

# RENACIMIENTOS DE LA TRAGEDIA. LO «DIONISIACO» Y LA «HISTORIA DE LA LOCURA» EN MICHEL FOUCAULT

Diego Melegari  
diego.melegari@libero.it  
Universidad de Bolonia (Italia)

## RESUMEN

En virtud de la desmitificación genealógica del concepto de verdad, se tiende a aceptar la definición que Foucault da de sí mismo como «simplemente nietzscheano», generalmente acentuando su «relativismo» epistémico e histórico cuando, en una lectura más atenta, se debería problematizar más fuertemente la misma conexión entre «verdad» e «historia». Es el Nietzsche de la genealogía en cuanto «historia de la verdad», el que encuentra su completa operatividad en el discurso foucaultiano, en detrimento de asuntos como la «voluntad de poder», el «superhombre» o el «eterno retorno».

PALABRAS CLAVE: Foucault, Nietzsche, verdad, historia.

## ABSTRACT

*«Rebirths of the tragedy. The «dionysian» and the «history of madness» in Michel Foucault».* Under the genealogical debunking the concept of truth, we tend to accept the definition that Foucault gives of himself as «just Nietzsche» usually emphasizing its «relativism» epistemic and historical time, a closer reading, one should problematize more strongly the same connection between «truth» and «history.» It's Nietzsche's genealogy as «history of truth», which finds its full operation at foucaultian discourse at the expense of issues such as the «will to power», the «superman» or the «eternal return.»

KEY WORDS: Foucault, Nietzsche, truth, history.

La importancia de la referencia a Nietzsche a lo largo de la entera obra foucaultiana es conocida. Esta se remonta a los primeros años cincuenta, poniéndose bajo los nombres de Bataille y Blanchot<sup>1</sup>, y llega a inervar la definición misma de la obra del Foucault «genealogista» a partir del ensayo del 71 *Nietzsche, la genealogía, la historia*<sup>2</sup>. Es en la genealogía donde se sitúa el punto de contacto entre «regímenes del saber» y «relaciones de poder», en el que pasan las líneas de demarcación resultado de una «voluntad de verdad» hecha de tal forma que «la verdad que ella quiere no puede no disfrazarla»<sup>3</sup>. Es sobre todo en virtud de esta desmitifi-

cación genealógica del concepto de verdad que se tiende a aceptar la definición que Foucault da de sí mismo como «simplemente nietzscheano»<sup>4</sup>, generalmente acentuando su «relativismo» epistémico e histórico<sup>5</sup>, cuando, en una lectura más atenta, se debería problematizar más fuertemente la misma conexión entre «verdad» e «historia». Sin profundizar en los problemas que supone una reconsideración global del alcance que asume la filosofía nietzscheana en Foucault, se puede, de cualquier forma, concordar con lo que Louis Pinto afirma a propósito del juego entre tres perfiles de Nietzsche que se observa en sus obras: el «trágico», el «genealogista» y el que, a través de la «muerte de Dios», anuncia la «muerte del hombre» (la imagen de Nietzsche que recorre *Las palabras y las cosas*<sup>6</sup>). A la larga, es el Nietzsche de la genealogía en cuanto «historia de la verdad» el que encuentra su completa operatividad en el discurso foucaultiano, en detrimento de asuntos como la «voluntad de poder», el «superhombre», el «eterno retorno», todos aspectos mayormente valorados por la lectura deleuziana y que, en la visión de Foucault, parecen caracterizar una distinta fase de la obra nietzscheana<sup>7</sup>. Con todo, en una entrevista concedida a Giulio Preti en 1972, Foucault, interrogado sobre qué Nietzsche le interesaba, contestaba: «evidentemente no es el de *Zarathustra*. Es el del *Nacimiento de la tragedia*, de la *Genealogía de la moral*»<sup>8</sup>.

Así, teniendo en cuenta este uso diferenciado de las obras nietzscheanas, estimamos necesario añadir una referencia a la *Segunda consideración intempestiva*, «*Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*», porque todavía a través de ella tanto el «Nietzsche genealogista» como el «Nietzsche trágico» se asoman a la consideración foucaultiana de la historia. Por lo que atañe al tema genealógico, quizá sea suficiente recordar cómo la idea de historia definitiva desarrollada en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se articula en «uso parodístico», «uso disociativo» y «uso sacrificial» de la historia, exactamente como contrapunto a las tres modalida-

<sup>1</sup> En una entrevista del 83 Foucault dice haber leído Nietzsche bajo la influencia de Bataille y este último a causa de Blanchot; M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), en Foucault, M., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. iv, p. 437.

<sup>2</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en Foucault, M., *Microfísica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 47.

<sup>3</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, Einaudi, Torino, 1972, p. 17.

<sup>4</sup> Foucault, M., *Le retour de la morale* (1984), en Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994.

<sup>5</sup> Por ejemplo Marconi, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 51 y p. 143; sobre las referencias foucaultianas a Nietzsche, cfr. Mahon, M., *Foucault's Nietzsche Genealogy. Truth, Power and the Subject*, State University of New York Press, New York, 1992; Berni, S., *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè Editore, Milano, 2005.

<sup>6</sup> Cfr. Pinto, L., *Les Neveaux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995, pp. 138-147.

<sup>7</sup> Foucault, M., *Structuralisme et poststructuralisme*, cit., p. 445. La diferencia con respecto a Deleuze sobre la lectura de Nietzsche es evidenciada por el mismo Foucault a lo largo de la entrevista.

<sup>8</sup> Foucault, M., *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti* (1972), en Id., *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 372.

des del discurso histórico que son objeto de crítica en la *Segunda intempestiva*<sup>9</sup>. En cambio, echando una mirada al lado del «Nietzsche trágico» utilizado por Foucault, lo que actúa de la *Segunda intempestiva* es sobre todo la referencia a lo no histórico como «atmósfera envolvente», «estrato vaporoso», el único en el cual «vida puede originarse», y también «en el que cada gran suceso histórico ha surgido»<sup>10</sup>.

Es pues esta idea de lo «no histórico», como fondo original y condición de posibilidad de la historia, lo que recorre las páginas del prefacio a la primera edición de *Historia de la locura (Folie et déraison à l'âge classique, 1961)* y es sobre ese texto eliminado, como es conocido, de las siguientes versiones de la obra, en el que nos centraremos. Como escribió Frédéric Gros, el intento de Foucault en este prefacio consiste en pensar no tanto en un «trascendental histórico», sino en «lo trascendental de la misma historia», teniendo en cuenta que «no es histórico lo que es apertura de la historia».

En esta perspectiva la «no-razón» se deja entender como resurgimiento intempestivo del origen (origen absoluto de la locura como ausencia de obra), pero la repetición de este origen (revestida de un nuevo sentido; cósmico, ontológico, antropológico) asegura cada vez el desarrollo de una nueva serie de gestos históricos<sup>11</sup>. A nuestro parecer es exactamente en este nivel en el que Foucault hace funcionar la gran polaridad de lo dionisiaco y lo apolíneo en *El nacimiento de la tragedia*, en el campo de lo «no-histórico» de la *Segunda intempestiva*. Es precisamente en el límite de la historia donde esta se constituye por medio de la cesura respecto al diálogo original de la razón con su «otro», en el que se condensan fuerzas anónimas y abismales, «fuerzas dionisiacas», testigos de un «infinito» en el cual el carácter excesivo y residual se convierte en un perpetuo pulular sin tiempo. Es la experiencia trágica de la «no-razón» la que se pone a desempeñar el papel de testigo, en sucesivos resurgimientos históricos al margen de distintas formas de conciencia de la locura, de esta alteridad que se arraiga en los límites de la historia de la razón y que constituye, con respecto a ella, el «original». Muchos de los rasgos de lo dionisiaco nietzscheano son pues recogidos de este fondo «no histórico» y de la experiencia de la «no-razón» a que él hace referencia (antes de estallar, como veremos, en el extremo límite del presente, gracias al arte y la literatura, en Van Gogh, en Artaud y en el mismo Nietzsche también). Con todo, el término dionisiaco no aparece en el prefacio, ni las formas históricas de percepción de la locura actúan, como lo apolíneo nietzscheano, en «rígurosa proporción recíproca» con las fuerzas originales de la «no-razón». Es más bien un gesto de «división», encarnado por el «gran internamiento» de las distintas formas de «no-razón» en la edad clásica (del 1657, fundación del Hôpital général, hasta el 1794, liberación de los encadenados en Bicêtre por Pinel), el que prepara lo que se convertirá en la cara moderna de la locura.

---

<sup>9</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cit., pp. 47-54.

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1979, pp. 10-12.

<sup>11</sup> Gros, F., *Foucault et la folie*, Puf, Paris, 1997, p. 37.

La posibilidad de una mirada sobre la locura es, pues, el producto extremo de una lucha y una captura, no la herencia del componerse artístico de la disonancia entre «estrato dionisiaco» y «transfiguración apolínea», gracias al cual, «donde las potencias dionisiacas se levantan con tanta vehemencia como podemos comprobar, allí también Apolo tiene que haber descendido ya hasta nosotros mismos, envuelto en una nube»<sup>12</sup>. Veremos cómo las distintas formas de articulación en que lo dionisiaco y lo apolíneo en Nietzsche, «no-razón» y «razón», «no-histórico» e «historia», en Foucault, entran en relación, aunque conectados con el deslizamiento de la noción de «trágico». Es esto lo que comporta, por otra parte, una diferente declinación del problema de su mismo acabarse frente al dominio del saber y de su nuevo anunciarse en el umbral del presente. La estructura de la argumentación de Foucault en el prefacio es pues, por un lado, abiertamente nietzscheana y, más bien, es esta misma referencia la que coloca la obra sobre la locura en el marco más general de una investigación acerca de las «experiencias-límite» de nuestra cultura, sobre los confines que traza con respecto a su propio «exterior», en relación a las cuales invierte sus valores y que remiten todas a una «laceración que es como el nacimiento de su historia». De esta forma, el estudio de la experiencia de la locura, en cuanto forma histórica internamente diferenciada de una más abisal experiencia de «no-razón», se relaciona con una serie de otros gestos de *partage* (hacia Oriente, el sueño, el deseo sexual), todos centrados en el «rechazo de la tragedia por parte de la historia», facetas de la misma «larga investigación que, bajo la luz de la gran investigación nietzscheana, querría comparar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles del trágico»<sup>13</sup>. Del otro lado, todo este sistema de referencias a un fondo dionisiaco, oscuro murmullo des-individualizante, que acompaña secretamente el desenredarse de las formas históricas con el recuerdo de la «división originaria» de la cual ellas surgen, parece conllevar algunos significativos cambios con respecto al patrón marcado por el ensayo nietzscheano. De hecho, como veremos, la variación de las estructuras históricas de la percepción en la imagen y el lenguaje de la locura constituye una fuente de olvido, más aún, una premisa para la nueva inmersión en el arte y en la poesía de la *experiencia trágica de la no-razón*, elemento sin duda «dionisiaco», de irreducible laceración ética, más bien que de fusión estética.

Sigamos pues la argumentación desarrollada en el prefacio. Ante todo, para Foucault, lo que es «original es la cesura que establece la distancia entre no-razón y razón», mientras que el «dominio de la razón sobre la no-razón para arrebatarle su verdad de locura, de culpa o enfermedad» es derivado<sup>14</sup>. Se trata, entonces, de encontrar un «lenguaje sin apoyo» que aluda a este «debate primitivo», sin presuponer

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1972 (de aquí en adelante NT), p. 162.

<sup>13</sup> Foucault, M., *Préface*, p. 159; (trad. italiana Archivio Foucault 1, *Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 52).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 160 (trad. it., p. 50).

el triunfo de un término sobre el otro y manteniéndose a nivel del «gesto de ruptura, de este mantenerse a distancia, de este vacío establecido entre razón y lo que no es razón»<sup>15</sup>. La relación entre la «desmesura» de la no-razón y la razón occidental, de la cual la primera constituye la «constante verticalidad»<sup>16</sup>, se realiza pues a través de un entretenerse entre esos dos principios definibles como «dionisiaco» y «apolíneo», pero lo «trágico» que atestigua este intercambio es siempre el de una división, de una decisión ya acontecida por cada lenguaje que desee hablar de ello. Lo «común» entre «razón» y «no-razón» se percibe de esta forma sólo en las huellas de su salirse. En el entretenerse se capta en su desatarse, en la escucha del silencio puesto más allá del lenguaje establecido de la razón, sólo se puede oír el acallarse del diálogo. Foucault explicita, pues, su objetivo: hacer «no la historia de este lenguaje, sino la arqueología de este silencio».

Entonces y sólo entonces, podrá aparecer el dominio donde el hombre de la locura y el hombre de la razón separándose, aún no lo están, y en un lenguaje muy originario y muy tosco, mucho más temprano que el de la ciencia, entablan el diálogo de su ruptura, que testimonia de una manera fugaz que aún se hablan. Aquí, locura y no-locura, razón y no-razón están confusamente implicadas: inseparables desde el momento en que aún no existen, y existiendo uno para el otro, uno por relación al otro, en el intercambio que los separa<sup>17</sup>.

En la «gran calma razonable de la historia» se trata, pues, de interrogar algo que, en el devenir, es «menos que la historia» y que, una vez colocados en el tiempo histórico, ya sólo podemos percibir como vacío. La locura, por lo tanto, aparece delante de la historia como ausencia de obra y la historia misma es pensada sólo sobre un fondo de ausencia de historia, de un «gran espacio de murmullos»<sup>18</sup>. Pero esta región oscura es también, explica Foucault, excepcionalmente ambigua, porque juega tanto el papel de «origen puro», ya que de ella sólo puede nacer el «lenguaje de la historia», como el del «último residuo, estéril peñascal de palabras, arena recorrida y asimismo olvidada, que no conserva en su pasividad más que la marca vacía de figuras extraídas»<sup>19</sup>. En este recorrer la arena de la historia sobrevive el «no-histórico» como residuo, pero esto implica también que lo «original» no se elimina totalmente en el acto de origen de lo que es histórico y es, en cambio, afectado por un propio paradójico «devenir».

La gran obra de la historia del mundo está indeleblemente acompañada por una ausencia de obra, que se renueva a cada instante, pero que corre inalterada en su

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 160 (trad. it., p. 50).

<sup>16</sup> *Ibidem* (trad. it., p. 50).

<sup>17</sup> *Ibidem* (trad. it., p. 50).

<sup>18</sup> Foucault cita, sin indicar la fuente, Yves Bonnefoy: «Nombraré desierto el castillo que fuiste/Noche esta voz tuya, ausencia el rostro» («Nominerò deserto il castello che fosti/Notte questa tua voce, assenza il viso»; *Movimento e immobilità di Douve*, Einaudi, Torino, 1969, p. 81).

<sup>19</sup> Foucault, M., *Préface*, cit., p. 163 (trad. it., p. 52).



inevitable vacío a lo largo de la historia; y desde antes de la historia, puesto que está ya aquí en la decisión primitiva, aún incluso después de ella, puesto que triunfará en la última palabra pronunciada por la historia. La plenitud de la historia no es posible más que en el espacio, vacío y poblado al mismo tiempo, por todas esas palabras sin lenguaje que hacen escuchar a quien pega la oreja un ruido sordo por debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría *solo* —sin sujeto parlante y sin interlocutor, aplastado sobre sí, anudado a la garganta, derrumbándose antes de haber alcanzado una formulación y retornando sin estridencias al silencio que nunca abandonó. Raíz calcinada del sentido<sup>20</sup>.

Esta zona polvorienta, de fantasmas y palabras sofocadas, este «murmullo del mundo», sólo puede darse en su originalidad a partir del gesto de separación que la pierde. El origen recobra la sola unidad posible a través de una mirada retrospectiva: la del *gesto* de una lucha que establece la *división*. La locura, escribe Foucault citando a Char, goza sólo «de su experiencia muda de evadida», cuya libertad se puede percibir exclusivamente a partir de su condición de prisionera<sup>21</sup>. En este nivel, en el cual la historia toda es interpretada a la luz de un movimiento de captura, es donde dimensión «original» y «estudio estructural» remiten uno al otro, en un movimiento que, por un lado, dinamiza el concepto de «cultura» (convirtiéndolo en resultado de una lucha cada vez renovada sobre los propios límites), por el otro, lo hace surgir de la reiteración de un idéntico *partage* inicial, con respecto al cual aun la separación de la locura es «el retomar, el redoblamiento, la organización en la estrecha unidad del presente»<sup>22</sup>:

Hacer la historia de la locura entonces querrá decir: hacer un estudio estructural del conjunto histórico nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos que mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje no puede ser jamás restituido en sí mismo sino contando con el defecto de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura<sup>23</sup>.

Como es sabido, también para el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* la tragedia es la forma a través de la cual, en la mediación artística del abismo dionisíaco gracias a la bella apariencia apolínea, encuentra protección el carácter intemporal del mito contra la conciencia histórica: «En esta corriente de lo intemporal sumergíanse tanto el Estado como el arte, para encontrar en ella descanso de la pesadumbre y de la avidez del instante»<sup>24</sup>. De la misma manera el Foucault del 61 toma íntegramente de Nietzsche la perspectiva de un próximo «renacimiento de la

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 163 (trad. it., p. 53).

<sup>21</sup> Foucault cita, como en otros pasajes del prefacio, unos versos de René Char; cfr. Char, R., *Suzerain*, in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1983, p. 261.

<sup>22</sup> Foucault, M., *Préface*, p. 163 (trad. it., p. 53).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 164 (trad. it., p. 54).

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, edic. cit., p. 154.

tragedia»<sup>25</sup> y es exactamente la centralidad del presente, «línea del confín entre dos distintas formas de existencia»<sup>26</sup>, la que revela la específica «regresión dionisiaca», «de este lado del recuerdo y del olvido», propia de la investigación arqueológica<sup>27</sup>. Es pues sobre el hilo de la relación entre presente y trama de la historia como se establece un juego de continuidad y desplazamientos de lo «trágico» nietzscheano a lo foucaultiano. De hecho, como ha eficazmente demostrado Mathieu Potte-Bonneville, toda la *Historia de la locura* se funda en la tensión entre la idea de un «retorno de lo original» puesto por debajo de las distintas articulaciones históricas y la de la aparición de un «nuevo» integralmente histórico: en este caso, la cumplida patologización de la locura en la modernidad, la saturación del discurso sobre ella por parte de una racionalidad que ocultaría completamente su propio carácter de *partage* y con respecto a la cual la reaparición de la «sin-razón» en Nietzsche, Van Gogh, Artaud, se manifestaría como una disyunción irreducible<sup>28</sup>. El despertarse de la conciencia trágica de la «sin-razón» en el límite extremo de la totalización del saber positivo sobre la enfermedad mental se revela en las visiones de Van Gogh, en la poesía vaciada por la ausencia de Hölderlin, en las palabras del último Nietzsche, en el mismo psicoanálisis de Freud (cuando sabe ponerse a la escucha de las «grandes laceraciones que él quiso simbolizar con la lucha mitológica de la libido y del instinto de muerte»<sup>29</sup>) y, en fin, en la obra de Artaud.

...en esta obra —escribe Foucault— que debería plantear al pensamiento del siglo XX, si éste le prestara atención, la *más urgente de las preguntas* [cursiva de quien escribe], y la que menos permite al investigador escapar del vértigo, en esta obra que no ha dejado de proclamar que nuestra cultura había perdido su medio trágico desde el día en que rechazó lejos de sí la gran locura solar del mundo, los desgarramientos en que se consume sin cesar la «vida y muerte de Satán en el Fuego». [...] La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En este último punto, era necesaria la explosión, a la que asistimos desde Nietzsche<sup>30</sup>.

La relación entre totalización infinita del saber teórico y la reaparición de lo trágico está claramente presente en Nietzsche también. La ciencia «corre sin descanso hasta sus límites, donde el optimismo inherente a la lógica naufraga». La

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 136-137. Nietzsche piensa en un renacimiento específicamente «alemán» de la «fuente griega», en particular a través de la música y de la filosofía alemana (*ibidem*, pp. 131-132).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>27</sup> Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 99-103; la referencia es a E. Melandri, *La linea e il circolo* (1968), Quodlibet, Macerata, 2004, p. 67.

<sup>28</sup> Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, Paris, 2004, p. 89.

<sup>29</sup> Foucault, M., *Storia della follia*, Bur, Milano, 1998, p. 35.

<sup>30</sup> *Ibidem*.



circunferencia que cierra su círculo «tiene infinitos puntos» y, si «todavía no se puede prever de qué manera será posible medir enteramente el círculo», «el hombre noble y dotado alcanza a tocar inevitablemente, bien antes de llegar a la mitad de su existencia, tales puntos de confín de la circunferencia, desde donde mira fijamente lo inexplicable»: «cuando él ve con terror cómo la lógica dentro de estos límites se tuerce sobre sí misma y acaba mordiéndose la cola —he aquí que irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, el cual, para que pueda ser suportado, necesita del arte como protección y remedio»<sup>31</sup>. El diagnóstico nietzscheano sobre su propio presente como campo de «luchas y fallecimientos» es, pues, el de la saturación de un horizonte moderno por parte del ideal teórico y del afirmarse de una cultura de tipo «alejandrino» (otro tema retomado por Foucault desde los años sesenta<sup>32</sup>), pero en el cual el espíritu de la ciencia parece ser llevado a sus límites extremos y su pretensión de validez universal «destruida por aquellos límites»<sup>33</sup>. Sin embargo, la relación entre el agotamiento del saber teórico en un «renacimiento de la tragedia» y hacia lo que Nietzsche define un «saber dionisiaco» adquiere matices muy diferentes en la historia de la locura foucaultiana. En primer lugar, lo que para Foucault se manifiesta más allá de los límites del saber teórico parece distante de la hipótesis de una extrema composición de conocimiento y experiencia trágica en la figura, por ejemplo, de un «Sócrates apasionado de la música», imagen del encuentro entre música y filosofía fundidas en un único «saber dionisiaco expresado en conceptos»<sup>34</sup>. En Foucault las obras que expresan el renacer presente de la experiencia trágica de la locura son, más bien, vaciadas por una radical «ausencia de obra», porque, precisamente, «allí donde hay obra no hay locura; y sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad»<sup>35</sup>. Pero este tiempo, en el mismo momento en que la racionalidad científica colma el discurso sobre la locura, se manifiesta ante el «tiempo de la historia» como *detención y crisis radical*: el instante en el cual conjuntamente nacen y se realizan la obra y la locura es el principio del tiempo en que el mundo se halla designado por esta obra, y responsable de lo que está enfrente de ella»<sup>36</sup>. El presente se constituye así, ante todo, como una pregunta sobre cierta imposibilidad radical:

Lo que lo hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece. Esto no quiere decir que la locura sea la única lengua común a la obra y al mundo moderno (peligro del patetismo de las maldiciones, peligro

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, edic. cit., p. 103.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 119. Para la calificación de nuestra cultura como «alejandrino», cfr. Foucault, M., *Un fantastico da biblioteca* (1964), en Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 139; Foucault, M., *Le langage de l'espace* (1964), in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. I, p. 407.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 104 y 133.

<sup>35</sup> Foucault, M., *Storia della follia*, cit., p. 455.

<sup>36</sup> Hay que observar que en Nietzsche también Dionisio es presentado como «juez infalible» de «todo lo que hoy día llamamos cultura, educación, civilización»; Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, edic. cit., p. 132.



inverso y simétrico del psicoanálisis); pero eso quiere decir que, merced a la locura, una obra que parezca sumergirse en el mundo; revelar su falta de sentido, y transfigurarse bajo los solos rasgos de lo patológico, en el fondo arrastra tras ella el tiempo del mundo, lo domina y lo conduce; por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse. Lo que existe necesariamente de profanación en una obra se revuelve, y en el tiempo de esta obra derrumbada por la locura, el mundo se resiente de su culpabilidad. De ahora en adelante, y por medio de la locura, es el mundo el que se convierte en culpable (por vez primera en Occidente) con respecto a la obra; helo aquí interrogado por ella, obligado a ordenarse en su lenguaje, señalado por ella para una tarea de reconocimiento, de reparación; a la tarea de dar razón *de esta* sinrazón y *a esta* sinrazón<sup>37</sup>.

En segundo lugar, lo trágico en Foucault no parece morir como «suicida a consecuencia de un irresoluble conflicto, trágicamente»<sup>38</sup>, o bien, en lo que Nietzsche hubiera definido «optimismo teórico», lo que se enfatiza es sobre todo el elemento de «poderoso olvido» de la división original. Es este olvido del abismo dionisiaco de la no-razón lo que constituye el fondo antropológico del conocimiento psicológico de la locura (ha sido necesario que la Locura cese de ser la Noche y devenga sombra fugitiva en la conciencia, para que el hombre pueda pretender detentar *su* verdad y desnudarla en el conocimiento<sup>39</sup>) y la misma modernidad puede ser declinada como «olvido de un olvido», puesto que, en cuanto la locura es considerada como enfermedad mental, su estatuto ya no aparece como el *resultado de una decisión*, sino como el *efecto de una naturaleza*<sup>40</sup>. El saber moderno encuentra efectivamente sus premisas en el internamiento y la exclusión de la no-razón en la edad clásica, pero, puesto que considera la enfermedad mental como alienación del sujeto, marca también la eliminación del gesto de división de la edad clásica, cuando el antiguo drama del «sentido» y del «sinsentido» se ha perdido en las tinieblas de una negación.

En la Edad Media, hasta el Renacimiento, el debate del hombre con la demencia era un debate dramático, que lo enfrentaba con las potencias sordas del mundo [...] En nuestra época la experiencia de la locura se efectúa en la calma de un saber que, de tanto conocerla, la olvida. Pero de una experiencia a otra se ha pasado por un mundo carente de positividad y de imágenes, semejante a una transparencia silenciosa, que se deja aparecer como institución muda, gesto sin comentario, saber inmediato, una gran estructura inmóvil; ésta no es ni del orden del drama ni del conocimiento; es el punto donde la historia se inmoviliza en lo trágico, que a la vez la funda y la recusa. En el centro de esta tentativa por dejar valer, en sus dere-

---

<sup>37</sup> Foucault, M., *Storia della follia*, cit., pp. 454-455.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>39</sup> Foucault, M., *Préface*, cit., p. 165 (trad. it., pp. 55-56).

<sup>40</sup> Potte-Bonneville, M., *op. cit.*, p. 73.

chos y en su devenir, la experiencia clásica de la locura, se encontrará, entonces, una figura sin movimientos: la partición simple del día y de la obscuridad, de la sombra y de la luz, del sueño y la vigilia, de la verdad del sol y las potencias de la noche. Figura elemental que no acoge al tiempo más que como retorno indefinido del límite<sup>41</sup>.

Entre el diálogo, prolongado hasta el renacimiento, de la razón con los poderes oscuros, dionisiacos, de la no-razón y del olvido moderno, se coloca pues la experiencia de partición de la edad clásica, que confirma aquellas presencias negándolas y dejando que se hundan en una oscuridad sin voz. Esta experiencia, integralmente histórica, se plantea como un análogo privilegiado de la partición original que, como se ha dicho, constituye lo trascendental de la historia en sí misma. En este sentido se puede afirmar que la relación que Foucault esboza entre este «origen», gesto de exclusión en la edad clásica, y la laceración del presente, se sustenta, además de la referencia a Nietzsche, también en aquella a un «hegelianismo» reexaminado a la luz de su maestro Jean Hyppolite (aunque también teniendo en cuenta las reflexiones kojévianas sobre el fin de la historia<sup>42</sup>) y de resonancias heideggerianas sobre la «historia del Ser» como olvido<sup>43</sup>.

Sin que se pueda indagar más a fondo en esta constelación teórica (en la cual, a través de la irrupción del «sinsentido» en las tramas de la racionalidad, *las condiciones no históricas de la historia aparecen históricamente*, interrumpiendo la continuidad del tiempo de la razón), nos limitamos a subrayar de qué forma las diferencias surgidas con respecto al sistema nietzscheano no implican sólo un significativo *décalage* cronológico con respecto a la perspectiva griega de *Nacimiento de la tragedia* y una pluralización de los umbrales temporales de pérdida y reactivación de lo «trágico». El hecho de que, dentro de la trama histórica, la encarnación de lo trágico olvidada por la modernidad coincida propiamente con la experiencia más claramente caracterizada por la división entre razón y no-razón y por la interrupción del diálogo entre el sentido y los poderes de la oscuridad es, en cambio, indicio de una diferencia fundamental con respecto a *Nacimiento de la tragedia*. Pero una vez mencionado esto, es oportuno observar, de hecho, que lo «trágico» foucaultiano no es una forma de composición, gracias al mito, entre la excitación musical, dionisiaca, y la fuerza apolínea, «entregada a devolver el individuo casi destrozado» (en-

---

<sup>41</sup> Foucault, M., *Préface*, cit., p. 165 (trad. it., p. 55).

<sup>42</sup> Para el reconocimiento de por parte de Foucault de la deuda a Hyppolite por lo que de «filosófico» se encuentra en *Historia de la locura*, cfr. los testimonios citados en G. Bianco, *Tu quoque Brute, mi fili? Hyppolite and sons* (sitio internet: <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=cycles&idcycle=287>). Tanto el «Sabio» Kojéviano como la «ausencia de obra» de la locura aparecen como momentos correspondientes a una «experiencia-límite» de la historia en que el elemento de lo «negativo» sería reasimilado completamente en una realización positiva, la que coincidiría con un fin del saber y una liberación de cierta «negatividad» independiente de su misma relación con lo positivo.

<sup>43</sup> Cfr. Macherey, P., «Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites», en *Critique*, n. 471-472, 1986, pp. 753-774.



gaño necesario para que al final triunfe el efecto dionisiaco, en una «mezcla magnífica propia de un vino noble» en que Dionisio habla la lengua de Apolo, pero al final Apolo habla la lengua de Dionisio»<sup>44</sup>). Si lo trágico atraviesa la historia como lucha entre dos principios, su trecho original y sucesivamente oscurecido no es, en Foucault, el evento de la «reconciliación»<sup>45</sup> entre ellos, sino más bien, el de un *partage*, con respecto al cual la exclusión clásica y el olvido moderno se pierden y, al mismo tiempo, devienen nuevas articulaciones y testimonios.

Sin duda, según Foucault fue Nietzsche quien demostró que «la estructura trágica a partir de la cual se constituye la historia del mundo occidental no es otra cosa que el rechazo, el olvido, la caída silenciosa de la tragedia»<sup>46</sup>. Pero en primer lugar, para Foucault, esta lección parece desarrollarse en una especie de multiplicación interna a la misma noción de «trágico»: «trágica» es la división entre fondo «no-histórico» e historia; «trágico» es el *partage* original entre razón y su otro; «trágica» es una de las formas de experiencia de la locura que vuelve a manifestarse a lo largo de la historia occidental y que impregna la ausencia de obra de la literatura y del arte contemporáneo. Además nos enfrentamos a una distinta vía para indagar el confín, siempre mudable, entre el lado «histórico» y el «no histórico» de la división entre razón y locura. Es verdad, de hecho, que así como en el caso de lo dionisiaco nietzscheano, el «estado salvaje» de la locura no puede ser expresado por sí mismo, pero el método que Foucault utiliza para acercarse a él en su «estudio estructural» no consiste en la superposición de una bella apariencia apolínea, sino que más bien coincide con la conciencia de la «decisión que liga y separa a la vez razón y locura», puesto que su «intercambio perpetuo», su «oscura raíz común», coincide con «el afrontamiento originario que da sentido tanto a la unidad como a la oposición entre sentido y sinsentido»<sup>47</sup>. Se explica, entonces, por qué el rasgo caracterizador del presente no es, para Foucault, la posibilidad de un «saber trágico», de una «mirada fija sobre la imagen total del mundo»<sup>48</sup>, sino una radical separación entre el saber sobre la locura y una «no-razón» privada de cualquier lenguaje común con el mundo. Por otra parte, ni siquiera la irreducibilidad del entretejido nietzscheano de los dos principios a una síntesis dialéctica parece ser justificada por Foucault sobre la base del poder afirmativo de lo dionisiaco (evidenciado, por ejemplo, en Deleuze<sup>49</sup>), sino más bien a la luz de una *interrogación* y de una *llamada a juicio* del tiempo histórico en el fracaso de una «ausencia de obra», quizás más semejante a aquella «negatividad sin empleo» de Kojève que atraviesa el pensamiento de Bataille y Blanchot. Sin embargo, el juego foucaultiano entre «inmovilidad trágica» e «historia estructural» de las formas de experiencia y de conocimiento de la locura no

<sup>44</sup> Cfr. pp. 137-145.

<sup>45</sup> Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, edic. cit., p. 28

<sup>46</sup> Foucault, M., *Préface*, cit., p. 161 (trad. it., p. 51).

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 164 (trad. it., p. 54).

<sup>48</sup> Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, edic. cit., p. 122.

<sup>49</sup> Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 43.

podría encuadrarse en esta declinación de lo «trágico» nietzscheano como *partage* original (y, naturalmente, como «olvido» y «retorno») sin que se implique aun su último fondo, el propiamente dionisiaco, aquel «murmullo de oscuros insectos»<sup>50</sup> que se pone dentro de la institución de la historia occidental en sí misma. Lo dionisiaco también debe poder surgir, en consecuencia, en por lo menos algún nexo del multiplicarse, sobreponerse y ocultarse de gestos de separación y captura que cumplen la historia de la razón. Un nexo de este tipo, para el cual Foucault utiliza explícitamente la polaridad «dionisiaco-apolíneo», es el representado por la relación entre «fiesta» y «teatro». En una conversación radiofónica del 62, en la cual Foucault toca muchas de las referencias literarias y culturales ya presentes en *Folie et déraison*, añadiendo otras más (al lado de Cervantes, Sade, Diderot, Shakespeare, Dostoevskij, Artaud, también D'Annunzio, Quincey, Strindberg, Michaux, las películas antropológicas de Jean Rouch), el autor indica en la «fiesta de los locos» el fondo dionisiaco permanente de las distintas apariciones del lenguaje de la locura. Si, por un lado, como demuestra Rabelais, nuestra cultura reconoce en la locura cierta «fiesta verbal», en que encuentra un «momento absoluto en el cual el tiempo se interrumpe, hace un círculo ritual y estrena entre los hombres formas de comunicación que su lenguaje cotidiano sin duda no permite», la fiesta es «la ocasión para ser locos y encontrar en esta ceguera la iluminación de todo un mundo que está de fiesta»<sup>51</sup>. Nuestra cultura, por otra parte, lleva secretamente consigo la imagen de la «fiesta de los locos», pero la neutraliza a través del juego del teatro. Por un lado, de hecho, «la fiesta es cuestión de juego, la locura de ilusión, la oscura comunidad de los participantes no es más que la imagen eterna castrada de la naturaleza humana». Por otra parte, «el teatro da la espalda a la fiesta y a la locura, trata de atenuar sus poderes y su fuerza subversiva, divide a los participantes para poner a un lado los espectadores y a otro los actores, para poner la máscara que oculta y separa». El teatro se sitúa, así, «en la parte de lo apolíneo»: a la exaltación de la fiesta, en la cual el mundo está al revés, el teatro contrapone la ironía crítica, por medio de la que se revela que «el mundo mismo es lo contrario de lo que cree ser». Pocas experiencias en la cultura occidental parecen poder llegar al centro perdido representado por la «fiesta de los locos». Eso ocurrió, dice Foucault, con la figura central del *Rey Lear*, rara expresión de experiencia trágica de la locura<sup>52</sup> y acontece, más disimuladamente, a lo largo del «hilo oscuro y dorado de la droga». Los drogadictos, parecen, de hecho, «nostálgicos que salen a la búsqueda de la fiesta de la locura» y que recorren un «camino diagonal y solitario» a la búsqueda del origen de la «vieja comunión dionisiaca». Pero en realidad, según Foucault, nuestra cultura está toda atravesada

<sup>50</sup> Foucault, M., *Préface*, edic. cit., p. 164 (trad. it., p. 54).

<sup>51</sup> Foucault, M., *L'usage de la parole. Langages de la folie*, programa de Radio France, IMEC, Fondo Foucault, FCL. 1.01.

<sup>52</sup> Sobre la permanencia de esta referencia a *Rey Lear*, cfr. Foucault, M., *Il potere psichiatrico* (1973-1974), Feltrinelli, Milano, 2004, p. 31, y Foucault, M., *Le courage de la vérité*, Cours au Collège de France 1983-1984, IMEC, Fondo Foucault, FCL. 69 (8/10).

por un «trabajo subterráneo de la locura *en el lenguaje, contra el lenguaje y para recuperar el propio lenguaje*» y, en ella, «cada palabra fundamental», que quiera comprender su «derecho más arcaico», no puede sino inclinarse hacia el lenguaje del loco, como hacia su propia «verdad más mañanera» y más próxima a su propio secreto». En extrema síntesis y volviendo al problema inicial de la naturaleza del «relativismo genealógico» de Foucault, se puede sostener que igualmente la constelación de «dionisiaco», «apolíneo» y «trágico» se inscribe en una interrogación más general sobre cómo sea posible para la trama de la historia abrirse sobre momentos que la exceden, de forma análoga a como cada pensamiento verdadero puede exceder el conocimiento. En el Foucault de los años sesenta lo «dionisiaco», a la vez grieta, abismo e irrupción de lo infinito y del sinsentido, constituye el elemento principal de tal apertura. Sólo las últimas intervenciones foucaultianas llegarán a tematizar formas de encuentro entre subjetividad y verdad igualmente resistentes frente al «optimismo teórico» objeto de esta primera polémica «nietzscheana».

Traducido para *Laguna* por Marco BAGNI  
y revisado por Domingo FERNÁNDEZ AGIS  
Recibido: octubre 2010. Aceptado: noviembre 2011

