



La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia.

Elkin Andrés Heredia Ríos

Universidad de Caldas
elkinandresheredia@hotmail.com

Resumen

Deleuze toma como propia la máxima nietzscheana de invertir el platonismo, por lo cual, y apoyado en el método de dramatización, pretende revelar las verdaderas motivaciones del juego de la Idea y la copia. Es por una voluntad de seleccionar pretendientes, que se sirve del criterio selectivo del mito, como Platón establece el mejor pretendiente como el representante de la Idea en el mundo sensible. Pero, en esta selección aparece un tercer personaje que contradice el supuesto de una participación por semejanza, este es el simulacro. De manera que "invertir el platonismo" quiere decir afirmar aquello que Platón negó, es decir, afirmar la copia desemejante, aquella instancia en la que lo idéntico ya no puede ser el fundamento.

Palabras clave

Método de dramatización, Participación, Pretendiente, Semejanza, Modelo, Copia, Simulacro.

Abstract: The turn-over of the platonism and the impossibility of thinking the difference in itself according to Gilles Deleuze

Deleuze takes like proper the Nietzschean maxim of turn-over the Platonism, for which, and supported on the method of dramatization, he, tries to reveal the real motivations of the game of the Idea and the copy. It is for a will to select claimants that is support in the selective criterion of the myth, that Plato there establishes the best claimant who is the representative of the Idea in the sensitive world. But, in this selection appears the third personage who contradicts the supposition of a participation for resemblance, this one is the simulacrum. So that "to invest the Platonism", wants to say to affirm that one that Plato denied, that is to say, to affirm the dissimilar copy, that instance in which the identical cannot already be the foundation.

Keywords

Method of Dramatization, Participation, Claimant, Resemblance, Model, Copy, Simulacrum.

1. Introducción

Es indudable la gran influencia que Nietzsche ha ejercido sobre los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX, y en especial, la que se nota en la obra de Gilles Deleuze. Podríamos poner como ejemplo el hecho de que la ontología deleuziana se encuentra basada en la noción de intensidad, o también el papel del eterno retorno en la afirmación de la diferencia, o el método de dramatización, e igualmente etc, etc... Sin embargo, entre Nietzsche y Deleuze hay algo en común que condensa todos estos rasgos del uno en el otro, que a su vez deja ver a este último como el diádoco o sucesor del primero: proponer como la tarea perenne de la filosofía la de “invertir el platonismo”. Puede llegar a verse la obra deleuziana como el intento de actualizar la máxima nietzscheana, sobre todo, cuando en ésta nos encontramos con un siempre presente ataque a la representación y a la trascendencia. Invertir el platonismo es la tarea de Deleuze, especialmente, porque en los diálogos platónicos encontramos las bases de la representación que subordinarían la diferencia al régimen de lo mismo y de lo idéntico.

¿Pero acaso esta “inversión del platonismo” no ha estado enfocada en el principal tema platónico, es decir, en las esencias y apariencias, y en ese sentido tal inversión ya ha sido realizada? Si revisamos un poco la producción filosófica de los siglos XIX y XX, vemos que la filosofía se encuentra marcada por un “anti-platonismo generalizado”, lo que ha dejado como resultado las filosofías de la historia, de la ciencia, o de la vida. Es un hecho que el platonismo, en el último par de siglos ha sido objeto de un unánime rechazo, por lo cual podrá pensarse que ya ha sido actualizada la virtualidad de la propuesta nietzscheana. Y esto es verdadero hasta cierto punto: hasta el punto donde llega la tímida crítica al estilo kantiano que no se atreve a dar unos pasos más hacia las verdaderas pretensiones platónicas. Pretensiones que son sacadas a la luz a través del método de dramatización, donde la pregunta por la esencia “¿Qué es...?” es desplazada por la pregunta por los tipos “¿Quién...?”. Además, como bien lo ha señalado Badiou¹, el rechazo a Platón “no existe sino para legitimar lo “nuevo” bajo la sigla del anti-platonismo”.

¿Cuál es, entonces, la “inversión” de Deleuze? La “inversión” para Deleuze consiste en revelar una imagen del pensamiento fundada por Platón, que ha atravesado gran parte de la historia de la filosofía y que se sostiene sobre unas bases que privilegian a la identidad, que descartan las causas inmanentes en el actuar del pensamiento. Modificar las jerarquías ontológicas es el trabajo de Deleuze en contra del platonismo. Revelar que esta jerarquía es el producto de una voluntad determinada, es el método. Por eso, la opción de afirmar a los simulacros es el cúmen del antiplatonismo deleuziano.

2. El método de dramatización.

Para hacer esto, Deleuze, se vale del método que él mismo denominaría “método de dramatización”². En Platón, la oposición entre la Idea y la copia, entre ser y devenir, está estrechamente relacionada con la forma de preguntar. El gran descubrimiento de Nietzsche fue el de señalarnos el campo pre-individual y a-subjetivo, en el que las fuerzas se conjugan para apoderarse de un cuerpo y definir así a un individuo. Por eso, como se sabe desde el libro de Klossowski, es que Nietzsche muchas veces describe todo el panorama valetudinario por el que atraviesa en los

¹ BADIOU Alain, *Deleuze: El Clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997 p. 140

² Cf. DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, España, Pre-Textos, 2005, p. 127-154

prólogos de sus libros. Cuando hace esto, lo que hace es intentar exteriorizar las fuerzas a-subjetivas y el tipo de voluntad que lo impulsaron a escribir tal cosa. Como la falsa conciencia siempre va a decir que toda creación es producto de lo más elevado y noble de la humanidad, cuando en realidad lo que se crea es el producto de la composición y descomposición de fuerzas en la inmanencia, una descripción del movimiento de las fuerzas nos mostrará la verdadera génesis de un pensamiento.

Deleuze, se va a valer de este descubrimiento nietzscheano y formulará el método de dramatización, que empleará para adentrarse en el pensamiento de Platón. El método consiste en un cambio de la pregunta por la esencia, por la pregunta por los tipos, es decir: “¿Qué es?” se transforma en la pregunta “¿Quién?” Esto tiene su razón en la constatación de que la esencia de las cosas no es algo que se dé independientemente de ciertas fuerzas y de cierta voluntad. Y la voluntad que nos encontramos en Platón es una voluntad que tiende a seleccionar, a elegir. De ahí que Deleuze piense de Platón, como lo sostiene Foucault que: “...no quiere saber lo que caracteriza propiamente a la especie «pescador» o «cazador de lazo»; quiere saber quién es el verdadero cazador ¿Quién es? y no ¿qué es? Quiere buscar lo auténtico, el oro puro.”³

Es necesaria la selección para saber qué es copia y qué Idea. ¿Qué es lo bello? –La muchacha de Tracia, la cuchara de oro. Cuando Hippias daba estas respuestas lo hacía porque consideraba que los objetos concretos están sujetos al devenir y que en algunos de ellos se encuentra un devenir-bello que los cualificaba como tales. Este devenir sólo podía ser posible siempre y cuando se pasara la prueba mimética con referencia a la Idea. En ese sentido, cuando Sócrates pregunta por la definición de la Idea, sabe que en el mundo sensible no va a encontrar una referencia para tal definición que pertenece más bien a lo inteligible, por lo que el ejercicio en el que entra con sus interlocutores consiste en intentar dilucidar la esencia a partir de los objetos que tienen, en el caso de *Hippias*, un devenir-bello. Cambiar “¿Qué es x?” por “¿quién quiere, o se cree x?”, es la tarea de selección de la verdadera copia. Por esto, al observar a Platón desde la dramatización nos encontramos con la lucha de los pretendientes que aspiran a ser representantes de la Idea⁴.

3. La voluntad de selección.

Son tres los diálogos que llevan a cabo de manera más explícita la utilización del método de la división (*diáiresis*): *Fedro*, *Sofista* y *Político*. En cada uno de ellos, Deleuze, cree encontrar algo en común que cambia la forma en que tradicionalmente se ha interpretado el empleo de la división por parte de Platón. Al buscar al auténtico amante y al auténtico político, y al desenmascarar al sofista, nos encontramos con un *modus operandi* idéntico. Lo que cree Deleuze que se encuentra en la base de estos diálogos es una voluntad de seleccionar, de seleccionar pretendientes.

³ FOUCAULT Michel, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972, p.9

⁴ Deleuze considera que la concepción tradicional de que Platón siempre buscaba el “qué es”, se encuentra fundada a partir de una parcialidad y de un privilegio hacia los diálogos insolubles. Pues, precisamente, los diálogos en los que se pregunta de la forma ¿qué es?, son los diálogos aporéticos; allí, esta forma de preguntar conduce hacia la contradicción, porque “La cuestión ¿Qué es...? prejuzga la idea como simplicidad de la esencia; en consecuencia, es obligado que la esencia simple comprenda lo inesencial, y que lo comprenda *en su esencia*, por lo cual se contradice”. DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, España, Pre-Textos, 2005, p. 129. En contraste, hay otros diálogos (*Político*, *Sofista*, *Parménides*) en los que parece ser al contrario: lo inesencial contiene a lo esencial; pues, allí la forma de preguntar es: ¿Quién? Por eso, quizá, estos diálogos sí parecen tener alguna salida, al remitir a movimientos inmanentes dentro del devenir.

Siempre se ha creído que la dialéctica platónica consistía en una paulatina división de géneros en especies opuestas, para así llegar a saber lo que es tal Idea, es decir, para lograr especificar algún concepto. En apoyo de esta idea está el *Sofista*, donde se divide el arte en los actos de producción y de adquisición. Es por eso que la *diáresis* siempre ha sido criticada en el sentido que lo hizo Aristóteles: como falacia del término medio (¿por qué un contrario de un mismo género debe conservarse y el otro rechazarse?) y como una consecuencia del *entusiasmos* provocado por las Ideas. No obstante frente a esta concepción tradicional, Deleuze cree, que lo que verdaderamente se entrevé en los escritos platónicos es una motivación por seleccionar, por elegir entre varios candidatos el que sea el auténtico, el más puro. La rivalidad, o mejor, la oposición dialéctica en Platón, no consiste en un trabajo entre conceptos que son clasificados de acuerdo a géneros y especies, sino más bien en una actividad cuyo fin es elegir a alguno de los pretendientes que se sumergen en una rivalidad: dar cuenta de cuál es el indicado para representar a la Idea. No se trata de identificar, sino de autentificar. Lo que encontramos no son conceptos que esperan ser especificados, sino autentificaciones de Ideas. “La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo impuro y lo puro, lo auténtico y lo inauténtico”⁵. Y es desde esta perspectiva que la *diáresis* como método adquiere un sentido muy diferente al que tradicionalmente se le había adjudicado.

Como se sabe, la táctica utilizada por Platón en sus diálogos es la de dividir géneros en especies hasta que, aparentemente, se llega a lo que se buscaba. “Dividir por géneros, no tomar la misma especie por otra, ni otra por la misma: ¿no es esto lo propio de la ciencia dialéctica?”⁶. De ahí que en el *Sofista* se realice una división entre el arte de adquirir y el arte de hacer, para saber dónde ubicar a la pesca, que en un primer momento luce como lo propio del sofista. Al parecer la división va especificando lo que se busca hasta que ya no sea necesario buscar más. Sin embargo, este no es el caso, este es sólo el aspecto superficial según Deleuze, pues lo que ocurre con la *diáresis* en realidad es que ella es el camino para lograr realizar una correcta selección. Sólo hay que pensar en la metáfora que compara la división con la manera en que se trabaja el oro.

La división platónica no es la misma división aristotélica, no consiste en la ubicación de grandes especies, sino más bien en la confirmación de la buena genealogía. La dialéctica platónica tiene una razón de ser selectiva antes que divisoria o clasificatoria. No se busca constituir un concepto y establecer así su especificación, sino que lo que se busca para Platón es lograr darle una autenticidad a la Idea encontrándole el pretendiente bien fundado. “...la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción de ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*)”⁷. Lo que hace la división es demarcar cada vez más, restringir el ámbito en el que se encuentra el verdadero pretendiente, ya que nunca faltan los pretendientes que dicen y se sienten lo más idóneos para ser seleccionados como poseedores de lo que se pretende. “El pastor de hombres ¡Soy yo!”, dicen varios hombres en el *Político*: “...¿sabes que, frente a esos pastores de hombres que llamamos políticos, se alzarán, sin duda, a protestar todos a una, argumentando que ellos son quienes tienen a su cargo al crianza de los hombres?”⁸

Una Idea se define por la pureza. Por supuesto, esta pureza va de la mano de ser una entidad ideal, que está por encima del inherente cambio del mundo sujeto al movimiento. De manera que en el mundo de los cuerpos, en el mundo sensible, nos

⁵ DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 256

⁶ PLATÓN, *Sofista*, Buenos Aires, Edaf, 1962, p. 712

⁷ DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 257

⁸ PLATÓN, *Político*, 268a

encontramos con que hay varios candidatos a cumplir el rol de ese arquetipo. Esos son los pretendientes, quienes se consideran los más idóneos para *representar* a la Idea. Se autoproclaman los mejores pretendientes, como ocurre con Lysias en el *Fedro*, o son proclamados como hace Hippias cuando dice que la Idea de lo bello es una mujer de Tracia. El buen pretendiente será aquél que se encuentre más cerca de la cosa en estado puro, aquél que se *asemeje* más a la Idea.

De modo que, el asunto para Platón es saber diferenciar los modelos (Formas) de las copias (cuerpos), para terminar la rivalidad entre los pretendientes a través de una correcta selección.

4. El criterio de selección.

Aunque, claro, la rivalidad siempre existirá hasta que no se establezca un criterio de selección entre los pretendientes. ¿Cómo sabemos que algo es lo más semejante al fundamento? Supongamos que en el *Fedro* no se hubiera llegado a decir aquello acerca del delirio y de la *anamnesis*, sencillamente, no existiría forma de seleccionar entre los pretendientes. Así como en el *Fedro* es la historia de las almas que transmigran y en el *Político* la del Dios que cuida a los hombres, el mito viene a ser para Platón el criterio selectivo⁹. Ante la falta de mediación que denunciara Aristóteles, aparece el mito. Que luce como un simple juego, tal y como Platón lo menciona, pero que viene a desempeñar un papel fundamental en la selección de los pretendientes:

“Extr. - Conviene, entonces, que volvamos a partir de otro principio, siguiendo por un segundo camino.

El J. Socr. - ¿Cuál es?

Extr. - Intercalaremos algo así como un juego de niños; conviene, en efecto, utilizar un extenso fragmento de un largo mito y, en lo que falta, al igual que hicimos antes, seguir continuamente de parte en parte haciendo divisiones, hasta llegar a la cima del objeto que buscamos. ¿No debe ser así?”¹⁰

En una primera instancia se necesita de un modelo a partir del cual se descarten pretendientes y se premien otros. Por ejemplo el modelo del *Fedro* es el verdadero amante, quien es el delirante, porque de acuerdo al mito de la transmigración de las almas, en una vida pasada fue el que más Ideas pudo contemplar, y de esa manera se puede extasiar con la belleza del amado: “... y al partícipe de esta manía, el amante de los bellos, se le llama enamorado”¹¹. Y en el *Político* es el pastor de hombres que de acuerdo al mito del Dios-Rey arcaico pastor de los hombres, es el más idóneo para dedicarse al cuidado de los hombres. Esto quiere decir que la Idea en su estado puro es custodiada por el mito como la mediación entre ella y los pretendientes.

La Idea es reconocida por lo que la rodea, o sea, por el mito, por aquello que nos brinda el puente entre ella y los cuerpos. “Así, el mito construye el modelo inmanente o el fundamento-prueba según el cual deben ser juzgados los pretendientes y su pretensión medida”¹². Podemos decir, pues, que la semejanza con el mito es lo que permite a un pretendiente ser el representante de tal Idea. El mito es lo que sirve

⁹ Como lo aclara Deleuze, la falta de un mito en el *Sofista* se debe a que allí no se trata de seleccionar el buen pretendiente, sino de desenmascarar al falso pretendiente. Cfr. DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 108-109

¹⁰ *Político* 268d - e

¹¹ *Fedro* 249e

¹² DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 257

de modelo para efectuar la elección entre los pretendientes, permite establecer el modelo para juzgar a los pretendientes:

“Y por eso precisamente incluimos el mito; no sólo para que se demostrase en relación con la crianza rebañega que todos se la disputan al que está siendo objeto de nuestra búsqueda, sino también para que viéramos con mayor claridad a aquel quien corresponde exclusivamente, según el paradigma de los pastores [...], asumir el cuidado de criar al rebaño humano y recibir dignamente y sólo él el título de que hablamos¹³.”

El mito, entonces, viene a ocupar el papel de la mediación entre lo trascendente y lo inmanente, y a la vez puede ser la respuesta para la crítica aristotélica. Además, el de distinción entre lo pretendido y los pretendientes. El mito permite establecer las diferencias con relación al fundamento, toda vez que él se propone como la pauta a seguir para poder acercarse a la Idea.

5. La participación.

El buen pretendiente posee semejanza de acuerdo al mito, pero por ello su semejanza no deja de ser una participación. Participar (*methexis*) es siempre poseer en segundo grado¹⁴. Quien participa está condenado a ser el segundo. Es más, el grado de participación que posea un objeto sensible determina su diferencia con respecto a la Idea: “El fundamento es una prueba que da a los pretendientes la posibilidad de participar, en mayor o menor grado del objeto de la pretensión; es en este sentido que el fundamento mide y establece la diferencia”¹⁵. Es en nombre de la identidad del modelo, que se determina la participación de los participantes.

La medida de los pretendientes es la participación. Participación que es evaluada de acuerdo al mito. Que tanta sea la semejanza con el mito, es lo que, al fin de cuentas, determina que tanta participación se posee. Como se venía diciendo, el mito es el criterio selectivo entre los pretendientes, lo cual quiere decir que es la medida de la participación de las cosas. La participación y el mito van de la mano, en tanto la primera se identifica de acuerdo al segundo.

Mientras no se es la Idea y por ese motivo no se es idéntica a ella, queda la semejanza que por lo menos garantiza una participación. Cuando se participa se está afirmando que hay algo de lo cual se participa, que posee en primer grado lo que el participante posee en segundo grado. Un buen pretendiente, aquél que posea una semejanza bien fundada respecto al modelo, es una copia, esto es, posee una

¹³ Político 275 b

¹⁴ En su monografía acerca del concepto de expresión en Spinoza (DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975), Deleuze señala algo que vale la pena destacar. Cuando Platón habla de la participación lo hace concibiéndola como lo que se imita o de lo que se toma parte. En ese sentido, la participación es vista desde el rol del participante (el que participa); acá la cuestión es cómo llegar a poseer o ser digno de lo que el partícipe posee. Mientras, los posplatónicos (o neoplatónicos) cambian los papeles por completo, pues, ya la participación se pensará desde el punto de vista del que da qué participar. Por lo cual, el partícipe se convierte en una causa emanativa, a partir de la cual los participantes llegan a participar. Cuando se ven las cosas desde el participante el asunto es de imitación y cuando se ven desde el partícipe es de emanación. 164-65: “La participación aparece más a menudo como una aventura que sobreviene del exterior al partícipe, como una violencia sufrida por el partícipe [...] La tarea post-platónica por excelencia exige una inversión del problema. Se busca un principio que hace posible la participación, pero que la hace posible desde el punto de vista del partícipe mismo”.

¹⁵ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p.110

participación que le garantiza su lugar en la realidad. Por eso se dice que la cosa es en la medida en que participa de la Idea. Así pues, el verdadero amante (la copia verdadera) es el que participa en tanto ha contemplado lo suficiente durante la circulación de las almas.

A partir de esto surgen un par de maneras en las que por lo menos se dice el ser: modelo y copia. La copia pretende lo que en el modelo es lo pretendido. El modelo posee en tanto es, mientras la copia posee en tanto es semejante al modelo. Si se es copia, pues, no se es el original, y sencillamente, sólo se es semejante. El modelo es el fundamento de lo que es la copia, el modelo es lo que es. Es por esta razón que Deleuze nos dice que existe una tríada en el modo de operar platónico: lo impaticipable (la Idea), lo participado (lo que propone el mito), el participante (la copia); o el padre, la hija y el novio. El pretendiente quiere lo pretendido y el pretendido posee lo que es la pretensión. Y así, aquello que es, o es Modelo o es participación del Modelo.

En todo caso, la participación implica la condición de ser una aproximación imperfecta, de poseer una identidad derivada surgida de lo que da qué participar. Por eso es que Platón dice que sólo la Justicia es justa, y que el valiente es valiente solamente si participa de la Valentía. De esta manera, y gracias a la noción de modelo, es que puede realizarse la selección entre los pretendientes: los que se parecen y participan en mayor medida son las verdaderas copias.

Lo que vemos es que cuando se es pretendiente se participa, es decir, se obtiene el objeto de la pretensión pero de una manera un poco gastada -por decirlo así. Ser pretendiente es ser copia, y eso que cuando se es el buen pretendiente, el pretendiente bien fundado, porque cuando se es pretendiente mal fundado se es algo inferior. Pues, siempre se puede participar de tercero, de cuarto, de quinto, etc. Así como existe el verdadero amante que ha contemplado, existe el que no, como lo deja ver el discurso de Lisias acerca del enamorado. Al participar en un segundo o tercer lugar, evidentemente, esto quiere decir que la semejanza es cada vez menor, que la identidad con la Idea se va degradando, que se es un simulacro, un despreciable simulacro como se expresa en el *Sofista*, un fantasma que hay que “ocultar en el fondo del océano”.

6. El simulacro.

Este tercer elemento, el simulacro, lo desemejante, es para Platón motivo de un explícito rechazo, al tratarse de una copia falsa, al tratarse de una no-participación. Esto es coherente dentro de su sistema, pues, de acuerdo a la exigencia de semejanza respecto a la identidad del modelo, el simulacro es lo más diferente, pues su ser, está determinado, precisamente, por su nula similitud. De ahí, por ende, no es la copia verdadera, y por ende, no tiene estatus ontológico, ya que lo que es se dice del modelo o de la copia. El simulacro o *fantasma* carece de aquello que define a una copia como tal. El simulacro es el peor pretendiente. Un pretendiente que no es ni valiente ni bello y que no se parece en nada a los demás pretendientes. El sofista es, por ejemplo, el simulacro del sabio, y de ahí quizá surge la aversión constante de Platón por los sofistas (“ese diablo, ese insinuador o simulador, ese falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado”), pues, el sofista dice ser sabio, pero no lo es, peor aún: cree saber lo que ignora, lo cual es el síntoma de la mayor ignorancia. Para Platón el simulacro es lo contradictorio y revoltoso con respecto a la teoría de la Idea como original dadora de ser. Pues no se parece y no participa. Rechazar al simulacro tiene su razón de ser por su carácter de ser lo impensable. En síntesis, el simulacro se levanta sobre una disparidad, sobre una diferencia, una disimilitud, que lo convierte en la falsa copia.

Platón, se encuentra en una situación en la que tiene que distinguir entre dos clases de modelos: uno que corresponda a las copias y otro a los simulacros. Las Ideas son el modelo a partir del cual se producen las copias y éstas, a su vez, sirven de modelo a los simulacros. Como se ve, una participación en segundo grado, después de la de la copia. El ser del simulacro es ser copia de la copia; ser semejante a la copia, por eso mismo, desemejante del modelo. Hay que agregar también: lo diferente, lo más alejado de la identidad de la Idea. “La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza”¹⁶. El simulacro no obedece a las leyes de la identidad del modelo.

Cuando Platón en el *Sofista* divide en dos los entes: copias-iconos y simulacros-fantasmas, está dejando claro cuál puede ser el buen pretendiente y de igual forma, plantea la rivalidad o pretensión del simulacro como un sinsentido. Por supuesto: ¿qué es el simulacro ante la copia, sino una completa degradación del original-modelo? Así el simulacro se constituye como el no-ser: “...los simulacros [...] no pueden ser representados porque ninguna esencia les corresponde en el mundo de las Ideas (no hay modelo de lo Otro), no son. Copia de copia (hasta el infinito)...”¹⁷ Los simulacros están descalificados para el *agón* de la pretensión por la Idea; sencillamente son excluidos del juego de la pretensión, no son pretendientes y no pueden poseer lo pretendido, al no satisfacer la principal condición: la semejanza imitativa. En una palabra podemos decir que la cuestión de Platón es que la esencia de las cosas no está en ellas, la obtienen por participación a través de la semejanza con la Idea, y como el simulacro no posee semejanza, como sí la tiene la verdadera copia, por lo tanto el simulacro/fantasma pretende vana y falsamente, es un no-ser. Son “esos falsos pretendientes que sólo tienen con la esencia una semejanza superficial pero que, en su esencia, son diferencia”¹⁸. Como dice la Biblia: “fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios”, pero por pecadores perdimos la semejanza. Eso que somos nosotros, eso es igualmente un simulacro: imagen sin semejanza.

El simulacro desempeña el papel de eso otro, irrepresentable en tanto se escapa a la Idea. Siempre que se dice que el *quid* platónico consiste en la distinción esencia-apariencia, se pasa por alto lo más profundo de esta distinción que es la oposición de los simulacros al original y a la copia, pues, es ahí precisamente donde el platonismo se topa con aquello que quiso negar;¹⁹ o que al aceptarlo, paradójicamente, se estaría realizando la primera inversión del platonismo desde el mismo platonismo. Dada la finalidad de seleccionar el buen pretendiente, de acuerdo al modelo de la Idea, lo demás es excluido. “En síntesis, es la identidad superior de la Idea lo que funda la buena pretensión de las copias, y la funda sobre una semejanza...”²⁰, semejanza que no posee el simulacro, lo que lo convierte en una mala pretensión.

¹⁶ DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 259

¹⁷ PARDO, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Cincel, España, 1990 p. 63

¹⁸ Ibid., p. 64

¹⁹ Aunque, de acuerdo al propio Deleuze, la primera “inversión del platonismo la realizó el mismo Platón, al preguntarse al final del sofista por la posibilidad de que los simulacros se constituyeran en los verdugos de la teoría de la Ideas. DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 257: “... a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo”.

²⁰ DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 258

7. Conclusión.

Cuando Platón establece la relación modelo-copia, y emplea la división para seleccionar lo semejante, lo que hace es instalar la representación. Y precisamente, es éste, según Deleuze, el espíritu del platonismo que impide pensar la diferencia en sí misma, ya que su propia estructura se sostiene sobre la primacía de la identidad y el rechazo de lo otro, haciendo así de lo diferente una instancia derivada, relativa a lo que es lo mismo.

En *Diferencia y repetición*, se señalan las cuatro raíces de la representación: identidad del concepto, analogía del juicio, oposición de los predicados y semejanza de la percepción, las cuales podemos encontrar en Platón bajo la forma del establecimiento del modelo, la selección de la semejanza y el rechazo de la diferencia, aspectos que han marcado a la diferencia como lo que debe pensarse en segundo o tercer lugar, como relativo a la identidad. Con Platón aparece, entonces, la representación y por ende, los obstáculos para poder efectuar un concepto de la diferencia, que no la subordine a un fundamento. Y así, lo que ocurre a la sombra de la representación, es que la diferencia se convierte en un derivado, en un personaje de reparto, puesto que, no puede pensarse de otra manera que como no idéntico, como lo que es semejante o desemejante.

La Idea, poseedora de primera mano, la que es, sólo puede ser idéntica a sí misma, y así, los pretendientes, anhelantes de posesión, tienen una identidad pero sólo referida a la Idea; no son lo que son, sino que son de acuerdo a la Idea en el sentido de que tienen que participar de ella. Para poder adquirir la identidad con la Idea, y así poder especificar el concepto, los entes deben pasar por la prueba de la semejanza. La selección de la semejanza bien fundada lo que busca es diferenciar la buena copia de la mala copia. Y la buena copia es, evidentemente, la que más se asemeje al original; por eso, todos los entes siempre serán poseedores de segunda, serán imágenes, cuya diferencia consistirá en la cercanía o lejanía de lo mismo, de la Idea. Por eso se dice que sólo lo que se parece difiere.

“...la diferencia no aparece más que en tercer lugar, después de la identidad y de la semejanza, y no puede ser pensada más que por ellas. La diferencia no es pensada más que en el juego comparado de dos similitudes, la similitud ejemplar de un original idéntico y la similitud imitativa de una copia más o menos parecida: tal es la prueba o la medida de los pretendientes”²¹.

En el sentido en que Platón establece a la Idea, la diferencia no consiste más que en los grados de participación. Lo cual quiere decir que, lo que es, es porque participa. De ahí que aquello que no participe, aquello que difiere, no puede ser bañado por el ser. Pero una participación, además de volver inconsistente la univocidad que el mismo Platón sostuvo, recrea toda una jerarquía que subyuga la diferencia al poder de lo idéntico. Se piensa la diferencia, por consiguiente, sólo bajo la condición de la identidad con respecto a la Idea: “... y ya hemos visto que lo que es verdaderamente otro no es tal sino en relación a otra cosa”²².

Cada participante, o pretendiente con buena semejanza es representación, ya que, como dice Deleuze: “la primera en su orden es todavía la segunda en sí, en relación con el fundamento”²³. ¿Y qué ocurre con los pretendientes mal fundados que no poseen semejanza? Estos son los simulacros. El sofista, la imagen rebelde, que se escapa del régimen de lo idéntico. Los simulacros son las ovejas negras, ya que en ningún momento se rigen de acuerdo a la Idea, sino que son más bien anárquicos, en

²¹ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 196

²² PLATÓN, *Sofista*, Edaf, Buenos Aires, 1962, p. 690

²³ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 403

el sentido de que no son amparados por la sombra de la identidad, sino por la de la diferencia. Un simulacro nunca puede adquirir su identidad, puesto que las Ideas, las cosas puras en tanto son lo que son, no guardan ninguna relación con ellos a través de la semejanza. La simulación consiste en no albergar ninguna identidad con lo original. Un simulacro es lo diferente en sí mismo, cuya diferencia no está establecida a partir de lo idéntico. Un simulacro anda vagando sin dirección que lo conduzca al lugar de las buenas copias, al no guardar ningún vínculo con el modelo. El simulacro se encuentra allende de los poderes del fundamento-Idea, al estar constituido, precisamente, como lo diferente que no surge a partir de una subordinación ante lo idéntico. De ahí que se diga que sólo las diferencias se parecen. Porque en el simulacro lo diferente se relaciona con lo diferente, sin ninguna mediación de lo idéntico o lo semejante: la diferencia es en sí misma lo primero por encima de lo mismo. “El simulacro es precisamente una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o mejor dicho, a la inversa del icono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de diferencia”²⁴. ¿Qué pasaría, entonces, si en vez de negarlos se afirmaran los simulacros? Sería la inversión del platonismo.

Con el platonismo se llega al establecimiento de un modelo (lo Mismo), se instaaura una selección de la semejanza (la Copia) y se expulsa la diferencia (lo Otro), todo lo cual ha contribuido a que la diferencia se haya relegado al lugar de lo que no es simplemente idéntico. Y han hecho del simulacro, lo diferente en sí mismo que maldice la jerarquía encabezada por lo idéntico. De ahí que “Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. [...] se trata de introducir la subversión en este mundo, “crepúsculo de los ídolos”²⁵.

²⁴ Ibid., 198

²⁵ LS 263