olvido de la sinrazón trágica renacentista: “[la psicología] inexorablemente forma parte de la dialéctica del

¹⁸ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

²⁰ *Ibid.*, p. 279.

²¹ *Ibid.*, p. 285.

hombre moderno en lucha con su verdad, es decir, no agotará nunca lo que es a nivel de sus conocimientos verdaderos. En esos compromisos locuaces de la dialéctica, la sinrazón permanece muda, y el olvido viene de los grandes desgarramientos silenciosos del hombre”²².

Ahora bien, este tema de la *negatividad* del hombre en general, y de la psicología en particular, así como la temática de la experiencia trágica, se encuentra en los escritos de Foucault de la década del cincuenta²³.

Cuatro son los textos de Foucault anteriores a la década del sesenta: una introducción a la traducción francesa de *Traum und Existenz* (1954) del psiquiatra Ludwig Binswanger, su primer libro *Maladie mentale et personnalité* (1954), y los artículos sobre psicología “La psychologie de 1850 à 1950” (1957) y “La recherche scientifique et la psychologie” (1957).

Respecto a la introducción a *Traum und Existenz*, si bien en un contexto fenomenológico y existencialista, Foucault refiere allí a una *expresión trágica de la existencia del hombre* propia de las dimensiones existenciales del sueño. Luego de realizar una crítica a la interpretación psicoanalítica y fenomenológica del sueño, Foucault destaca la figura de Binswanger (psiquiatra existencialista alemán). Su psiquiatría existencial permitiría superar las insuficiencias del análisis psicológico al recuperar la idea de que el valor significativo del sueño ya no se mide “según los análisis psicológicos que de él pueden hacerse. La experiencia onírica, por el contrario, detenta un contenido tanto más rico cuanto se muestra irreductible a las determinaciones psicológicas en las que se intenta insertarlo”²⁴. En un tono explícitamente heideggeriano, Foucault ubica aquí el movimiento de una libertad radical en que la libertad se hace mundo y del que, en consecuencia, nace el mundo mismo de la existencia. La libertad del sujeto se ancla en ese movimiento de nacimiento al mundo en que el sujeto está todavía en *su* mundo, antes de que este se convierta en *el* mundo. En este marco, Foucault despliega una serie de significaciones fundamentales de la existencia que se expresan en el plano onírico. En primer lugar, las dimensiones horizontales del espacio-lejano/espacio-próximo y el espacio-claro/espacio-oscuro. En segundo lugar, las dimensiones verticales, que según Foucault poseen un privilegio respecto a las dimensiones horizontales, pues en el eje vertical se

²² *Ibid.*, p. 291.

²³ En el presente apartado nos limitaremos a señalar los puntos pertinentes a los temas de la negatividad y de la tragedia. Para un análisis más detallado de estos textos: cf., Abeijón, M., “Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década del cincuenta”, en: *Revista de epistemologías y ciencias humanas*, 3 (2011), pp. 167-187.

²⁴ Foucault, M., *Dits et Écrits*, p. 81.

despliegan un conjunto de oposiciones que definen las dimensiones esenciales de la existencia. Ellas son las que forman el espacio primitivo del sueño, y se definen como actos de expresión que brindan una figuración concreta a las dimensiones originales de la existencia. Estos actos son los de la expresión épica, la expresión lírica y la expresión trágica. Respecto a la expresión trágica, dice Foucault: “El eje de la expresión trágica se sitúa sobre el eje vertical de la existencia: el movimiento trágico siempre es del orden de la ascensión y de la caída, y el punto que lleva su marca privilegiada es aquel en el que se cumple el balanceo imperceptible de la subida que se detiene y oscila antes de caer. Por ella, la tragedia no precisa extenderse en el tiempo y el espacio, no tiene necesidad ni de tierras extrañas, ni siquiera del sosiego de las noches, si es cierto que se da como tarea manifestar la trascendencia vertical del destino”²⁵.

Si bien esta experiencia es considerada como *original* en lo que refiere a la constitución de la existencia del hombre, esta expresión trágica remite más a un orden existencial que a una estructura inmóvil al estilo de la del prefacio. No obstante, esta expresión trágica del ascenso y la caída se destaca porque, respecto al resto de las dimensiones horizontales y verticales, Foucault le otorga un privilegio. En primer lugar, el movimiento del ascenso y la caída permiten captar la temporalidad primitiva del sueño, mientras que el resto de las dimensiones solo captan la temporalidad cotidiana e inauténtica de la existencia. En segundo lugar, y esto es lo más importante, esta expresión trágica permite el acceso a la reflexión ontológica de las existencias auténticas e inauténticas (punto central en el texto de Foucault): “En la medida en que la expresión trágica se sitúa sobre esta dirección vertical de la existencia, tiene un enraizamiento ontológico que le da un privilegio absoluto sobre los otros modos de expresión: estos son más bien modulaciones antropológicas”²⁶.

En *Maladie mentale et personnalité* (1954), primer libro de Foucault y contemporáneo al texto anterior, el autor discute nuevamente las tesis positivistas de la psicología y la psiquiatría, aunque esta vez sosteniendo la hipótesis según la cual estos abordajes reducen la originalidad de la enfermedad mental a entidades metapatológicas abstractas y naturalistas. El libro se encuentra dividido en dos partes. Una primera parte en la cual Foucault analiza las relaciones de la enfermedad mental con las dimensiones de la evolución, la historia individual y la existencia, y una segunda parte en la cual, desde una perspectiva

²⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

marxista, Foucault analiza (y respecto a las dimensiones de la primera parte, privilegia) la relación de la enfermedad mental con el medio social, atribuyendo a la enfermedad mental una etiología ligada a las contradicciones sociales que el hombre experimenta, y que se traducen en alienación mental. En este marco, y en relación a este esquema de interpretación marxista, encontramos una referencia a la *experiencia negativa del hombre*: “En esa época [se refiere a la época en la que Freud escribe *Más allá del principio de placer*] el capitalismo hacía de un modo bastante claro para sí mismo, la experiencia de sus propias contradicciones: había que renunciar al viejo tema de la solidaridad, y admitir que el hombre podía y debía hacer del hombre una experiencia negativa, vivida en forma de odio y agresión. Los psicólogos han dado a esta experiencia el nombre de ambivalencia, y han visto allí un conflicto de instintos. En realidad, su origen está en la contradicción de las relaciones sociales”²⁷.

Si bien en *Maladie mentale et personnalité* no hay más referencias a esta dimensión de lo negativo ligada a las experiencias contradictorias del hombre, en su reedición de 1962, titulada *Maladie mentale et psychologie*, Foucault retoma la perspectiva de *Histoire de la folie à l'âge classique* y, como lo indica el cambio en el título, el estudio pasa a centrarse en la psicología y, más específicamente, en el estudio de sus condiciones de posibilidad. La primera parte del libro permanece casi íntegra respecto a la edición de 1954, mientras que la segunda es modificada casi en su totalidad. En primer lugar, si bien las referencias marxistas no desaparecen, en la edición de 1962 son moderadas. El principal cambio es que Foucault ya no hablará de una especie de sociogénesis de la enfermedad mental en la cual la alienación mental traduce la alienación social. En *Maladie mentale et psychologie*, más que apelar a una lógica causal el autor refiere al surgimiento de la enfermedad mental en determinados contextos históricos y culturales, siendo la psicopatología moderna no un producto de una sociedad alienante, sino un *hecho de civilización*: “Es preciso, concediéndole crédito al hombre y no a las abstracciones sobre la enfermedad, analizar la especificidad de la enfermedad mental, buscar las formas concretas que la psicología les ha asignado, y determinar luego las condiciones de posibilidad de este extraño estatuto de la locura... A esta cuestión la ubicamos del siguiente modo: la psicopatología es un hecho de civilización”²⁸. Esto anuncia el interés principal de la segunda parte del libro: el desplazamiento de la definición de

²⁷ Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires: Paidós, 1961, p. 99.

²⁸ Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, París: Presses universitaires de France, 1962, p. 16.

la enfermedad mental como problema psicológico o psicopatológico, hacia el problema del estatus de la psicología misma. Es decir, la psicología ya no será entendida como el producto de un orden social burgués, sino como una invención cultural propia de occidente, cuyo tránsito abarca los siglos XVIII y XIX. El marco pavlovista que en 1954 traduce la alienación social en conflicto psicológico desaparece, y es reemplazado por un análisis histórico que retoma las características generales de las épocas renacentista, clásica y moderna de *Histoire de la folie à l'age classique*²⁹. El final de ambas ediciones también es notoriamente distinto. Mientras que *Maladie mentale et personnalité* finaliza apelando al imperativo de desarrollar una *psicología verdadera* que tenga como propósito desalienar al hombre, no solo de las perspectivas de un psicologismo naturalista, sino de las contradicciones sociales que hacen de él una experiencia contradictoria y patológica en sí misma, *Maladie mentale et psychologie* retoma la tesis de *Histoire de la folie à l'age classique* respecto a la negatividad que funciona como condición de posibilidad de la psicología: “Hay una buena razón para que la psicología no alcance nunca a dominar la locura; y es que la psicología no ha sido posible en nuestro mundo más que cuando la locura ha quedado dominada y excluida, fuera del drama. Y cuando, con los relámpagos y gritos reaparece, como en Nerval o Artaud, en Nietzsche o Roussel, es la psicología la que calla y se queda *sin palabras* frente a este lenguaje que encuentra el sentido en ese desgarrar trágico y esa libertad cuya sola existencia sanciona para el hombre contemporáneo el penoso olvido de los *psicólogos*”³⁰.

Esta tesis de la negatividad de la psicología podemos encontrarla ya en los artículos de 1957. En el artículo “La psychologie de 1850 à 1950” publicado en 1957, Foucault impugna a la psicología positivista englobándola bajo el rótulo de lo que denomina “prejuicio de la naturaleza”. La psicología del siglo XIX habría heredado de la *Aufklärung* el mandato de alinearse a las metodologías de las ciencias naturales (determinación de vínculos cuantitativos e hipótesis

²⁹ Resulta llamativo como Foucault, en 1962 se desdice por completo de alguna de sus hipótesis de 1954. Por ejemplo, en *Maladie mentale et personnalité*, sostiene: “La forma primitiva de la alienación debe buscarse sin duda en esa posesión que, desde la Antigüedad, ha sido vista como el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en alguien *otro* que él mismo” (Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, p. 76). Por el contrario, en *Maladie mentale et psychologie*: “Se ha dicho demasiado que el loco había sido considerado hasta el advenimiento de la medicina moderna como un *poseído*. Y todas las historias de la psiquiatría hasta hoy han querido mostrar en el loco de la Edad Media y del Renacimiento a un enfermo ignorado, atrapado en el interior de una red cerrada de significaciones mágicas y religiosas... Interpretación que se basa en un error de hecho: que los locos eran considerados unos poseídos” (Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, p. 77).

³⁰ Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, 1962, p. 104.

explicativas, pasaje obligado por la verificación experimental). El postulado que le sigue a esto es que “la verdad del hombre se agotaba en su ser natural”³¹. Bajo el rótulo “prejuicio de la naturaleza” se engloban las psicologías de mediados y fines del siglo XIX, las cuales buscaron de diversos modos alcanzar la objetividad e imitar los métodos de las ciencias naturales. Según el método físico-químico, partiendo de los hechos se accede a leyes generales, y con la reducción de los fenómenos complejos se accede a los elementos simples que lo constituyen. El modelo orgánico busca definir la psicología y la naturaleza humana a partir de su naturaleza orgánica y de un psiquismo con capacidad de adaptación y de regulación interna. Finalmente, el modelo evolucionista describe la evolución del individuo en un proceso de diferenciación y de organización jerárquica, siguiendo la génesis psicológica un curso que va desde el sentimiento indiferenciado hasta la unidad múltiple del conocimiento. Como puede observarse, lo común a estos modelos es la reducción del hombre al estatuto de un ser natural, capaz de ser abordado con las metodologías y modelos explicativos de las ciencias naturales. Sin embargo, la historia de la psicología habría experimentado un viraje entre las exigencias del mandato cientificista y su desarrollo hacia principios de siglo XX. Un nuevo estatuto del hombre como realidad que no se agota en su ser natural traería consigo un nuevo estilo de ciencia. El “descubrimiento del sentido” se hace posible. Se efectúa hacia finales del siglo XIX a través de diversos autores que pertenecen ya a un paisaje común. El motor del viraje del prejuicio naturalista a la dimensión del sentido se encuentra en la particular relación de la psicología con la práctica: “La psicología... nace en ese punto en que la práctica del hombre encuentra su propia contradicción. La psicología del desarrollo nació como una reflexión sobre la detención del desarrollo; la psicología de la adaptación como un análisis de los fenómenos de inadaptación; la de la memoria, de la conciencia, del sentimiento aparecieron como psicología del olvido, del inconsciente y de las perturbaciones afectivas”³².

Es decir, las psicologías contemporáneas nacen en el punto en que las prácticas científicas del hombre entran en contradicción consigo mismas. Si hay, por ejemplo, una psicología de la adaptación, es porque ella se constituyó como reflexión sobre la inadaptación y secundariamente devino análisis de la adaptación. Foucault no retoma este punto en el texto, pero sí lo hace en otro artículo de la época (“La recherche scientifique et la psychologie”, 1957) donde

³¹ Foucault, M., *Dits et Écrits*, 1994, p. 120.

³² *Ibid.*, p. 121.

desarrolla la cuestión de las condiciones de posibilidad de la psicología en términos de una *negatividad* que hace posible su *positividad*.

En este artículo, a través de un análisis del estatuto de científicidad de la psicología y de sus prácticas de investigación científica, Foucault retoma la temática anterior de la contradicción en las prácticas psicológicas. El motor de la investigación en psicología está dado por el papel de la contradicción humana, pues la investigación y la práctica psicológica solo pueden comprenderse a partir de las *contradicciones* en que ella se encuentra tomando al hombre en sí mismo y como tal³³. Nuevamente, las aplicaciones de la psicología se derivan de los obstáculos mismos presentes en la práctica humana. En este contexto, la novedad respecto al artículo anterior es que, aquí, Foucault afirma que es en el gesto mismo de Freud donde se sostiene la psicología y se conforma su suelo epistémico: “Este trastocamiento por el cual la naturaleza como negación de la verdad del hombre se convierte para y por la psicología en el suelo mismo de su positividad, de la cual el hombre, en su existencia concreta, se convierte a su vez en la negación, este trastocamiento operado la primera vez por Freud se ha convertido ahora en la condición de posibilidad de toda investigación en psicología”³⁴. La investigación en psicología se inaugura con el gesto freudiano de la investigación del inconsciente y su dominio sobre la vida consciente. El suelo de positividad de la psicología se funda, entonces, en tomar la negatividad del hombre por su naturaleza positiva y en la revelación de su verdad a través de la experiencia de su contradicción. Según Foucault, la “vocación eternalmente infernal” de la psicología de tomar la negatividad del hombre en su naturaleza positiva ha sido olvidada. Su posibilidad de salvación, entonces, es la de una “vuelta a los infiernos”. La psicología es una disciplina demasiado antigua, y como ciencia “ella no es joven más que en una juventud sin mañana”³⁵.

Como puede observarse, las tesis de la negatividad y la contradicción como constitutivas de la psicología y del hombre experimentan un desarrollo en los textos de Foucault. Partiendo de una concepción trágica del sueño, y de una contradicción entendida en términos marxistas, los artículos de 1957 plantean que esa contradicción ya no responde únicamente a un marco de contradicción social, sino a una relación del hombre respecto a sí mismo, en la cual para acceder a una *verdad positiva*, primero debe partir de un vacío anterior respecto a la positividad epistémica. El correlato de esta tesis es que,

³³ *Ibid.*, p. 153.

³⁴ *Ibid.*, p. 154.

³⁵ *Ibid.*, pp. 154-155.

como disciplina, la psicología también nace en el punto en el cual el hombre encuentra ese cúmulo de experiencias *olvidadas*, en las cuales no hay aún un conocimiento positivo. Finalmente, en el prefacio de 1961, Foucault retoma estas tesis, aunque ahora planteándolas en términos de una *estructura trágica inmóvil* que subyace a los avatares de la razón occidental, y que también funciona como el mismo motor de su historia al estar en una constante relación de *tensión* o *conflicto* con la dialéctica de la historia que la *desgarra*. Sin embargo, ¿qué relación puede establecerse entre esa *estructura trágica* del prefacio y el *retorno a los infiernos* que Foucault demanda a la psicología?

4. Nietzsche en Foucault: Lo trágico y lo dionisiaco

Si bien, como ya mencionamos, Nietzsche no suele ser destacado como parte de las referencias tempranas de la obra de Foucault, según testimonio de Maurice Pinguet, el filósofo francés inicia su lectura en el verano de 1953: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, tales eran en 1953 sus ejes de referencia, cuando se produjo el encuentro con Nietzsche; recuerdo, como si lo estuviera viendo, a Michel Foucault, leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las *Consideraciones intempestivas*”³⁶. A su vez, en otra entrevista Foucault sostiene que fue, entre otros, Nietzsche quien le brindó un panorama diferente al de los autores y temáticas de la universidad francesa de la época: “En lo que a mí respecta, los autores más importantes, de los cuales no diré que me formaron, pero sin duda me permitieron un desplazamiento respecto de mi primera formación universitaria, fueron Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski”³⁷. En la misma entrevista, Foucault afirma que fue el concepto de *experiencia* el que le interesó de estos autores: “La experiencia según Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene el cometido de arrancar al sujeto de sí mismo, haciendo que deje de ser tal, o que sea completamente otro de sí, que llegue a su anulación, a su disolución. Esta empresa de-subjetivadora, la idea de una *experiencia límite* que arranca al sujeto de sí mismo, es la lección fundamental que aprendí de estos autores”³⁸. Respecto a este interés temprano por Nietzsche, según la cronología de Daniel Defert, en 1954, Foucault escribe un texto no publicado sobre el filósofo alemán en el cual se asociaban “el sueño, la embriaguez y la sinrazón”, y que a su vez identificaba la filosofía con

³⁶ Eribon, D., *Michel Foucault*, 1992, p. 84.

³⁷ Foucault, M., “Cómo nace un *libro-experiencia*”, en: Trombadori, D., *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2010, p. 44.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

el espacio apolíneo³⁹. En la misma época, durante los años 1954-1955 Foucault dicta un curso denominado “Problèmes de l’Anthropologie” en la École normale supérieure, en el que dedica varias clases a Nietzsche⁴⁰.

Si bien Nietzsche no es un autor que predomine en el campo universitario francés de la época, los años cincuenta se enmarcan en un momento particular de la historia de la recepción de su obra en Francia. Siguiendo a Le Rider⁴¹, la primera traducción publicada de un texto de Nietzsche en Francia se remonta a 1877. Marie Baumgartner-Kochil, madre de un alumno de Nietzsche en Basilea, Adolf Baumgartner, traduce la cuarta *Consideración Intempestiva* (“Richard Wagner en Bayreuth”). En 1898 se publica la traducción, realizada por Henri Albert, de *Así habló Zaratustra*. Desde ese momento, la difusión de la obra de Nietzsche en Francia comenzará a ganar terreno, sobre todo entre diversos artistas y militantes socialistas, aunque será resistido en el terreno universitario francés, principalmente debido a la orientación neokantiana que agrupa a los filósofos universitarios. En el momento en que Foucault comienza sus estudios y escribe sus primeros escritos, la lectura que imperaba era la realizada por Bataille y otros intelectuales en el Collège de Sociologie fundado en 1937⁴². Durante el periodo en el que Nietzsche se convierte en la principal referencia de Bataille, entre la fundación de la revista *Acéphale* (número 1, 24 de junio de 1936) y sus notas publicadas en el libro *Sobre Nietzsche* en 1944, Bataille desarrolla el concepto de lo *heterogéneo* y de *experiencia límite*. Como menciona Foucault en el extracto de la entrevista, uno de los puntos centrales en la lectura que Bataille realiza de la obra de Nietzsche es el uso del concepto de transgresión, entendido justamente como una empresa de-subjetivadora que arranca al sujeto de sí mismo. Súmese a esto que Bataille asiste al seminario dictado por Kojève entre los años 1933 y 1939 sobre la *Fenomenología del espíritu*, donde se realiza una lectura heideggeriana y marxista de Hegel. En la interpretación de Kojève, como luego en la de Bataille, la negatividad pasa a primer plano.

³⁹ Defert, D., “Chronologie”, en: Foucault, M., *Dits et Écrits*, 1994, p. 21.

⁴⁰ Curso “Problèmes de l’Anthropologie”, 1954-1955, Archivo del IMEC.

⁴¹ Cf., Le Rider, J., *Nietzsche en France*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, pp. 5-67.

⁴² En noviembre de 1937, el Collège de Sociologie es fundado por Georges Bataille, Roger Callois y Michel Leiris. Entre los participantes del *collège* se encuentran, entre otros, Pierre Klossowski y Jean Wahl. Los intereses de sus miembros eran diversos, pero el punto común que los engloba era el de realizar una crítica a las formas de vida burguesa, y un análisis de las ciencias sociales en general, destacándose en varios de sus miembros el interés por la problemática de lo sagrado y lo social, así como también por los fenómenos de masas contemporáneos como el fascismo y el nazismo. Cf., Hollier, D., *Le Collège de Sociologie*, Paris: Gallimard, pp. 3-70.

Respecto a este último punto, el término *negatividad* devino tópico común en Francia a partir de los años treinta, debido a la mencionada figura de Alexandre Kojève, quien, junto a Hyppolite, fue uno de los introductores de Hegel en Francia y responsable de la formación de un hegelianismo francés. El seminario de Kojève, dictado en la Escuela práctica de Altos Estudios, marcará profundamente a las generaciones posteriores a la década del cuarenta. Kojève populariza el concepto de negación y negatividad. La positividad del ser es ahora pensada en relación a la nada y a la esencia negativa de la libertad. La negatividad es entendida como oposición constitutiva de la acción que permite introducir en el mundo una novedad al negar o contradecir aquello a lo que se opone. Por consecuencia, para Kojève la negatividad se sitúa en el centro de la libertad. De este modo, el término devino común a varios de los intelectuales franceses de la época, por ejemplo: Sartre, Lacan, Bataille, Klossowski, Blanchot, etcétera. A su vez, una de las principales características de la negatividad en este contexto es que ella es considerada como una *negatividad productiva*, es decir, que el acto de *negar* la realidad es la condición necesaria para que luego ese *vacío* sea llenado con un nuevo contenido: “La libertad que se realiza y manifiesta en tanto que Acción dialéctica o *negadora* es por eso mismo esencialmente una *creación*. Negar lo dado sin terminar en la nada, es producir algo que no existe todavía, es decir es lo que llamamos *crear*”⁴³.

El concepto foucaulteano de *negatividad* de los primeros artículos y de *Histoire de la folie à l'age classique* posee las características anteriores: es una negatividad que en el acto de *negar la verdad del hombre*, genera la condición de posibilidad de la aparición de la psicología. A su vez, respecto a las estructuras trágicas inmóviles nietzscheanas del prefacio, estas no solo remiten a la obra de los nietzscheanos franceses mencionados más arriba. Una referencia importante para el Foucault de *Histoire de la folie à l'age classique* es la de un artículo de Deleuze publicado en 1959 en la revista *Arguments*, titulado “Sens et valeurs”⁴⁴. Este artículo sintetiza lo que tres años más tarde conformará el primer capítulo del libro de Deleuze *Nietzsche y la filosofía* (1962). Allí, Deleuze define la filosofía de Nietzsche como una filosofía *antidialéctica*: “¿Es *dialéctico* Nietzsche? Una

⁴³ Descombes, V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, 1979, p. 55.

⁴⁴ El director de la revista es Edgar Morin, y entre los redactores se encuentra Kostas Axelos. El artículo de Deleuze se encuentra enmarcado en un dossier especial titulado “Nietzsche et la crise du monde moderne”. Además del mencionado artículo, se encuentra otro de Henri Lefebvre (“Justice et vérité selon Nietzsche”) y una traducción del texto de Heidegger *La frase de Nietzsche Dios ha muerto*.

relación aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esa relación. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas, pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche⁴⁵. El carácter antidialéctico resaltado por Deleuze es retomado por Foucault en el prefacio. Recuérdese que allí Foucault definía a la historia de la locura como un enfrentamiento entre unas estructuras trágicas inmóviles, y una dialéctica histórica que les otorga un sentido. A la luz de la interpretación de Deleuze, puede afirmarse que el carácter de esas estructuras trágicas es ser *antidialécticas*, en tanto no están sometidas a la historia, sino que son la condición de posibilidad de la historia. En un artículo de 1963 sobre el concepto de transgresión de Bataille, Foucault afirma: “La dialéctica sustituyó el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad. Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron necesarias las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Eterno Retorno⁴⁶. Ahora bien, lo que subyace en el fondo de la antítesis entre lo dialéctico y lo no-dialéctico es la división entre Dionisos y Apolo. Desarrollada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1872), dicha antítesis representa el drama a través del cual el elemento dionisiaco propio de la existencia cede terreno, en una lucha eterna, al elemento apolíneo, produciéndose como resultado de esa lucha la tragedia griega. En esta contienda, Apolo representa el principio de individuación, la apariencia y el sueño; por su parte Dionisos remite a la unidad primitiva original, la embriaguez y la desmesura (recuérdese en este punto la mención de Foucault a la *hybris* griega en el prefacio). Estos dos principios se encuentran en una constante lucha, siendo el vencedor no tanto el elemento apolíneo, sino su devenir en la dialéctica socrática primero, y más tarde el cristianismo. En primer lugar, el elemento dionisiaco es expulsado de la tragedia: “Expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos⁴⁷. Ahora bien, a pesar de que en la contienda el triunfo de la dialéctica sea indiscutible, Dionisos subyace en el fondo de la tragedia: “En

120

⁴⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986, p. 16.

⁴⁶ Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en: *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 170.

⁴⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 108.

la tragedia, Dionisos es el fondo de lo trágico”; lo que ocurre es que el elemento dionisiaco es *objetivizado*: “el drama es, pues, la representación de acciones y nociones dionisiacas, son la objetivación de Dionisos bajo una forma y en un mundo apolíneo”⁴⁸. Es decir, el murmullo silencioso de la sinrazón capturado por la razón puede pensarse, desde este esquema, como la objetivación por parte de la razón del elemento dionisiaco, ahora silenciado. En 1963, en una conferencia sobre la locura en el teatro, Foucault afirma: “Y sin embargo, quien sepa aguzar el oído podrá percibir algo así como un sordo rumor, aun durante todo el periodo del racionalismo clásico, procurara recomponer su lenguaje, *recuperar la vieja comunión dionisiaca*, una experiencia perdida que ella invoca, menos a través de palabras, que de gestos”⁴⁹.

Un elemento que Deleuze no desarrolla, pero que tiene una fuerte presencia en Nietzsche y que Foucault retoma constantemente en los textos trabajados, es la cuestión del *olvido*, es decir, de cómo la historia *olvida* el fundamento trágico inmóvil subyacente; o bien, de cómo la psicología *olvida* su condición de posibilidad negativa, es decir, su origen infernal. Es sobre la base del olvido, el rechazo, la recaída silenciosa de la tragedia como se ha desarrollado la historia del mundo occidental. En principio, en Nietzsche el olvido es propio del estado de embriaguez dionisiaca, y se relaciona con la *verdad*: “El individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propios de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La *desmesura* se reveló como *verdad*”⁵⁰. Es decir, entre la desmesura dionisiaca y la realidad apolínea, se produce un *abismo de olvido*: “el éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y de los límites habituales de la existencia, contiene, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca”⁵¹.

El papel del olvido nietzscheano no se encuentra solo en *El origen de la tragedia*, sino también en la segunda *Consideración Intempestiva* (“Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”). Esta intempestiva suele ser recordada por el desarrollo de los tres tipos de historia que allí se encuen-

⁴⁸ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 22.

⁴⁹ Foucault, M., *La gran extranjera*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 42-43. El subrayado es nuestro.

⁵⁰ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Barcelona: Alianza Editorial, 1973, p. 59.

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

tran presentes: la historia monumental, la historia de anticuario y la historia crítica. No obstante, en las primeras páginas Nietzsche desarrolla la tesis según la cual el *olvido* es *necesario* para la historia: “Tanto en el caso de la mínima como de la máxima felicidad, esta deviene felicidad mediante una única cosa: el poder de olvidar, o expresado de modo más erudito, la capacidad de sentir, mientras dure la felicidad, de *modo no histórico*”⁵². El olvido es necesario, en tanto a toda acción le precede un olvido; si bien es posible vivir sin recuerdo, como el animal, no es posible vivir sin olvido. Es decir, el olvido posee una *fuerza plástica* que determina el grado necesario de olvido para la vida, tanto del individuo como de un pueblo o de una cultura. Entonces, según Nietzsche, lo *no histórico* se define como originario, como condición de posibilidad para lo histórico: “En consecuencia, no podemos sino considerar más importante y originaria la capacidad de sentir de modo no histórico, en la medida en que en ella yace el fundamento sobre el cual luego puede crecer algo justo, sano, grande, algo auténticamente humano”⁵³.

5. Conclusión. *El descenso al infierno*

Finalmente, quisiéramos confrontar la *visión trágica* de Nietzsche con la condena a un *retorno a los infiernos* de la psicología, o bien con el olvido constitutivo ya mencionado. En vista de lo desarrollado, el “descenso a los infiernos”, a la negatividad constitutiva del hombre, puede entenderse como el acceso a ese espacio subterráneo dionisiaco ya olvidado, en tanto fue silenciado por lo apolíneo. La mención de Foucault al *infierno* no es casual, en tanto Nietzsche afirma que el refugio de lo dionisiaco es el inframundo: “Yo no quiero decir que la consideración trágica del mundo quedase destruida en todas partes y de manera completa por el acosador espíritu de lo no-dionisiaco: lo único que sabemos es que aquella tuvo que huir del arte y refugiarse, por así decirlo, en el inframundo”⁵⁴.

⁵² Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Buenos Aires: Losada, 2014, pp. 21-22.

⁵³ *Ibid.*, p.25.

⁵⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, 1973, p. 144. La referencia de Foucault también alude a una frase de la Eneida de Virgilio: “*flectere si nequeo Superos Acheronta movebo*” (“Si en contra de él no puedo mover el Cielo, moveré el Infierno”). Estas son las palabras que Juno pronuncia cuando Júpiter se niega a complacerla en su lucha contra el acuerdo entre troyanos y latinos. Cf., Petrella, S., “*Acheronta Movebo*: El infierno y el Inconsciente; Virgilio y Freud”, en: *Exemplaria*, 7 (2003), pp. 95-109.

Resulta difícil responder al interrogante abierto por Foucault: ¿es posible un descenso a los infiernos? ¿Es posible para la psicología retomar el suelo trágico olvidado? En nuestro caso, creemos que la respuesta que brinda Warren Montag, si bien no agota la cuestión, señala una cuestión central: la visión trágica de la experiencia que aparece en el prefacio no se puede reducir a una lectura fenomenológica de un suelo originario y donador de sentido, pues la tragedia implica olvido e imposibilidad de retorno. Comentando la relación entre el prefacio de Foucault y *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, Montag sostiene: “No es posible ninguna hermenéutica desde una perspectiva nietzscheana: no hay lugar desde el cual recuperar o recordar el origen. De hecho, el olvido de la tragedia es meramente la expresión subjetiva de su desaparición, o mejor dicho, de su destrucción objetiva por obra de la tendencia socrática que ocupó su lugar”⁵⁵.

Recibido: 24/11/2016

Aceptado: 27/07/2017

Bibliografía

- Abeijón, M., “Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década del cincuenta”, en: *Revista de epistemologías y ciencias humanas*, 3 (2011), pp. 167-187.
- Barthes, R., *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Boyne, R., *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Londres: Unwin Hyman, 1990.
- Campillo, A., “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, en: *Dianoia*, 11 (1995), pp. 59-82.
- Chebili, S., *Foucault et la psychologie*, Paris: L’Harmattan, 2005.

⁵⁵ Montag, W., “Foucault y la problemática de los orígenes”, en: Lemke, T. (ed.), *Marx y Foucault*, 2006, p. 76. Una objeción posible es que, en estos tempranos textos de Foucault, en algunas ocasiones el psicoanálisis es entendido como una vía de acceso privilegiada a esa realidad olvidada por la psicología. Así lo plantea explícitamente Foucault en “La recherche scientifique et la psychologie”, donde sostiene que Freud fue quien inauguró la posibilidad de investigar en psicología al retomar el suelo negativo olvidado por los psicólogos. Sin embargo, en *Histoire de la folie à l’âge classique* el papel otorgado al psicoanálisis es más ambiguo. En algunas partes del texto, Foucault coloca a Freud y al psicoanálisis del lado de las figuras que aún en la modernidad prestan oídos a los murmullos silenciados de la sinrazón; en otras partes, y sobre todo hacia el final del texto, se sostiene lo contrario, es decir, que el psicoanálisis no puede oír las voces de la sinrazón: “El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez. El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura, pero sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón” (Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, II, pp. 262-263).

- Defert, D., "Chronologie", en : Foucault, M., *Dits et Écrits*, 4 vol., París: Gallimard, 1994, pp. 13-64.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Descombes, V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París: Éditions de Minuit, 1979.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- Deleuze, G., *Foucault*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Deleuze, G., *El Saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983. <https://doi.org/10.4324/9781315835259>
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, 1992.
- Eribon, D., *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires: Paidós, 1961.
- Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, París: Presses universitaires de France, 1962.
- Foucault, M., *Dits et Écrits*, 4 vol., París: Gallimard, 1994.
- Foucault, M., "Prefacio a la transgresión", en: Foucault, M., *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires: Paidós, 1999, pp. 163-181.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vol., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M., "Cómo nace un libro-experiencia", en: Trombadori, D., *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2010, pp. 41-55.
- Foucault, M., "El lenguaje de la locura", en: Foucault, M., *La gran extranjera*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 31-70.
- Geroulanos, S., *An Atheism that is not Humanism Emerges in French Thought*, Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Gros, F., *Foucault y la locura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Le Rider, J., *Nietzsche en France: de la fin du XIXe siècle au temps présent*, París: Presses universitaires de France, 1999.
- Marcherey, P., "Aux sources de l'Historie de la folie: une rectification de ses limites", en : *Critique*, 471-472 (1986), pp. 753-774.
- Morey, M., *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus, 1986.
- Morey, M., *Escritos sobre Foucault*, Madrid: Sexto Piso, 2014.
- Montag, W., "Foucault y la problemática de los orígenes", en: Lemke, T. (ed.), *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, pp. 61-88.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Barcelona: Alianza Editorial, 1973.
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Buenos Aires: Losada, 2014.
- Petrella, S., "Acheronta Movebo: El infierno y el Inconsciente; Virgilio y Freud", en: *Exemplaria*, 7 (2003), pp. 95-109.
- Roudinesco, E., *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*, París: Galilée, 1992.