

ASPECTOS DE UNA METAFÍSICA QUE INVIERTE EL PLATONISMO EN EL TEXTO *THEATRUM PHILOSOPHICUM* DE MICHAEL FOUCAULT*

METAPHYSICAL ASPECTS OF REVERSING PLATONISM IN THE
TEXT *THEATRUM PHILOSOPHICUM* OF MICHAEL FOUCAULT

HEBER LEAL JARA

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción. Concepción-Chile
Aníbal Pinto Senda 1 N° 1860 Concepción, Chile. Tel.09.87358812. e-mail: hleal@udec.cl

RESUMEN

En lo que sigue, examino el estatus que Foucault le asigna a la filosofía y al pensamiento, según el texto *Theatrum Philosophicum* (1995). Además, reflexiono sobre la conexión entre pensamiento y literatura según esta lógica liberadora.

Palabras clave: Pensamiento, filosofía, perversión, ironía, humor.

ABSTRACT

In that follows, I examine the status that Foucault gives to philosophy and thought, from the text *Theatrum Philosophicum* (1995). Also, I reflect on the connection between thought and literature according to this liberating logic.

Keywords: Thought, philosophy, perversion, irony, humor.

Recibido: 26.03.14. Revisado: 06.06.14. Aceptado: 15.08.14.

I. LECTURA DE DELEUZE

Theatrum Philosophicum (1970), escrito por Michel Foucault (1926-1984), es un texto breve que introduce la lectura de los textos de Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo reconocido aquí como grande entre los grandes. Foucault aborda las nociones más paradigmáticas de la propuesta deleu-

ziana considerándolas indispensables para distinguir el siglo XX de los anteriores. Las referencias inmediatas de su análisis son *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), ambos textos donde Deleuze trastoca las consideraciones filosófico tradicionales en torno a la concepción del sentido.

* Escrito que deriva originalmente de la ponencia titulada "Filosofía y pensamiento en *Theatrum Philosophicum* de Michel Foucault", presentada en "Saber, poder, subjetividad. Seminario Michel Foucault", organizado por la Universidad San Sebastián y el proyecto Fondecyt 1121091.

Foucault centra su interés no en atender al poder ni a la sexualidad —como lo hiciera en gran parte de sus investigaciones posteriores a 1970—, sino en el discurso filosófico que está en la raíz del pensamiento occidental regido por los principios de realidad y de no contradicción. El texto comienza sentenciando “Algún día el siglo será deleuziano...” (Foucault, 1995, p. 7). Con ello, Foucault parece gesticular la propaganda filosófica del siglo, elogiando el peculiar aporte de Deleuze como iluminador y profético, y llega a plantear, en sintonía con Deleuze, la siguiente acometida: “pensar es pervertir el platonismo, vislumbrar el fantasma y tener en cuenta los acontecimientos” (1995, p. 12). En primer lugar, la *perversión* alude a la desilusión del velo metafísico a la hora de acceder a la comprensión filosófica, el *fantasma* refiere a los simulacros desechados por el mundo de las ideas y los *acontecimientos* señalan el valor asignado a los simulacros como dignos de ser pensados. Pensar es, en definitiva, el ejercicio de poner en escena los diversos rostros y *juegos* que se despliegan en la superficialidad de los hechos. En segundo lugar, el platonismo es juzgado como una doctrina obsesionada con la idea de sentido y con las prácticas totalizadoras, elementos que constituyen, según el filósofo francés, el paradigma en torno a la intención de preservar una sociedad perseguidora de la objetividad.

Ahora bien, cuando Foucault establece la pregunta por el significado del pensamiento casi automáticamente vienen a la memoria textos como *Qué es la ilustración* y *Qué significa pensar*, de Kant y de Heidegger, respectivamente. Textos que se encuentran en gran medida cargados de sugerencias antropocéntricas y liberalistas, y que, finalmente, despliegan las cualidades y funciones del pensamiento elevadas a fa-

cultades teóricas y develadoras de pensamientos sutiles. En ambos casos —y como en la mayoría de las concepciones modernas— el sujeto constituye el eje del pensamiento y, al mismo tiempo, el pensamiento (de un sujeto cognoscente) establece el acceso al *ser oculto*, acceso que no prescinde de la noción de conciencia, de la que pende finalmente la idea de ilustrada de libertad.

II. LEJOS DEL SENTIDO COMÚN: EN LA SUPERFICIE

Así —frente a Kant, que invocó la libertad a través de la razón más el compromiso con el liberalismo para situar la dimensión práctica; y frente a Heidegger, que recordó y reconoció como importante la pregunta por el ser y su fundamento en el quehacer filosófico—, Foucault se empeña en seguir una vía distinta de apropiación: sostiene que pensar es pervertir el Modelo y realizar un juego de acorralamiento:

Pervertir el platonismo es apurarlo hasta su último detalle, es bajar (de acuerdo con la gravitación propia del humor) hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña, que no merecen en lo más mínimo el honor de una idea, es descubrir el descentramiento que ha operado para volverse a centrar alrededor del Modelo, de lo Idéntico y de lo Mismo; es descentrarse con respecto a él para representar (como en toda perversión) superficies. La ironía se eleva y subvierte; el humor se deja caer y pervierte (1995, p. 11).

Resulta sugerente la reflexión que el propio Deleuze realiza sobre el desempeño filosófico de su contemporáneo: “Foucault no se contenta con decir que hay que repensar ciertas nociones, ni si quiera lo dice: lo hace, y de ese modo propone nuevas coor-

denadas para la práctica” (Deleuze, 1987, p. 56). La coordenada propuesta radica en apurar y en descubrir, en definitiva, en descentrar las vetustas estructuras que determinan el saber. Ambos filósofos comparten la común idea de que la filosofía debe representar superficies. Por superficie no hay que considerar representar necesariamente lo banal que acompaña a los acontecimientos, sino en destacar el lugar del detalle, el indicio y la mancha que está flotando en toda investigación intelectual. Esta acometida metodológica nos sugiere que las superficies son pasmosamente importantes, más importantes incluso que lo llamado necesario, lo cual es paradójico por cuanto desafía directamente la actitud racionalista que mide por cantidad y separa por calidad.

Foucault, por lo demás, diferencia ironía y humor no incurriendo en el error metodológico de invertir un canon o una escala de valores para dejar establecido otro cuando alude a la ironía, pues considera que sería un error consistente en ubicar categorías axiológicas por sobre otras y definirlas por especies como lo hizo Platón. Según Foucault, pese a que hay un parecido de familia que implica un nuevo orden en el caso de la ironía y el humor, ambas cumplen funciones (o movimientos) diferentes desde el punto de vista analítico.

La ironía se eleva, trepando por la línea vertical, para subvertir y contrariar las coordenadas de un pensamiento, clasificación, taxonomía o discurso. En cambio, el humor realiza el movimiento de inmersión y sumergimiento: “se deja caer y pervierte” (Foucault, 1995, p. 11), vale decir, se inocula en las ideas y muta las especies. En este sentido, Nietzsche sería un filósofo irónico por antonomasia y Foucault sería un humorista.

El humor está relacionado con los detalles y, si seguimos la metáfora, los detalles son corpóreos y cotidianos: un cabello,

una mugre debajo de la uña o una cicatriz son indicios incuestionables de superficies desterritorializables, ya que se despliegan de lugar en lugar sin localizarse más que por efecto de los sujetos que penden de sus movimientos y de sus infinitos plegamientos. Relación que tradicionalmente no ha merecido el honor de las filosofías, pues ha sido subestimada por el Modelo y los Sistemas Filosóficos. Foucault parece decir *bienvenidos a la perversión, ustedes están en ella, solo basta mirar con atención la realidad*.

Para ver el escenario de la perversión es menester salir de la aduana impuesta por la lógica autoritaria y verticalista que se remonta a Platón, al menos según estos autores franceses. Por tal motivo, urge advertir un pensamiento que no sea necesariamente rígido o normativo, sino abocado al estudio de las superficies y de aquello que Foucault llama –siguiendo a Deleuze– *acontecimientos*. “Pervertir a Platón es desplazarse hasta la maldad de los sofistas, hasta los gestos mal educados de los cínicos, hacia los argumentos de los estoicos, hacia las quimeras revoloteantes de Epicuro” (Foucault, 1995, p. 11).

“Leamos a Diógenes Laercio”, nos dice una y otras vez (Foucault, 1995, p. 11). Hay que trabajar en *visualizar acontecimientos* en el sentido de atender lo que deshecha la teoría: los accidentes de la realidad, aquello que a veces se deja pasar por nimio y superficial. Se invita a no tener pudor en volver a la actitud de los filósofos *Cínicos*, quienes orientaban sus trabajos de pensamiento en la línea de arremeter contra las convenciones y liberar los gestos naturales de los cuerpos hasta el paroxismo de los detalles. Los cínicos siempre tuvieron una sospecha, una intuición sobre las enarboladas ideas metafísicas y su afán de constricción: el pensamiento debía ser un ejercicio que fuese más allá del sentido común.

El acontecimiento –relación habida entre detalles sobre la superficie de los cuerpos– surge cuando el pensamiento rompe los noviazgos tradicionales realizados entre las apariencias y las supuestas esencias *a priori*. Vemos que la tentativa foucaultiana intenta, finalmente, romper con el maniqueísmo conceptual que recorta en la vertical cada vez que se construye una estructura de organización para justificar la verdad y contemplar las cosas. Así, mostrar el acontecimiento implica negar el espíritu de la pesadez¹ del cual habló Nietzsche (Foucault, 1995, p. 10).

La labor filosófica del siglo XX, entonces, debe radicar en pensar toda esta abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma que no esté mediada por la percepción o la imagen, ni situada en el orden de unos datos meramente imaginarios o abstractos (función científica), (Foucault, 1995, p. 11).

Para Foucault, el valor de esta estrategia de pensamiento (o lógica del sentido) no consiste solo en invertir los roles de lo alto y lo bajo, ni en instaurar una nueva gravedad de conceptos, menos *buscar detrás del fantasma una verdad más cierta que ella misma*, al contrario: *nada de fenomenologización*. Por tal razón, rechazó el trabajo de Husserl por considerarlo dogmático al asignarle un valor extremo a la subjetividad. Precisamente la fenomenologización o formalización radical del sujeto termina por provocar el nacimiento de la ironía en filosofía, pues invierte axiológicamente el sentido y esto se puede ejemplificar en los trabajos que Heidegger instaló para modelar la comprensión de la dirección existencial y prefigurar a los

hombres en términos de Dasein. Esta noción ontológica está cargada de categorías *a priori que predeterminan al sujeto respecto de la tentación del mundo, su búsqueda existencial y toma de conciencia*.

Todos estos elementos subjetivos y que ostentan tal fuerza metafísica –traducida bajo jerga existencialista como ontológica– impiden la correcta intelección de la realidad *so pretexto* de su formalización.

Dreyfus y Rabinow (2001) desarrollan con bastante cuidado una interpretación sobre la postura del filósofo francés respecto de la tríada estructuralismo, fenomenología y hermenéutica, ubicando sus trabajos en un terreno crítico y creativo que desplaza la metodología de esas escuelas de pensamiento para trabajar otra más bien enfocada en las nociones de historia, sujeto, significado y verdad.

Escriben Dreyfus y Rabinow:

Para situar a Foucault es importante tener en cuenta que en las últimas décadas las ciencias del hombre se han dividido en torno a dos reacciones metodológicas extremas frente a la fenomenología, ambas herederas del sujeto/objeto kantiano, que trata de trascender. Estas dos tendencias tratan de eliminar la concepción husserliana de un sujeto trascendente que otorga significado. El enfoque estructuralista pretende prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el hallazgo de las leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana. La posición opuesta, que reunimos bajo la rúbrica general de hermenéutica, abandona la intención de los fenomenólogos de comprender al hombre como sujeto dador de sentido, pero trata de preservar el significado ubicándolo en las prácticas sociales y en los textos literarios producidos por él. Para triangular los movimientos de Foucault es importante, precisamente, ajustar con precisión estas tres posiciones: estructuralismo, feno-

¹ Nietzsche en *Así habló Zaratustra* refiere: “Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: bueno y malvado –así se llama esa dote. Y en razón de ella se nos perdona que vivamos” (2005, p. 273).

menología y hermenéutica (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 17).

En este sentido, Foucault sostendrá en los demás trabajos de la década de los setenta, como en *Historia de la sexualidad* (1977), que no podemos resignarnos a pensar que existen significados profundos en razón a que la cultura indica que existen. “Esta es, precisamente, otra forma de decir que la noción de significado profundo es una construcción cultural” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 23).

Por eso, el pensamiento no debe ser un proceso enclaustrado en un esquema esférico, de defensa de los modelos celestes como el dogmatismo o el platonismo, ni tampoco un proceso de inversión subrepticia de las coordenadas en que el detalle se transforma en modelo y el modelo en detalle, como ocurre con la fenomenología y el marxismo, ya que no se trata de pensar dialécticamente, sino más bien de activar un proceso en el que los fantasmas no prolongen los organismos en lo imaginario; y más bien topologíen la materialidad del cuerpo y se biseccionen la anatomía de los objetos dejándolos desarrollarse en el límite de los cuerpos. La propuesta es: menos metafísica ontológica y más metafísica topológica.

III. LOS DETALLES, LOS EXTRASERES Y LA LITERATURA

Los detalles, como descripción de las superficies, siguen sus propias leyes de vecindad y pensarlos significaría dejar de lado el dualismo verdadero-falso, auténtico-inauténtico, ser no-ser que opera en el marco de la especulación paradigmática. Pensar es rechazar el dualismo, el principio de contradicción y el principio de realidad. No hay que conceptualizar en la vertical,

sino dejar que los detalles limítrofes de los cuerpos *realicen sus danzas*, que *hagan sus mimos*, como *extraseres*. En el fondo, es una crítica a la represión teórica, pues es represiva en tanto distribuye la importancia de ciertas ideas sobre otras, claro ejemplo es la exclusión sufrida por los poetas en la *República*. El despojo de tales axiomas termina por desmontar toda la estructura vertical del pensamiento metafísico desde donde se afincan los perennes escrúpulos de la buena voluntad.

Aquí la literatura juega un rol importante en términos de que en ella se ensaya con frecuencia insospechada, y desde los albores de su existencia, la estrategia que Foucault desea se ejecute en la filosofía venidera. En ella se vislumbra el espacio en que se hacen visibles los extraseres y sus simulacros. Los poemas y las narraciones van más allá de las historias que cuentan, se hallan plagados de detalles, de extraseres, de pelos y mugre dentro de las uñas, lo que termina por darle la razón a Foucault, quien busca en los textos la expresión de lo indecible, lo que quieren decir los perversos, los locos y los muertos. La superficie dice más que las palabras y las palabras determinan lo superficial, ese es la paradoja. Foucault y Deleuze están al tanto de que es un pensamiento paradójico en el cual interviene la subjetividad incardinada en la cultura, cuya alineación con el poder del discurso es históricamente innegable.

Estos elementos van cobrando sentido en la medida en que entran en vecindad provocando gestos, accidentes y devenires. Por ejemplo, la literatura de Sartre, de Henry Miller y, más cerca aún, los textos del cubano Pedro Juan Gutiérrez y Fernando Vallejo parecen abrir espacio a la puesta en escena de un juego de pensamiento vía ficción que rinde culto al subvertido esquema filosófico. Son autores que diseccionaron

los cuerpos para exhibirlos, nos enseñan sus superficies, sus confines, revelan con limpieza sus impudicias y desenfadadamente exhiben sus danzas.

En este sentido, la ficción no genera ideas abstractas coleccionadas dentro de una teorización, sino que crea cuerpos, superficies, entes sólidos que circulan por la vista del lector impudicamente, dando lugar a los efectos de realidad y a la producción de verdad. A esta empresa mental la llamó Foucault trabajo topológico:

Trabajo topológico y cruel... pero la *Lógica del sentido* debe ser leído especialmente como el más audaz, el más insolente, de los trabajos de metafísica – con la simple condición de que en lugar de denunciar una vez más la metafísica como olvido del ser, la encargamos esta vez de hacer hablar del extra-ser (Foucault, 1995, pp. 13-14).

La literatura no es el discurso del ser, sino el del extra-ser, el que lo hace hablar y atiende los indicios que transitan a nivel corporal. Ya mencionamos que Foucault habla sobre la posibilidad de una nueva metafísica, no una platónica, ni constreñida por una teología natural, sino más bien una que deje de lado, de una vez por todas, lo que él denomina la *ilusión metafísica*; sin embargo, agregamos que la literatura muestra la desmesura del detalle y en ese sentido cumple con el criterio de adherencia al enfoque foucaultiano, exhibicionismo que abre la mirada perversa y despliega el humor.

Foucault no da un ejemplo tajante sobre cuál sea la ciencia o saber que cumpla con *hacer hablar* a los cuerpos y sus superficies –quizá para no caer en lo *Mismo*, en la categorización– pero nosotros sospechamos que algunos literatos consagraron su vida para decir lo indecible y en este sentido la

literatura exhibe el mundo y el discurso del mundo. Foucault (1995) rechaza generalizar diciendo *son los literatos*, pero, sin embargo, destaca de pasada la labor de Sade y Bataille: se interesa en juegos de pensamiento signados por el efecto de librar las descripciones literarias que éstos, por ejemplo, ponen en juego.

El platonismo sería una forma de ilusionismo, que en las antípodas, sirve como estrategia para censurar y clarificar el lugar del original y distanciarlo del simulacro. Es un travestismo tomado como vacío en términos ontológicos, debido a que la categoría que lo sustentó históricamente fue la subjetividad de la seriedad y no el temple perverso del humor.

Foucault se interroga: ¿puede haber una metafísica que no sea dualista? La respuesta parece ser afirmativa según el filósofo francés, ya que se trataría de una metafísica que libere al acontecimiento de la ilusión y la restituya al lado de los cuerpos. En este sentido, la metafísica de Deleuze emprende la crítica necesaria para desilusionar los fantasmas y señala un nuevo camino orientado al descentramiento. Desde este momento, la vía está libre para que continúe, en su singular zig-zag, la serie epicúrea y materialista. Todo se sintetiza en la siguiente fórmula foucaultiana: *la metafísica del fantasma gira en torno al ateísmo y a la transgresión* (ver Foucault, 1995).

Escribe Foucault:

En vez de maldecir la confusión helénica, o desdeñar la simpleza romana, escuchemos en la gran superficie del imperio todo lo que se dice; acechemos lo que sucede: en mil puntos dispersos, desde todas partes, fulguran las batallas, los generales asesinados, los trirremes ardiendo, las reinas con veneno, la victoria que causa estragos al día siguiente... (Foucault, 1995, p. 16).

No es una metafísica de la substancia que pueda justificar todos sus accidentes, ni una metafísica de la coherencia que los situaría en un *nexus* embrollado de causas y efectos, buscando la verificación como el neopositivismo. “El acontecimiento, la herida y la victoria-derrota es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por los cuerpos que se entrecocan, se mezclan o se separan” (Foucault, 1995, p. 17). Para ilustrar esto tenemos, por ejemplo, la espada que desgarrar los cuerpos en una batalla romana, pues forma el combate microcósmico, combate que representa la realidad que merece ser pensada, hablada y escrita.

En efecto, se trata de cambiar la forma de enunciar los problemas filosóficos; incluso dirá Deleuze en su texto *Foucault*, se trata de dejar atrás la teoría de la enunciación y de la proposición por otra forma de decir la realidad.

Foucault aclara que la relación entre *fantasma* y *acontecimiento* es la de *lo pensado* y *el pensamiento* (Foucault, 1995, p. 23). Una mugre es el fantasma de un cuerpo y darse cuenta de su valor constituye el acontecimiento del fantasma. Pero, aunque se trate de una suerte de develamiento, no hay que olvidar que el acontecimiento es topológico, pues refiere a los cuerpos y sus relaciones. Por lo que no hay que confundir este procedimiento de pensamiento con el fenomenológico, cargado de descripciones eidéticas.

La buena voluntad y el sentido común han sido siempre enarbolados como dos virtudes o principios que regulan el pensamiento. Foucault señala incansablemente que el pensamiento nunca ha llegado a ser lo que necesita ser debido a la presencia de estos dos *dispositivos de poder* que lo configuran y que se hallan mediados por una *ruin moral*. Por ende, pensar ya entraña una suerte de despojo, desasimiento y desnudez

que a la vez configura la modalidad de ruptura, transgresión y resistencia.

Escribe Foucault:

La tiranía de una buena voluntad, la obligación de pensar en común con los otros, la dominación del modelo pedagógico, y sobre todo la exclusión de la tontería, forman toda una ruina moral del pensamiento, cuyo papel en nuestra sociedad sin duda sería fácil de descifrar. Es preciso que nos liberemos de ella... (Foucault, 1995, p. 28).

Asimismo, Foucault ataca el sentido común porque piensa que recorta los hechos.

En el mismo momento en que, por un pacto de buena voluntad, establece la universalidad del sujeto que conoce. ¿Pero si precisamente dejásemos actuar la mala voluntad? ¿Si el pensamiento se libera del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? O ¿Si, en vez de admitir como complacencia su ciudadanía en la Doxa, practicase con maldad el sesgo de la paradoja? (Foucault, 1995, p. 29).

El pensamiento produciría fantasmas. “En última instancia pensar sería contemplar de cerca, con extrema atención, e incluso hasta perderse en ella, la estupidez; y el cansancio, la inmovilidad, una gran fatiga, un cierto mutismo terco, la inercia forman la otra cara del pensamiento” (Foucault, 1995, p. 39). Resulta interesante cómo Foucault actualiza y articula lo que al principio del siglo XX era tan sólo una sospecha genealógica, la sospecha de que la teoría estaba vinculada desde su origen a una subterránea moral.

El platonismo transformó la utopía de la verdad en conocimiento y estableció bodas con la teoría de las virtudes y eso es lo que

se hace patente en *Theatrum Philosophicum*. Foucault y Deleuze desean romper tal consorcio para liberar la actividad filosófica de la ilusión moral, despojando del *significante* el *significado* y su raíz ilusoria. Así, lo interesante de este pensamiento límite es, precisamente, el poder de desborde, acorralamiento, presión y transgresión.

A modo de conclusión, podemos señalar que desde la propuesta foucaultiana, la filosofía en occidente ha devenido múltiples discursos, pero al interior de ellos aún queda la presencia de Platón que las ilumina con su teoría de las ideas, la filosofía de lo Mismo y no de lo Otro. Las teorías de la representación y de la verdad, acopladas a las nociones de bien, belleza y justicia se han hecho realidad de boca en boca por medio de la potencialidad del discurso. Este fenómeno es el que alarma a Foucault, pero al mismo tiempo le conmina a sonreír: el teatro comenzó con Platón, pero el siglo

XX necesita una nueva presentación: que entren en escena nuevos elementos y que el pensamiento despliegue su capacidad liberadora.

BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, G. (2005), *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G (1987), *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- DREYFUS, H. L. Y RAVINOW, P. (2001), *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1995), *Theatrum Philosophicum*. Madrid: Alfaguara.
- FOUCAULT, M. (1998), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI editores.
- NIETZSCHE, F. (2005), *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.