

## **El hombre y el simulacro. Una lectura deleuzeana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes**

The man and the simulacrum. A Deleuzean interpretation on Plato concerning justice, the *pólis* and its rulers

VICENTE MUÑOZ-REJA ALONSO\*

**Resumen:** Deleuze tematizó a Platón como el más importante precursor de la cuádruple raíz de la representación. La noción de simulacro le permitía identificar a la dialéctica platónica como un mecanismo de fundamentación, selección y jerarquización. El objetivo de este texto consiste en dilucidar la función del simulacro allí donde la tematización del ejercicio dialéctico no es protagonista del diálogo. La cuestión del simulacro adquiere una urgencia ético-política palmaria en los momentos en los que Platón se detiene a explicar la naturaleza del hombre y su *psyché*. Al ampliar la lectura deleuzeana a diálogos como *Fedón*, *República* o *Timeo*, el problema de la exclusión de las malas copias se acusa y encuentra nuevos límites.

**Palabras clave:** Platón, Deleuze, justicia, simulacro, *pólis*, *psyché*.

**Abstract:** Deleuze thematized Plato as the most important precursor of the fourfold root of representation. The notion of simulacrum enabled him to characterize Platonic dialectic as a mechanism of foundation, selection and hierarchization. The aim of this text is to clarify the function of the simulacrum in the parts of the dialogue where dialectics are less present. The simulacrum achieves an ethical-political importance when Plato explains the nature of the human being and its *psyche*. By expanding on Deleuze's interpretation through dialogues like *Phaedo*, *Republica* or *Timaeus*, the problem of the exclusion of the bad copies is exacerbated and finds its new limits.

**Keywords:** Plato, Deleuze, simulacrum, justice, *polis*, *psyche*.

### **1. Introducción: el lugar de Platón en la filosofía de Deleuze**

Los últimos años de la década de 1960 son habitualmente encuadrados, desde el punto de vista de la exégesis de la obra deleuzeana, como el momento inicial en la construcción de un programa filosófico que ha recibido diferentes nombres y ha producido consecuencias

---

Fecha de recepción: 10 /09/ 2012. Segunda versión: 21/ 01/2013: Fecha de aceptación: 27/ 01/2013.

\* Personal Docente Investigador en Formación en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (vicente.munozreja@gmail.com). Dedicó su investigación a la ontología y a la historia de la filosofía moderna y contemporánea.

diversas<sup>1</sup>. El propio Deleuze indicó la pertinencia de tal división o clasificación de su obra<sup>2</sup>. En la bibliografía dedicada a la obra deleuzeana suele insistirse en el carácter creativo y original de este momento, localizado entre 1968 y 1969, años en que fueron publicados *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Este par de textos constituyen ciertamente la aparición de una propuesta filosófica positiva que, aún siendo rastreable en obras anteriores, donde Deleuze actúa en parte como historiador de la filosofía, se ve finalmente concretada y presentada de modo unitario. No obstante, conviene señalar que *Lógica del sentido*, y más aún *Diferencia y repetición*, suponen también el lugar en el que Deleuze retrata aquellas tendencias y operaciones de la tradición filosófica contra las cuales comienza a construir su propio sistema. Estos dos textos, por tanto, constituyen también la sistematización de una crítica propiamente deleuzeana.

En este sentido, pueden distinguirse dos aspectos o momentos de la crítica a la tradición filosófica: la crítica a la filosofía de la representación y la crítica a la imagen del pensamiento. La distinción entre los dos momentos de la crítica tiene aquí una validez meramente programática, relativa a nuestra investigación, pues los postulados de la imagen del pensamiento no hacen sino definir los presupuestos que han permitido fundar algo así como una filosofía de la representación<sup>3</sup>. No obstante, la crítica directamente dirigida a la filosofía de la representación no se ocupa tanto de los postulados supuestos en su constitución, sino más bien de la tematización de las operaciones que han impedido la elaboración de una filosofía de la diferencia en sí. Tales operaciones habrían provocado la subordinación de la diferencia a las exigencias de una cuádruple raíz, compuesta por la identidad, la semejanza, la analogía y la oposición. En *Diferencia y repetición*, Deleuze ofrece una tentativa de reconstrucción de la historia de la filosofía de la representación a través de los diversos modos en que su cuádruple raíz ha relegado a la diferencia. Es en este punto donde la lectura deleuzeana de Platón adquiere sentido en referencia a la unidad de la crítica<sup>4</sup>.

1 La diversidad de nombres encuentra su razón en el contexto teórico de los textos en que es tematizado como tal, es decir, en los textos en los que el programa aparece como programa. Este será, por cierto, el modo de proceder de Deleuze en la creación del resto de conceptos filosóficos a lo largo de su obra. El programa responde ante al menos tres nombres eminentes: “filosofía de la diferencia en sí”, “ontología o teoría del sentido” y “empirismo trascendental”. Para “filosofía de la diferencia en sí”, cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 15 y ss. (DR 1 y ss.). [Entre paréntesis cito la versión francesa original de las obras de Gilles Deleuze según la notación habitual]. Para “teoría del sentido”, cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 25 y ss. (LS 7). Para “ontología del sentido”, cf. G. Deleuze, «Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*», en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 21 (TE<sup>a</sup> 18). Para “empirismo trascendental”, cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 102 (DR 80) o «Inmanencia: una vida...» en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 347 (TE<sup>b</sup> 359).

2 Cf. Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 216 (PP 185).

3 Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 201 y ss. (DR 169 y ss.).

4 «Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que va a hacer posible el despliegue de la representación». *Ibid.*, p. 393 (DR 341). Deleuze dedica además pequeño texto a Platón en la compilación de artículos titulada *Crítica y clínica*, publicada en 1993. A diferencia de otras de sus interpretaciones sobre filósofos de la tradición, como es el caso de Spinoza o Leibniz, cuyo rol y lugar en el sistema se ve modificado en el transcurso de la obra, la lectura deleuzeana de Platón se mantiene impasible. Curiosamente, escasea la bibliografía dedicada a esta cuestión. Una hipótesis plausible o, cuanto menos, un lugar adecuado para comenzar a problematizar este punto, podría localizarse en la primera versión del anexo de *Lógica del sentido*, «Platón y el simulacro», que llevaba por título «Renverser le platonisme» y fue publicada en 1966 en *Reveu de Métaphysique et de Morale*. En esta primera versión del texto, Deleuze insiste de manera eminente en el

Deleuze emplea la palabra “simulacro” en al menos dos sentidos eminentes. Al simulacro estrictamente platónico hay que añadir la noción psicoanalítica empleada por Freud. En este segundo caso, Deleuze remite al fantasma freudiano a propósito del desarrollo de la resonancia entre las series. El simulacro, desde el punto de vista psicoanalítico, ocupa un lugar constructivo ineludible en la producción del sentido-acontecimiento en *Lógica del sentido*<sup>5</sup>. Así mismo, en *Diferencia y repetición*, el simulacro resulta una instancia relevante en la discusión relativa a las síntesis del tiempo<sup>6</sup>. A diferencia del sentido psicoanalítico, el simulacro propiamente platónico desempeña un papel más ambiguo. La lectura deleuzeana de Platón aparece desde el comienzo referida al problema de las cuatro raíces de la representación como referencia u origen ancestral de sus mecanismos. No obstante, y precisamente por el hecho de que Platón no tiene lugar en la reconstrucción histórica de la representación, la noción platónica de simulacro podría suponer una subversión de la representación en aras de una filosofía de la diferencia en sí y de una ontología del sentido. De ahí su carácter ambiguo. El desafío de nuestra investigación pasa por comprobar hasta qué punto están las estrategias platónicas sujetas a la crítica deleuzeana y, al mismo tiempo, en qué medida ofrece Platón elementos para una subversión de dicha crítica.

## 2. El Platón de Deleuze o la exclusión de los simulacros

Comprobemos primeramente el vínculo entre el simulacro platónico y la representación. Platón supone un precedente decisivo en la historia de la subordinación de la diferencia a la semejanza en la percepción, la oposición predicativa, la analogía en el juicio y la identidad conceptual. No obstante, será Aristóteles quien inaugure propiamente tal despliegue a partir de un plano de individuación en el que las entidades van apareciendo, produciéndose o definiéndose mediante el esquema género-especie en un proceso de determinación por aplicación de *predicados* a un *sujeto*. En tal proceso intervienen, ya de modo definido, las cuatro raíces de la representación<sup>7</sup>. La dialéctica platónica tiene, según Deleuze, y a diferencia del caso aristotélico, un sentido antes selectivo que clasificatorio; «no se trata de un método de especificación sino de selección»<sup>8</sup>. Podría parecer que Platón está interesado en distinguir exclusivamente el mundo inteligible del mundo sensible. Al subrayar la noción de simulacro, se hace patente que las distinciones platónicas de orden ontológico no se limitan al dualismo reductivo entre Ideas e imágenes. «La verdadera distinción platónica se desplaza y cambia de naturaleza: no está entre el original y la imagen, sino entre dos tipos de imágenes»<sup>9</sup>.

La imagen representa a su modelo (Idea) cuando mantiene con él una relación de semejanza interna. «Y porque la semejanza es interior, es preciso que la misma copia tenga una relación interior con el ser y lo verdadero, que sea por su cuenta *análoga* a la del modelo»<sup>10</sup>.

---

problema del fundamento, desarrollado concretamente en la conferencia de 1956 “Qu’est-ce que fonder?”. El problema como tal fue posteriormente subordinado a otras instancias sin que su formulación, al igual que ocurriera con la lectura de Platón, fuese puesta en entredicho por Deleuze en lo sucesivo.

5 Cf. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 263 y ss. (LS 261 y ss.).

6 Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp.192 y ss. (DR 162).

7 Cf. *Ibid.* p. 64 (DR 46).

8 *Ibid.*, p. 106 (DR 84).

9 *Ibid.*, p. 196 (DR 165).

10 *Ibid.*, p. 393 (DR 341).

Si la imagen se define a través de la *semejanza*, el modelo lo hace mediante una posición de *identidad* como esencia de lo mismo<sup>11</sup>. Finalmente, la copia se constituye por medio de un método por el que, de entre dos predicados *opuestos*, se le otorga el que mejor se corresponde con el modelo. En esta oposición entre predicados, propia de la dialéctica de la rivalidad, se observa el carácter selectivo del método platónico. Deleuze considera que la distinción que marca tal rivalidad es más relevante incluso que la distinción entre copia y modelo, pues consiste en la escisión que separa dos tipos de imágenes: las copias-iconos y los simulacros-fantasmas<sup>12</sup>. En *Sofista*, la distinción anterior entre tipos de imágenes depende de una distinción práctica entre modos o técnicas de “hacer imágenes”: la figurativa [*εἰκαστικὴν*] y la simulativa [*φανταστικὴν*]<sup>13</sup>. Mientras que la separación entre copia y modelo multiplicaba el mundo de los entes, añadiendo otro mundo que viene a fundar y a dar validez a la pobreza ontológica de lo dado, la segunda distinción, interna al mundo sensible, escinde inmediatamente lo dado. Se trata de separar a las malas copias de los buenos pretendientes de las Ideas. Esta segunda distinción instituye una jerarquía en el ámbito puramente óptico que entraña importantes consecuencias de orden ético-político. «Lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales»<sup>14</sup>. La dialéctica constituye así un discurso prescriptivo, un método para encumbrar lo seleccionado y purgar los restos<sup>15</sup>.

Sin embargo, como señalábamos con anterioridad, la propuesta platónica no presenta aún los mecanismos propios de la filosofía de la representación y, en este sentido, podría dotar de instrumentos para su subversión. La dialéctica de Platón no asegura ningún aparato de mediación que tenga por criterio algo así como un concepto general. Las imágenes pretenden al modelo, y en esta pretensión rivalizan. El resultado de tal combate está previsto de antemano: sólo algunas imágenes son *buenas*, en el sentido de cumplir con lo requerido por la Idea, y por ello dominan, gobiernan sobre el resto de copias. Las copias-iconos son los pretendientes bien fundados que aseguran la intervención de las Ideas en el mundo sensible. No obstante, el régimen que regula tal intervención mantiene un carácter problemático. En el caso de la “participación”, como solución al régimen de la relación entre Ideas e imágenes, el criterio reside en la singularidad de la Idea, lo cual escapa de las exigencias de la identidad general. Así mismo, la diferencia entre una imagen y otra no es una diferencia específica, como en el caso de Aristóteles, no es una diferencia mediatizada o administrada<sup>16</sup>.

A diferencia de las copias-iconos, los simulacros-fantasmas constituyen las imágenes desviadas, los malos pretendientes de la Idea. No sólo son imágenes carentes de semejanza con el modelo, sino que presentan «una perversión y una desviación esenciales»<sup>17</sup>. Están contruidos al amparo de una disimilitud. En la dialéctica de la rivalidad, los opuestos luchan por ganarse el título de pretendientes adecuados, que es un título ontológico. Si las cosas del

11 Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 299 (LS 296).

12 Cf. *Ibid.*, p. 298 (LS 296), *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 196 (DR 166).

13 Cf. Platón, *Sofista*, 264c. Cito por la siguiente edición: Platón: *Diálogos V*, trad. de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz et. al., Madrid, Gredos, 1998.

14 Deleuze, «Platón, los griegos», en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 190 (CC 171).

15 Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 197 y ss. (DR 165 y ss.).

16 Cf. *Ibid.*, pp. 105 y ss. (DR 82 y ss.).

17 Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 298 (LS 295).

mundo sensible deben su realidad a la relación que guardan con las Ideas, ¿estará lo que no se acomoda al modelo escapando hacía un dominio diferente?

### 3. El simulacro platónico, ¿uno o múltiple?

El método dialéctico de la división adquiere un lugar prominente en *Sofista* y *Político*<sup>18</sup>. En *Sofista*, el simulacro-fantasma aparece y es nombrado como tal por Platón al formular la pregunta por el legislador, que le lleva a ofrecer hasta seis posibles definiciones de sofista.

«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 llamaría? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, no será *phántasma*?»<sup>19</sup>.

El descubrimiento y la exclusión platónica del simulacro también parece hacerse notar en *República*, como razón del rechazo de las artes miméticas. «Con respecto a cada cosa hay tres artes: el del que la usa, el del que la hace y el del que la imita»<sup>20</sup>. Quien las usa dispone del conocimiento de la cosa misma, mientras que el que la fabrica se apoya en el conocimiento del que la usa. El uso o función se corresponde con la naturaleza de la cosa. Nada determina mejor algo que aquello a lo que ese algo aspira a ser. Dado esto por hecho, Platón comprende que quien fabrica ya está situado en un segundo nivel de lejanía respecto de la verdad de la cosa. Quien fabrica no es, en su labor de fabricante, conocedor de la cosa misma. Sólo quien sabe usar una flauta es quien conoce su naturaleza, por eso informa y dirige a quien las fabrica. Más allá, el imitador, aquel que pinta la flauta, quien la reproduce, ése no dispone de «conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita»<sup>21</sup>.

Hay un problema que queda desatendido en la lectura deleuzeana. La crítica a la representación no persigue a la imitación de imitación, no busca extender una serie de representaciones para discutir sobre una progresiva carencia en el grado de relación con el original. Es decir, Deleuze no estaría en ningún caso interesado en la copia plástica de la flauta, que ya es copia de la “flauta adecuada” —adecuación que reside por cierto en el conocimiento práctico y teórico del que dispone quien la usa. Deleuze estaría interesado más bien en aquello que es deliberadamente desemejante a la flauta y que, sin embargo, *pretende* ser flauta.

Resulta argumentativamente extravagante considerar que la copia plástica de la flauta quiera ser la flauta misma. Esta copia de segundo orden no se juega el rango ontológico contra la imagen-copia adecuada, sino que sencillamente constituye otro orden de cosas. La copia de la copia se origina de la copia, no se enfrenta dialécticamente con ella. El simulacro

18 Cf. Platón, *Fedro* 265d, *Sofista* 253d, *Político* 285a-b.

19 *Sofista* 236b.

20 *República* 601d. Cito por la siguiente edición: Platón: *Diálogos IV*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

21 *República* 602a.

no puede ser una mera entidad derivada de la copia, como en una cadena de imitaciones. El simulacro es lo que no puede ser seleccionado en el momento dialéctico de la división, cuando al menos dos instancias rivalizan por el lugar de la buena copia<sup>22</sup>. La pintura de una flauta no rivaliza con la flauta, pues no “pretende” propiamente ser flauta, como sí lo hace el instrumento en cuestión. El caso de los instrumentos musicales no implica mayores problemas. La dialéctica adquiere una mayor relevancia práctica y ontológica cuando los objetos en cuestión participan de Ideas de orden moral y político.

En *Sofista*, Platón propone un contraejemplo que podría explicar el uso del argumento de la copia pictórica de la flauta. Refiriéndose a los sofistas, Teeteto expone: «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»<sup>23</sup>. El sofista no parece sino una mala copia de la copia buena, el verdadero sabio. Los buenos pretendientes, las copias-íconos, mantienen la mejor relación posible con la Idea, ya sea ésta de imitación, de participación o cualquier otra de las posibles versiones. ¿En qué consiste la consecución de su pretensión? ¿Qué pretenden exactamente?

Según la lectura deleuzeana, el objeto pretendido es aquello que la Idea posee de modo inmediato y por completo, y que se correspondería con una cualidad (lo justo, lo grande), de tal modo que entre la buena copia y la mala copia sólo distaría una diferencia de grado relativa a la posesión de dicha cualidad<sup>24</sup>. Si es la cualidad lo que está en juego, ¿no podríamos mantener que el simulacro imita a la buena copia antes que a la Idea con el fin de satisfacer su pretensión? Esto valdría, por cierto, para una cierta versión de la relación que mantiene el sofista con el filósofo. Desde este punto de vista, el argumento de la copia pictórica de la flauta sería válido, como analogía, en relación al problema del simulacro. No obstante, este argumento continúa siendo débil si entendemos que el dibujo de una flauta no pretende en ningún caso producir música, mientras que el sofista sí que pretende usurpar el lugar y las funciones del filósofo. Recordemos que el simulacro introducía una disimilitud esencial, en el sentido de que pretendía a la Idea sin, por otro lado, estar en disposición de relacionarse adecuadamente con ella. La desviación introducida por el simulacro hace pensar que esta interpretación no resulta suficiente. La diferencia no puede reducirse a una progresiva degradación de series de copias en relación a la Idea, por el mero hecho de que esta diferencia seguiría siendo una diferencia *relativa* a la relación que guardan la copia y la Idea.

22 Deleuze no ha señalado tanto la incorrección como la futilidad de este argumento. «Si decimos del simulacro que es una copia de copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza». Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 300 (LS 297).

23 *Sofista* 268c.

24 En este punto, el argumento de Deleuze resulta demasiado reductivo. Desde el punto de vista de *Parménides*, la relación entre Idea y cualidad queda específicamente problematizada. Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 110 (DR 87).

En este punto hemos de acudir a *Timeo*<sup>25</sup>. Allí, en respuesta a la pregunta «¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?»<sup>26</sup>, Platón sostiene que «hay que investigar de nuevo acerca del universo conforme a cuál de los *dos modelos* el constructor lo produjo»<sup>27</sup>. El modelo noético de lo mismo impera en la producción demiúrgica del mundo. El segundo modelo, si lo hubiera, estaría ligado a la necesidad [*ἀνάγκη*] y tendría por objeto aquella dimensión del mundo sensible, la *chorá* [*χώρα*], irreductible a la ordenación de las Ideas. Este segundo modelo constituiría el principio del simulacro. «Es generado, pues es visible y tangible, ya que *tiene un cuerpo*, y todas las cosas de tal clase son sensibles, y, como hemos indicado, las cosas sensibles, aprehendidas por la opinión junto con la sensación, son generadas y engendradas»<sup>28</sup>. En *Teeteto* también se alude a este supuesto modelo. «Hay dos paradigmas [o modelos] inscritos en la realidad, el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual corresponde el infortunio más grande»<sup>29</sup>.

Disponemos de dos diferentes caracterizaciones del simulacro. La primera de ellas nos lleva a considerar que el simulacro consiste en una copia de copia, una instancia del mundo sensible que constituye una imitación de algo que a su vez ya es una copia en virtud del modelo. El simulacro es localizado así dentro de la degradación progresiva de una serie de copias referidas a una Idea. La segunda caracterización supone que el simulacro es una instancia del mundo sensible cuya eminencia reside en que resulta indiferente a la exigencia de la Idea, pues se ajusta, al menos potencialmente, a un modelo otro. La segunda versión del simulacro es ontológicamente más problemática, pues no supone una intervención contingente sobre lo sensible (una imitación, una participación), sino que acude a lo que resultaría esencial en la cosa misma. El sofista es simulacro en la medida en que pretende ser sabio o gobernante, ya que sólo el filósofo es sabio o gobernante. El caso del sofista, por cierto, deja de ser un ejemplo entre otros, ya que encierra los efectos políticos del simulacro. La justicia de la *pólis* depende de la virtud entendida como un conocimiento adecuado, conforme a las Ideas. Sin embargo, el sofista, en cuanto tal y no ya sólo como imitador, es menos perfecto que el filósofo, está más alejado de lo divino, pues no está comprometido con las Ideas al modo en que lo está el filósofo. La potencial usurpación del lugar del filósofo por parte del sofista presenta por tanto dos subversiones. Por un lado, el sofista pretende a la Idea sin adecuarse a ella al modo en que lo hace el filósofo. Por el otro, tal pretensión se revela falsa, en la medida en que la inadecuación respecto de la Idea no depende de una insuficiencia, de una impotencia, sino más bien de una desviación esencial, de una potencia de diferir.

25 Una revisión transversal de la obra de Platón, que recorre diálogos tan diversos y separados cronológica y temáticamente, adquiere sentido en la medida en que resulta útil para evaluar la consistencia y fecundidad de esta interpretación más allá de los límites de la obra deleuzeana. Es precisamente en *Timeo* donde Platón aventura la posibilidad de recurrir a un modelo diverso al eidético para explicar la realidad sensible de lo dado. La viabilidad de tal modelo no supondría un cambio notable en la actividad diferenciante del simulacro tal y como es entendido por Deleuze. Sin embargo, resulta de interés comprobar los reajustes internos a la obra de Platón que tal problema provoca.

26 *Timeo* 27d-28a. Cito por la siguiente edición: Platón, *Timeo*, Madrid, Abada, 2010.

27 *Timeo* 28c-29a. La cursiva es mía.

28 *Timeo* 28b-28c. La cursiva es mía.

29 *Teeteto* 176e. Platón, *Diálogos V*, op. cit.

Para dar un alcance mayor a nuestro análisis, nos desplazamos a las disquisiciones platónicas que giran en torno al hombre y la *pólis*. Las palabras de Sócrates en *Teeteto*, a las que aludíamos más arriba, pertenecen a una discusión en la que está en juego la afinidad entre justicia y felicidad. Este problema funciona como marco de la *República*<sup>30</sup>.

#### 4. *Fedón y República: el simulacro escindido*

El objeto de *República* es la naturaleza de la justicia, y el modo en que tal objeto es acometido se concreta en la pregunta por quién es y cómo es el hombre justo<sup>31</sup>. «La justicia puede pertenecer a un hombre individual y a la totalidad de la ciudad»<sup>32</sup>. Platón alterna la investigación antropológica (¿quién es el hombre justo?) y la investigación política (¿cuál es la *pólis* justa?) en virtud de las necesidades del diálogo. La analogía de la *psyché* humana y la *politeía*, la organización, constitución o estructura de la *polis*, nos permite centrarnos en la primera para comprobar en qué medida una y otra comparten consecuencias.

Platón especificó ampliamente las posibles posiciones relativas a la inmortalidad del alma y a la purificación a la que debía someterse en vida a través de la educación. No obstante, lo que nos interesa es el lugar prominente, cuando no esencial, que dispuso para la intelección en la *psyché* humana. La condición de la *psyché* situaba al hombre en una región cercana a lo divino, al modelo de las Ideas. Ya en *Gorgias* se manifiesta la necesidad de mantener la salud desde y por la *psyché*, interviniendo en aquello que es inferior y ha de estar supeditado: el cuerpo y sus placeres. En *Fedón* se insiste en que la *psyché* es el lugar de la intelección de las Ideas, comportando una unidad que no incluye más que al *noûs*. El dualismo y la subordinación de la dimensión corporal y sensible podría ser entendida como una primera incardinación del simulacro.

«En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la *ruindad* de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil *preocupaciones* por la alimentación necesaria [...]. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo y de una enorme *trivialidad*»<sup>33</sup>.

Aunque lo corporal no define al hombre en esencia, resulta ser un impedimento necesario en la constitución de su dimensión sensible. Sin embargo, el hecho de que el hombre no pueda deshacerse del cuerpo no significa que no deba gobernarlo, controlarlo y reprimirlo si desea cumplir con lo que le es propio: la visión de las Ideas.

El dualismo aparentemente reductivo de *Fedón* contiene en germen la tematización de aquella tendencia o deseo, protagonista en *Banquete*, que obligará a Platón a integrar las pasiones y deseos en la *psyché*, es decir, a lidiar con la coacción del simulacro. En *Fedón*,

30 Cfr. *República* II, 357-369b; IX, 576b-592b; X, 612a-631d.

31 Como no deja de recordar Sócrates: Cfr. *República* 369a, 371e, 372e, 376c, 427d, 434d, 472b, 484a, 548c-d, etc.

32 *República* 368e.

33 *Fedón* 66b-c. La cursiva es mía. Cito por la siguiente edición: Platón, *Diálogos III*, trad. de C. García Gual et al., Madrid, Gredos, 1986.

el cuerpo contamina a la *psyché* incluso en su dimensión inmortal. La solución mortal y sensible, con vistas a una mejor o más pura inmortalidad, consiste en llegar a ser filósofo, es decir, en desprenderse en lo posible de lo corporal<sup>34</sup>. Es Simmias quien propone que la *psyché* sea entendida como armonía de los elementos corporales, solución que provocaría la subordinación de la copia sensible a su configuración material, al simulacro y no a la Idea<sup>35</sup>. No obstante, para Sócrates, el duelo entre las dos dimensiones de la realidad humana es insoslayable, pues defender la tesis de Simmias sobre la armonía dificultaría la argumentación a favor de la preexistencia de la *psyché*, así como la validez de la *anámnesis*.

Las posiciones en *República* son verdaderamente distintas. La *psyché* adquiere progresivamente todos aquellos elementos que en principio se consideraban corporales pero que no son puramente físicos. La *psyché* consta allí de tres elementos, ingredientes o partes. La disposición o preeminencia de una de las partes se corresponde con los tres tipos de hombre que conforman “clases” o “estratos” sociales y que a su vez —para que la analogía sea coherente— constituyen tres formas de *pólis*, en virtud de cuál de las tres clases gobierne. Si bien en *Fedón* ya se distinguen los hombres que son amantes de la sabiduría de los que lo son del honor (irascible-guardianes) y las ganancias (apetitiva-productores), la *psyché* es allí una, no múltiple, como sucede en *República*<sup>36</sup>.

En *Fedro* se plantea también una cierta división o composición a través del mito del carro alado. Continúa habiendo tres formas de vida, tres tipos de hombre, pero esta división depende de cómo se resuelva el conflicto en el seno de la *psyché*, no en su oposición con el cuerpo. La tesis de la armonía vuelve a salir a escena y el deseo atraviesa no sólo la función concupiscible, sino también la irascible y la racional o intelectual. Ahora es Sócrates quien mantiene la tesis que previamente presentaba Simmias.

Cabe recordar la distinción entre potencias o facultades que se lleva a cabo en *República*: *lógos* o *noûs*, que tiene por objeto la intelección de las Ideas; *thymós*, cuyo objeto son los sentimientos; *epithymía*, a la que corresponden los deseos. Ya estamos en condiciones de volver a la pregunta. ¿En qué consiste la justicia? ¿Quién es el hombre justo?

«Era en realidad [...] respecto del quehacer *interno* al no permitir a las especies [partes, elementos] del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies»<sup>37</sup>.

La justicia constituye la correcta administración de las funciones de la *psyché*. Según la función que gobierne, la administración será una u otra. La justicia es por tanto una excelencia o *areté* del hombre. Por su parte, las diversas excelencias pueden leerse correctamente como formas del Bien y son potencialmente reductibles a una sola<sup>38</sup>. Si bien en *Protágoras*, justicia y *sophrosyne* se debaten por distinguirse, en *República* la justicia es rectora. Los productores han de cultivar la *sophrosyne*, los guerreros o guardianes no gobernantes deben

34 Cf. *Fedón* 84a.

35 Cf. *Fedón* 86a y ss.

36 Cf. *Fedón* 68c.

37 *República* 443d. La cursiva es mía.

38 Cf. *Protágoras* 329d.

consagrarse a la *andreia* y, por su parte, los filósofos gobernantes deben hacer gala de sendas *phrónesis* y *sophia*. La justicia pone a cada una de las excelencias en su sitio. Dado que la dimensión racional ha de gobernar, en ella descansa la justicia tanto en el caso individual como en el comunitario-político. La injusticia, por su parte, viene dada cuando alguna de las virtudes fracasa en su labor, confundiendo su función y olvidando sus competencias, lo que provoca un gobierno de las dimensiones irascible o apetitiva.

Cabe pensar que el hecho de dotar a los deseos y a las pasiones o sentimientos de un lugar en la *psyché* responde a la necesidad de no desechar lo desarrollado en *Banquete*<sup>39</sup>. Si *eros* impulsa el movimiento del intelecto hacia las Ideas, es preciso que lo concupiscible forme parte de la *psyché*. No obstante, tal dimensión no puede signar la *quidditas* del hombre. Las pasiones, aliadas con la razón, han de hacer un buen uso de los deseos. Y en este caso, el simulacro reside en la potencial injerencia que sentimientos o deseos puedan cometer contra la labor rectora de la razón. Si el deseo o la pasión gobiernan, se comete una injusticia, ya sea a propósito de la acción particular del hombre o en lo referente al buen curso de la vida política.

Los diálogos examinados hasta el momento reflejan una pugna en el seno de la propuesta platónica. Se trata en todo momento de diferenciar qué elementos pertenecen al *sôma* y cuáles son patrimonio la *psyché*. La discusión antropológica y política se dirime siempre en una distribución, una composición, una organización, cuyo criterio reside en la dialéctica de la rivalidad. A diferencia de lo que ocurría en la lectura deleuzeana, la selección de la buena copia y la exclusión del simulacro no opera ya meramente sobre una relación entre entes ya constituidos o producidos (el sofista, el filósofo), sino que tiene validez para los elementos que los componen. La exclusión del simulacro opera en estos casos en relación a cada ente respecto de sí mismo, lo que desvela al menos dos cuestiones relevantes para nuestra investigación. Desde un punto de vista estático, el platonismo se ve necesitado de una topología, de una distribución de elementos y funciones que componen organizaciones jerárquicas internas y externas a los entes (esta función pertenece a la *psyché* y no al *sôma* y ha de subordinarse a tal otra función). Desde un punto de vista dinámico, el platonismo presenta una dimensión activa en la constitución y en la variación de los entes (tal o cuál función gobierna eventualmente sobre otra, pero ha de corregirse). La interiorización de la dialéctica de la rivalidad provoca de este modo el desarrollo de una serie de determinaciones mereológicas que a la postre habrían de decir algo más sobre el funcionamiento del simulacro.

El modo en que hemos reflejado las disquisiciones platónicas nos proporciona así una nueva dimensión del problema del simulacro y nos permite volver sobre las cuestiones anteriores. Las posiciones mantenidas en *Fedón* son más afines a aquella tematización del simulacro que pone de relieve el hecho de que ciertas regiones de la realidad sensible están notablemente más imbricadas de modo activo con lo material o corpóreo. En las tesis de *República*, por el contrario, el simulacro aparece como una instancia relativamente más impotente que puede ser integrada y dominada, y no meramente excluida y olvidada. El problema de esta segunda exclusión es que no se insiste en la naturaleza material o corporal del simulacro, sino en su pretensión de sustituir a la razón en sus funciones. Pasión y sentimiento

39 Cf. *República* 580d-581c.

son, en el caso de *República*, malos pretendientes que imitan a la razón aún perteneciendo con ella a una misma naturaleza. El simulacro no escapa a la Idea, sino que aparentemente no puede ser justamente lo que es si no atienden al buen mando del intelecto<sup>40</sup>. No obstante, cabe aún preguntar, ¿tales distinciones resultan consistentes con la pregunta por la justicia en el individuo?

## 5. Hacia la unidad del simulacro en *Timeo*

Al volver sobre *Timeo*, observamos cómo el cisma que separa *Fedón* de *República* continúa problematizándose. En este diálogo, Platón propone una nueva versión de la relación entre buenas copias y simulacros: o bien se ensaya una síntesis o la distinción no puede tener validez.

Desde el punto de vista de *Timeo*, la *psyché* ya no es una cuestión entre hombre y *pólis*, sino que atraviesa todo lo real-sensible<sup>41</sup>. En el primer relato sobre el origen del mundo, la *psyché* es anterior al cuerpo, aunque esta anterioridad es lógica u ontológica, no cronológica. El demiurgo compone la *psyché* a partir de lo mismo, lo otro y de la mezcla de ambos. Al resultado de todo ello lo divide en un círculo de lo mismo y uno de lo otro, que a su vez se separa en siete círculos interiores, desiguales entre sí pero de movimiento ordenado<sup>42</sup>. Hay una correspondencia entre la *psyché* universal y la *psyché* específicamente humana. Los dioses inferiores modelan al hombre, mientras que la creación de la *psyché* humana es responsabilidad del Demiurgo —pero sólo respecto de la dimensión racional de la misma<sup>43</sup>. Tenemos que esperar al tercero de los relatos para que los dioses configuren las partes mortales de la *psyché*: la irascible y la concupiscible<sup>44</sup>. Y aquí lo verdaderamente crucial: son las partes “bajas” de la *psyché* las que la conectan con el cuerpo. Lo irascible y concupiscible son mortales frente a lo intelectivo o racional del hombre, que es inmortal. El hombre no consiste ya en una composición dual, sino en la síntesis de tres dimensiones diferenciadas.

La *psyché* consta de un elemento eidético y de una mezcla entre Idea y cuerpo que son independientes respecto de su posterior enlace con el cuerpo. Ya no podemos mantener que el vicio o la corrupción, la aparición del simulacro, sea una cuestión exclusivamente somática, como en *Fedón*. Tampoco que sea una cuestión de enajenación de las diversas funciones de la *psyché*, como en *República*. *Timeo* presenta una tercera vía que supone una cierta integración de ambas caracterizaciones del simulacro. Lo corpóreo encuentra su carácter consustancial a la *psyché* introduciendo en la misma una contrariedad esencial. La *psyché* ha de ser, al mismo tiempo, mortal e inmortal. El ensamblaje resulta, por tanto, más elaborado y más problemático, en la medida en que la mediación queda hipostasiada. Lo que anteriormente se resolvía mediante reajustes en la distribución, composición y organización de la dualidad que constituye al hombre, se convierte en *Timeo* en una refundación del esquema a través de la adición de una nueva dimensión independiente de la *psyché* inmortal y del *sôma*: la *psyché* mortal.

40 Cf. *República* 586e.

41 Posición señaladas ya en *Político* 269d-273b, y en *Filebo*.

42 Cf. *Timeo* 35a-36d.

43 Cf. *Timeo* 41a-d.

44 Cf. *Timeo* 69c-70a.

El simulacro, entendido como la corrupción de la justicia, como la intromisión del mal pretendiente en la armonía de la *psyché*, ejerce un peligro constante por ser parte integrante del compuesto. No obstante, el simulacro, que perturba el buen hacer de la conformación del mundo en virtud de la Idea, es también una condición necesaria para que el mundo pueda darse como tal. Podríamos decir, a propósito de *República*, que si lo concupiscible o lo irascible gobernara sobre lo racional, estaría alterando sus funciones, pero que alterara sus funciones no dependería del hecho de que fuera más afín al simulacro, entendido éste como modelo. La novedad de *Timeo* reside en que el simulacro es integrado en la relación Ideas-copias al precio de una síntesis entre simulacros y buenos pretendientes. Tal novedad no sólo introduce una variación notable en la lectura deleuzeana, sino que pone en peligro la consistencia de la relación entre Ideas y mundo sensible.

## 6. Conclusiones: el simulacro y la reversibilidad del platonismo

Desde el punto de vista de la interpretación de Deleuze, la pregunta por el sentido del simulacro no puede tener una respuesta equívoca. Una primera dificultad en relación a esto reside en que, por un lado, la lectura deleuzeana desatiende el desarrollo del problema cuando se ve tematizado más allá del ejercicio dialéctico y, por el otro, Platón no le concede atención específica, sino que lo hace aparecer habitualmente como una desviación del esquema Ideas-copias. La segunda dificultad consiste en que, tras una revisión transversal de la propuesta platónica, el simulacro se revela plurívoco. Resta por tanto ofrecer el registro de la ampliación y problematización que hemos desarrollado, así como indicar las conclusiones que podrían desprenderse.

En su primera acepción, el simulacro se ve vinculado con las artes miméticas, perspectiva aparentemente no emparentada con la tesis deleuzeana sobre la dialéctica de la rivalidad. Es el caso de la copia pictórica de la flauta. Su incompatibilidad con la crítica de Deleuze es sólo aparente. Si olvidamos la literalidad del ejemplo de la copia pictórica, y procedemos circunstancialmente por analogía, nos percatamos de que este esquema serial podría incluso ser aplicado al caso del sofista, que imita al filósofo por medios disímiles. Éste es precisamente el argumento esgrimido en contra de los poetas que, dedicados a la *mímesis*, no hacen sino pervertir la posibilidad de la excelencia. En virtud de este motivo, Platón los declara enemigos de la *paideia* que toda *pólis* necesita para ser justa.

Para que la dialéctica de la rivalidad y la exclusión del simulacro funcionen en el contexto de la crítica a la representación, es preciso modificar ligeramente la tesis del simulacro como degradación serial. La diferencia de grado ha de devenir diferencia cualitativa. El simulacro comete un fraude al escamotear la relación entre Idea y copia en la que, al mismo tiempo, pretende integrarse. De este modo, el sofista es el simulacro en la medida en que intenta usurpar el lugar que sólo el filósofo puede ocupar de modo legítimo. La estrategia del sofista-simulacro consiste así en proporcionar una similitud exterior, accidental, y por ello falsa, con el fin de declararse merecedor de la pretensión de la Idea —y de ahí que la diferencia de grado esconda una diferencia cualitativa. Hasta aquí la perspectiva estrictamente deleuzeana. Lo que encontramos en Platón, independientemente ya del ejercicio dialéctico, es la búsqueda de una fórmula que permita la convivencia entre el simulacro y la Idea. El interés de Platón no se cifra exclusivamente en visibilizar la rivalidad sino que,

presuponiendo el carácter inevitable de la misma, se expresa en la voluntad de reajustar constantemente el esquema. Como resultado de tales ajustes, Platón esperaría poder llegar a dar cabida a todo aquello que es susceptible de estar en relación con la Idea pero que se escapa esencialmente de la misma, es decir, el mundo sensible y corpóreo en general. Hemos encontrado los puntos notables del reajuste en *Fedón*, *República* y *Timeo*. En cada uno de estos diálogos se ofrecen en consecuencia nuevas versiones del simulacro.

Todos los reajustes que el platonismo propone para la salvar la relación Idea-copia sin desatender al simulacro tienen una dimensión ético-política evidente, ya sea de modo implícito o explícito. Tienen una dimensión ético-política implícita para el caso de la dialéctica de la rivalidad en tanto que el trabajo platónico, centrado en localizar y excluir al simulacro, concluye con el destierro de los poetas y con el desprestigio de los sofistas en beneficio de una *pólis* más justa. Los reajustes del esquema Idea-copia-simulacro presentan una dimensión ético-política explícita, fundamentalmente en *República* (y de modo menos directo en *Fedón*, *Fedro* y *Timeo*), en la medida en que el simulacro se hace interno al ente y se dirime en la relación que ha de guardar la *psyché* con los elementos corporales y, por consiguiente, en el tipo de constitución y organización que tiene, que puede tener y que debe tener una *pólis*.

Platón propone hasta tres modos distintos de articulación del simulacro con el fin de salvar la viabilidad del esquema. En el primero de ellos se trata de la separar a la *psyché* de los elementos corporales que dificultan sistemáticamente su comunión con el mundo eidético. Sin embargo, este dualismo radical provoca que ambas partes queden incomunicadas y sea imposible explicar la actualidad del hombre como un compuesto. Es por ello que en *República* se diseña una nueva articulación en la que las funciones anteriormente reservadas al *sôma* son ahora competencia de la *psyché*, que ha de lidiar, de modo interno, con la injerencia del simulacro. La rivalidad se manifiesta en este caso en la subversión de la jerarquía de funciones, coronada legítimamente por el *nôus* con la ayuda de la práctica correcta o justa de las excelencias. *Timeo* introduce por su parte el tercer reajuste, que ahonda aún más en la mediación *sôma-psyché* al proponer un segundo tipo de *psyché* mortal que se encargaría de aquellas funciones ligadas al funcionamiento del simulacro. Tal es la urgencia del reajuste que Platón está dispuesto a sugerir una refundación profunda del esquema hipostasiando la mediación de la dualidad *sôma-psyché*.

Una de las múltiples lecturas sobre el funcionamiento del simulacro señala hacia un posible modelo de lo Otro, sugerido en *Timeo*. El simulacro se haría corresponder con este otro modelo análogamente a cómo los buenos pretendientes se vinculan con la Idea. Así ha sido ocasionalmente entendida la consigna “invertir el platonismo”. Sin embargo, como ha señalado Deleuze, una inversión así concebida y practicada no haría sino reproducir el platonismo, pues consistiría en calcar el esquema y cambiar las determinaciones de lugar sin modificar su naturaleza. El verdadero precedente de la filosofía de la representación no es tanto la crítica al simulacro, sino la relación en la que se fundan la Idea y su copia sensible. Pese a que las traducciones habitualmente emplean el verbo “invertir”, cuyo sentido se acomoda al uso del francés “*renverser*” empleado por Deleuze, conviene en este caso valerse del término “revertir”. “Revertir” sólo es sinónimo de “invertir” de modo relativo, ya que esconde una variación notable del sentido. Revertir el platonismo supone remontarse a él para desactivar sus efectos. No se trata de voltearlo, calcarlo en negativo o sustituir

los elementos dados por sus contrarios, sino que se trata más bien de volver sobre él para encontrar allí la subversión de su despliegue. De hecho, el único paso que no llegó a dar Deleuze fue el desarrollo de la familiaridad existente, en el propio platonismo, entre la Idea y el simulacro. Como él mismo señala, en el platonismo, la Idea comparece en preguntas del tipo *¿dónde o cuándo aparece una pólis justa?, ¿quién es el mejor gobernante?* y no sólo en preguntas por la definición o la esencia (*¿Qué es lo justo? ¿Qué es un buen gobernante?*) que no califican a la Idea, sino a la cualidad que ella posee y que es el verdadero objeto de pretensión de las copias<sup>45</sup>. La Idea es singular, y en esa medida no se ajusta a las condiciones de la identidad de un concepto general que encontraría en las copias sus especificaciones. Ésta es precisamente la barrera entre el platonismo y la filosofía de la representación. Las mismas preguntas que, lanzadas sobre las Ideas revelan su carácter singular, son aquellas que provocan la aparición del simulacro. Es por ello que podemos sostener que los tipos de *pólis* presentados en *República* no son ideales, sino que están pensados desde las determinaciones del mundo sensible. El platonismo muestra así su interés por las condiciones de la experiencia real, con lo que se dota, al mismo tiempo, de los elementos más adecuados para su propia subversión.

---

45 Cf. Deleuze, «El método de dramatización», en *La isla desierta y otros textos, op. cit.*, p. 128 (TE<sup>a</sup> 131).