

La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze

[The Reversal of Platonism in Gilles Deleuze's Work]

VALERIA SONNA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de San Martín

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

vsonna@gmail.com

Resumen: Propongo interpretar la inversión de Deleuze del platonismo como la creación de conceptos nuevos a partir de elementos teóricos tomados de la filosofía del propio Platón. En primer lugar, consideraré el origen nietzscheano de la inversión y su interpretación heideggeriana, de la cual, creo, Deleuze se vale para ciertos argumentos. En segundo lugar, me basaré en la hipótesis de Francis Wolff e Isabelle Ginoux de que la filosofía platónica tiene un carácter ambiguo en la obra deleuziana para analizar esa ambigüedad en términos de la pregunta por los elementos positivos que Deleuze rescata para la creación de una nueva imagen del pensamiento.

Palabras clave: Nietzsche, Heidegger, Platón, simulacro, idea

Abstract: I propose to interpret the deleuzian reversal of Platonism as the creation of new concepts from the same elements the French philosopher extracts from Plato's thought. To justify this I will first examine the nietzschean origins of the reversal as well as Heidegger's interpretation of it, which I think inspires Deleuze. Then, based on the works of Francis Wolff and Isabelle Ginoux, I will explore the ambiguity of Plato's role in Deleuze's philosophy, especially in those elements he recovers and exploits to build a new image of thought.

Key words: Nietzsche, Heidegger, Plato, simulacrum, idea

Introducción

¿Qué significa invertir el platonismo? Es tanto lo que se ha dicho ya acerca de este tema que creo que puede considerarse todo un tópico de la filosofía, desde que Nietzsche lo empleó para describir el carácter de su pensamiento. El primero en abordar la cuestión fue Heidegger 2000 (1961), quien no sólo estimó el debate con Platón como un momento fundamental del pensamiento de Nietzsche, sino que le dedicó además un capítulo al problema puntual de la inversión.

En cuanto al tema de la inversión en versión deleuziana, éste ha sido debatido por un buen número de pensadores. Algunos estudios se han ocupado sobre todo del tipo de estrategia de lectura que Deleuze

despliega a propósito de este asunto; me refiero a Alliez 1992, quien sostiene que la estrategia mediante la cual Deleuze aborda el problema de la inversión es una lectura sintomatológica, que consiste en interpretar el texto en función de las fuerzas que se expresan en él más allá de la lógica del querer-decir, que es la lógica de la función-autor.

Otros estudios, por ejemplo Wolff 1992 y Ginoux 2005, se enfocan más bien en el carácter ambiguo que ocupa Platón en la filosofía deleuziana. Con base en la hipótesis de Deleuze de que Platón inaugura y rompe al mismo tiempo las oposiciones conceptuales que se propone desarticular, Francis Wolff describe este carácter como inestable. Isabelle Ginoux afirma que Platón desempeña el papel de un personaje bifronte en la obra deleuziana, cuya ambivalencia remeda a la del *phármakon*, en el cual reside tanto el veneno como el remedio.

Por otro lado, hay investigaciones que desarrollan el concepto central de la inversión deleuziana, el concepto de simulacro. En Smith 2006 se sostiene que la lectura de Deleuze del simulacro implica una nueva concepción de las ideas platónicas que, en el pensamiento del francés, dejan de ser cualidades idénticas a sí mismas (*autò kath' hautó*) para interpretarse como inmanentes y diferenciales. De Beistegui 2012 se vale del concepto deleuziano de simulacro para trazar un recorrido en el que sostiene que la inversión del platonismo se basa en los conceptos de “diferencia” y “repetición”. Además, al destacar la importancia del simulacro en la obra platónica, Deleuze ha influido incluso en algunas lecturas del texto platónico, como en Muckelbauer 2001, que examina la respuesta de Platón a la pregunta “qué es un sofista” en el diálogo homónimo a partir de un análisis del concepto de simulacro que se basa en la lectura deleuziana, es decir, a partir de la hipótesis de que el simulacro es el indicador de la vía de la inversión de la filosofía platónica. Por su parte, Heredia Ríos 2011 sostiene que la inversión del platonismo implica la afirmación del simulacro como la instancia en la que lo idéntico no puede ser el fundamento.

Las lecturas de la versión deleuziana de la inversión reflejan un acuerdo general de que Deleuze invierte de hecho el platonismo y que en efecto Platón mismo indica la inversión con el concepto de simulacro. Resulta notable que no haya muchos estudios que cuestionen la lectura deleuziana de la inversión. La excepción es Lane 2011, artículo en el que se afirma que Deleuze queda atrapado en la misma estructura platónica que se propone invertir. Sin embargo, a mi juicio y como intentaré mostrar más adelante, la crítica de Lane carece de riqueza teórica, entre otras cosas porque no cuestiona el uso de Deleuze del platonismo.

Esto último constituye el interrogante principal del presente trabajo. Desde el ámbito de los estudios deleuzianos se juzga la lectura de Platón que presenta Deleuze como si fuera una lectura canónica aceptada y no se considera si el Platón de Deleuze es o no el del discurso académico aceptado. El concepto del que se ocupa Deleuze, esto es, el simulacro, no es un lugar común en los estudios platónicos. De hecho, que el simulacro sea un concepto en el pensamiento platónico es algo que debe fundamentarse, pues en una primera lectura da la impresión de que es una mera noción vaga y no un concepto.

A partir de esta pregunta y con base en Wolff 1992 y Ginoux 2005, que ponen de relieve el carácter ambiguo del platonismo en la obra deleuziana, me propongo analizar esa ambigüedad en términos de la pregunta por los conceptos que Deleuze rescata del pensamiento platónico. Propongo leer la inversión deleuziana del platonismo como la creación por parte de Deleuze de conceptos nuevos a partir de los elementos teóricos que toma de la filosofía del propio Platón. Centraré mi exégesis en dos conceptos, el de simulacro y el del encuentro que fuerza a pensar.

Heidegger y el origen nietzscheano de la inversión

La fórmula “inversión del platonismo” se remonta a Nietzsche, quien afirmaba que su filosofía era un platonismo invertido: “mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin”.¹ Heidegger fue el primero en interpretar la fórmula “inversión del platonismo” como un tópico de la filosofía nietzscheana y le dedica un capítulo en su libro sobre Nietzsche. Este autor afirma que Nietzsche abandona el platonismo al escapar a la estructura binaria y jerárquica del arriba y el abajo (arriba el plano noético, el plano de las ideas; abajo el plano sensible, el plano de los cuerpos). Asimismo, encuentra la expresión más acabada de la inversión nietzscheana en la sección del *Crepúsculo de los ídolos* que se titula “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error”. En dicho texto, Nietzsche relata en sólo dos páginas el devenir de la idea del mundo verdadero: cómo ésta cae y, con ella, la dicotomía misma que opone la esencia a la apariencia.

Esta breve historia comienza con Platón, quien sería el primero en plantear la idea de un mundo verdadero. En la etapa platónica el mundo verdadero es asequible al sabio, a lo que Nietzsche agrega que es el

¹ F.W. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, p. 207 (a menos que se indique lo contrario, las traducciones son mías).

propio Platón quien habita ese mundo y que esto puede interpretarse como la transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”. Tras un periplo que abarca el medioevo y la modernidad en unos pocos párrafos, culmina con su propia filosofía que supone la eliminación de la idea de un mundo verdadero. La clave está en que tras dicha eliminación no queda en pie tampoco el mundo de las apariencias, pues, al eliminar el verdadero, no tiene sentido postular ninguna apariencia suya. Éste es el instante del mediodía, el instante de la sombra más corta, que Nietzsche considera el punto culminante de la humanidad porque es el fin del error más largo en la historia del pensamiento (Nietzsche 1989, pp. 51–52).

Cabe aclarar que las expresiones “mundo verdadero” y “mundo aparente” no formulan de manera adecuada la división platónica, ya que el filósofo griego no hablaba de dos mundos. Sin embargo, es cierto que hay un ideal de sabiduría en Platón que estaría garantizado por el plano divino tal y como lo indica, por ejemplo, el mito de la reminiscencia en el *Fedro* (247a y ss.). A esto hay que agregar que, en efecto, el conocimiento de lo real es asequible, aunque sólo bajo ciertas condiciones. Es el dialéctico quien tiene acceso a este “mundo verdadero” que sería el plano de las ideas, pues su conocimiento de las ideas así lo garantiza. Por otro lado, encontramos también en Platón una división entre la esencia y la apariencia. La esencia es lo que se expresa mediante el término *ousía*, es decir, el grado sumo del ser. Es sólo la idea la que expresa y posee este grado sumo de ser. La apariencia se expresa a veces como lo que aparece (*phaínesthai*), a veces como lo que parece a alguien (*tò dokein*) y a veces como un tipo de semejanza inauténtica, como simulacro (*phántasma*). Por lo tanto, Nietzsche se vale de una expresión que en rigor no es platónica, pero ello no invalida su propuesta de inversión, que consiste en derribar la separación entre la esencia y la apariencia.

Heidegger plantea esta dicotomía en términos de una división entre lo determinante, es decir, lo que pertenece al plano de lo inteligible y lo determinado, es decir, lo que pertenece al plano de lo sensible. La inversión nietzscheana tendría que hacer caer esta relación de jerarquía entre lo inteligible y lo sensible. De acuerdo con esta lectura de la inversión, el foco problemático está en la vinculación entre la belleza y la verdad. Si se comprende de qué manera se articula esta relación en el platonismo y en qué sentido se transforma por causa de la inversión, entonces quedará claro de qué se trata la fórmula nietzscheana.

Para Heidegger, la verdadera inversión del platonismo reside en el lugar que le atribuye al arte cada uno de los pensadores en el seno de

su filosofía. Si el platonismo se caracteriza por distinguir el ámbito de la verdad y el ámbito del arte, mientras privilegia la primera sobre el segundo, su inversión debe priorizar entonces al arte en detrimento de la verdad. Su interpretación se basa en la crítica a la *mímesis* que Platón ofrece en el libro décimo de la *República*. Allí, la *mímesis* se caracteriza por producir imágenes que reflejan de manera distorsionada el ser de las cosas, y Platón llama a este tipo de imágenes “simulacros” (597b y ss.). En este pasaje de la *República*, el filósofo introduce el simulacro como producto de la *mímesis*. El argumento con el cual Platón condena este tipo de imágenes depende de un ejemplo en el que se distinguen tres clases de cama: el modelo (*parádeigma*) de cama, que es la cama más auténtica; la cama construida por el ebanista, que sigue el modelo divino, y la cama que dibuja el pintor, que es un simulacro (*eídōlon*) de cama. La deficiencia inherente a este tipo de imágenes producto de la *mímesis* es que sólo muestra una *perspectiva* de la cama (598c).

Lo que Heidegger critica de esta mirada platónica sobre el arte es que ignora la importancia de la perspectiva que es, en rigor, lo único con lo que contamos cuando expresamos el ser de algo. A la posición platónica opone las palabras que Erasmo dedica a Durero: “al mostrar una cosa singular desde su correspondiente situación, [Durero] no hace aparecer la visión única y aislada que se ofrece en ese momento al ojo”.² Heidegger encuentra en las palabras de Erasmo el camino hacia una transformación en la comprensión del ser a través de la singularidad de la perspectiva, camino en el que el arte desempeña un papel fundamental (Heidegger 2000 [1961], pp. 178–179).

Según Heidegger, la inversión nietzscheana del platonismo consiste en hacer depender lo suprasensible de lo sensible; pero no en el mismo sentido del positivismo, sino a través del rescate del arte como la forma más verdadera de creación y de conocimiento. Por ello, la inversión debe pensarse en el marco de la lucha de Nietzsche contra el nihilismo, de la idea del arte como creación y la fundación del arte en la vida corporal:

No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. (Heidegger 2000 [1961], p. 197)

² “[E]x situ rei minus, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit.” Cfr. Heidegger 2000 (1961), pp. 178–179.

Si para Nietzsche el arte vale más que la verdad, y en ello consiste propiamente la inversión, entonces debe buscarse la relación inversa en Platón: el valor de la verdad sobre el arte. Heidegger se adentra en las posibilidades hermenéuticas de esta lectura de la inversión sobre todo en la *República* y, en particular, en el análisis de la *mímesis* del libro décimo.

Que el arte vale más que la verdad no puede querer decir que el mundo de las apariencias vale más que el de las esencias o que es el único real. Como bien indica Heidegger, esta formulación de la inversión dejaría a Nietzsche atrapado en la estructura platónica porque las apariencias sólo lo son por oposición a las esencias. Si entendiéramos así la inversión, entonces no habría diferencia entre Nietzsche y la imagen del sofista que presenta Platón. La inversión debe suprimir el plano de las esencias y, si éste cae, necesariamente con él cae también el plano de las apariencias. Sin embargo, para poder eludir la estructura jerárquica debe situarse desde un perspectivismo. Sólo desde allí la verdad y la virtud pueden concebirse como su inverso: como apariencias, en el sentido de que aparecen desde una perspectiva.

Heidegger insiste en que la inversión no es una simple operación que consista en poner patas arriba al platonismo, sino que la verdadera inversión es la que logra abolir el arriba y el abajo. El mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero. Si éste cae, tiene que caer también el aparente. Su hipótesis es que Nietzsche no alcanza esta salida sino hasta la última etapa de su obra,³ cuando desarrolla el carácter perspectivista de su “estética fisiológica”, la cual Heidegger resume en la siguiente frase: “ver la ciencia desde la óptica del arte y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida” (Heidegger 2000 [1961], p. 205). Sólo desde este enfoque, “apariencia” y “error” cobran un significado nuevo, no peyorativo.

En mi opinión, la interpretación deleuziana adopta la perspectiva heideggeriana de la inversión del platonismo porque parte de la idea de que la inversión misma conjura la posibilidad de un mundo aparente. No obstante, difiere de manera sustancial en el tipo de pregunta que suscita. Mientras que para Heidegger la pregunta fundamental apunta hacia la transformación del vínculo entre verdad y belleza, para Deleuze la pregunta fundamental debe remitirse a la motivación de

³ La tarea de invertir el platonismo implica tal compromiso existencial con la metafísica que Heidegger incluso sugiere que a la salida del platonismo Nietzsche encontró la locura. “En la época en la que la inversión del platonismo se convirtió para Nietzsche en una expulsión de él, le sobrevino la locura” (Heidegger 2000 [1961], p. 191).

esta escisión platónica entre el arte y la filosofía. 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 tienen una gran relevancia; el objeto de examen es más bien el uso concreto de los conceptos. Es el uso que Deleuze hará de éstos el que indicará de qué manera se articulan los conceptos en la obra platónica para poner en funcionamiento el aparato teórico. En este sentido, creo 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.

Sobre este punto quisiera remitir a Alliez 1992, artículo que se ocupa del tipo de lectura que Deleuze realiza del texto platónico. Se trata, según este autor, de una lectura sintomatológica “cuyo principio consiste en contraefectuar los desplazamientos del sentido desde el punto de vista del sistema de fuerzas que lo producen y lo trabajan, que lo motivan” (Alliez 1992, p. 214; trad. Alliez 1994, p. 157). La sintomatología implica la pregunta por la significación del sentido: dado un concepto, lo interpreta como signo o síntoma (Deleuze 1962, p. 3).

La pregunta por el sentido es, en realidad, la pregunta por el sistema de fuerzas que lo producen. La noción nietzscheana de fuerza, íntimamente vinculada con el concepto de voluntad de poder, supone que siempre hay detrás de todo fenómeno o acontecimiento una lucha entre dos tipos de fuerzas, las activas y las reactivas. La interpretación sintomatológica implica poder determinar el tipo de fuerzas que prevalecen. En el caso de Platón, la originalidad de la lectura deleuziana consiste en encontrar el triunfo de las fuerzas activas, las fuerzas que afirman la vida, que funcionan detrás del concepto de simulacro que, en el platonismo, expresa el tipo de imágenes que deben censurarse. De allí la importancia de la inversión, la cual proclama el triunfo de los simulacros. El diagnóstico que Deleuze hará del platonismo consiste, como él mismo afirma, en sacar a la luz su motivación (Deleuze 1969, p. 292). Esto significa poner en evidencia cuál es el problema que queda sin expresar en el texto y al cual remiten, no obstante, sus conceptos. Así como todo síntoma se interpreta en el marco de un diagnóstico, todo concepto se interpreta en el marco de un problema.

El simulacro será el síntoma del que se valdrá Deleuze para su diagnóstico. No obstante, dada la ambigüedad propia del signo, éste será a su vez el indicador de la salida del platonismo. De allí la ironía, que subraya Deleuze, de que sea el propio Platón quien indique el camino hacia la inversión del platonismo (Deleuze 1969, p. 295).

La ambigüedad del platonismo en la obra de Deleuze

Deleuze destaca el carácter ambiguo que le atribuye al platonismo en su tarea de inversión cuando considera inevitable, e incluso deseable, que ésta conserve muchas de las características del platonismo (Deleuze 1968, p. 82). Tanto Wolff 1992 como Ginoux 2005 se han ocupado de desarrollar este punto clave del problema de la inversión.

Según Francis Wolff hay una intención común a Foucault, Derrida y Deleuze como historiadores del platonismo, a saber, tomar el texto de Platón por objeto en cuanto que en él se inaugura toda una historia que se llamará de manera provisional “historia de la metafísica”. Esto implica también un procedimiento común que consiste en rastrear en el corpus platónico las huellas de ese acontecimiento capital; concentrar la lupa genealógica en un diálogo, un texto, una página, una frase que traiciona mejor que otra, en la que se juega más que en otra parte, que expresa por sí sola el acto de nacimiento de esa voluntad de verdad que lleva el nombre de platonismo, del que somos todavía tributarios y que es el nombre de una estructura constante de pensamiento y no de una doctrina.

Para Wolff, la de Deleuze es la menos “suspica” de las tres lecturas. Es quien lee más ingenuamente los textos filosóficos porque los lee como si ofrecieran enunciados aceptables, animados todavía por un proceder en cierto sentido fecundo y no sólo como significativos o sintomáticos (Wolff 1992, p. 172). Con esto, Wolff no quiere decir que la lectura deleuziana sea más ingenua que la de Derrida o la de Foucault, sino que, a diferencia de éstos, se interesa en rescatar el contenido de los textos platónicos y no sólo por su carácter sintomático de una estructura de pensamiento que se quiere revertir.

Wolff sostiene que hay una tensión permanente entre Platón y el platonismo que su obra inaugura en la historia de la filosofía que reconstruyen estos tres filósofos. Deleuze se ocupa de señalar esta ambigüedad al sostener que el hecho de que la inversión conserve elementos platónicos es no sólo inevitable, sino además deseable, pero también al considerar el simulacro el indicador de la inversión que, como veremos, se plantearía, según su lectura, en el *Sofista*.

También Isabelle Ginoux se ocupa de destacar este papel ambiguo que Deleuze le adjudica a Platón. A esta autora le interesa en especial distanciar la recepción deleuziana de Platón de la de Nietzsche, de quien, no obstante, es en gran medida deudor. Ginoux se ocupa de marcar una diferencia fundamental entre las lecturas que ambos pensadores hacen del platonismo. Deleuze se basa en una lectura nietzscheana

del platonismo que lo coloca en el punto inaugural de una historia de la filosofía que se propone revertir; no obstante, a diferencia de lo que sucede con Platón en la obra de Nietzsche, en Deleuze el filósofo griego no ocupa un lugar puramente peyorativo, sino que actúa como un *phármakon*: es a la vez el veneno mortal y el veneno de la cura, figura que ilustra bien la tensión entre la obra platónica y el platonismo que ella inaugura. Como bien lo destaca Ginoux, Deleuze vuelve visible esta tensión en su propio enfoque de la tarea de inversión.

Aunque los análisis de Wolff y de Ginoux reparan en un aspecto central de la inversión, ninguno desarrolla en detalle en qué consiste dicha ambigüedad. Wolff apoya su lectura en la hipótesis del propio Deleuze de que Platón inaugura y rompe al mismo tiempo las oposiciones conceptuales que se propone desarticular; sin embargo, no se ocupa de mostrar en qué sentido Platón rompe con esas oposiciones conceptuales. Asimismo, Ginoux 2005 afirma que Platón desempeña un papel ambivalente, como un *phármakon*, pero no se ocupa de destacar en qué sentido el filósofo griego sería un remedio y no un mero veneno. De allí que la propuesta de este trabajo sea rastrear, en el concepto de simulacro y el del encuentro que fuerza a pensar, la recuperación que lleva a cabo Deleuze de los elementos teóricos que encuentra en el pensamiento platónico y que desarrolla en la dirección de una nueva imagen del pensamiento.

El simulacro como concepto central de la inversión del platonismo

Si bien fue Heidegger el primero en reparar en la importancia de este concepto platónico, Deleuze lo desarrolla de manera más profunda en su obra. Como afirmé, Heidegger toma el concepto de simulacro en el marco del papel que desempeña en la crítica a la *mímesis* en el libro décimo de la *República*. En cambio, Deleuze basa su lectura en el *Sofista*.

Existen diversas investigaciones que se ocupan del concepto central de la inversión. Smith 2006, De Beistegui 2012, Muckelbauer 2001 y Heredia Ríos 2011 destacan la importancia del simulacro en la inversión del platonismo. Se ocupan de desarrollar esta lectura deleuziana del platonismo y afirman que el simulacro indica la vía de su inversión. Para ello se detienen en las características que Deleuze atribuye a este concepto. Sin embargo, ninguno de ellos cuestiona la lectura que Deleuze ofrece de este supuesto concepto platónico. La excepción es Lane 2011, el cual, con base en la afirmación heideggeriana de que la mera inversión de la estructura platónica que coloca la apariencia sobre la esencia no constituye una verdadera salida al platonismo, analiza el

apéndice de Deleuze “Platón y el simulacro” (Deleuze 1969, pp. 292–307) y encuentra que esta misma crítica se aplica a la inversión deleuziana.

Lane afirma que Deleuze queda atrapado en la misma estructura binaria del platonismo de la que pretende salir al postular el simulacro como la única imagen posible y restituir así con la noción nietzscheana de *pseudós* una nueva versión de la verdad filosófica. La crítica que Lane considera legítimo hacer en este caso es en relación con los argumentos que autorizan a Deleuze a fundar el simulacro como una nueva imagen verdadera. El corazón de su crítica es que Deleuze no tiene otro argumento que el de distinguir entre dos versiones del eterno retorno, una latente y otra manifiesta, y asocia el platonismo con la primera versión y reivindica la segunda como la más verdadera. Pienso que Lane malinterpreta el planteamiento de “Platón y el simulacro”. Deleuze no propone el simulacro como una imagen más verdadera para reemplazar sin más el criterio de verdad con el del *pseudós* nietzscheano —como si el engaño o ficción fuese el nuevo criterio de autenticidad—, sino como el único tipo de imagen. Quizá el error de Lane se deba a que su análisis se gesta ya desde el comienzo a partir de un punto de vista sesgado por el deseo de encontrar en el planteamiento de Deleuze el mismo error que Heidegger encuentra en el enfoque de Nietzsche. De allí que imagine que el simulacro reemplaza a la idea, cuando en sentido estricto sólo demuestra su carácter ocioso. Ahora bien, para comprender cuál es el fundamento del nuevo tipo de imagen que se impone con el simulacro es necesario profundizar en la propuesta deleuziana de una ontología de la diferencia y la repetición, la cual no se encuentra en “Platón y el simulacro”, sino en *Diferencia y repetición* (1968), obra de la que lamentablemente Lane no se ocupa.

Si bien el enfoque que propone Lane es interesante porque es el único que cuestiona el planteamiento de Deleuze, es más una objeción que una verdadera crítica. La pregunta que Lane se plantea es si Deleuze realmente *invierte* el platonismo. Sin embargo, creo que una mirada crítica de la inversión debería cuestionar el uso que hace Deleuze del platonismo. Así, la pregunta debería ser si Deleuze realmente *invierte* el *platonismo*. Sin embargo, este cuestionamiento parece faltar en la bibliografía. Si nos remitimos a los comentaristas de Deleuze antes mencionados, parecería que el Platón que presenta Deleuze estaría dentro de las lecturas canónicas aceptadas. No se pone en consideración que el Platón de Deleuze está lejos de ser el del discurso académico aceptado. Con ello se incurre en dos problemas: por un lado, se cae en una apelación a la autoridad al tomar la palabra de Deleuze de manera

incuestionada; por otro lado, se pierde de vista el carácter innovador de la mirada deleuziana sobre Platón.

Por lo general, el tópico del simulacro no se analiza en los estudios platónicos. Tomar como objeto de análisis un tema que no es usual ya implica un gesto de creatividad. Aun cuando este camino ya estuviera allanado por el trabajo de Heidegger 2000 (1961) sobre la inversión del platonismo y por la relevancia que Klossowski 1964 y 1969 le atribuyó a la idea de simulacro en Nietzsche, es Deleuze quien encuentra en dicho concepto un camino para el desarrollo de una ontología de la diferencia y de una imagen de pensamiento que invierte la imagen platónica. No obstante, que el simulacro sea, en efecto, un concepto en la obra de Platón es algo que debe fundamentarse, puesto que, en una primera lectura, da la impresión de que es una mera noción y no un concepto. Para ello es necesario indagar en el texto platónico para ver si, efectivamente, el simulacro funciona como Deleuze quiere que funcione. Para responder esta pregunta expondré, en primer lugar, la lectura deleuziana, para luego analizar el texto fuente en el que Deleuze apoya su lectura.

En mi opinión, la inversión abarca tres problemas que, si bien son diferentes, se relacionan entre sí: el problema del simulacro como síntoma cuyo diagnóstico es una voluntad de poder que se expresa como voluntad de seleccionar, el problema de la diferencia y el problema de la imagen dogmática del pensamiento.

El simulacro se interpreta como síntoma de una voluntad de poder que se expresa como voluntad de seleccionar. Así describe Deleuze la motivación del platonismo. Según él, la fórmula nietzscheana tiene el inconveniente de ser demasiado abstracta porque no esclarece cuál es el problema de Platón. Para comprender en qué consiste la inversión es necesario sacar a la luz su motivación (Deleuze 1969, p. 292).

Mientras que Heidegger buscaba la expresión de la inversión en *El crepúsculo de los ídolos*, Deleuze descubre que lo que debemos entender por inversión del platonismo se expresa mejor en el método genealógico. Es en la *Genealogía de la moral* donde Nietzsche cuestiona el valor de los valores con la pregunta por la genealogía de los términos que expresan valor. La fórmula “inversión del platonismo” no termina de expresar adecuadamente su cometido porque lo que está detrás de ella es la pregunta por la voluntad, por *aquello* que *quiere*, es decir, por la *voluntad de poder*. Invertir el platonismo significa revelar su motivación, y esto implica preguntarse por los conceptos platónicos como signos o síntomas de una voluntad de poder.

Para Deleuze, la verdadera división en Platón no es la que divide el plano de las esencias del plano de las apariencias, o el plano de lo

inteligible del plano de lo sensible. La verdadera división platónica se encuentra en el ámbito mismo de las apariencias, entre las imágenes. Platón establece la división entre las copias-ícono y los simulacros. El filósofo griego *produce esta diferencia* entre imágenes y la motivación detrás de esta división es una *voluntad de seleccionar*. Se trata de seleccionar, en el plano mismo de las imágenes, aquellas que son representaciones legítimas, las copias-ícono, y descartar las que son representaciones ilegítimas, los simulacros.

Con este propósito, Deleuze crea el concepto de la idea, que funciona como criterio de la selección. Entonces, la inversión consiste en poner en jaque esta división mostrando que las imágenes no pueden dividirse. El simulacro desempeña un papel fundamental aquí porque es el concepto que le permitirá a Deleuze mostrar que esta división está destinada a derrumbarse desde su propia formulación. La sola existencia del simulacro prueba la futilidad del mecanismo de la idea y la participación.

¿Es el simulacro un concepto platónico?

Nuestro pensador francés basa su lectura de la división platónica en el *Sofista*, donde se desarrolla esta división tal y como Deleuze la describe. Ahí se introduce una técnica de producción de imágenes (*eidōlopoiiké*), y ésta se divide en una técnica de producción de íconos (*eikónes*), la *eikastikè tékhne* y una técnica de producción de simulacros (*phantásmata*), la *phantastikè tékhne*. El propósito de esta división es identificar al sofista con la *phantastikè tékhne* y desenmascararlo como un engañador, un mago prestidigitador, como se lo describe. De esta manera, dice Deleuze, Platón *produce* la diferencia.

Esto nos lleva al segundo problema, el de la diferencia. Desde el punto de vista deleuziano, la potencia del concepto platónico de simulacro radica en el hecho de que se construye sobre el género de lo diferente (*tò héteron*) que es, junto con el género de lo mismo (*tò autó*), uno de los cinco grandes géneros que Platón postula en el *Sofista* (254e).⁴

Si bien el propósito del diálogo es intentar acorralar al sofista para diferenciarlo del filósofo y del político, el problema metafísico central es el problema del no ser, cuyo equivalente gnoseológico es el problema de la falsedad. Platón presenta el problema a partir de la aporía eleática que proclama que el no ser no puede ser pensado (*Sof.* 237a).

⁴ Utilizo aquí la traducción de Cordero 1988. Para el texto griego consulté la edición de Burnet 1902.

No obstante, el corazón del problema no queda expresado de manera completa en esta cita. Éste radica en el argumento (erístico, según Platón) que nos presenta con la aporía de que nada puede “semejarse y parecer, sin llegar a ser”,⁵ y que se no se puede “decir algo, aunque no la verdad” (*Sof.* 236e).⁶

En este punto me parece interesante incluir la posición de Antístenes, contemporáneo de Platón y miembro del círculo socrático, quien sostenía (según Aristóteles, a causa de su concepción de la definición como *lógos* propio) que cualquier enunciado falso es enunciado de nada: “Por eso Antístenes creía ingenuamente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio, uno para cada cosa. De eso surgía que no es posible contradecir, y en general no es posible mentir” (*Arist., Met.* V, 1025a).⁷

El razonamiento detrás de la afirmación que Aristóteles atribuye a Antístenes sigue la línea del pensamiento eleático. De allí que Platón aluda a Parménides, aunque, en mi opinión, es Antístenes con quien discute. Este razonamiento excluye por contradictoria cualquier intención de predicar el no ser. Esto tiene una consecuencia doble. Por un lado, no se pueden afirmar juicios negativos verdaderos porque esto nos compromete con la afirmación del no ser y, por otro, no se puede descartar como falso juicio alguno, porque lo falso se define como “lo que no es”.

No se pueden afirmar juicios negativos verdaderos del tipo “Sócrates no es un dios” porque ese “no es” tendría un carácter existencial irrevocable que nos comprometería con la afirmación de algo no existente. No se puede decir cómo “no son las cosas”, porque esto nos compromete con un referente vacío, con “decir lo que no es” (*Sof.* 237e). El discurso, según el sistema eleático, siempre debe ser, en sentido estricto, un discurso acerca de algo existente, un “decir algo” (*légein ti*) y, en la medida en que “algo” implica un compromiso con un referente, un decir algo existente. Este problema alcanza al concepto mismo de imagen (*Sof.* 240a–c), ya que “no es” propiamente aquello que refleja. Decir entonces que la imagen de Sócrates “no es” Sócrates, también nos comprometería con la afirmación del no ser en términos existenciales y el razonamiento eleático nos prohíbe decir “lo que no es”.

⁵ τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ.

⁶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ.

⁷ διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐθύως μὴθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνόσ· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι. Utilizo la traducción de Mársico 2013 (p. 960) y la edición del griego de Giannantoni 1990 (p. 152).

La situación empeora cuando consideramos un tipo específico de imagen, la del simulacro que, además de ser imagen, es una imagen falsa. El simulacro participaría entonces del no ser no sólo porque “no es” propiamente aquello de lo que es reflejo, sino además porque es un reflejo falso (*Sof.* 240d). Lo falso mismo se define como parte del no ser y, como tal, no puede pensarse o expresarse.

La premisa irrevocable del razonamiento eleático es que sólo se pueden decir cosas verdaderas o cosas que son. Según Platón, de ello puede extraerse la conclusión relativista, de corte protagórico, de que todo es verdadero o la conclusión más estricta de que lo falso ni siquiera es *lógos*. Ninguna de estas consecuencias es favorable para su objetivo, el cual consiste en descartar como falso el *lógos* del sofista. Para ello necesita una forma de expresar que hay cosas que son (porque existen) pero que no son *x*, es decir, que no son verdaderas o bien porque no son lo que pretenden ser o bien porque no son el caso, es decir, no se corresponden con un estado de cosas que valide su condición de verdad.

Para resolver esta aporía, Platón recurre a dos estrategias. La primera consiste en introducir cinco grandes géneros (*mégista géne*): el ser (*eînai*), el movimiento (*kínesis*), el reposo (*stásis*), lo mismo (*tò autó*) y lo diferente (*tò héteron*), que determinan el modo de combinación (*symploké*) entre las ideas tanto en el pensamiento como en el *lógos* (*Sof.* 255c y ss.). La solución al problema planteado se da mediante la disociación entre ser (*eînai*), identidad (*tò autó*) y diferencia (*tò héteron*).

El uso existencial y el uso copulativo del verbo ser (*eînai*) quedan disociado porque Platón define la negación mediante el concepto de diferencia (*Sof.* 257c). “No” equivale a “diferente de”. De esta manera resuelve uno de los problemas que planteaba el razonamiento eleático, a saber, la posibilidad de afirmar juicios negativos verdaderos. Asimismo se resuelve el problema de la imagen tal y como se había planteado en el *Sofista* 240c. Si bien Platón no retoma la solución, ésta es evidente: la imagen “no es” aquello de lo que es reflejo porque es “diferente de” ello, no porque no exista.

La segunda estrategia consiste en disociar el *lógos* del referente, haciendo más compleja la noción de adecuación a lo real. En el planteamiento antisténico contra el que pienso que Platón argumenta, a cada cosa le corresponde un nombre (*ónoma*) que constituye su enunciado propio (*oikeîos lógos*), es decir, que la expresa de manera acabada. Platón encuentra la salida a esta estructura planteando como última unidad de sentido la combinación de un nombre (*ónoma*) con un verbo (*rhêma*) o, como suele interpretarse, la combinación de un sujeto y una

acción (Cornford 1957, pp. 298–318 y ss.; Mié 2004, pp. 149–154). Esto le permite distinguir entre un plano de referencia estricta y un plano de adecuación a lo real en términos de una combinación correcta de ideas. El ejemplo que Platón elige para este problema es el del enunciado falso “Teeteto, con quien estoy hablando, vuela”. Este enunciado es falso porque expresa acerca de un referente (Teeteto) “cosas diferentes como si fueran las mismas y cosas que no son como cosas que son” (*Sof.* 263d).⁸ El enunciado tiene un referente real, que es Teeteto, pero no se adecua a la realidad de la situación de Teeteto porque expresa acerca de él “algo diferente” de lo que constituye su realidad. Platón resuelve así el problema de lo falso y de la negación como formas del no ser.⁹

¿Cuál es el papel del simulacro en este complejo planteamiento? Deleuze afirma que mientras que las copias-ícono dependen del modelo de lo mismo (*tò autó*), el simulacro depende del modelo de lo otro (*tò héteron*). Sin embargo, Platón nunca dice esto de manera explícita en el *Sofista*. Lo que sí afirma es que tanto la negación como lo falso son partes del género de lo diferente (*tò héteron*).

Sin embargo, veremos que la afirmación de Deleuze se ajusta al planteamiento del diálogo. En primer lugar, cabe aclarar que con “modelo de lo otro” Deleuze se refiere al género de *tò héteron*. En segundo lugar, es necesario abordar el problema del simulacro en términos del enfoque que encontramos en el diálogo. Afirmé que, si bien Platón no lo hace explícito, el problema de la imagen como mezcla de ser y no ser se aclara si tomamos en cuenta la formulación de los *mégista géne*. La imagen “es” porque participa del género del ser, pero “no es” porque participa del género de lo diferente en relación con aquello de lo que es reflejo. Según este razonamiento, el simulacro, en cuanto imagen, también participa del género de lo diferente, pero hay una diferencia irreconciliable entre estos dos tipos de imagen, a saber, el carácter falso del simulacro. Como tal, este tipo de imagen participa doblemente del género de lo diferente, a saber, como “diferente de” aquello que refleja pero, a su vez, como reflejo “puramente diferente”. Al igual que “Teeteto vuela”, distorsiona el plano de lo real no sólo porque Teeteto no está volando (lo cual implicaría una mera ausencia del referente), sino porque dice cosas diferentes como si fueran las mismas y cosas que no son como cosas que son. Ésta es la situación del simulacro en relación

⁸ ἑτέρα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.

⁹ Sobre el problema del *lógos pseudés* en el *Sofista*, véanse también Ackrill 1966, Bluck 1957, Sayre 1970, Schipper 1965, McDowell 1982 y Fronterotta 2013.

con las ideas. Mientras que los iconos son diferentes (en cuanto imágenes) pero guardan una relación de mismidad con aquello que reflejan (garantizado por la semejanza), los simulacros son diferentes (en cuanto imágenes) que además distorsionan aquello que reflejan (*Sof.* 236a). En ese sentido, tampoco participan de la semejanza, pues tal relación participa en parte de lo mismo en cuanto a aquello de lo que es semejanza. El simulacro se sustrae de manera absoluta al género de lo mismo.

En el caso de los iconos y los simulacros el problema cobra un interés mayor porque se trata de imágenes discursivas que remiten a ideas que, según lo dicho en 236a, se construyen de acuerdo con sus proporciones, es decir, siguiendo su paradigma. A Deleuze le interesa especialmente el simulacro porque, al participar del género de lo diferente en relación con aquello de lo que se pretende imagen, el simulacro pone en jaque la propia idea de un original o modelo. Además, al sustraerse del género de lo mismo, habilita una lectura del mundo que prescinde de la identidad como principio. Deleuze explota las consecuencias ontológicas de la estructura platónica y sostiene que, por estar articulado con lo diferente y sustraerse de lo idéntico, el simulacro es una imagen que implica una diferencia intrínseca. En su filosofía, el simulacro pasa a ser una lectura del mundo que postula la diferencia como fondo ontológico:

Sin duda hay siempre una semejanza entre series que resuenan. Pero éste no es el problema, el problema está más bien en el estatuto, en la posición de esta semejanza. Consideremos las dos fórmulas: “sólo lo que se parece difiere”, “sólo las diferencias se parecen”. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, mientras que, por el contrario, la otra nos invita a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como icono. La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros. (Deleuze 1969, p. 253; trad. Deleuze 2008, p. 263, con algunas modificaciones)

Estas dos lecturas del mundo nos remiten a dos imágenes del pensamiento que se oponen. El simulacro sirve a Deleuze para plantear una nueva imagen del pensamiento, tema que configura el tercer problema de la inversión del platonismo. En *Diferencia y repetición* (1968) se afirma que hay una larga tradición en la filosofía que ha tendido a forjar una imagen del pensamiento, es decir, una interpretación de lo que

significa pensar, que nuestro autor considera dogmática. La de Platón es parte del conjunto de filosofías que ayudan a forjar esta imagen, e incluso es el primer capítulo de esta historia de la imagen dogmática del pensamiento. No obstante, como ya señalé, existe una tensión entre el pensamiento de Platón y el platonismo que inaugura. Por ello, Deleuze nos indica que incluso en Platón puede encontrarse otra imagen del pensamiento que no es la que Platón promueve pero que puede leerse entre líneas, si interpretamos ciertos signos.

El encuentro que fuerza a pensar

Deleuze encuentra una nueva imagen del pensamiento que opone a la platónica, tanto en la filosofía de Nietzsche (Deleuze 1962, pp. 118–126), como en la obra de Proust (Deleuze 1964, p. 115). Contra la imagen del filósofo como el que “presupone de buena gana que el espíritu en cuanto que espíritu, el pensador en cuanto que pensador, quiere lo verdadero, ama o desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero” (Deleuze 1964, p. 115), Deleuze construye mediante elementos de estas dos obras una imagen del pensar como una acción involuntaria y amoral.

La imagen moral del pensamiento es la que supone el acuerdo *a priori* de que hay una buena voluntad del pensador que lo dispone a buscar la verdad y que la búsqueda de lo verdadero es, además, una acción premeditada. Según Deleuze este acuerdo implícito determina cómo se entiende la cuestión del método en la filosofía. La búsqueda de la verdad parece lo más natural y parecería que basta con una decisión y un método para conjurar el error y las influencias exteriores que “desvían al pensamiento de su vocación y [hacen que] tome lo falso por lo verdadero” (Deleuze 1964, p. 115). En cambio, el acto de pensar es para Deleuze una violencia que irrumpe. Esta irrupción se da gracias a un encuentro, y el encuentro es producido por el signo, no por el *lógos*.

A diferencia del *lógos*, el signo es objeto de un *encuentro* del pensamiento con algo que le es exógeno. Según De Beistegui, el origen del pensamiento para Deleuze es algo externo al pensamiento, resultado de un encuentro que proviene de lo sensible (De Beistegui 2010, p. 13). El acto de pensar no emana de una posibilidad natural, sino que es un acto de creación a partir de dicho encuentro. Además, la génesis misma del pensamiento requiere e implica una violencia “que lo arranque de su estupor natural y de sus posibilidades solamente abstractas” (Deleuze 1964, p. 118). Por lo tanto, el encuentro *fuerza* al pensamiento.

Por otro lado, para Deleuze el pensar tiene un carácter eminentemente exegético. El acto de pensar es siempre un interpretar, un descifrar y un traducir. No hay significaciones explícitas ni ideas claras, sino sentidos que se implican en los signos. Y si el pensamiento explica el signo, lo desarrolla en una idea, es porque la idea está ya en el signo, disimulada, enrollada “en el estado oscuro de eso que fuerza a pensar” (Deleuze 1964, p. 118). El que busca la verdad, afirma Deleuze, no es el “amigo”, como lo quiere la filosofía griega, ni el “pensador voluntarioso”, como parece implicar el *cogito* cartesiano. El que busca la verdad se parece más al amante celoso al que sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado. El celoso, “divino intérprete”, es el que vigila los signos en los cuales la verdad *se traiciona*.

Si bien el pensador francés opone esta imagen del pensamiento a la que Platón propone con su teoría de la *anamnesis* (Deleuze 1968, pp. 180–186), lo interesante es que esta categoría deleuziana del “objeto del encuentro”, de aquello que *fuerza* a pensar y que constituye el origen exógeno y violento del pensamiento, se inspira en un pasaje de la *República*, en el que Platón afirma que aquello que *llama* o *excita* (*parakaléo*) al pensamiento son las percepciones (*aisthesis*) “que producen al mismo tiempo sensaciones contrarias”¹⁰ y muestran una cosa no más que su contraria (*enantíos*) (523c). Cada vez que Deleuze se refiere a esta noción remite al texto platónico como su origen (Deleuze 1962, p. 124; Deleuze 1964, pp. 122–124; Deleuze 1969, p. 184).

Deleuze piensa que aquello que llama o excita (*parakaléo*) al pensamiento constituye toda una categoría de análisis. Platón opone a ésta una categoría diferente de objetos que no llaman al pensamiento porque no generan ambigüedad alguna: “el alma de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indica a la vez que el dedo es lo contrario del dedo” (*Rep.* VII, 523b–d).¹¹

Deleuze da nombre a estas dos categorías de objetos que distingue Platón y llama a la primera, a la de los objetos que llaman a pensar, objetos del encuentro; a la segunda, la de los objetos que no llaman a pensar, objetos del reconocimiento. Sin embargo, el dedo no puede ser sino reconocido, reconocer no es la actividad del pensar. El “reconocimiento” es una imagen del pensamiento que no tiene nada que ver con su actividad real. El Platón de la *República* parece tener bien claro este

¹⁰ ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἄμα.

¹¹ Utilizo la traducción de Mársico y Divenosa 2005. Para el texto en griego consulté la edición de Burnet 1902.

punto, aunque luego en el *Menón* y el *Fedón* desarrolle una posición contraria mediante la teoría de la *anámnesis*.¹² Ésta funciona, según Deleuze, como un arrepentimiento; como si Platón no se hubiera atrevido a explorar la imagen del pensamiento que ofrece por primera vez en el pasaje de la *República* (Deleuze 1968, pp. 180–186).

Conclusión

A lo largo de este trabajo expuse las afirmaciones de los comentaristas de Deleuze en torno al problema de la inversión del platonismo y, más en específico, en torno al concepto de simulacro que le es central. Mi principal crítica es que todos toman la lectura que presenta Deleuze sin cuestionarla y sin confrontarla con la fuente platónica. Intenté demostrar, mediante un análisis pormenorizado, cuál es el uso platónico del concepto. Mi propósito fue identificar debidamente cuáles son los elementos que Deleuze toma del concepto original y qué elementos agrega o modifica para darle el lugar subversivo que le atribuye.

He mostrado que, en el marco del *Sofista*, la noción de simulacro cumple la función específica de configurar, en el plano de las imágenes, el modelo de lo falso que se propone como horizonte en el diálogo. Más adelante, Platón define, en el ámbito del *lógos*, lo falso como aquello que expresa acerca de un referente cosas *diferentes* como si fueran *las mismas* y cosas *que no son* como cosas *que son* (*Sof.* 263d). Al respecto, el concepto de diferencia (*tò héteron*) desempeña una función central y, tomada por Deleuze, se lleva hasta sus últimas consecuencias. Al oponerse, en el ámbito de los géneros, a lo mismo (*tò autó*) abre la posibilidad ontológica de pensar un objeto que no se define por la identidad. Este objeto es nada menos que el simulacro. Se entiende entonces cuál es el interés de Deleuze de incorporar dicho concepto a su proyecto de pensar una ontología de la diferencia.

En relación con este asunto, el aporte de mi trabajo consiste en mostrar la agudeza de la mirada deleuziana. Este filósofo repara en una

¹² Deleuze sostiene que la *anámnesis* platónica inaugura un modelo del proceso del pensar que es funcional para la imagen dogmática del pensamiento, ya que lo describe como un mero “reconocer” contenidos ya existentes. La función del pensamiento para nuestro filósofo no es reconocer contenidos, sino crearlos. He desarrollado con mayor profundidad este tema en otro artículo cuya hipótesis es que la crítica deleuziana a la *anámnesis* se centra en el carácter pasivo que le atribuye al pensamiento; véase Sonna 2016. Sobre el tipo de explicación del aprendizaje que constituye la *anámnesis* platónica, véanse Ackrill 1997, pp. 13–32, Bedu-Addo 1991, Scott 1999 y Cline 2004. Sobre la crítica deleuziana a la *anámnesis*, véase también Cherniavsky 2014.

consecuencia que, de manera incuestionable, se desprende del planteamiento del *Sofista* y que no han advertido los platonistas. El carácter incisivo de la lectura de Deleuze pasa desapercibido también para sus comentaristas, puesto que, al desconocer la fuente platónica sobre la que Deleuze se basa para realizar la inversión, toman su lectura como algo que va de suyo.

Por otro lado, quienes aceptan la lectura deleuziana de Platón sin cuestionarla suelen caer en el prejuicio de que el pensamiento platónico queda representado debidamente por el modelo epistémico que Deleuze propone revertir y desconocen los matices que tiene su filosofía si se examina con detenimiento. Al respecto me interesa destacar que Platón se ajusta perfectamente al modelo del pensador deleuziano, ya que no sólo crea conceptos, tarea que Deleuze considera específica de la filosofía, sino que, además, es un gran poeta.

Si bien es filosófica, la obra de Platón es también una gran obra de arte. Deleuze sostiene que “la filosofía con todo su método y buena voluntad no es nada frente a las presiones secretas de la obra de arte” (Deleuze 1964, p. 118) porque la obra de arte no explicita nada, sino que es rica en signos que llaman al pensamiento, que fuerzan a pensar. A modo de reflexión final, me gustaría destacar que, en estos términos, la obra platónica, como pieza literaria, como obra de arte, es rica en signos, y por ello nos fuerza a pensar. Quizá por eso Deleuze le dedicó un lugar tan importante en la suya.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J., 1966, “Plato on False Belief: *Theaetetus* 187–200”, *The Monist*, vol. 50, no. 3, pp. 383–402.
- , 1997, *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- Alliez, E., 1992, “Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre”, en Cassin 1992, pp. 211–230 [versión al castellano: “Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro”, en B. Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, trad. I. Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994, pp. 155–168].
- Bedu-Addo, J.T., 1991, “Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato’s *Phaedo*”, *Phronesis*, vol. 36, no. 3, pp. 27–60.
- Bluck, R.S., 1957, “False Statement in the *Sophist*”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, no. 2, pp. 181–186.
- Burnet, J. (ed.), 1902, *Platonis Opera*, Clarendon Press, Oxford, 5 vols.
- Cassin, B. (comp.), 1992, *Nos grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d’appropriation de l’Antiquité*, Éditions du Seuil, París.

- Cherniavsky, A., 2014, “Del reconocimiento al aprendizaje. Ideas y reminiscencia platónicas en la ‘imagen del pensamiento’ de Gilles Deleuze”, en C. Mársico y E. Bieda (comps.), *Diálogos interepocales*, Rhesis, Buenos Aires, pp. 166–185.
- Cline, J., 2004, *Recollection and the Slave Boy*, tesis de maestría, Florida State University College of Arts and Sciences, Tallahassee.
- Cordero, N. (trad.), 1988, *Platón: Sofista*, Gredos, Madrid.
- Cornford, F.M., 1957, *Plato’s Theory of Knowledge*, The Liberal Arts Press, Nueva York.
- De Beistegui, M., 2010, *Inmanence — Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- , 2012, “The Deleuzian Reversal of Platonism”, en D. Smith y H. Somers-Hall (comps.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 55–82.
- Deleuze, G., 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París.
- , 1964, *Proust et les signes*, Presses Universitaires France, París.
- , 1968, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París.
- , 1969, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París [versión al castellano: *La lógica del sentido*, trad. M. Morey y V. Molina, Paidós, Buenos Aires, 2008].
- Fronterotta, F., 2013, “Theaetetus Sits — Theaetetus Flies. Ontology, Predication and Truth in Plato’s *Sophist* (263a–d)”, en B. Bossi y T.M. Robinson (comps.), *Plato’s Sophist Revisited*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 205–224.
- Giannantoni, G. (ed.), 1990, *Socratis et socraticorum reliquiae*, vol. II, Bibliopolis, Nápoles.
- Ginoux, I., 2005, “Platon”, en S. Leclercq (comp.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, vol. 1, Sils Maria, París, pp. 155–160.
- Heidegger, M., 2000, *Nietzsche*, trad. J.L. Verma, Destino, Barcelona [1a. ed.: 1961].
- Heredia Ríos, E., 2011, “La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia”, *A Parte Rei*, no. 75, pp. 1–10.
- Klossowski, P., 1964, “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même”, *Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, París, pp. 227–236.
- , 1969, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, París.
- Lane, D., 2011, “Deleuze and Lacoue-Labarthe on the Reversal of Platonism: The Mimetic Abyss”, *SubStance*, vol. 40, no. 2, pp. 105–126.
- Mársico, C.T. (trad.), 2013, *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, vol. II, Losada, Buenos Aires.
- Mársico, C.T. y M. Divenosa (trads.), 2005, *Platón: República*, Losada, Buenos Aires.
- McDowell, J., 1982, “Falsehood and Not-Being in Plato’s *Sophist*”, en M. Nussbaum y M. Schofield (comps.), *Language and Logos Studies in Ancient Greek*

- Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95–115.
- Mié, F., 2004, *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*, Ediciones del Copista, Córdoba.
- Muckelbauer, J., 2001, “Sophistic Travel: Inheriting the Simulacrum through Plato’s *The Sophist*”, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, no. 3, pp. 225–244.
- Nietzsche, F.W., 1989, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Sayre, K., 1970, “Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*”, *Noûs*, vol. 4, no. 1, pp. 81–91.
- Schipper, E.W., 1965, “Souls, Forms, and False Statements in the *Sophist*”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, no. 60, pp. 240–242.
- Scott, D., 1999, “Platonic Recollection”, en G. Fine (comp.), *Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 93–124.
- Smith, D., 2006, “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism”, *Continental Philosophy Review*, vol. 38, pp. 89–123.
- Sonna, V., 2016, “La crítica de Gilles Deleuze a la anámnisis platónica”, *Cuadernos del Sur*, vol. 45.
- Wolff, F., 1992, “Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme”, en Cassin 1992, pp. 232–249.

Recibido el 21 de octubre de 2016; revisado el 25 de marzo de 2017; aceptado el 22 de junio de 2017.