

## DELEUZE LECTOR DE PLATÓN

### Deleuze as Plato's reader

**Valeria Sonna**

Universidad de Buenos Aires (UBA)  
CONICET, Argentina

#### **Resumen**

*Gilles Deleuze describe la tarea del “renversement du platonisme” como la búsqueda de su motivación. El propósito de la Teoría de las Ideas y del método dialéctico es una “voluntad de seleccionar” que responde a lo que Deleuze identifica como el problema platónico, la “selección de pretendientes”. En este escenario, las Ideas funcionan como criterio de la selección y la dialéctica es el procedimiento por el cual Platón produce la diferencia entre los objetos a seleccionar. Deleuze usa el concepto de “simulacro” para pensar la inversión porque encuentra en él una anulación de la posibilidad misma de la Idea como fundamento. Sin embargo, este concepto tiene un desarrollo muy acotado en los diálogos platónicos. Es, en rigor, sólo en el Sofista que Platón lo desarrolla. En el presente trabajo indagaremos en el uso que hace Deleuze del texto del Sofista y del concepto platónico de “simulacro” con el fin de determinar que su operación de lectura debe ser pensada en términos de una sintomatología.*

Palabras clave: Deleuze, Platón, Sofista, Simulacro, eidos

---

**Recibido: agosto 15 de 2013**

**aprobado: diciembre 1 de 2013**

## DELEUZE AS PLATO'S READER

### *Abstract*

*Gilles Deleuze describes the task of “renversement du platonisme” as the search of it's motivation. The purpose of the Theory of Ideas and of the dialectic method is a “will to select”. Deleuze identifies a platonic problem, which he calls the “problem of the claimants”. In this scenario, Ideas function as selection criteria and the dialectic method is the procedure by which Plato produces the difference among the objects of selection. Deleuze uses the concept of “simulacrum” for his interpretation of the inversion because he finds it suppresses the possibility of Ideas as selection criteria. However, this concept has a very narrow use in Plato's dialogs. Strictly speaking, it is only in the Sophist that Plato develops the notion of “simulacrum”. In this article we will search through Deleuze's use of the simulacrum and through his reading of Plato's Sophist in order to support our interpretation of his reading as a symptomatic operation.*

Key words: Deleuze, Plato, Sophist, Simulacrum, eidos

**Valeria Sonna.** Investigadora del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en consonancia con el Doctorado en curso en la FFyL de la Universidad de Buenos Aires. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Es autora de numerosos artículos especializados y capítulos de libros sobre epistemología platónica y sobre la crítica deleuziana al platonismo.

Dirección electrónica: [vsonna@gmail.com](mailto:vsonna@gmail.com)

## DELEUZE LECTOR DE PLATÓN

*Valeria Sonna*

Universidad de Buenos Aires (UBA)  
CONICET, Argentina

### Introducción

Deleuze sostiene que hay una imagen moral del pensamiento que prevalece en la filosofía y que parte del supuesto implícito y pre-filosófico de que “el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero” (Deleuze 1968: p 172)<sup>1</sup>. Esta imagen que Deleuze llama dogmática u ortodoxa es pre-filosófica porque adopta un prejuicio del sentido común acerca del pensamiento y lo trasporta a la filosofía. En este sentido afirma, además, que es “moral” porque sólo la moral nos persuade de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad. Sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo verdadero. Su filosofía se erige como una crítica radical a esta imagen y a los postulados que ella implica.

Parte importante de su crítica general está dedicada al pensamiento platónico porque supone que con Platón se funda la base para esta imagen del pensamiento. Deleuze identifica el origen del pensamiento representacional en la obra platónica no sólo porque coloca a lo Bello-Bueno (*kalokagathía*) como fundamento, sino también porque el concepto platónico de Idea es el punto de partida para la posterior construcción del concepto de objeto que determinará el ámbito de la filosofía como el ámbito de la “representación” que subordina la diferencia a la identidad. La crítica deleuziana a Platón se articula en torno a la recuperación de la crítica de Nietzsche y de la

---

<sup>1</sup> Las traducciones de los textos de Deleuze nos pertenecen.

fórmula con la que este describió su propia filosofía como una “inversión del platonismo”. Sin embargo, esta fórmula que se encuentra en el corazón de la crítica deleuziana a la gnoseología platónica no ha sido abordada en su especificidad por los comentaristas de Deleuze que se ocupan de su vínculo con el pensamiento de Platón.

Isabelle Ginoux describe este vínculo en un artículo muy interesante en el cual destaca la importancia del rol del pensamiento nietzscheano como horizonte de la crítica deleuziana. Se encarga de marcar también la distancia entre Nietzsche y Deleuze reparando en el hecho de que Nietzsche presenta un retrato puramente negativo de Platón como el instigador del nihilismo occidental y en cambio Deleuze ve en él un personaje bifronte donde reside tanto el remedio como la enfermedad. (Ginoux 2005: 156-157) En la misma línea, James Williams se ocupa de recuperar los elementos del platonismo que tienen un rol positivo en *Diferencia y repetición*. Encuentra un interesante paralelo entre la estructura de la selección platónica –a través del mito y la Idea– y la estructura de la selección deleuziana –a través de la afirmación o la expresión, el eterno retorno y la dramatización. La diferencia sustancial entre estas estructuras que Williams traza como paralelas es la noción de Idea. Mientras que las Ideas platónicas se articulan sobre la base de la unidad y de la mismidad, las Ideas deleuzianas son multiplicidades de diferencias puras (Williams 2003: 79-83).

Si bien estas lecturas significan un sustancial aporte a la indagación en el vínculo de Deleuze con el platonismo –en especial en contra del prejuicio de que la “inversión” podría suponer que Deleuze recupera el platonismo sólo para derribarlo o invertir sus valores– los comentarios de Ginoux y Williams no presentan una postura crítica frente a la reconstrucción deleuziana de la filosofía de Platón. En particular, no cuestionan el uso que hace Deleuze del concepto de simulacro en relación al texto platónico. Tal como Deleuze presenta el problema de la inversión del platonismo en *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*, parecería que el concepto de “simulacro” es de uso corriente en los textos platónicos y que se trata de un concepto de relevancia especial en los diálogos. Sin embargo este concepto, en griego *phántasma*, no es de uso corriente en los diálogos de Platón. Incluso la problemática de la llamada “teoría de las Ideas” no se encuentra relacionada de manera directa con el problema del simulacro. Este concepto aparece sólo en *Sofista* 233d-236d y *República* 595 a-605c en contextos en los que se trata el problema de la *mimesis*. Deleuze toma el concepto del *Sofista*, donde aparece desarrollado en el marco de la división de la técnica de producción de imágenes (*eidopoiiké*) en una técnica de producción de íconos o semejanzas (*eikastiké téchne*) y una técnica de producción de simulacros (*phantastiké téchne*).

Tanto Ginoux como Williams parecen aceptar este supuesto que subyace a la propuesta de Deleuze sin cuestionarlo. Sin embargo, es sólo interrogando sobre este punto que puede comprenderse cuál es la operación que Deleuze realiza sobre el texto platónico. Se trata, en efecto, del forzamiento de un concepto que en Platón sólo aparece esbozado. Consideramos que es este gesto el que hace a la riqueza de la lectura deleuziana y es en este sentido que debe ser pensada, siguiendo a Eric Aillez (1992), como una lectura sintomática. En el presente trabajo nos proponemos hacer un recorrido contextualizando brevemente los antecedentes del problema de la inversión para luego revisar el desarrollo de “Simulacro y filosofía antigua” contrastándolo con el del Sofista. Este recorrido tiene el objetivo de destacar los elementos constitutivos de la noción de “simulacro” en Platón que son de relevancia en la crítica deleuziana para destacar en qué sentido creemos que se trata de una *sintomatología*.

### La inversión del platonismo

A nuestro entender, en la obra de Deleuze la inversión del platonismo tiene dos desarrollos que, si bien no están explícitamente diferenciados, son diferentes en su abordaje metodológico. El primero consiste en tomar el concepto de “simulacro” para encontrar en él, a través del relevamiento de sus características constitutivas, una anulación de la posibilidad misma de la Idea como fundamento. La conclusión de esta línea de interpretación es que sería posible poner en jaque los principios sobre los que se erige el platonismo sin salir del mismo. El otro desarrollo de la reversión que encontramos en *Lógica del sentido* se apoya en la filosofía estoica para desarrollar lo que consideramos es el aspecto propositivo de la crítica. Deleuze se apropia del corporalismo estoico y toma la noción de “incorporal” como apuesta filosófica para pensar el sentido – tema que constituye el hilo conductor de la obra mencionada. El eje de esta versión de la inversión no es el simulacro sino la noción estoica de “incorporal”, y se articula además sobre la inversión estoica de la noción platónica de “causa”<sup>2</sup>.

La fórmula “*Umdrehung des Platonismus*” se remonta a Nietzsche, quien definió su propia filosofía como un platonismo invertido<sup>3</sup>. Antes

<sup>2</sup>Hemos desarrollado esta versión del *renversement* en Sonna, V. “La reversión deleuziana del platonismo y la teoría estoica de la causalidad.” En *Diálogos interepocales*, Buenos Aires, Rthesis, (en prensa); Los estoicos invierten la causalidad platónica al sostener que sólo los cuerpos pueden ser rigurosamente causa de algo. Ser pasible de afectar y ser afectado es una condición necesaria para poder ser causa en el sentido estricto. De otro modo se habla de *quasi-causas*, noción que Deleuze encuentra muy funcional para su propia construcción del sentido.

<sup>3</sup>“Mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin”. Citado en HEIDEGGER, M (1961: 150).

que Deleuze fue Heidegger (1961: 189-207) quien tomó esta fórmula y la problematizó en el primer volumen de su libro sobre Nietzsche. En la lectura que hace aquí de la inversión, el foco problemático está puesto en la vinculación entre belleza y verdad. Sostiene que si se comprende de qué manera está articulada esta relación en el platonismo y se comprende en qué sentido ésta se transforma gracias a la inversión, entonces queda claro de qué se trata la fórmula nietzscheana. La importancia de la misma debe comprenderse además, según Heidegger, dentro de la lucha más general de Nietzsche por la superación del nihilismo del cual Platón es uno de los blancos principales.

Heidegger indica que la vinculación platónica entre verdad y belleza es una relación de determinación en la que lo verdadero es determinante y lo bello determinado. Esto es así porque lo verdadero pertenece a la esfera de lo inteligible, de lo suprasensible, y lo bello pertenece a la esfera de lo que se percibe por los sentidos, de lo sensible. En esta lectura, las categorías nietzscheanas de “arriba” y “abajo” equivalen a “determinante” y “determinado” respectivamente. La estructura platónica a invertir es la del arriba y el abajo. Para el pensamiento platónico lo suprasensible es lo determinante y lo sensible lo determinado. Una versión superficial de la inversión intentaría poner la estructura de cabeza y poner lo sensible arriba, como determinante, y lo suprasensible abajo, como determinado. Esta comprensión superficial de la inversión que Heidegger atribuye a las filosofías positivistas de comienzos del S.XX e incluso al propio Nietzsche en algunos momentos de su obra<sup>4</sup>, no logra salir de la estructura sino que la reproduce. La verdadera inversión consiste en abolir el arriba y el abajo. Es por ello que la inversión está expresada en una nueva forma de preguntar que Heidegger atribuye al carácter perspectivista de la “estética fisiológica” de Nietzsche y que ve expresada en la siguiente frase: “...ver la ciencia desde la óptica del arte y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida.” (Heidegger 1961: 205) Desde este enfoque “apariencia” y “error” cobran un significado nuevo no peyorativo.

### La propuesta de “Simulacro y filosofía antigua”

La interpretación deleuziana de la inversión del platonismo difiere sustancialmente de la versión de Heidegger tanto en su formulación cuanto

Cfr. la fórmula original en alemán en Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3 (207).

<sup>4</sup>Heidegger sostiene que es tan sólo en el último período, antes de caer en la locura, que Nietzsche logra salir del platonismo. La obra en la que ve plasmada esta salida es *El ocaso de los ídolos*, en el apartado titulado “Historia de un error”. Los intentos previos no lograban escapar a la estructura platónica porque conservaban los lugares vacíos del arriba y el abajo.

en el tipo de pregunta que suscita.<sup>5</sup> La pregunta de Deleuze no es “¿cuál es la transformación del vínculo entre verdad y belleza?” sino “¿cuál es la motivación del platonismo?” Este tipo de pregunta supone una metodología de aproximación al texto muy diferente de la propuesta exegética de Heidegger. Las etimologías y los matices semánticos no son de mayor relevancia, es más bien el uso concreto de los conceptos el objeto de examen. Es el uso el que indica en qué manera los conceptos se articulan en la obra platónica para poner en funcionamiento el aparato teórico. En este sentido creemos que, a diferencia de la lectura heideggeriana que interpela el texto platónico desde una *posición filosófica* que Heidegger atribuye a Nietzsche, Deleuze interpela el texto platónico desde una *metodología* nietzscheana.

Deleuze propone pensar la inversión en virtud de la motivación latente que subyace a la expresión manifiesta de la exposición platónica del método dialéctico. El juego entre lo latente y lo manifiesto se hace patente sólo si se aborda la lectura de los textos platónicos como un intento de respuesta al *problema* que lo motiva. El problema que motiva al platonismo es el de la selección y la motivación latente es la “*voluntad de seleccionar*”. Desde esta clave de lectura, busca este problema en los tres diálogos platónicos que exponen el método dialéctico: el *Político*, el *Fedro* y el *Sofista*. Dada una definición –por ejemplo, la del político como “pastor de los hombres” en el diálogo homónimo– se postulan una serie de candidatos a satisfacer esta definición, entre los cuales se selecciona a los pretendientes legítimos. Esta misma operación se produce en el *Fedro* en relación a la “verdadera locura” –y en virtud de esta, al “verdadero amante”– y en el *Sofista* en relación a la

207

---

<sup>5</sup> La fórmula “*renversement du platonisme*” suele traducirse al castellano como “inversión del platonismo” y en algunos casos como “derribamiento del platonismo” Cfr. la traducción de Delpy- Beccacece, (2002). El término “derribamiento” indica una destrucción, un intento por tirar abajo la construcción filosófica platónica. No es esta la connotación que tiene la fórmula en el texto de Deleuze. Que la inversión conserve elementos platónicos es inevitable, pero además deseable, como él mismo lo afirma (Deleuze 1968: 82). El término “inversión”, por otro lado, tiene el énfasis puesto en la idea de trocar o dar vuelta al platonismo, ponerlo de cabeza abajo. Esta idea tampoco expresa acabadamente la función que el *renversement* cumple en la crítica deleuziana. Si bien conservaremos “inversión” por ser la utilizada en las traducciones oficiales, consideramos que quizás el término más adecuado para traducir “*renversement*” sea “reversión” puesto que, además de compartir el campo semántico de “inversión” (indica que hay un “reverso”, un “envés” del platonismo), expresa también la acción de “revertir” –en el sentido de “devolver”, “restituir” o “restablecer”. Creemos que con este término se expresa de manera más acabada el supuesto teórico que subyace a la crítica deleuziana, a saber, que hay que “devolver” el pensamiento a un momento, a una encrucijada, y revertir así los efectos que tuvo el platonismo en la imagen del pensamiento. La reversión deleuziana no se propone derribar o invertir los supuestos platónicos, sino más bien revertir sus efectos.

definición de la sofística como arte o técnica (*téchne*). El problema platónico es el la “selección de pretendientes”, de ahí que Deleuze llame a la obra platónica la *Odisea filosófica*.

La categoría de “problema” es la clave de lectura en la inversión deleuziana del platonismo. Los problemas, dice Deleuze, están siempre expresados por una pregunta. La pregunta-problema platónica es “¿quién es mejor?”. La construcción filosófica debe entonces responder con un criterio de selección. Este es el rol de la Idea que opera como paradigma. Pero la Idea opera sólo en el marco de un proceso que requiere del método dialéctico para producir la diferencia. Es necesario, para citar el ejemplo del *Fedro*, que haya dos tipos de *manía*, la buena (*éros*) y la mala (*nósos*) para poder seleccionar la “verdadera *manía*”, la del linaje erótico. El proceso tiene además un tercer elemento, el mito. Es el mito el que opera en realidad como criterio fundante. La distinción de las locuras del *Fedro* es sólo posible a través del relato de la circulación de las almas. Es decir que el mito funda la base para la selección que opera la Idea, previamente producida la diferencia entre los pretendientes a ser seleccionados.

208

Así describe Deleuze la manera en que opera la máquina platónica en los diálogos que exponen el método dialéctico. Sin embargo, de los textos que Deleuze toma como casos de estudio, el *Sofista* escapa a esta descripción en un punto: no encontramos en este diálogo un mito fundante. Este rasgo peculiar le permite a Deleuze utilizarlo como vía de deconstrucción del platonismo. El hecho de que no haya mito fundante en el *Sofista* está directamente relacionado con el objeto del texto, a saber, la búsqueda del sofista, o lo que es lo mismo: la búsqueda del simulacro. En el diálogo, Teeteto y el Extranjero de Elea (quien es presentado como un “verdadero filósofo” pero de quien queda la duda de que realmente lo sea a causa del carácter irónico del diálogo) se proponen acorrallar al sofista dando una definición de su técnica. Esto significa que lo que se proponen es dar un criterio que seleccione, de hecho, al falso pretendiente. El sofista debe ser atrapado en una definición que lo exprese como aquello que es: un mago (*goés*), un ilusionista (*thaumatopoiós*), es decir, un no-filósofo. El *Sofista* es la búsqueda del *simulacro*. Deleuze encuentra la ironía del platonismo en que al aventurarse por esta línea de pensamiento termina indicando la vía de su inversión. Al desarrollar la noción de simulacro como concepto con el fin de acorrallar al sofista como tal, Platón abre la posibilidad de desbordar su propia construcción poniendo en jaque a la Idea misma.

## La división platónica: íconos vs. simulacros

Deleuze sostiene que la verdadera división platónica no es la que se da entre Ideas e instancias de la Idea. Esta división es la clásica división entre lo inteligible y lo sensible que sugiere la gnoseología platónica. La verdadera división es la que se da en el plano mismo de lo sensible, entre buenas copias, las copias-ícono y malas copias, los simulacros. En este sentido es que afirma que el propósito del método dialéctico no es el dar definiciones dividiendo los géneros en especies, sino seleccionar linajes.

El método dialéctico es presentado por Platón como un método de definición. El *Sofista* es el diálogo en el que la dialéctica alcanza su formulación más compleja como un método de combinación (*symploké*) de géneros en el discurso (*lógos*). En este diálogo Platón responde a las objeciones que él plantea a su propia gnoseología en el *Parménides*, en especial a la noción de participación (*méthexis*). La formulación de las Ideas como universales que son instanciados en los particulares sensibles a través de la participación es remplazada aquí por una formulación que hace de la dialéctica una combinatoria (*symploké*) entre géneros en el discurso (*lógos*). Platón presenta de esta manera una complejización tanto del concepto de Idea —que se acerca de esta manera más a un concepto de “concepto”— y también de su concepción de definición. En el *Sofista*, las definiciones dependen de la combinación correcta de las Ideas y los géneros mayores.

Deleuze sostiene que la presentación que hace Platón de la dialéctica como un método de definición es irónica y esconde el propósito real de la misma que no es definir sino seleccionar:

El fin de la división no es pues en absoluto dividir un género en especies, sino más profundamente seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. De allí la metáfora constante que acerca la división a la prueba del oro. El platonismo es la Odisea filosófica; la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la oposición sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*)<sup>6</sup>, una dialéctica de rivales o pretendientes. La esencia de la división no aparece a lo ancho sino en profundidad, en la selección del linaje. Seleccionar las pretensiones, distinguir al verdadero pretendiente de los falsos. (Deleuze 1968: 293)

Tal y como es presentado en el *Sofista*, el método dialéctico consiste en una taxonomía que permite ordenar en virtud de su diferencia específica

---

<sup>6</sup> Uno de los principales rasgos de las sofística es la *amphisbetesis* puesto que es una práctica agónica que consiste en el contradecir (*antilegein*) más que en el decir (*legein*) frente a una audiencia.

a los objetos en su categoría. Por ejemplo, a la pesca con caña dentro de las artes de caza por adquisición. O a la sofística como parte de las técnicas de producción y, dentro de esta, de las técnicas de producción de imágenes. Deleuze, en cambio, interpreta que esta exposición del método como una búsqueda de definiciones es una ironía que esconde su verdadero propósito que es “seleccionar linajes” y no dividir un género en especies. Deleuze afirma que el verdadero problema platónico es la selección, dentro del plano de lo sensible, entre imágenes auténticas e imágenes inauténticas.

Para tener un criterio que le permita establecer una selección, Platón necesita instalar un plano de trascendencia que funde primero la división, produzca así la diferencia, y luego determine el criterio de la selección. La verdadera división entonces, la división profunda, no se da entre Ideas y copias de la Idea (la clásica división de un mundo sensible y un mundo inteligible) sino entre “copias-ícono” y “simulacros-fantasma”. La copia, debido a una proporción interna que se ajusta al Modelo (la Idea), es un ícono (*eíkon*). El simulacro, en cambio, se sustrae al modelo debido a una desproporción interna. No es *eíkon* sino *phántasma*.

210

### El desarrollo del Sofista

El objetivo general de este diálogo de Platón es dar una definición de la técnica sofística (*Sof.* 217 a). Para ello se procede, mediante el método de división, a clasificar las técnicas como técnicas de adquisición o de técnicas de producción. Dentro de las técnicas de producción se coloca a la técnica de producción de imágenes (*eidolopoiiké*). Ésta es presentada como parte de la práctica mimética que es extensiva a la poesía y la pintura. Noburu Notomi (1999), en su comentario al Sofista sostiene la hipótesis de que Platón presenta en este diálogo a la sofística como parte de la *mimesis* con el objeto de evocar la crítica que dirige contra los poetas en *República X*, donde también se vale del concepto de simulacro para expresar el tipo de imagen que produce la práctica mimética (Cfr. *Rep.* 598c). Tanto en *República* como en el *Sofista* la crítica es inaugurada con la presentación irónica de la *mimesis* como una técnica que puede producir todas las cosas. De allí que se la describa como un juego (*paidía*)

EXTR.- ¿Y qué? Cuando alguien dice que sabe todo y que puede enseñar lodo a los demás, por poco dinero y en poco tiempo, ¿no debemos pensar que se trata de un juego (*paidía*)?

TEET.- Totalmente.

EXTR.- ¿Concibes una forma de juego más habilidosa y más divertida que la imitación (*mimesis*)?

TEET.- Ninguna. Has mencionado la forma más completa, la que reúne todo en una unidad y que es prácticamente la más variada.

(Sof. 234 a-b)<sup>7</sup>

La ironía residiría en considerar en este diálogo a la sofística como una técnica (*téchne*) cuando sabemos, por la crítica de *República X*, que la crítica a la *mimesis* radica en que no es una verdadera *téchne* aunque se presenta como tal. En el Sofista, la *mimesis* es considerada entonces, irónicamente como técnica de producción de imágenes (*eidolopoiiké*). Ésta es dividida a su vez en una técnica de producción de íconos (*eikastiké téchne*) y una técnica de producción de simulacros (*phantastiké téchne*). El objetivo de esta división es la de identificar la práctica sofística como una *phantastiké téchne*, a diferencia de otra práctica (que quizás podría atribuirse al filósofo) y que consiste en la producción de *eíkona*, esto es, semejanzas o íconos.

EXTR.- Según el modo de división anterior, me parece distinguir ahora dos clases de técnicas imitativas (*eide tês mimetikês*), si bien no soy aún capaz de discernir en cuál de las dos ha de encontrarse la forma que buscamos.

TEET.- Habla primero, y explícanos a cuáles te refieres.

EXTR.- Se distingue en ella, por una parte, una técnica figurativa (*eikastikén téchnen*). Ésta existe cuando alguien, teniendo en cuenta las proporciones del modelo (*paradeígamtos symmetrias*) en largo, ancho y alto produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden.

TEET.- ¿Y qué? ¿Acaso todos los que imitan no intentan hacer eso?

EXTR.- No aquellos que elaboran o dibujan obras monumentales. Si reprodujeran las proporciones auténticas que poseen las cosas bellas, sabes bien que la parte superior parecería ser más pequeña de lo debido, y la inferior, mayor, pues a una la vemos de lejos y a la otra de cerca.

TEET.- Perfectamente.

EXTR.- ¿Pero acaso los artistas no se despreocupan de la verdad y de las proporciones reales, y confieren a sus imágenes las que parecen ser bellas?

TEET.- Perfectamente.

EXTR.- ¿No será justo llamar ícono (*eíkona*) al primer tipo de imitación, pues se parece al modelo (*eikós*)?

TEET.- Sí.

EXTR.- ¿Y esta parte de la técnica imitativa no deberá llamarse tal como antes dijimos, figurativa (*eikastikén*)?

TEET.- Así se llamará.

(Sof. 235d-236b)

<sup>7</sup>Los pasajes citados son traducción de Néstor Cordero con modificaciones.

Los simulacros, a diferencia de los íconos, son imágenes que sólo aparentan tener las proporciones correctas en virtud de un engaño, al modo de una ilusión óptica. El modelo que Platón esgrime para determinar el *modus operandi* de la técnica sofística es el de los escultores que juegan con el punto de vista del observador para crear un efecto de proporción en esculturas o inscripciones que son demasiado grandes. Un ejemplo propuesto por Apelt es el de la inscripción de las máximas epicúreas en Enoanda. Se dice que este muro tenía cuatro metros de alto por ochenta de ancho y el escultor al que Diógenes encomendó esta tarea grabó las letras más altas en escala más grande que las de abajo con el fin de que se viera de manera homogénea desde la perspectiva del observador.<sup>8</sup> En estos términos es que se dice en el *Sofista* que la técnica sofística es, en rigor, la técnica del engaño. Los sofistas son charlatanes prestidigitadores (*thaumatopoiói*) que producen la ilusión de un *efecto de verdadero*, un *efecto de bueno*, un *efecto de bello*. La desilusión que acarrearía el simulacro es que si el observador se corre de la perspectiva a la que está anclado, la proporción se pierde.

212

EXTR.- ¿Y qué? Lo que aparece como semejante de lo bello sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será un simulacro (*phántasma*)?

TEET.- Desde luego.

EXTR.- ¿Y esta parte no es la mayor, no sólo de la pintura, sino también de la técnica imitativa en general?

TEET.- ¿Y cómo no?

EXTR.- Para esta técnica que no produce imágenes, sino simulacros, ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa (*phantastiké*)?

TEET.- Completamente.

EXTR.- He aquí, entonces, las dos formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa.

TEET.- Es correcto.

(*Sof.* 236b-d)

La técnica sofística es definida así como una técnica simulativa, cuyo producto son los simulacros. Esta definición lleva a otra discusión que ha sido considerada como el problema metafísico central del diálogo que es el

<sup>8</sup> Citado por Cordero, p. 380. Cfr. Chilton, C. W. *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig, 1967, (e *I frammenti di Diogene di Enoanda*, edizione e traduzione di A. Casanova, Florenzia, 1984)

problema del no-ser, y el de la imposibilidad de decir o pensar lo falso que es presentado como parte inseparable de éste.

EXTR.- En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil. Pues semejarse y parecer pero no ser, y decir algo pero no la verdad, son todas aporías, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción es, Teeteto, enormemente difícil.

TEET.- ¿Por qué?

EXTR.- Un argumento semejante se atreve a sostener que existe lo que no es, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso:

“Que esto nunca se imponga –dice– que haya cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino.”

(*Sof.* 236d-237b)

En los llamados diálogos de vejez, Platón lleva a cabo una revisión de su gnoseología. El *Sofista* resuelve el problema de la falsedad que Platón había esbozado ya en el *Teeteto*. Éste está directamente relacionado con la crítica platónica a la lógica eleática y el problema se resuelve sólo cuando se propone una noción de falsedad por fuera de este esquema de pensamiento que resume la cita de *Parménides*. El principio eleático de que no se puede pensar lo que no es, supone que todo lo que es puede ser pensado. Y que todo lo que es pensado, por el hecho de ser pensado, es. Este principio no deja lugar a la falsedad puesto que si se piensa algo falso se estaría pensando algo que no es. El gran aporte de Platón en el *Sofista* es el avanzar una sistematización del uso copulativo del verbo ser (*eimi*). El verbo griego no distingue el uso existencial y el uso copulativo, estas connotaciones semánticas deben ser inferidas por el contexto. La aporía parmenídea entraña un juego entre ambos usos. Platón propone el problema de lo falso como aquello que es “diferente”. Es decir, como aquello que *es una cosa que es otra* (*tò héteron héteron eînai*), ésta es la formulación griega para nuestros enunciados del tipo “no es x”. Esto le permite salir de la definición de lo falso como aquello que *no-es* (formulación eleática que genera la aporía de que lo falso no puede ser dicho porque no existe). De este modo puede afirmarse que lo falso *es* (existe) y *no-es* en el sentido de que *es algo otro*, es diferente (*héteron*).

El rol del simulacro es fundamental en este problema. La preocupación de Platón es la de poder sostener que existen cosas tales como los simulacros,

a saber, imágenes discursivas que son falsas porque son algo diferente de lo que pretenden ser. Imágenes impostoras. La manera en que Platón logra proponer a nivel argumentativo esta posibilidad de algo que *es y no es* (existe pero no-es *x*) es a través de la postulación de la “diferencia” (*héteron*) como uno de los géneros mayores del discurso (*mégista géne*). Los géneros mayores son cinco: el ser mismo (la existencia), el cambio, el reposo, lo mismo y lo diferente (*Sof.* 254 a-257d).

EXTR.- ¿Qué queremos decir realmente con “mismo” (*autós*) y con “diferente” (*héteron*)? ¿Son acaso otros dos géneros (*géne*) además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres, o, sin darnos cuenta, con “mismo” y con “diferente” estamos enunciando algo que pertenece a aquéllos?

(*Sof.* 254e-255 a)

214 El propósito de introducir estos géneros mayores es el de establecer las distintas formas en que estos se combinan (*symploké*) en el discurso de manera tal de poder desligar a la existencia de la mismidad, tal y como lo supone el pensamiento eleático.

EXTR.- No obstante, si ello significa que el ser (*tò ón*) y lo mismo (*tò tautón*) no difieren en nada, cuando al hablar del cambio (*kínesin*) y del reposo (*stásin*) digamos que ambos existen (*ónta*), sostendremos entonces que ellos, en tanto existentes, son lo mismo.

TEET.- Pero esto es imposible, sin lugar a dudas .

EXTR.- Es imposible, entonces, que lo mismo y el ser sean una sola cosa.

TEET.- Efectivamente.

EXTR.- ¿A las tres formas debemos agregar entonces lo mismo como una cuarta?

TEET.- Completamente.

Al separar la esfera de lo mismo de la esfera del ser se admite la posibilidad de pensar algo existente pero que no sea lo mismo que otra cosa. Este es el caso de la falsedad, es algo pero no es aquello que debe ser. La argumentación no está completa, sin embargo, hasta que no se postule el otro polo de lo mismo, a saber, lo diferente:

EXTR.- ¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente (*tháteron*) es la quinta? ¿O es preciso considerar a éste y al ser como dos nombres aplicados a un mismo género (*génei*)?

TEET.- Quizá.

EXTR.- Creo, no obstante, que tú admites que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas.

TEET.- ¿Cómo no?

EXTR.- Lo que es diferente (*héteron*), lo es siempre respecto de otra cosa, ¿no es así?

TEET.- Así es.

EXTR.- Y no sería así, si el ser (*tò ón*) y lo diferente (*tháteron*) no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa.

TEET.- Dices las cosas tal como son .

EXTR.- La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas.

TEET.- Sí.

EXTR.- Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas , en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente.

TEET.- Completamente.

(Sof. 255c- e)

Este pasaje es de suma importancia puesto que desarrolla un concepto positivo de “diferencia”. Deleuze considera que el pensamiento platónico es un momento anterior al pensamiento representacional (Deleuze 1969: 341). El elemento más importante por el cual esto es así es este esbozo de un concepto de diferencia que es autónomo, que no se construye a partir de la negación de la identidad y que *determina* la relación entre los elementos vinculados. El simulacro se caracteriza por *ser diferente (héteron)*, por participar de lo diferente (*tháteron*)<sup>9</sup> en lugar de participar de lo mismo. Éste es un elemento de platonismo que Deleuze recupera con el concepto de simulacro.

Habiendo separado las dos vías, la de “lo mismo” y la de “lo diferente”, Platón legitima solamente la vía de lo mismo y postula la Idea como criterio absoluto de la selección de las imágenes correctas – y por correctas debe entenderse no sólo gnoseológicamente correctas sino también y más importante aún, moralmente correctas. Se constituye así la configuración que prepara el terreno para la “representación” de la siguiente manera: hay un Original noético (la Idea) que funda ontológica y gnoseológicamente la

---

<sup>9</sup> *tháteron* es la contracción de *tò + héteron*

relación del pensamiento con sus objetos a partir del “reconocimiento” en lo sensible de su esencia inteligible. Esencia expresada por la Idea y que le otorga a sus “copias” la identidad a través de su expresión en el *lógos* fijando su significado de manera unívoca. Sin embargo, deja abierta la otra vía, la de la diferencia, cuyo concepto es el simulacro.

La distinción entre la técnica de producción de íconos y la técnica de producción de simulacros es la que distingue la práctica filosófica de la práctica sofística. Esta discusión es retomada nuevamente hacia el final del diálogo donde se reformula la distinción. Se vuelve a dividir la mimesis en una práctica imitativa erudita (*mímesis historiké*) y una práctica imitativa conjetural (*doksomimetiké*) (*Sof.* 267c). Ésta es subsidiaria de la clásica división platónica entre opinión (*doxa*) y ciencia o conocimiento (*episteme*) que cruza y da eje a la discusión gnoseológica de los diálogos medios. El diálogo concluye con la siguiente definición del sofista:

216

EXTR.- Miro y, para mí, han de distinguirse dos [linajes (*génos*)]: a uno lo veo capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro, en cambio. Lo veo en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo .

TEET.- Hablas correctamente.

EXTR.- ¿Cómo podríamos caracterizar al que hace largos discursos? ¿Como político o como orador popular?

TEET.- Como orador popular.

EXTR.- ¿y cómo llamaremos al otro? ¿Sabio o sofista?

TEET.- Sabio es imposible, pues sostuvimos que no sabe nada. Como es un imitador del sabio es evidente que tomará un nombre semejante al de éste, y ya casi he comprendido que es necesario afirmar que él es, en verdad, absoluta y realmente, un sofista.

EXTR.- ¿Lo amarraremos, entonces, como antes, agrupándolo que se refiere a su nombre, desde el fin hacia el comienzo?

TEET.- Completamente.

EXTR.- La imitación (*mimetikón*) propia de la técnica de la discusión (*enantiopoiologikés*), en la parte irónica de su aspecto «erudito» (*doxastikes*), del genero simulativo (*toû phantastikoû génous*) de la técnica –no divina, sino humana– de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones (*thaumatopoiikón*) en los discursos: Quien dijera que esta es realmente “la estirpe y la sangre” del sofista diría, según parece, la verdad máxima.

(*Sof.* 268b-d)

La ironía del diálogo es que la mimesis conjetural parece incluir tanto al sofista como al filósofo puesto que, de acuerdo a la descripción que se da de la misma, es una práctica que no puede distinguirse finalmente de la socrática.

### **El simulacro como concepto: inmanencia y diferencia**

El simulacro posee dos características que son de suma importancia para una perspectiva deleuziana, a saber, su carácter inmanente y su constitución a partir de una diferencia que le es esencial (Deleuze 1969:298). La inmanencia del simulacro está determinada por su modo de configuración porque incluye el punto de vista del observador. Así como las inscripciones de las máximas epicúreas en Enoanda están pensadas para verse proporcionadas desde la perspectiva que tendrá quien las mira desde abajo, las imágenes sonoras (*eidola legómena*) de los sofistas están pensadas desde el punto de vista de la persuasión del oyente con el objetivo de presentar un *efecto de belleza* o un *efecto de verdad*. Son sólo un efecto en el sentido de que aparentan ser algo que no son.

Lo que podemos objetar a Platón es que esta definición del simulacro supone que hay un punto de vista objetivo que desde el cual se puede reconocer la “desproporción” de tales imágenes. La metáfora platónica supone que hay un punto de vista privilegiado. En el caso de las inscripciones de Enoanda se trataría de un observador que pudiera elevarse del piso para desplazarse desde su perspectiva oblicua hacia una perspectiva paralela. En el caso de la audiencia de un orador sofista la analogía se traza con aquel que por su experiencia tiene el conocimiento suficiente para desplazar su perspectiva.<sup>10</sup> El problema se presenta si queremos llevar la analogía a la totalidad de cuadro puesto que la pregunta es cómo podríamos determinar cuál es la perspectiva paralela desde el punto de vista del conocimiento.

La recuperación que hace Deleuze de la inmanencia como característica principal del simulacro es deudora de la lectura del *Sofista* de Xavier Audouard. Audouard (1966: 65) sostiene que el problema nodal del diálogo, esto es, el problema del no-ser, es por excelencia el problema del Sujeto: “El no-ser plantea en realidad, y para nosotros, la pregunta del sujeto, porque si el *phántasma* es posible, es por el lugar particular que el sujeto ocupa en relación a un Sujeto universal y omnividente...”<sup>11</sup> El problema es el del

<sup>10</sup>Tal es el caso del filósofo que logra salir de la caverna y, mediante este desplazamiento logra salir del encantamiento de las sombras. Este encantamiento sólo logra su efecto desde el punto de vista del que está encadenado y no puede girar su cabeza hacia atrás. Cfr. *Rep.* 514 a-c

<sup>11</sup> La traducción es nuestra. “*Le non-être pose en vérité, et pour nous, la question du sujet, parce que si le phantasma est possible, cela vient de la place particulière que le sujet occupe par rapport au Sujet universel, et omnivoyant...*”

grado cero de la perspectiva, el problema de la Objetividad. Platón propone el problema de manera que instala la necesidad de un punto de vista objetivo. A su vez, él salva este punto de conflicto con la postulación de las Ideas como criterio de dicha objetividad.

218 La Idea determina la legitimidad de las imágenes desde un plano supra-sensible. La posibilidad humana de acceso a este plano está garantizada desde el punto de vista epistémico por la *anamnesis*, que garantiza el acceso de la *psyché* a la Idea, y desde un punto de vista metafísico por la *méthexis*, que garantiza la presencia de la Idea en sus imágenes. En este sentido la Idea es principio del nombrar en el plano discursivo, y del ser verdadero en el plano de lo real. Pero la eficacia de la Idea como criterio depende de que le concedamos a Platón la necesidad de un punto de vista objetivo. Sin embargo, tal como Platón mismo construye el problema, nunca tenemos la certeza de no estar ante un simulacro. Esta es la ironía platónica a la que se refiere Deleuze cuando a propósito del *Sofista* afirma que es Platón mismo quien nos indica la vía de la reversión (Deleuze 1969:295). Este juego aporético está presente en la mayoría de los diálogos platónicos, a saber, en todos los diálogos socráticos o diálogos de juventud y en al menos dos de los diálogos de madurez, el *Teeteto* y el *Sofista*. El juego más interesante del *Sofista* es que si uno lee atentamente el diálogo, todo parece una gran ironía puesto que no sabemos si el Extranjero de Elea es efectivamente un filósofo o un sofista. Notomi (1999) sostiene que el Extranjero propone a Teeteto un procedimiento de investigación mediante imágenes de manera tal que la búsqueda del sofista se da a través de estas imágenes. La radicalidad de la pregunta por el sofista se extiende entonces al Extranjero mismo. Teeteto no podría saber si se encuentra ante un simulacro o no:

EXTR. - ¿Y no será necesario, Teeteto, que la mayoría de los oyentes de entonces, una vez transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil, y que todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos?

TEET. - Según puedo juzgar a mi edad, así es, si bien creo estar todavía entre los que se encuentran bastante lejos.

EXTR. - *Precisamente por ello todos intentaremos – y ya lo estamos intentando- que estés lo más cerca posible, sin que tengas que llevar a cabo la experiencia.*<sup>12</sup> Y para volver al sofista, dime lo siguiente: ¿ha quedado en claro que es un mago, imitador de las cosas, o nos queda aun la duda de

<sup>12</sup> El resaltado es nuestro

que quizá él posea realmente el conocimiento de aquello que parece capaz de contradecir?

(Sof. 234d-235 a)

Notomi afirma que el diálogo nos pone ante un serio problema ético. Más allá de la pregunta “¿estoy ante un sofista?”, si se lee el diálogo a conciencia, debe surgir también la pregunta ¿soy yo un sofista? (Notomi 1999: 68-73) De a misma manera podemos plantear el cuestionamiento en los términos que nos interesan aquí: ¿cómo saber si estamos ante un simulacro? ¿es que hay algo más que simulacros?

La potencia de este concepto, pensado en términos de la crítica deleuziana, radica en este desafío que presenta a la Idea misma como criterio. La radicalidad de la propuesta de Deleuze está en el tomar el punto de vista del simulacro. Si todos los puntos de vista son considerados igualmente como perspectivas entonces todo lo que hay son *efectos-de x*. La propuesta es la de la renunciar a la posibilidad de un plano de trascendencia por el que se garantiza que hay un punto de vista privilegiado desde el cual el simulacro puede ser reconocido como tal. Desde un punto de vista gnoseológico esta perspectiva presenta el problema de la búsqueda de un criterio de selección que se proponga desde la inmanencia del plano de las imágenes. Desde un punto de vista ético nos presenta el problema de cuál es la relación en la que nos ponemos a nosotros mismos con el conocimiento una vez descartada la posibilidad de una pregunta como la platónica.

La segunda característica del simulacro es la diferencia que le es esencial. El simulacro es una imagen falsa porque hay una previa asociación de la Idea con “lo mismo” (*tò tautón*). El simulacro, en cambio, pertenece a un linaje de imágenes que pertenecen al género de “lo diferente” (*tháteron*). Este linaje no tiene un paradigma, porque “lo diferente” no se predica de las Ideas. El resultado es un linaje de imágenes que no se vinculan entre sí por la semejanza (que es el criterio de selección de las copias de la Idea) sino que ésta pasa a ser un efecto exterior. Es por ello que Deleuze ve en el simulacro la potencia del *pseudós* nietzscheano. La ausencia de la Idea como modelo da por resultado la ausencia de jerarquías:

En el *renversement du platonisme*, es la semejanza la que se dice de la diferencia interiorizada, y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante no tienen por esencia más que el ser *simulados*, es decir, el expresar el funcionamiento del simulacro. No hay selección posible (...) Pero el falso pretendiente no puede llamarse falso en relación a un supuesto modelo de verdad, tampoco de la simulación puede decirse que es una apariencia, una ilusión. La simulación es el

fantasma mismo, es decir, es el efecto del funcionamiento del simulacro en tanto maquinaria, máquina dionisiaca. Se trata de lo falso como potencia, Pseudós, en el sentido en que lo dice Nietzsche: La más alta potencia de lo falso. Al subir a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) lo Mismo, lo Semejante, el modelo y la copia. Él vuelve imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Constituye el mundo de las distribuciones nómadas y las anarquías coronadas. (Deleuze 1968: 303)

220 Platón sienta las bases para poder pensar la diferencia como un concepto independiente y autónomo que se predica positivamente de las cosas. Lo interesante aquí es la posibilidad de no reducir la diferencia a la negación de la identidad convirtiéndola así en una derivación a posteriori de la identidad como principio fundante del pensamiento. La solución platónica al problema del no-ser se da a través del modelo del simulacro como expresión de la posibilidad de pensar lo falso. Platón privilegia la vía de “lo mismo” como la vía legítima. Ésta, que tiene a la Idea por modelo y que se basa en un criterio de semejanza como el vínculo esencial entre imágenes es la que Deleuze caracteriza bajo la fórmula “sólo aquello que se parece difiere”. El gesto propositivo de la inversión deleuziana consiste en darle un desarrollo a la otra línea que Platón descarta. La línea de “lo diferente” abre la posibilidad de un contra-criterio bajo la fórmula “sólo las diferencias se parecen” (Deleuze, 1969: 302). Y esta es la vía que toma la propuesta deleuziana en *Diferencia y repetición*: renunciar a la identidad como criterio de fundación, y con ella a la semejanza. Se desdibuja por lo tanto la propia idea de Modelo como una suerte de Original que determina la serie de las copias legítimas, es decir, la Idea. Caemos así en una suerte de perspectivismo en el que sólo tenemos distintos simulacros, es decir, distintos puntos de vista y donde el criterio de desplazamiento de la cognición entre imágenes ya no es la semejanza.

### **Consideraciones finales: la inversión como lectura sintomática**

A raíz de las preguntas que Deleuze formula al texto platónico el simulacro adquiere una relevancia que de otra manera puede pasar desapercibida. El foco de los estudios del Sofista está puesto en general sobre el problema del no-ser. Se considera el principal aporte del diálogo a la respuesta que da Platón a la aporía parmenídea descubriendo el uso copulativo del verbo ser y de la posibilidad de la posibilidad lógica de la falsedad. La interpelación de Deleuze en cambio hace evidente otro aspecto no menos relevante de la cuestión del no-ser y la falsedad, que es el carácter subversivo del tipo de imágenes que sirven de modelo al no-ser que se dice de lo falso. El preguntar deleuziano pone el énfasis en la potencia del simulacro

como *pseudós* destacando que en virtud de su carácter inmanente y perverso indica una salida a la construcción jerárquica que se erige sobre la base de la Idea como criterio epistémico. Saliendo así de una configuración que se reproduce a lo largo de la historia de la filosofía.

En este sentido puede decirse que Deleuze fuerza el texto platónico puesto que toda la construcción del simulacro como contra-criterio supone haber aproximado el texto desde la pregunta deleuziana “¿cuál es el problema platónico?”. Y es sólo si pensamos el texto como una respuesta al problema platónico de la selección que el simulacro pasa a jugar un rol central como instancia de todo el debate en torno al no-ser y a la posibilidad de decir lo falso. El juego entre lo latente y lo manifiesto en el texto se produce en torno a este problema específico. Es en este sentido que creemos que Eric Aillez describe bien la lectura deleuziana al sostener que se trata de una *sintomatología* “cuyo principio es el de contra-efectuar los desplazamientos del sentido desde el punto de vista del sistema de fuerzas que lo producen y lo trabajan, que lo motivan.” (1994:157).

El punto de vista del sistema de fuerzas que producen el platonismo es este problema de estructura agónica que Deleuze llama el “problema de la selección de los pretendientes”. El sistema de fuerzas es el de la voluntad de seleccionar. Debe entenderse “voluntad” en el sentido nietzscheano, una voluntad de poder, no en el sentido de una intencionalidad. Quizás podríamos decir que Deleuze usa a Nietzsche como una herramienta. Su pregunta “¿qué quiere Platón?” o “¿cuál es la motivación del platonismo?” pone en funcionamiento la genealogía nietzscheana. Busca en lo manifiesto una “voluntad de poder” latente: ¿quién quiere la Idea? Pero no debe entenderse este juego entre lo latente y lo manifiesto en el sentido de un ocultamiento intencional de parte de Platón de aquello que *realmente* quiere decir. Esta clave de lectura es la que supone, por ejemplo, la hipótesis de las enseñanzas no escritas (*ágrapha dógmata*). Nada más lejos de la estrategia deleuziana. En su apuesta interpretativa lo latente debe ser pensado como un nuevo texto que se hace manifiesto a partir de las preguntas que se le formulan.<sup>13</sup> A esto se refiere Aillez cuando afirma que la lectura deleuziana muestra las fuerzas que, disimuladas, “exceden al sistema del simple querer-decir” (Aillez 1994:157).

---

<sup>13</sup> Por ello consideramos que David Lane (2011) se equivoca en su crítica a la inversión deleuziana. Lane sostiene que Deleuze sólo invierte la estructura platónica elevando al simulacro al lugar de lo real no manifiesto. Creemos que esto se debe a que piensa el juego entre lo latente y lo manifiesto desde una perspectiva metafísica cuando debe pensarse desde una perspectiva metodológica, y en pos de una plurivocidad del sentido.

Es esclarecedor en este punto pensar la propuesta de Aillez de tomar la lectura deleuziana como una lectura sintomática en relación a lo que dice Althusser de su propia lectura en el prefacio de *Para leer el capital*. Althusser define su lectura de Marx como una lectura sintomática en la medida en que "...descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero." (Althusser-Balibar 1967: 33) El carácter *sintomático* refiere al juego entre lo visible y lo invisible. Lo invisible debe entenderse como lo invisibilizado por las mismas condiciones del planteo del problema. La vista es el efecto de las condiciones del planteo del problema puesto que son las que determinan sus objetos en el tipo de pregunta que proponen. Es por ello que proponer un nuevo problema tiene por efecto visibilizar nuevos elementos al darles otro contexto, otras condiciones de posibilidad en el contexto de otro preguntar.

222

La Idea platónica como concepto remite a un problema sin el cual carecería de sentido (Deleuze-Guattari 1991: 22). Es la manera en que se presenta el problema el que abre las preguntas para las cuales el concepto será respuesta. Todo forma parte de una configuración de sentido que es creada por el tipo de preguntas que se formula. Es por esto que Deleuze insiste en que si no se encuentra el problema que da marco a una filosofía el desarrollo permanece abstracto y si se encuentra el problema, todo se vuelve muy concreto. En esta misma línea, el simulacro es *síntoma* de un problema no-formulado. El contexto problemático en el que Deleuze lo pone a funcionar le da la posibilidad de desarrollarse como concepto. Es síntoma porque, en tanto signo, vuelve visible una nueva configuración problemática. Nos abre una posibilidad del pensamiento en la que la identidad no es el principio gnoseológico, sino la diferencia. Si "sólo las diferencias se parecen" la semejanza ya no puede operar por analogía. De este modo se rompe la base que articula la representación como modelo epistémico.

## Referencias bibliográficas

### Bibliografía fuente

- DELEUZE, G. (1968) *Différence et répétition*, Paris, PUF. (y versión castellana *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002)
- DELEUZE, G. (1969) *Logique du sens*. Paris, Les éditions de minuit (y versión castellana *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005)
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit; (versión castellana *Qué es la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1993)
- PLATÓN *Sofista*. En *Diálogos*, Vol. V. Traducción y notas de CORDERO, N. L. Madrid, Gredos, 1988
- PLATÓN *Sofista. República*. Traducción y Notas de MÁRSICO, C. y DIVENOSA, M. Buenos Aires, Losada, 2005.

### Bibliografía complementaria

- AILLEZ, E. (1992) “Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro” en CASSIN, B. (comp), *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, pp. 155-168. [Trad. Irene Agoff], 1994
- ALTHUSSER, L – BALIBAR, E (1967) *Para leer El Capital*, México DF, Siglo XXI, [Trad. Marta Harnecker], 2004.
- AUDOUARD, X. (1966) “Le simulacre”, *Cahiers pour L'analyse*, Vol. 3, pp. 57-72
- BOUANICHE, A. (2007) *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris, Agora.
- GINOUX, I. (2005) “Platon” en LECLERCQ, S. (comp), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Vol. 1, Pris, Sils Maria Éditions, pp. 155-160.
- HEIDEGGER, M (1961) *Nietzsche*. Barcelona, Ed. Destino, [Trad. Juan Luis Vermal], 2000.
- LANE, D. (2011) “On the Reversal of Platonism: The Mimetic Abyss”, *SubStance*, Volume 40, Number 2, (Issue 125), pp. 105-126.
- NOTOMI, N. (1999) *The unity of Plato's Sophist*, University Press, Cambridge.
- WILLIAMS, J. (2003), *Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide*, Edinburgh. Edinburgh University Press.
- SONNA, V. “La reversión deleuziana del platonismo y la teoría estoica de la causalidad.” En BIEDA, E. – MÁRSICO, C. (ed.) *Diálogos interepocales*, Buenos Aires, Rthesis, (en prensa).