

La inversión del platonismo en Gilles Deleuze, herencia renovada de Nietzsche*

Francisco J. Alcalá¹

Recibido: 07/03/2020 / Aceptado: 11/11/2020

Resumen. Este artículo trata de dilucidar el proyecto deleuzeano de la inversión del platonismo en relación con el de Nietzsche. Para ello, hemos realizado un bosquejo predominantemente historiográfico de la cuestión en ambos autores. En el caso de Nietzsche, nos interesamos tanto por la relación que la inversión del platonismo presenta en su filosofía con el problema del nihilismo como por la evolución que el tema experimenta a lo largo de su vasta producción intelectual, hasta llegar a su formulación definitiva. A propósito de Deleuze, ofrecimos un amplio recorrido en su obra orientado a rastrear la cuestión, desde su interpretación de la formulación nietzscheana, contrapuesta a la de Heidegger, hasta el meticuloso encaje de la misma en su propia filosofía como un desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento como fuente de singularidades.

Palabras claves: acontecimiento, Deleuze, Nietzsche, ontología, platonismo, post-estructuralismo.

[en] The reversal of Platonism in Gilles Deleuze, Nietzsche's renewed heritage

Abstract. This article tries to elucidate the Deleuzian project of the reversal of Platonism in relation to that of Nietzsche. To this aim, I have made a predominantly historiographic sketch of the question in both authors. In the case of Nietzsche, I inquired about both the relationship that the reversal of Platonism presents in his philosophy with the problem of nihilism and the evolution that the topic undergoes throughout his vast intellectual production, until it reaches its final formulation. With regard to Deleuze, I offer a broad overview of his work aimed at tracing the subject, from his interpretation of the Nietzschean formulation, as opposed to that of Heidegger, to the meticulous way in which it fits into his own philosophy as a shift of the essence in favour of the event as a source of singularities.

Keywords: Deleuze, event, Nietzsche, ontology, Platonism, post-structuralism.

Sumario. 0. Introducción. 1. Nietzsche: la historia de un error y los dos nihilismos. 2. La inversión deleuzeana del platonismo. 3. Conclusiones. 4. Bibliografía citada.

Cómo citar: Alcalá, F. J. (2021): La inversión del platonismo en Gilles Deleuze, herencia renovada de Nietzsche, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 135-149.

0. Introducción

El presente trabajo está consagrado a realizar un bosquejo predominantemente historiográfico sobre el tema de la inversión del platonismo en las filosofías de Friedrich Nietzsche y Gilles Deleuze. El primer propósito será llevado a cabo en una exposición con la que pretendemos poner de manifiesto, ante todo, la estrecha relación que se establece en el pensamiento del alemán entre la inversión del platonismo y el problema del nihilismo negativo, constituyendo la primera una suerte de respuesta al segundo. Así también, trataremos de dar razón de la evolución que experimentó la concepción de esta inver-

sión del platonismo en las distintas etapas por las que atravesó la ingente producción intelectual de Nietzsche, hasta llegar a la última formulación proporcionada en *El crepúsculo de los ídolos*. Finalmente, contraponemos las interpretaciones de Martin Heidegger y Deleuze a propósito de esta última definición de la inversión del platonismo, constatando que el antiplatonismo del segundo es, ciertamente, más platónico que el del primero. Para dar cumplimiento al segundo propósito, acometeremos una caracterización de la inversión deleuzeana del platonismo, considerando el análisis de la dialéctica platónica y del concepto de simulacro que contiene el artículo de 1966 "Renverser le platonisme (les simula-

* La investigación que dio lugar a este trabajo fue financiada mediante una ayuda del programa FPU del Ministerio de Educación (código: FPU13/05570).

¹ Universidad de Granada.
Código ORCID: 0000-0002-2706-7614.
fjalcala85@gmail.com

eres)”, retomado luego como primer apéndice en *Lógica del sentido*. Intentaremos mostrar que Deleuze mantiene en su filosofía la misma estructura tripartita que hiciera suya Platón, si bien operando en ella los desplazamientos oportunos con fines subversivos y perversos: un principio ontológico, un principio trascendental y un principio empírico articularán como veremos el pensamiento antiplatónico del francés en todas sus etapas.

Introduciremos ahora unas breves consideraciones acerca de la importancia que el tema de la inversión del platonismo tiene en la filosofía de Deleuze, las cuales determinan en cierta medida tanto la metodología empleada en nuestro trabajo como la situación del mismo con respecto a los estudios anteriores. Quizá la principal novedad de nuestro análisis radica en el alcance que atribuimos a esta inversión del platonismo en el conjunto de la obra deleuzeana, vinculándola con el surgimiento de su filosofía del acontecimiento. No en balde, entendemos que la inversión del platonismo que emprende Deleuze, inspirándose en el trabajo de Nietzsche sin redundar por completo en él, es un “motivo” en al menos dos de las acepciones de esta palabra castellana: (1) tema o elemento recurrente en el pensamiento de un autor y (2) aquello que es causa o principio de movimiento. El motivo deleuzeano de la inversión del platonismo es, a un tiempo, tema y afán: se trata tanto de un asunto del que Deleuze se ocupa frecuentemente en sus primeros libros como, ante todo, de una motivación que animaría secretamente el conjunto de su producción intelectual. Concebida como aquel afán que mueve el pensar deleuzeano, la inversión del platonismo trasciende el ámbito de la tematización, permitiendo dar razón de la evolución o el desplazamiento del tema que le corresponde a otros bajo un mismo ímpetu, allende el alcance limitado que le reconoce la crítica al uso (no en vano, resulta sencillo constatar que las alusiones explícitas a la inversión del platonismo desaparecen prácticamente de la obra deleuzeana a partir de la publicación de *Lógica del sentido*).³ No hay que olvidar que el propio Deleuze planteaba la necesidad de remontarse hasta la motivación del platonismo cuando se preguntaba acerca del significado de su inversión,⁴ constatando lo inapropiado de permanecer en una fórmula abstracta para comprender la magnitud del proyecto nietzscheano: es aconsejable, pues, aplicar al estudio del francés el mismo método que él aplicaba al de Platón y remontar así el tema de la inversión del platonismo desde su formulación abstracta hasta la motivación concreta que la anima, que habrá de doblar necesariamente la del Ateniese. Luego si la motivación inconfesada del platonismo era establecer el sistema de la representación en filosofía haciendo triunfar las copias sobre los simulacros, aquella que anima la inversión promovida por Deleuze habrá de consistir en evitar ese triunfo y las indeseables consecuencias que se siguen de

él tanto para la vida como para el pensamiento. O en sustraer el pensamiento y la vida a la representación y, por ende, al fundamento y a su acción sobre lo real, el juicio. Podemos ya afirmar que esta motivación recorre de principio a fin la filosofía de Deleuze, prolongándose más allá del tema de la inversión del platonismo en el de una filosofía del acontecimiento cuya continuidad en la obra del filósofo francés es indiscutible.⁵

Estas observaciones permiten, además, situar nuestro trabajo frente al de dos de los principales intérpretes del pensamiento deleuzeano. Con respecto a François Zourabichvili, nuestro enfoque presenta la novedad de evidenciar la indisoluble relación que la filosofía deleuzeana del acontecimiento tiene con el tema de la inversión del platonismo y, por ende, con la necesidad de dar respuesta al nihilismo negativo heredados de Nietzsche. No creemos, asimismo, que el afán que hemos hecho corresponder a la inversión deleuzeana del platonismo difiera de aquél en torno al que Lapoujade construye su valiosa teoría: es en el afuera de la representación que supone la inversión del platonismo donde encontramos el acontecimiento en tanto redistribución de las singularidades preindividuales o de las potencias constitutivas de los individuos que nos hace accesible la lógica irracional de la síntesis disyuntiva que anima “los movimientos aberrantes” del devenir real.⁶

A fin de asegurar la calidad de la investigación realizada, se han tenido en cuenta, por último, diversas precauciones metodológicas de carácter tanto general como específico. Habida cuenta de las dificultades objetivas que el pensamiento de Deleuze opone a toda tentativa de sistematización, hemos pretendido huir de una doble tentación que entendemos igualmente perjudicial. Por un lado, la de realizar un trabajo fuertemente especulativo a partir de generalizaciones sin suficiente basamento en el contenido objetivo de los textos o sin observar las precauciones metodológicas generales orientadas a preservar el rigor en el enfoque historiográfico, como la atención a la datación y el “peso relativo” de las diferentes obras en el conjunto de la producción del autor o la consideración de la literatura secundaria y las declaraciones del filósofo realizadas de manera retrospectiva en textos breves como entrevistas, cartas y prólogos a traducciones extranjeras de sus libros. Por otro lado, la de realizar un trabajo ple-

³ Tal constatación hallará incluso confirmación explícita por parte del autor en un breve texto de 1990 donde afirmaba haber abandonado definitivamente el concepto de “simulacro”. Cfr. Gilles Deleuze, “Carta-prólogo a Jean-Clet Martin” [1993, fechada en 1990], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 327-328.

⁴ Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005, p. 295.

⁵ No en balde, nuestro pensador afirmará lo que sigue en una entrevista de 1988: «en todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo»; «todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento». Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990* [1990]. Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 225, 228. El vínculo entre las dos temáticas era ya elocuentemente explicitado en *Lógica del sentido*: Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 84-85. Libro donde Deleuze atribuía, asimismo, la audacia de invertir el platonismo por primera vez y la de haber dado lugar a la primera gran filosofía del acontecimiento a un mismo movimiento filosófico: el estoicismo. Huelga decir que no se trata de una coincidencia. Cfr. *Ibid.*, p. 33. Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco* [1988]. Barcelona, Paidós, 1989, p. 73.

⁶ Cfr. François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pp. 11, 161-162. «El acontecimiento da testimonio de la acción de lo sin fondo sobre nosotros (...) en Deleuze es ante todo redistribución de las potencias». David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 69-70.

gado al contenido objetivo y la sucesión cronológica de los textos hasta el punto de no dejar lugar a un mínimo de especulación, condenándonos a la repetición más o menos literal de lo expresado por el autor o los estudios críticos anteriores al nuestro. A propósito de los análisis que nuestro autor hace de Nietzsche hemos tratado, en cambio, de detectar el “giro” en la interpretación o el “doble” monstruoso, pero al fin y al cabo parecido, suscitado por Deleuze en esos ejercicios de crítica filosófica que entendía humorísticamente como una especie de sodomía,⁷ con miras a vislumbrar la aportación original que se sigue de ellos para dar, al cabo, lugar a su propio proyecto filosófico. Al tiempo, con gesto inverso, hemos tratado de no olvidar en ninguno de estos casos que Deleuze glosa la filosofía de Nietzsche, aun cuando abrigue la intención de desarrollar de este modo la suya propia: de lo contrario, habríamos caído en los excesos que pueden observarse frecuentemente en la literatura crítica, como la atribución a nuestro pensador de la ontología nietzscheana de la fuerza.⁸

1. Nietzsche: la historia de un error y los dos nihilismos

En *La voluntad de poder*, Nietzsche lleva a cabo una descripción del nihilismo como estado psicológico que remite la etiología del mismo a tres categorías encadenadas con que hemos investido falazmente la realidad, que es ante todo voluntad de poder.⁹ Tales categorías son: “el sentido o el fin”, “la totalidad o la unidad” y el “mundo verdadero”. Todas y cada una de ellas remiten al pensamiento de Platón.

Bajo la primera categoría, el nihilismo hace referencia a la búsqueda de un sentido del devenir que no se encuentra en el propio devenir; búsqueda que desembocará inevitablemente en el abatimiento y la decepción ante la ausencia de ese pretendido fin. A ojos de Nietzsche, es Platón el triste iniciador de la teleología, es decir, de la imputación de un fin o sentido al devenir real; así también de la consecuente introducción de la naturaleza en el terreno de la moral, siempre pedregoso. El alemán suministra un antídoto para esta primera causa del nihilismo: tal es la intención con que formula “el eterno retorno de lo mismo”. En ocasiones malinterpretado como un artificio teórico, una abstracción caprichosa que no arrojaría sentido alguno, el eterno retorno describe el acontecer de

lo real (la existencia o el “cómo es” del ser), un devenir sin sentido y sin fin que retorna eternamente.¹⁰ Nietzsche proporciona así una justificación circular del devenir, que contraviene la fundamentación de éste en un ultramundo que conduce al nihilismo negativo, cuyas causas remiten a Platón y sus herederos: lo que acontece se justifica a sí mismo en su repetición eterna. Y la “fundamentación” inmanente es, como sabemos, una desfundamentación. En función de la segunda categoría, el nihilismo se produce cuando se introduce una unidad o sistematicidad en todo acontecer, juzgándose que el bien del universal exige la entrega del particular; pero el sujeto seducido por esta ascética termina descubriendo que no hay tal universal y el desengaño conduce al nihilismo. Hallamos aquí las características de la teodicea, que es una subordinación del individuo a la totalidad. El antídoto contra esta segunda causa del nihilismo es claro a ojos del filósofo alemán: “hay que hacer pedazos el todo”. La última categoría es el mundo verdadero, ardid a través del cual Platón condenaba el mundo del devenir, sepultando bajo la identidad de la Idea la naturaleza heraclítica de la existencia, su eterno diferir respecto de sí misma.

Supuestos los juicios asociados a las categorías anteriores —es decir, que por el devenir nada puede ser realizado y que el devenir no está regido por una totalidad que subsuma al individuo—, queda aún el subterfugio de condenar el mundo del devenir, considerándolo ilusorio o aparente, e inventar un ultramundo pleno del sentido de que aquél carece. Así las cosas, la metafísica se caracterizará, desde Platón, por inventar un mundo situado allende el mundo ordinario, por cuanto es proclamado más verdadero. El Ateniense introdujo la dualidad de mundos que denunciaran ulteriormente Nietzsche y Heidegger como cimiento de toda metafísica: la distinción entre lo inteligible y lo sensible, entre la Idea (“esencia” de los entes) y la imagen (“existencia” o entes particulares). El mundo del cambio es condenado al ostracismo, sobre él se eleva el mundo eterno e inmutable de la Idea.

Es en la crítica de esta escisión platónica entre dos mundos axiológicamente dispares, el de la esencia y el de la apariencia, última causa del nihilismo, que hay que situar las afirmaciones de Nietzsche en las que define su proyecto filosófico como una “inversión del platonismo”, cuya recurrencia siembra toda su obra. No obstante, Heidegger ha mostrado acertadamente que si bien la alusión a la inversión del platonismo para caracterizar su pensamiento es una constante en Nietzsche, no lo es en cambio el sentido que el pensador alemán da a tan ambicioso proyecto, el cual difiere sustancialmente en las distintas épocas por las que atraviesa su ingente producción intelectual.¹¹ Nietzsche se preguntaba, pues, “¿qué es la inversión del platonismo?” del mismo modo como, a ojos de Deleuze, los personajes de la película de Kurosawa se preguntaban “¿qué es un samurái?”:¹² estaba

⁷ Y ello pese a que Deleuze considere que, también a este respecto, Nietzsche constituyó para él una excepción: Cfr. Deleuze, “Carta a un crítico severo” [1973], en *Conversaciones...*, cit., pp. 13-14. Hay, en cualquier caso, contundentes evidencias de que la interpretación deleuzeana de Nietzsche introduce aspectos novedosos que no pueden reducirse a las aportaciones objetivas del autor: Paolo D’Iorio ha mostrado, por ejemplo, que es más que dudoso que la idea de una selección ontológica en el eterno retorno esté objetivamente presente en el pensamiento de Nietzsche tal y como defiende Deleuze: Paolo D’Iorio, “L’éternel retour. Genèse et interprétation”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*. Paris, Cahiers de l’Herne, 2006, p. 363.

⁸ A fin de ilustrar esta interpretación, remitimos a un artículo que por lo demás nos parece magnífico: Cfr. Luis Sáez Rueda, “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze”, en Luis Sáez Rueda, Javier de la Higuera, y José F. Zuñiga (eds.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)* [1901]. Madrid, Aguilar, 1951, § 12 A.

¹⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche II* [1961]. Barcelona, Destino, 2000, p. 15.

¹¹ Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche I* [1961]. Barcelona, Destino, 2000, pp. 150-151, 190-191. El primer fragmento se encuentra reproducido en la cita número 11.

¹² Cfr. Gilles Deleuze, “¿Qué es un acto de creación?” [1978], en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 284-285.

quizá demasiado urgido por la situación para ocuparse de dar respuesta a la pregunta fundamental que sobrevalaba esa urgencia. Y como los personajes de Kurosawa, sólo se dará cuenta al final de esa importancia que sobrepasa cualquier urgencia. Destaca, ante todo, una temprana alusión al tema de la inversión del platonismo que se encuentra en los trabajos preparatorios de *El nacimiento de la Tragedia*, los cuales datan de los años 1870-1871. Así la recoge Heidegger:

Nietzsche dice en una ocasión, en una breve observación que se encuentra en los trabajos preliminares (1870-1871) a su primera obra: “Mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin” (IX, 190). Es ésta una sorprendente anticipación por parte del pensador del conjunto de su posterior posición filosófica fundamental, pues sus últimos años de creación no se ocuparon más que de esta inversión del platonismo. No debemos pasar por alto, sin embargo, que el “platonismo invertido” de su primera época difiere en modo considerable de la posición alcanzada finalmente en *El ocaso de los ídolos*.¹³

En ella se evidencia una concepción de la inversión del platonismo como una suerte de retirada al mundo de la apariencia que también podría ser entendida como una huida del mundo verdadero. La inversión del platonismo se muestra aquí, en suma, como un “dar la vuelta” a la dualidad de mundos platónica, revalorizando el mundo de la apariencia («la vida en la apariencia como fin») a expensas de un mundo verdadero en cuya lejanía aparecen lo puro, lo bello y lo mejor. La sombra de esta interpretación de la inversión del platonismo como una especie de voltear es alargada en la obra de Nietzsche, como manifiesta este otro fragmento de *Aurora*, texto de madurez del alemán que data de 1881: «¡un mundo de fantasmas, ése en que vivimos! ¡Un mundo invertido, vuelto del revés, vacío y que, no obstante, soñamos *del derecho y pleno!*!».¹⁴ Ésta no es, sin embargo, la última palabra de Nietzsche a propósito de la inversión del platonismo, pues como el propio Heidegger ha señalado: «No debemos pasar por alto (...) que el “platonismo invertido” de su primera época difiere en modo considerable de la posición alcanzada finalmente en *El ocaso de los ídolos*».¹⁵ En esta obra de madurez que data de 1888, un año antes de que esa lucidez postrera se abismara en el delirio a causa de la enfermedad, Nietzsche bosqueja al fin el sentido de la inversión del platonismo que proyecta, a propósito de la cual las descripciones anteriores, que lo caracterizaban como un voltear la prioridad (ontológica, axiológica y epistemológica) concedida por Platón al mundo verdadero en favor del mundo aparente, no han sido sino torpes aproximaciones:

Esta pregunta podría responderse fácilmente por medio de un simple cálculo si la “inversión” del

platonismo pudiera equipararse a un procedimiento que, por así decirlo, pusiera cabeza abajo las proposiciones platónicas. Es cierto que con frecuencia el propio Nietzsche expresa la situación de este modo, y no sólo para dar a comprender lo que quiere decir de una manera simplificada sino también porque a veces él mismo, aunque sea otra cosa lo que busque, piensa de esa manera. Sólo tardíamente, poco tiempo antes de la interrupción de su trabajo pensante, se le vuelve claro en todo su alcance hacia dónde es llevado con esa inversión del platonismo. Esta claridad crece cuanto más comprende la necesidad de esa inversión, es decir, en la medida en que comprende que es exigida por la tarea de superación del nihilismo.¹⁶

A fin de clarificar el sentido último que Nietzsche da a la inversión del platonismo es preciso, pues, que nos adentremos en el contenido del capítulo de *El crepúsculo de los ídolos* que lleva por título “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, cuya estrecha relación con las consideraciones sobre el nihilismo que repasábamos al comienzo del apartado se evidencia en el hecho de que el pensador alemán proyectaba iniciar *La voluntad de poder* con ese texto.¹⁷ Subtitulado “Historia de un error”, este breve pasaje distingue seis etapas que han sido definidas por Heidegger como «los seis períodos de la historia del platonismo que termina con la expulsión de él», en los que se puede reconocer sin demasiada dificultad las épocas más importantes de la historia del pensamiento occidental, y que conducen a Nietzsche, entiende el autor de *Ser y tiempo*, «hasta el mismo umbral de su propia y auténtica filosofía».¹⁸ Tanto el propio Nietzsche en ésta y otras obras como Heidegger en su interpretación advirtieron, pues, que la historia del platonismo no se agota en la producción literaria y la época de Platón, sino que presenta, antes bien, una sombra alargada en la historia de la filosofía. Huelga decir que Deleuze suscribe este planteamiento; no en balde, concibe su propia inversión del platonismo como un ambicioso proyecto que complica al conjunto de la historia posterior de la filosofía occidental que es, ante todo, la historia de la filosofía idealista. En cualquier caso, la caracterización por parte de Nietzsche de la inversión del platonismo ya no tiene lugar en *El crepúsculo de los ídolos* como un voltear la dualidad de mundos platónica, sino –al menos aparentemente– como una doble recusación de la esencia y la apariencia cuya radicalidad es por momentos enigmática. Cabe ahora que nos preguntemos: ¿en qué consiste esta nueva caracterización y, sobre todo, es ésta la última palabra de Nietzsche al respecto?

Sirva el primer estadio que Nietzsche distingue en esta “Historia de un error” a modo de ilustración de su interpretación de Platón: «El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso, –él vive en ese mun-

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos” [1889], en *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 634-635. Sobre la intención de Nietzsche de abrir *La voluntad de poder* con este capítulo, cfr. nota 65 en la página 634.

¹⁸ Cfr. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 191-192.

¹³ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 150-151.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, “Aurora” [1881; la traducción parte de la segunda edición aumentada, que data de 1887], en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid, Tecnos, 2014, p. 554.

¹⁵ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 151.

do, *él es ese mundo*. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición “yo, Platón, *soy* la verdad”).¹⁹ A este respecto, Nietzsche advierte que hay tres instancias subyacentes a la metafísica, a saber: el ser (ontología), la verdad (epistemología) y el valor (axiología); y ello de modo que en la filosofía platónica se establece una relación de subordinación entre ellas: lo que es –ontología– descansa sobre lo que se juzga verdadero –epistemología–, que remite a su vez a aquello que se valora como bueno –axiología–. Luego Nietzsche señala que la huida de la realidad que Platón lleva a cabo, con la entronización del mundo verdadero en detrimento del mundo ordinario, es interesada y tiene como fin la perpetuación de una determinada axiología; remitiendo, por ende, en último término no al ser o a la verdad, sino a un determinado valor, cuya inexistencia más allá de la arbitrariedad de una voluntad –la del propio Platón– se halla en la base del nihilismo. No en vano, afirma en este mismo libro lo que sigue: «mi desconfianza con Platón va a lo profundo, lo encuentro tan (...) cargado de moral, tan cristiano de previa existencia (...) Platón es un cobarde ante la realidad –por consiguiente, se evade en el ideal».²⁰ En cualquier caso, es clara la situación que se sigue de la filosofía platónica. Heidegger la resume así: «lo suprasensible es el mundo verdadero. Por tratarse de lo determinante, está arriba. Lo sensible, en cambio, por ser el mundo aparente, está abajo».²¹ Claro es también el antídoto que Nietzsche prescribe contra esta última causa del nihilismo, leamos el quinto estadio de la “Historia de un error”:

El “mundo verdadero” –una Idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, –una idea que se ha hecho inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡Eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bons sens* y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres).²²

La negación del mundo verdadero, ahora entrecamillado, es la antesala del nihilismo que bajo su forma afirmativa conduce al porvenir: camino que habrá de desbrozar la filosofía de Zaratustra. Nietzsche reconoce, pues, en este quinto estadio la primera etapa de su propia filosofía que, según Heidegger, abarcaría desde *Humano, demasiado humano* (1878) hasta *La gaya ciencia* (1882). Suprimido el mundo verdadero, el platonismo es, sin embargo, superado sólo a medias, toda vez que surge una doble dificultad: de un lado, el mundo sensible ha sido ocupado por el positivismo aprovechando el vacío de poder; del otro, más profundamente, se mantiene la estructura dual del platonismo, dividida entre un arriba, cuyo lugar persiste aun vacío, y un abajo.²³ Luego entendida como un mero voltear la jerarquía de los mundos establecida por el platonismo, haciendo ahora del mundo sensible lo verdadero, «la inversión no lle-

va a cabo aquello que tiene que llevar a cabo en cuanto superación del nihilismo: una superación del platonismo desde su base».²⁴ Así las cosas, mientras no trascendamos este quinto estadio permaneceremos todavía en un nihilismo incompleto que, pese a haber demolido el mundo suprasensible y los valores que llevaba aparejados, conserva aún tanto el lugar que ocupaban estos valores como el sentido que bajo su gobierno tenía el mundo sensible, esto es, el de “mundo aparente”.

De este modo, sólo alcanzamos a superar las nuevas contrariedades que nos salen al paso en el nihilismo completo que prescribe el sexto estadio con la eliminación del mundo aparente, correlato sensible del mundo verdadero.²⁵ Huelga decir que Nietzsche identifica este sexto estadio con el comienzo, en rigor, de su propia filosofía. Son ahora demolidos tanto los viejos valores como el lugar que ocupaban en lo suprasensible, así también la sombras de ese mundo verdadero que oscurecían todavía el mundo sensible, que son al cabo las que el platonismo proyecta en la historia posterior de la filosofía. Hallamos aquí el significado de la inversión nietzscheana del platonismo, que coincide con el nihilismo afirmativo o completo en la medida en que responde al problema que planteaba el nihilismo negativo:

Si se elimina el arriba como tal, si se omite la posición previa de algo verdadero y deseable, si se suprime el mundo verdadero en el sentido de mundo ideal (...) ¿Queda entonces aún el mundo aparente? No. Porque el mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero. Si éste cae, tiene que caer también el aparente. Sólo entonces queda superado el platonismo, es decir, invertido de tal modo que el pensar filosófico es expulsado de él. ¿Pero dónde podrá entonces sostenerse?.²⁶

Luego la inversión nietzscheana del platonismo no se agota en el voltear la prioridad del mundo verdadero a favor del mundo aparente tal y como sugiere la versión temprana aludida a menudo por Nietzsche y representada en el quinto estadio, el del nihilismo todavía negativo o incompleto, sino que se trata de una doble recusación del mundo inteligible y el mundo sensible. Tanto Deleuze como Heidegger consideran, sin embargo, que toda vez que a través de su inversión del platonismo Nietzsche trata ante todo de superar el problema del nihilismo, esta doble recusación o supresión simultánea del mundo verdadero y del mundo aparente no puede, en modo alguno, ser su última palabra al respeto. Si bien, por razones muy distintas. Veámoslas. Por su parte, Heidegger considera que una supresión simultánea de “lo sensible” y de “lo no sensible” abocaría al nihilismo, habida cuenta de que ambos conforman “el ente en total” allende el

¹⁹ Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 634.

²⁰ *Ibid.*, p. 687.

²¹ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 190.

²² Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 635.

²³ Cfr. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 195-196.

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

²⁵ «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [COMIENZA ZARATHUSTRA])». Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 635.

²⁶ Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 190-191.

cual no hay sino la nada.²⁷ Luego a su juicio no se trata tanto de suprimir lo sensible y lo no sensible como de «eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible»; esto es, antes bien que con una doble recusación de ambas instancias, hay que habérselas con una nueva interpretación al respecto que posibilite el establecimiento de «un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible». Y ello de tal modo que «la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo», es decir, en una salida definitiva de la dicotomía ontológica que implicaba.²⁸ Deleuze entiende, en cambio, que una doble recusación del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias es impropia de Nietzsche:

¿Qué significa “inversión del platonismo”? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro. Parece como si la fórmula quisiera decir: la abolición del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias. Sin embargo, un proyecto semejante no sería propio de Nietzsche. La doble recusación de las esencias y de las apariencias se remonta a Hegel y, mejor aún a Kant. Es dudoso que Nietzsche quisiera decir lo mismo.²⁹

En este punto, las diferencias terminológicas que hay entre Heidegger y Deleuze no son, desde luego, baladíes: antes bien, nos dan la clave del asunto. Y es que, frente a Heidegger, Deleuze sigue hablando de “mundo de las esencias” y “mundo de las apariencias”, y contrapone esta dualidad, que implica todavía en Nietzsche un compromiso con la realidad de las cosas, al mero compromiso con la objetividad del conocimiento que identifica, más bien, con la filosofía trascendental kantiana. Es decir: en Heidegger, hay doble recusación de la esencia y la apariencia, pero no de lo suprasensible y lo sensible; mientras que Deleuze negará, en cambio, esa doble recusación en provecho de una reformulación pluralista de ambas instancias que, más que en una “expulsión del platonismo” como la del alemán, consiste en una “subversión” del mismo en profundidad y, sobre todo, en una “perversión” del mismo en superficie.³⁰ En este punto, conviene no dejar de recordar el siguiente pasaje de *Diferencia y repetición*: «La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento [*renversement*] del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable».³¹ Luego en su antiplatonismo Deleuze es como veremos más platónico de lo que nunca lo fue Heidegger. No en balde, define la inversión del platonis-

mo como un desplazamiento de las esencias a favor de los acontecimientos (en la superficie, como ámbito del sentido que se sigue de los cuerpos en tanto que efecto incorpóreo cuya idealidad “insiste” más que existir: dialéctica) como fuentes de singularidades (en profundidad, como ámbito de las mezclas de cuerpos que son la única causa en sentido estricto y cuya determinación inmanente es anterior a los individuos constituidos, sujetos u objetos inevitablemente mediados por un principio trascendente o un fundamento: estética), manierismo inmanente de herencia estoica y leibniziana en que Deleuze hace radicar por su cuenta y riesgo la inversión del platonismo tal y como él la interpreta y retoma.³²

Para terminar, volvamos brevemente a Nietzsche y a su distinción entre los dos nihilismos. El alemán concluye su descripción del nihilismo como estado psicológico afirmando tajantemente que no es lícito interpretar el mundo con las categorías de fin, totalidad y verdad... Con la retirada de los conceptos con que habíamos investido el mundo al menos desde Platón, cae también el valor que le habíamos atribuido impropriamente. Hacen aquí su aparición las dos formas de nihilismo que se siguen de esta caída: el nihilismo negativo o reactivo y el nihilismo afirmativo o activo. El nihilismo afirmativo no se atemoriza ante la muerte de Dios y descrea del ser en tanto realidad parmenídea y, por ende, ilusoria. La muerte de Dios certifica la ausencia de un ser o fundamento de la realidad. Es en este sentido que Nietzsche afirma que los conceptos más elevados o generales, como el que expresa la palabra “ser”, no pueden haber devenido ni ser desiguales y son «el último humo de la realidad que se volatiliza»,³³ el último residuo del mundo verdadero de la metafísica que contamina aún el pensamiento y la existencia. No debemos a Platón sino la introducción de la ilusión dañina que es el ser en la historia de la filosofía occidental. Por el contrario, es característico del nihilismo negativo el precisar de un fundamento que sostenga y oriente su existencia. El nihilista negativo termina renegando del mundo verdadero y afirma también el mundo del devenir, pero no soporta la carencia de fundamento que torna azarosa la vida; la arbitrariedad del bien y el mal, del dolor y el placer. Consecuentemente, niega el sentido del ser y proclama que “el ser es nada”.

La diferencia entre las dos formas de nihilismo viene dada, en suma, por el modo como cada una de ellas entiende esta nada del ser. El nihilismo negativo la interpreta como vacuidad absoluta del ser, que condena la existencia humana a la arbitrariedad y el sinsentido, desembocando en la renuncia a la selección o el relativismo. El nihilismo activo, en cambio, entiende que la nada del ser es antes un don que una condena: es precisamente la ausencia de fundamento de la existencia lo que nos hace libres. No hay valores preestablecidos en un cielo de sentido que nos anteceda y nos sobreviva. Así las cosas, la empresa que le es propia al nihilismo activo es la creación de nuevos valores desde la nada del

²⁷ «El “mundo verdadero”, lo suprasensible, y el “mundo aparente”, lo sensible, constituyen conjuntamente aquello que se opone a la pura nada: el ente en total. Si se suprime a ambos, todo se hunde en la vacua nada. Nietzsche no puede querer decir esto, puesto que aspira a superar el nihilismo». *Ibid.*, p. 197.

²⁸ Sobre esta exposición: cfr. *Ibid.*, pp. 197-198.

²⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 295.

³⁰ Sobre la distinción entre “subversión” como técnica de las profundidades y “perversión” como arte de las superficies, cfr. *Ibid.*, pp. 125, 167, 285.

³¹ Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 205. La anotación entre corchetes es mía y remite al original francés.

³² Luego en la interpretación deleuzeana de Nietzsche, la ontología de la fuerza, en profundidad, es corregida “estoicamente” con una ontología del sentido-acontecimiento en superficie. Sobre esta contraposición: cfr. Sáez Rueda, cit..

³³ Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, cit., p. 632.

ser, esto es, el establecimiento de una selección inmanente con base en la expresión de una potencia interna. El ser humano se hace ahora a sí mismo allende el Hombre mismo; desecha el anacronismo de los valores absolutos, revaloriza la vida en su inmediatez.

2. La inversión deleuzeana del platonismo

Ante todo, conviene aclarar, de acuerdo con las consideraciones anteriores, que en lugar del verbo francés *inverser* (“invertir”), Deleuze utiliza *renverser*, que recoge también los significados de “derrocar” en sentido político y de “atropellar”: habla, pues, de “*renverser le platonisme*”. Podría decirse entonces que la traducción estándar al castellano de esta voz francesa, “inversión”, no es del todo afortunada, pues en la filosofía deleuzeana se trata más bien de trastocar –o, más concretamente, de subvertir y pervertir– el platonismo que de llevar a cabo una mera inversión del mismo; la cual conduciría sin duda, como hemos visto, al nihilismo incompleto descrito por Nietzsche en el quinto estadio de su “Historia de un error”. Reafirma este breve análisis el hecho de que las traducciones habituales del término al inglés sean *reversal* y *overturning*, cuyas acepciones se asemejan más a las de la voz francesa *renverser* que a las de la española “inversión”: además del consabido “dar la vuelta”, ambas contienen el matiz político del derrocamiento o la revocación, así como el del retorno a un estado anterior o la reversión. Si bien, una vez introducida tan necesaria precisión, en el presente trabajo optamos por respetar la traducción habitual al castellano para no inducir a confusión al lector.

La inversión del platonismo fue, primeramente, tematizada por Deleuze de manera explícita en un artículo titulado “*Renverser le platonisme (les simulacres)*”, que vio la luz en 1966.³⁴ La cuestión volvería a ser abordada de manera transversal y prolija en *Diferencia y repetición* (1968) y, por último, en *Lógica del sentido* (1969), donde una versión ligeramente revisada del susodicho artículo constituiría el primer apéndice, convirtiéndose en uno de los capítulos más estudiados del libro.³⁵ No

hay que obviar las confrontaciones posteriores con la filosofía de Platón que tendrán lugar en *¿Qué es la filosofía?* (1991) y en el capítulo “Platón, los griegos”, de *Crítica y clínica* (1993), si bien hay que precisar que tales bosquejos tienen lugar en un contexto teórico diferente al de la crítica del pensamiento representativo de estas primeras obras, razón por la que presumiblemente nuestro pensador alude en ellos a la cuestión del “anti-platonismo” pero no a la de la inversión. Según establecimos en la introducción, la inversión del platonismo es quizá el principal motivo de esta etapa del pensar de Deleuze, eje vertebrador de su proyecto filosófico temprano que anticipará, además, las motivaciones a que responden los libros venideros. Por otra parte, no conviene olvidar que el concepto de simulacro había sido empleado con anterioridad en la filosofía francesa de la época por Pierre Klossowski, junto con el de fantasma, en relación también con la filosofía de Nietzsche pero difiriendo en matices importantes de la interpretación de Deleuze. Posteriormente, sería usado en un sentido muy diferente tanto al de Klossowski como al de Deleuze por el sociólogo Jean Baudrillard.³⁶

2.1. El método de la división como una dialéctica de la rivalidad: la selección

Tras lo dicho, nos hallamos en condiciones de precisar el modo como nuestro autor reinterpreta la inversión del platonismo, la nueva crítica de la metafísica platónica que Deleuze propone para dar lugar a un pensamiento que salga de la necesidad en que nos sume la representación y afirme su relación con un afuera inmanente que no reviste ya las características de la mera exterioridad propia del fundamento. Conviene precisar que la necesidad o estupidez juega en la filosofía deleuzeana un papel necesariamente ambivalente: esta “facultad de los falsos problemas” que designa la desconexión del pensamiento espontáneo con respecto a lo que “fuerza” a pensar en sentido estricto es, a un tiempo, el estado natural del pensamiento y aquello que finalmente lo sustrae a ese mismo estado natural, pues es preciso advertir la inanidad del pensamiento en el punto de partida para dejarse

³⁴ Gilles Deleuze, “*Renverser le platonisme (les simulacres)*”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 71, n.º. 4 (1966): pp. 426–38.

³⁵ Enumeramos seguidamente algunos de estos estudios. Daniel W. Smith, “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism” [2006], en *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012. Francis Wolff, “Trios. Deleuze, Derrida Foucault, historiadores del platonismo”, en Barbara Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos* [1992]. Buenos Aires, Manantial, 1994. Miguel de Beistegui, “The Deleuzian reversal of Platonism”, en Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012. José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel, 1990, pp. 60-64. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011, pp. 59-70, 120-122, 273. Lapoujade, cit., pp. 49-66. Huelga decir que la persistencia del tema de la inversión del platonismo en *Lógica del sentido*, el gran libro que nuestro pensador dedicó a la naturaleza del sentido-acontecimiento, testimonia en favor de la relación que existe entre estos dos temas. Si, como pretenden algunos intérpretes, el influjo de la inversión del platonismo se agotara en los bosquejos de *Diferencia y repetición*, no teniendo relación con la filosofía del acontecimiento desarrollada tras el umbral de la tercera síntesis del tiempo donde comienza *Lógica del sentido*, “Platón y el simulacro” hubiera sido con toda seguridad un apéndice de la primera de es-

tas monografías, no de la segunda. Son ciertamente numerosos los intérpretes que relacionan la inversión del platonismo con la “fase negativa” correspondiente con la crítica del pensamiento representativo o fundado contenida en el primer libro y se muestran, sin embargo, reticentes (por acción u omisión) a reconocer su prolongación en la tematización “en positivo” del acontecimiento que tiene lugar en el segundo texto, donde es entendido como la instancia venida a reemplazar a la esencia en la superficie metafísica del sentido. A propósito son muy ilustrativos algunos pasajes de Patton [*Deleuze & the Political*. Londres, Routledge, 2000, p. 35] y Zourabichbili [*El vocabulario*, cit., pp. 107], quienes, si bien han dedicado prolijos y acertados análisis a la cuestión del acontecimiento en Deleuze, no parecen apreciar en ella una prolongación de la motivación correspondiente a la inversión del platonismo. Tampoco Anne Sauvagnargues da ese paso en unas consideraciones donde las filiaciones se detienen en la motivación postkantiana que anima la tipología de fuerzas planteada por Nietzsche con la voluntad de poder [*Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 214-218] y ni siquiera en la brillante exposición que realiza Lapoujade sobre *Lógica del sentido* encontramos planteada esta relación [“Cap. 5”, cit.]. Daniel W. Smith advirtió, en cambio, desde el comienzo el vínculo que existe entre ambas cuestiones [cit., p. 21].

³⁶ Cfr. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France, 1969. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*. París, Éditions Galilée, 1981.

afectar por aquello que lo violenta a fin de trascender este primer estadio.³⁷ Por su parte, la representación mantiene al pensamiento en el dominio de la necedad, toda vez que lo relaciona con un mundo exterior considerado verídico, merced a los presupuestos de que el pensamiento tiende naturalmente a la verdad (“recta naturaleza”) y de que el pensador busca necesariamente la verdad (“buena voluntad”). Tales presupuestos se siguen del primer principio o fundamento, cuya trascendencia se “contagia” a la relación que hay entre las palabras y las cosas, imbricando unas en otras de acuerdo con la lógica del juicio de atribución o estableciendo la correspondencia de derecho entre ambas en que consiste el sistema de la representación: por eso dirá Deleuze que «fundar es siempre fundar la representación».³⁸ Así las cosas, para alcanzar en rigor el pensamiento es preciso salir de lógica representativa, que lo relaciona con un “mundo verdadero” que resulta ser una proyección exterior del sujeto, y relacionarlo con un verdadero afuera del pensamiento que no esté, como tal, mediado por instancia trascendente alguna de la que se siga una relación connatural o una homología entre el pensar y lo pensado. Se da la paradoja de que tal afuera es siempre interior o inmanente al propio pensamiento y constituye el único “principio” en que puede arraigar la necesidad que reclama la filosofía para distinguirse de la opinión tras la renuncia al fundamento: ser unívoco o sin fondo poblado de singularidades preindividuales o diferencias individuantes que hace las veces de nuevo campo trascendental y conforma un afuera común a las palabras y las cosas. Por eso dirá Deleuze que la univocidad, que hace valer las singularidades preindividuales propias del acontecimiento a expensas de las diferencias específicas o genéricas propias del juicio de atribución, «pone en contacto la superficie interior del lenguaje (insistencia) y la superficie exterior del ser (extra-ser)».³⁹ En pocas palabras: la lógica del pensamiento es la del acontecimiento y no la de la representación o el fundamento. No en balde, afirmaba Philippe Mengue que «un pensamiento de la pura inmanencia es necesariamente un pensamiento que rechaza lo originario o el fundamento en todas sus modalidades».⁴⁰

La lectura que Deleuze hizo de Platón es alternativa a las que hicieron tanto Nietzsche como Heidegger, aunque, al igual que ellas, permite vislumbrar hasta qué punto el decurso de la historia de la filosofía estuvo marcado por la filosofía platónica y esa enfermedad específicamente occidental que contagió al pensamiento posterior: la trascendencia. Deleuze intenta, asimismo, huir de las totalizaciones de la historia del pensamiento en que incurriera Heidegger.⁴¹ Las coordenadas en que se instalan los distintos pensadores, y el pensamiento

mismo, comienzan a adquirir mayor importancia que su clasificación en una historia de la filosofía lineal y acumulativa. Parece como si el pensamiento tuviese una geografía antes bien que una historia, una idiosincrasia en lugar de una esencia.

La famosa querrela de Deleuze contra Platón se concreta como sabemos en la apropiación del proyecto nietzscheano de llevar a cabo la inversión del platonismo, que atraviesa la filosofía deleuzeana. A ojos del pensador francés, es Platón quien con gesto tácito, pero decidido, inaugura el ámbito que la filosofía ha reconocido como propio hasta hoy: el de la representación, donde las copias-íconos triunfan definitivamente sobre los simulacros-fantasmas (si bien, habrá que esperar hasta Aristóteles para ver consumado el establecimiento o despliegue de este nuevo ámbito).⁴² El simulacro se opone a la copia y se perfila como (falso) pretendiente infinitamente degradado, construido sobre la desemejanza y la desviación. Resulta imprescindible anotar que entre los dos existe una diferencia de naturaleza: la copia se define por ser una imagen dotada de semejanza, el simulacro por ser una imagen privada de ella. Sin embargo, la semejanza atañe aquí a la esencia, no a la apariencia: es entendida como una relación interior y espiritual, que constituye la medida de toda pretensión. Luego la copia no se parece verdaderamente a la cosa sino en la medida en que se modela interior y espiritualmente sobre la Idea o esencia de la misma (alguien no merece la cualidad de justo sino en la medida en que funda su pretensión sobre la Justicia). Por el contrario, el simulacro pretende siempre el objeto “por debajo”, contra el padre o sin pasar por la Idea, haciendo suya una subversión o una agresión que le son connaturales: la semejanza exterior y, en esa medida, sólo aparente respecto al objeto enmascara una desemejanza interior sobre la que se articula el simulacro.

A este fin de hacer triunfar las copias sobre los simulacros apunta la motivación inconfesada que subyace a la dualidad manifiesta entre la Idea y la imagen, entre lo inteligible y lo sensible, que articula el pensamiento platónico y se vuelca sobre la filosofía posterior, como la pesada sombra de un gigantesco edificio. Sacar a la luz esta motivación es el significado unívoco que Deleuze atribuye a la inversión del platonismo: se trata de «acorralar» esta motivación como Platón acorrala al sofista.⁴³ En este sentido, Deleuze observa que la voluntad expresa de «distinguir la “cosa misma” (*Idea*) y sus imágenes» —esto es, la dualidad de mundos denunciada por Nietzsche y Heidegger— no constituye la verdadera motivación de la filosofía platónica, de suerte que es preciso acudir al método de la división para hacerla aparecer. Una primera aproximación, necesariamente superficial, sugiere que este método consiste en «dividir un género en especies contrarias para subsumir la

³⁷ «Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce?». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 407.

³⁸ *Ibid.*, p. 405.

³⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 216.

⁴⁰ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 71.

⁴¹ Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 96.

⁴² Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 393. Para una explicación más detallada de la contraposición entre la singularidad de la Idea platónica como “presencia bruta” que aspira aún a un concepto de la diferencia en sí misma y la generalidad de las categorías aristotélicas que subordinan esa diferencia a la identidad del concepto: cfr. *Ibid.*, p. 105 y siguientes.

⁴³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 295.

cosa buscada en la especie adecuada»;⁴⁴ especificación continuada del concepto que nos conduce a definiciones tales como, por ejemplo, la de la pesca con caña. Sin embargo, un análisis más exhaustivo desenmascara su verdadero propósito: «la finalidad de la división no es (...) dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico».⁴⁵ Así pues, la dialéctica platónica es una dialéctica de la rivalidad entre pretendientes, de modo que su propósito principal es distinguir el verdadero pretendiente de los pretendientes falsos. Su esencia no aparece a lo ancho (división de un género en especies), sino en profundidad (selección de linajes). Cabe entonces preguntarse: si esta distinción entre pretendientes responde únicamente a la voluntad expresa de distinguir la Idea de sus imágenes con que se identifica tradicionalmente la filosofía de Platón, ¿a qué se debe la extraordinaria discreción con que el Ateniense la pone en práctica? La certeza de que este propósito velado apunta a una motivación inconfesada en la doctrina platónica se apodera enseguida del lector atento.

2.2. El mito como relato que establece el fundamento de la división

A fin de profundizar en estas consideraciones, es preciso acudir a diversos textos platónicos que emplean el método de la división, entre los que destacan *El político*, *Fedro* y *El sofista*.⁴⁶ En *El Político*, por ejemplo, se nos ofrece una definición inicial según la cual el político es “el pastor de los hombres”. Proliferan entonces quienes, como el político, pretenden ajustarse a esta definición: el labrador o el médico se pretenden también pastores de los hombres.⁴⁷ Así las cosas, se hace necesario evaluar la veracidad o falsedad de las distintas pretensiones, distinguiendo entre pretendientes verdaderos y falaces. Hallamos aquí el punto en que interviene el mito, el cual parece interrumpir bruscamente la división en el momento de la selección de los pretendientes, pero sólo a condición de integrarse en la división misma, a la que proporciona fundamento: «el mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación. Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados».⁴⁸ Luego identificado el mito con aquel procedimiento que permite establecer la cualidad que se corresponde con la Idea en cuanto modelo o fundamento, la validez de las distintas pretensiones responde al esquema de una conocida

tríada neoplatónica: lo imparticipable (fundamento), lo participado (objeto de la pretensión o cualidad establecida en el mito) y los participantes (pretendientes); y ello de manera que lo imparticipable da a participar lo participado a los participantes.

En otras palabras, el mito proporciona el criterio selectivo (cualidad correspondiente al fundamento ideal) que permite juzgar la validez de la pretensión de cada uno de los pretendientes, a propósito de las cuales caben diferentes grados o medidas de participación. Esto último tiene una implicación muy significativa: «¿no hay aquí un poseedor en tercero o cuarto lugar, etc., hasta el infinito de una degradación, hasta aquél que no posea ya más que un simulacro, un espejismo, él mismo espejismo y simulacro?».⁴⁹ Hace su aparición el simulacro, pues descubrimos la importancia del propósito velado del método de la división cuando advertimos que la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible termina desplazándose al interior de lo sensible, para establecer una distinción ulterior entre dos tipos de imágenes, las copias-íconos y los simulacros-fantasmas, con una intención bien definida:

Seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se insinúen por todas partes.⁵⁰

Hallamos aquí la “motivación moral” que Deleuze advierte, como también hiciera Nietzsche, en el platonismo; la cual no tiene otra razón de ser que la eliminación de las distribuciones nómadas y las jerarquías inmanentes o de la potencia radicadas en las singularidades preindividuales, diferencias libres o no ligadas, en provecho de las distribuciones sedentarias y las jerarquías trascendentes o de la pretensión características de la teología representativa a que aboca el fundamento: se trata, en suma, de imponer el sometimiento ontológico de la realidad al sistema de la representación o la compartimentación de la misma de acuerdo con diferencias específicas y genéricas resultantes de la analogía del juicio de atribución (“ser análogo” o distribuido conforme a lo estipulado en las categorías que lo compartimentan, entre las que se establecen relaciones de analogía que constituyen un nuevo avatar de la identidad a este nivel) a la sustracción de la realidad a toda compartimentación ontológica resultante de las diferencias individuantes que pone en juego la univocidad del ser (“ser unívoco” o género común con respecto a las categorías en tanto géneros a su vez comunes a una determinada porción de las especies disponibles), las cuales “insisten” más que existir y no suponen por ende división real alguna.⁵¹

⁴⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁶ Cfr. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Editorial Gredos, 1988. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

⁴⁷ Cfr. Platón, “Político”, en *Ibid.*, pp. 523-524 -268a-.

⁴⁸ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 296. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas acerca de esta aserción de Deleuze, según la cual la función del mito es establecer un modelo que permita dirimir cuál de las pretensiones es la que está bien fundada: «Ésta es, precisamente, la razón por la cual añadimos el mito (...) para poder ver con mayor nitidez a aquél que es el único al que le corresponde, según el modelo de los pastores y los boyeros, cuidar de la crianza humana, y el único que debe ser digno de recibir tal título». Platón, “Político”, cit., p. 540 -275b-.

⁴⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 297.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁵¹ Acerca de la distribución y la jerarquización como funciones del juicio, correspondientes respectivamente con las facultades del sentido común y el buen sentido, conviene precisar que la primera se lleva a cabo mediante la repartición del concepto y la segunda hace lo pro-

Teología representativa que podrá, ciertamente, olvidar su origen moral con el paso de los siglos, relegarlo al inconsciente, pero no por ello conseguirá neutralizar el síntoma de tamaña represión: la moral continuará actuando siempre que se distinga lo originario y lo derivado, el fundamento y lo fundado, mediados, claro está, por el juicio que no en vano es siempre un juicio de Dios.⁵²

Triunfo incontestable de las copias sobre los simulacros. Con ese gesto, el platonismo inaugura el largo reinado del fundamento en filosofía o, lo que es lo mismo, funda el ámbito de la representación, garantizando la absoluta primacía de las primeras sobre los segundos. Es descartada la posibilidad de que las falsas copias invadan el reino de las copias verdaderas y oculten tras su semejanza falaz que han dado la espalda al fundamento y, por ende, han dejado de reflejar legítimamente la realidad cuya representación se arrojan.

2.3. El abismo de *El sofista*: simulacro e inversión del platonismo o desfundamentación

Hay, sin embargo, una particularidad en *El sofista* que determina su extraordinaria importancia frente a los otros dos textos considerados: la ausencia de mito fundador. Ello es debido a que, mientras que en los dos primeros diálogos Platón trataba de evaluar a los pretendientes verdaderos juzgando la validez de su pretensión a partir de un mito fundador, en *El sofista* prescinde del relato mítico y se aventura a servirse del método de la división para acorralar al falso pretendiente como tal, asomándose al abismo del simulacro. Audacia que tiene una consecuencia inesperada, demos de nuevo la palabra a Deleuze:

A fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse a su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una

pio mediante la medida de los sujetos. Cfr. Deleuze, *Diferencia y...*, cit., p. 69. Sobre los dos tipos de distribución, sedentaria y nómada, correspondientes la primera a las filosofías representativas de las categorías, que toman siempre como modelo el juicio, y la segunda a las filosofías no representativas de la univocidad del ser que se sustraen al mismo, proceden las siguientes aclaraciones: la distribución sedentaria «procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o territorios limitados en la representación»; a ella se opone una distribución nómada que implica a lo sumo un reparto cambiante sin límites precisos. Cfr. *Ibid.*, pp. 72-73. A propósito de las dos clases de jerarquía, la jerarquía trascendente de la pretensión y la jerarquía derribada o inmanente de la expresión de una potencia interna, correspondientes respectivamente a las distribuciones sedentaria y nómada, cabe, por último, precisar que: la jerarquía de la pretensión «mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio», es decir, se trata de una selección con base en un principio trascendente o fundamento; la jerarquía de la expresión establece, en cambio, una selección “horizontal” o inmanente cuya medida es la potencia interna que expresa cada cosa y no la participación (Platón) o la inclusión (Aristóteles) por parte de la misma de una esencia exterior. Luego más bien que con la ausencia de distribución y de jerarquía, es preciso habérselas aquí con otra clase de las mismas que, pese a no radicar en un principio trascendente, son también constitutivas de una necesidad: se trata de «saber si un ser (...) supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede (...) el límite (...) ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino (...) aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la *hybris*». Cfr. *Ibid.*, p. 74.

⁵² Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 393.

copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... Y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates.⁵³

Sócrates y el sofista, el verdadero pretendiente y el pretendiente falso, devienen finalmente indiscernibles. Queda invalidada la distinción entre la copia y el simulacro; pero, por encima de todo, el modelo que nos permitía “medir” las pretensiones y establecer tal distinción. ¿Qué será del pensamiento representativo cuando el ascenso de la diferencia en el seno del concepto que suponíamos idéntico nos vuelva incapaces de distinguir los conceptos que re-presentan la realidad de aquéllos que la traicionan? ¿Cómo reprimir esa diferencia desencadenada que conlleva el simulacro, liberada de la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza con que se la sofocaba desde Platón? El ámbito de la representación queda herido de muerte: «es propio del simulacro, no el ser una copia, sino el invertir toda posible copia, invirtiendo al tiempo los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión».⁵⁴

Luego la indistinción entre la copia y el simulacro supone la pérdida del “mundo verídico” de las copias que es correlato de la representación: una realidad exterior, homogénea e idéntica a sí misma, cuyo garante es siempre un modelo o fundamento ideal (la Idea o esencia) susceptible de ser aprehendido por el pensamiento. Tal pérdida tiene lugar bajo la acción de una potencia de lo falso, maquinaria dionisiaca o diferencial, cuyos productos no caen del lado de la apariencia ni de la ilusión; constituyendo antes bien una de las caras de la realidad misma, escindida en la filosofía de Deleuze entre lo virtual y lo actual, que no ya entre lo posible y lo real.⁵⁵ El

⁵³ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 298. Esta dificultad para discernir al sofista del filósofo es anunciada en varias ocasiones por Platón a lo largo del diálogo: «¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres [la dialéctica], y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?». Platón, “Sofista”, en *Diálogos V...*, cit., pp. 432 -253c-. Asimismo, la última definición del sofista a que alude aquí Deleuze se encuentra en: *Ibid.*, p. 482 - 268d-.

⁵⁴ Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 33.

⁵⁵ Cfr. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 305. La sustitución del par “posible-real” por el de lo “virtual-actual” se hace cargo de la exigencia de inmanencia en el pensamiento de Deleuze, esto es, de la renuncia a edificar la filosofía sobre los principios trascendentes o exteriores a la experiencia en que consiste todo fundamento. Comoquiera que de ello no se sigue una renuncia a los principios en sí mismos que abocaría al relativismo, en lo sucesivo el pensamiento filosófico habrá de basarse en principios puramente inmanentes o interiores a la experiencia y, por ende, carentes de presupuestos. Como demostró Henri Bergson en una célebre crítica de la que Deleuze se hace eco, lo posible es lo real “menos” su existencia o realidad, es decir, una simple hipóstasis de lo real o un condicionante que no es al fin y al cabo sino un calco de lo condicionado: entre lo posible y lo real media, pues, una diferencia de naturaleza que pretende salvarse mediante el falso movimiento de la “realización”, gobernado como está por las leyes de semejanza y limitación que certifican el calco. Luego Deleuze opone, siguiendo a Bergson, la dupla “virtual-actual” a la de lo “posible-real”: siendo tan real como la realidad empírica o actual de la que es condición, lo virtual no se asemeja, sin embargo, a ella en la medida en que antecede a la constitución de los individuos que tiene lugar precisamente en el tránsito de lo virtual a lo actual mediante un proceso de “actualización”, regido por las leyes de divergencia y creación. En suma, los principios inmanentes que permiten preservar la necesidad a la que el pensamiento filosófico no puede renunciar sino al precio inasumible de caer en la opinión sólo se encuentran en el ámbito de lo virtual, un plano poblado de

simulacro y su potencia de lo falso reemplazan, pues, al mundo verídico de las copias, constituyendo la nueva faz actual de la realidad. No en vano, «la cosa es el simulacro mismo, el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del eterno retorno».⁵⁶

Pero el simulacro supone, ante todo, la destitución del fundamento de acuerdo con un ánimo entre humorístico y masoquista, por ende también perverso, que, dada su importancia, no debe pasarnos ahora desapercibido. Si Deleuze considera que Platón es “el gran ambivalente” es precisamente porque en su filosofía nada está decidido de antemano: el Ateniese es un pionero, el conquistador del reino de la representación, y como tal hubo de medirse frente a frente con el simulacro, ese doble enigmático de Sócrates que lo tornaba siniestro. Para sus herederos, en cambio, esa conquista formaba parte ya del capital acumulado del pensamiento idealista: los gruñidos del fondo resultaban inaudibles para ellos una vez que, con Aristóteles, la representación devino orgánica. Sin embargo, la conquista de Platón era aún precaria y el simulacro constituía aún una tentación difícil de resistir. Y éste es, creemos, el ánimo con que Platón escribe *El sofista*, aunque a la postre no pueda por menos de recular. Quizá no un ánimo movido por la animadversión inconfesada hacia el fundamento, sino, bien al contrario, por el afán de ponerlo a prueba para demostrar su alcance omnímodo. Pero si el fundamento es realmente omnímodo, tendrá que reinar incluso sobre lo ínfimo y lo mezquino; así como, huelga decirlo, deberá ser también capaz de dar razón de sí mismo. Pues bien, es esta doble exigencia lo que le conduce a acorralar al sofista empleando una variante viciada del método de la división que prescinde del relato mítico: en su no-ser, el sofista es tanto lo ínfimo y lo mezquino como lo que está debajo del fundamento, al no estar él mismo fundado. La tentativa de Platón es entonces, de un lado, mostrar que el fundamento rige incluso en las realidades más insignificantes, siguiendo un descenso humorístico; del otro, evidenciar que el principio de razón suficiente del fundamento abarca al fundamento mismo, de acuerdo con un exceso de celo en el sometimiento a la ley típicamente masoquista.

Así las cosas, aunque se arrepienta a renglón seguido y lo sepulte para la posteridad, el Ateniese descubre el sin fondo diferencial que hay bajo todo fundamento, los factores irracionales en cuyas lógicas aberrantes se abisma toda razón, como en aquello de donde en última instancia proviene. No era otro el segundo modelo inscrito en la realidad a que aludía Platón en *El Teeteto*: aquel “paradigma que carece de lo divino”. De lo dicho se sigue que el fundamento es, *en el fondo*, una hipótesis de lo fundado y como tal no puede tener la última

palabra. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas acerca de lo expuesto:

Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y a lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como defundamento: “detrás de cada caverna hay otra que se abre aún más profunda, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico; bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones, un subsuelo aún más profundo”. ¿Cómo exploraría Sócrates ese lugar, esas cavernas que no son ya las suyas? ¿Con qué hilo, puesto que el hilo se ha perdido? ¿Cómo saldría de ella y cómo podría aún distinguirse del sofista?⁵⁷

Luego el ascenso de los simulacros a la superficie multiplica los signos, superados los diques de la representación que los mantenían abismados en el fondo, pues la acción que les es propia acontece siempre en el ámbito de lo sensual, de esa estética desdoblada hasta el desgarramiento entre las copias y los simulacros ya en el pensamiento de Platón; como volverá a estarlo en el de Kant entre los principios lógico-abstractos de la experiencia meramente posible y los principios genéticos de la experiencia real, esto es, entre aquellos principios trascendentes o exteriores que son una mera hipótesis desencarnada e independiente de la realidad que supuestamente condicionan y aquellos otros que —diferenciales, preindividuales y, por ende, virtuales— generan de manera inmanente la realidad condicionada. Abandonar los primeros en provecho de los segundos es una exigencia de la verdadera crítica que preconiza el postkantismo allende el mismo Kant.⁵⁸ Aunque no es menos cierto que la subversión de la estética que el simulacro lleva aparejada, hermanando de acuerdo con el rechazo del pensamiento representativo o fundado las tradiciones antiplatónica y postkantiana en el pensamiento de Deleuze al amparo de Nietzsche, habrá de desembocar en una perversión de la dialéctica, toda vez que esos signos son precisamente los “objetos que fuerzan a pensar” a los que también aludiera el Ateniese. Dessexualizar, pues, el cuerpo complicado en las dos primeras síntesis del tiempo —síntesis estética del hábito que corresponde al vasto presente viviente y síntesis analítica de la Memoria relativa al pasado puro, gobernadas respectivamente por el principio del placer y el ideal del Yo— para resexualizar el pensamiento dando lugar a la tercera —síntesis dialéctica del porvenir, regida por el instinto de muerte—, de manera que el inconsciente pulsional

singularidades preindividuales o diferencias individuantes cuya inmanencia está garantizada por su naturaleza diferencial, preindividual y, finalmente, genética: al constituir los principios que generan a los individuos, sin asemejarse a ellos o calcarlos, resultan ser una condición inmanente que no es más amplia que lo condicionado. Cfr. Gilles Deleuze, *El bergsonismo* [1966]. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 16-17, 23-24, 101-103; *Diferencia...*, cit., pp. 318-320.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 305-306. La cita entrecomillada es de: Nietzsche, “Más allá del bien y del mal” [1886], en *Obras completas. Volumen IV...*, cit., § 289.

⁵⁸ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 129-130. Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 302-303.

se transmuta en un inconsciente de pensamiento puro: no otra es la definición de perversión que maneja Deleuze. Lo propio de la perversión como operación sería entonces dessexualizar los objetos reales y virtuales de las dos primeras síntesis e invertir la energía libidinal liberada en sexualizar el pensamiento puro, lo cual tiene lugar cuando esa energía excedente refluye sobre el yo y lo fisura, conquistando el sentido-acontecimiento incorporal e impersonal, y sin embargo material, en tanto que única idealidad en sentido estricto: operar a un tiempo la subversión de la estética (simulacro) y la perversión de la dialéctica (acontecimiento), tal es la clave del platonismo invertido o, mejor aún, pervertido de Deleuze.⁵⁹ Rompiendo con los círculos de la Memoria que fundamentaban los de lo vivido en el hábito, la tercera síntesis se desvincula de todo fundamento y toda vivencia, por ende, también de todo agente individuado, para no devolver más que los productos de la síntesis disyuntiva en cuanto pura afirmación: las singularidades preindividuales cuya permanente redistribución se halla en la base de los individuos constituidos y es causa inmanente del sentido-acontecimiento. Entonces, se alcanza la superficie, el doble incorporal de los cuerpos que corresponde al sentido-acontecimiento allende toda mezcla ruidosa o toda efectucción ora feliz ora dañina: no se trata ya de lo que sucede a los cuerpos, sino del sentido de lo que les sucede. Tal es, por otra parte, el proceso que da razón en la tercera síntesis de la génesis del acto de pensar en el pensamiento, que se sustraía a los presupuestos de la imagen dogmática en beneficio de un pensamiento sin imagen o sin fundamento. Es de este modo como los “objetos limitados y medidos” que conformaban el mundo verídico devienen simulacros o signos, objetos de la sensibilidad que se sustraen a la acción de la Idea e implican el devenir puro o ilimitado, los cuales violentan el pensamiento y fuerzan a pensar.⁶⁰ En este sentido, afirmaba Zourabichvili que el mundo sensible comienza a hacerse interesante cuando deviene signo, a lo que añadiremos que trastocamiento tal no tiene lugar sino en la inversión del platonismo: «lo que escapa a la representación es el signo. El mundo exterior se vuelve interesante cuando se hace signo y pierde así su unidad tranquilizadora, su homogeneidad, su apariencia verídica».⁶¹ Se disipan las sombras que el platonismo proyectaba sobre el mundo sensible en una inversión cuya magnitud nos es dada por la constatación de que el camino hacia la necesidad del pensamiento discurre, sin desvío posible, a su través.

De lo dicho se sigue que el simulacro trae consigo nuevas luces que iluminan una cara de la realidad hasta

ahora desconocida, la del puro devenir que se sustrae a la acción de la Idea y cuya propiedad más destacada es esquivar el presente (pues detenido en el presente de un “algo devenido” o de un “devenir en algo”, dejaría de *devenir* para *ser*), socavándolo en la medida en que avanza incesantemente en dos sentidos a la vez, hacia el futuro y hacia el pasado: «las cosas medidas están bajo las Ideas; pero bajo las cosas mismas, ¿no hay también ese elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas?».⁶² Los sustantivos y adjetivos, nombres de parada y descanso, son arrastrados por los verbos de puro devenir... Se deshacen las identidades que convenían al yo, al mundo y a Dios; devoradas por interacciones más profundas, las diferencias de intensidad o singularidades preindividuales que las producen. Por doquier, el pensamiento es puesto ahora en contacto con su afuera inmanente, que difiere a todas luces de la mera exterioridad a que remite la representación.

Esto último nos conduce a la dilucidación del singular materialismo que Deleuze hace suyo, cuya inspiración se remonta a los pensadores estoicos, los primeros que llevaron a término la audacia de invertir el platonismo. Los estoicos distinguían dos planos de ser, a saber: de un lado, el ser profundo y real, que es mezcla de cuerpos o acciones y pasiones corporales; del otro, el sentido y el acontecimiento incorporales, que siendo efecto de los primeros constituyen, en cambio, atributos lógicos que no pueden clasificarse en rigor entre los seres. Así pues, los devenires de los que testimonia el simulacro son identificados con las mezclas de cuerpos sin medida que rugían en las profundidades según el pensamiento estoico, de modo que su ascenso a la superficie los hace cambiar de naturaleza, dando lugar a los “efectos incorporales” de los que son causa. Tales efectos constituyen *lo virtual* en el dominio de la dialéctica, los acontecimientos o atributos lógicos, la única idealidad posible a ojos de Deleuze, que más que existir “insiste” en la superficie del ser y sobrevuela los cuerpos en los que, a la postre, habrá de efectuarse. Deleuze responde, pues, con esta “idealidad a ras del suelo” que caracteriza a su dialéctica perversa o materialista a la cerrazón en que termina derivando todo materialismo enceguecido y, desde luego, a las ilusiones desencarnadas de la metafísica y la filosofía trascendental. De este modo, la inversión deleuzeana del platonismo nos hace apercibirnos, allende la alternativa excluyente entre el fundamento y el caos impuesta tanto por la metafísica como por la filosofía trascendental, de la realidad preindividual, diferencial e intensiva (lo virtual como “defundamento”) que es causa interna de los individuos constituidos, “efectos de superficie” en que se desarrollan nuestras vidas.

Para terminar, introduciremos una precisión que nos da la medida de esa pervivencia de elementos platónicos en el antiplatonismo de Deleuze que distinguía su interpretación de Nietzsche de la que llevara a cabo Heidegger. A las declaraciones en que nuestro pensador juzgaba preciso e incluso deseable que la inversión del

⁵⁹ Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 180. Para una explicación más detallada sobre el surgimiento de la tercera síntesis: cfr. *Ibid.*, pp. 175, 178-179.

⁶⁰ En el libro VIII de la *República*, Platón establece una distinción entre dos tipos de objetos a la que Deleuze atribuye gran importancia: los que no inquietan al pensamiento u objetos del reconocimiento (copias) y los que “fuerzan a pensar” u objetos del encuentro (simulacros). Estos últimos llevan al pensamiento a comprometerse por entero en su examen, en la medida en que de su percepción “no surge nada sensato” (recuérdese la referencia al *sentendum* en el apartado dedicado al empirismo trascendental). Cfr. Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 214. Cfr. Platón, *Diálogos IV. República* [380 a. C.]. Madrid, Editorial Gredos, 1988, pp. 350-351 -523b- y siguientes.

⁶¹ Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 51.

⁶² Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 28.

platonismo conservara elementos platónicos, hay que sumar aquellas otras según la cuales «la máscara y la astucia son leyes de la naturaleza», de modo que a las realidades incipientes o, por mejor decir, intempestivas les resulta necesario adoptar al comienzo la forma de las realidades que las precedieron a fin de asegurarse la supervivencia, como ocurría con la vida y la materia o el filósofo y el sacerdote.⁶³ Se advierte entonces la fuerte componente estratégica que presenta el antiplatonismo deleuzeano: pretende acabar con la larga hegemonía de la representación en filosofía, que es la del fundamento, y para ello se confronta con su primer gran valedor, en el que la conquista era aún precaria. Luego son precisamente esa primicia y esa precariedad que ostenta Platón las que determinan que no haya mejor oportunidad de dar al traste con la representación y el fundamento en filosofía que la de introducirse en su pensamiento y operar en él desplazamientos con fines subversivos y perversos, a la manera de Deleuze.

A la trinidad platónica de la Idea, la cualidad y la copia o, en términos más técnicos, el fundamento ontológico, el criterio de selección y la dialéctica, Deleuze responderá con una estructura tripartita antiplatónica que recorre el conjunto de su producción filosófica, si bien encarnada en diferentes instancias de acuerdo con los sucesivos virajes teóricos que articulan su vasta obra. De esta estructura tripartita se sigue, pues, la meticulosa continuidad de aquellas obras que se ocupan de lo cultural y lo sociopolítico con aquellas otras de carácter predominantemente metafísico o, en otras palabras, de la etapa postestructuralista del pensamiento de nuestro autor con la etapa ya propiamente maquínica. Continuidad que, con imperdonable miopía, ha sido puesta en duda a menudo.⁶⁴ Tal planteamiento permite entonces ponderar

⁶³ Cfr. Deleuze, *Nietzsche...*, cit., p. 12.

⁶⁴ El caso más burdo es el de Slavoj Žižek, quien llega a hablar despectivamente de un “Deleuze guattarizado”, dividiendo en dos a un pensador que –como él mismo diría– era muchos más y distribuyendo consecuentemente su producción intelectual entre aquellas obras que serían representativas de una pretendida “línea propia” y aquellas otras que, fruto de su colaboración con Guattari, constituyen una desviación que habría que lamentar. [Cfr. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* [2004]. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 38.]. Es también significativo un texto de André Pierre Colombat donde se demuestra que ninguno de los escritos que aparecieron en la prensa francesa tras la muerte del filósofo atribuyó a su trabajo conjunto con el psicoanalista una importancia más que episódica en su trayectoria intelectual, apreciación que contrasta a todas luces con la del autor, quien en varias ocasiones destacó *Mil mesetas* como su proyecto más logrado, ambicioso e innovador [Cfr. “November 4, 1995: Deleuze’s death as an event,” *Man and World* 29, n.º 3 (1996): p. 239]. Ciertamente es que los matices se multiplican cuando atendemos a las monografías más pormenorizadas. Tanto Patton [cit., p. 35.] como Zourabichvili [*El vocabulario...*, cit., p. 107] circunscriben la cuestión de la inversión del platonismo a la etapa, todavía negativa, de la crítica de la representación en filosofía, desembocando en una solución de continuidad entre ambos períodos. No hay que olvidar la elocuente declaración con que el segundo cierra su magnífico *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, que evidencia la intuición de una continuidad entre ambas etapas más consistente que la que el libro alcanzaba a formular: «ciertos aspectos importantes del pensamiento de Deleuze han sido voluntariamente puestos de lado, en particular los conceptos de tierra-territorio, rizoma y líneas, por no haber sabido integrarlos en esta presentación» [Zourabichvili, *Deleuze...*, cit., p. 162]. Sauvagnargues reconoce también un hiato entre las dos etapas, aunque tiende un valioso puente entre ambas postulando el mantenimiento de unos mismos problemas o motivaciones [cit., p. 411]. Finalmente, Lapoujade establece también una clara disconti-

la vigencia de los principios que rigen *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, que son los de la selección estrictamente inmanente establecida en una inversión del platonismo culminada en la univocidad del ser o el eterno retorno, en aquellos que regirán obras como *Mil mesetas* o *¿Qué es la filosofía?*. Estamos, pues, ya en condiciones desvelar la triada propiamente deleuzeana correspondiente a la primera etapa: la “diferencia” como principio ontológico inmanente ocupa el lugar del fundamento, la “repetición” como principio trascendental hace las veces del criterio selectivo que permitía a Platón medir la validez de las pretensiones y, por último, el “simulacro” constituye una suerte de antidialéctica o de principio empírico que lleva a cabo la distribución de la realidad –los “pretendientes”– conforme a lo estipulado en los principios anteriores.

Lapoujade ha insistido concienzudamente antes que nosotros en la importancia de esta triada, haciéndola corresponder, respectivamente, con el derecho sobre la tierra, el principio de distribución de la misma y el principio de administración concreta del territorio que nuestro pensador pone en juego en *Mil mesetas*: luego la segunda etapa se caracteriza por postular el “plano de consistencia” como nuevo principio ontológico, la “máquina abstracta” como nuevo principio trascendental y el “agenciamiento” como nuevo principio empírico o antidialéctica.⁶⁵ De ello da razón, además, la correspondencia respectiva de las tres síntesis del tiempo con los ritornelos territoriales, Natales y Cósmicos que articulan los movimientos de reterritorialización y desterritorialización.⁶⁶ Si la ontología en Deleuze siempre ha descansado sobre la tesis de la univocidad del ser, no habrá de extrañarnos que su filosofía tomase calladamente como modelo la tierra y la irrevocable sucesión de sus variados territorios o distribuciones. Como en *Diferencia y repetición*, se opera aquí una selección ontológica del devenir afirmativo: el nuevo ámbito de lo sociopolítico cuya conquista teórica tiene lugar en *Mil mesetas* se encuentra regido, *mutatis mutandis*, por los mismos prin-

nidad temática entre ambos períodos, si bien perspicazmente atenuada por el mantenimiento de una misma operación subyacente: «La ambición inicial, heredada de Nietzsche, consiste en querer invertir el platonismo. Pero invertir significa crear un doble que le dé la vuelta, antes bien que una oposición que lo derroque. Esto se confirma cuando el frente se desplaza. Ya no se trata de *invertir el platonismo* [...] sino de *dar la vuelta a los imperialismos* (el de Edipo, la lingüística, el significante, la estructura, etc.)» *Ibid.*, p. 312. Traducción corregida.

⁶⁵ Cfr. Lapoujade, cit., pp. 32-33.

⁶⁶ Como la síntesis del hábito, el ritornelo territorial constituye una “pretensión” sobre el territorio (reterritorialización); como la de la Memoria, el ritornelo Natal profundiza esa pretensión hacia un objeto virtual que actúa como su fundamento (desterritorialización relativa); como la del porvenir, el ritornelo Cósmico deshace todo fundamento y relanza de nuevo el proceso sobre nuevas bases (desterritorialización absoluta). Sobre las correspondencias respectivas de los dos primeros, cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., pp. 319-322, 331-332, 343-344. Sobre la correspondencia entre el ritornelo Cósmico y la tercera síntesis: cfr. Lapoujade, cit., p. 98. Deleuze y Guattari, *Qué es...*, cit., pp. 89-90. Y las fuentes confirman esto cuando definen el ritornelo como “forma a priori” o fundamento de las distintas temporalidades; de modo análogo a la repetición, cuyas tres formas constituyen las síntesis del tiempo: «el ritornelo es la forma a priori del tiempo, que fabrica cada vez tiempos diferentes». Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 352.

cipios que regían el ámbito de lo “metafísico” en las dos obras mayores de Deleuze.⁶⁷

En resumen, la inversión deleuzeana del platonismo quiere decir: primero, renunciar al fundamento o al principio trascendente en el pensamiento; segundo, renunciar al juicio o a la acción del fundamento sobre lo real, esto es, a la selección trascendente de lo sensible. No en balde, Deleuze afirma, de un lado, que invertir el platonismo es «mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias», lo cual tiene como consecuencia la destitución del fundamento; y, del otro, que el «regalo envenenado del platonismo consiste en (...) haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triunfo del juicio de Dios)».⁶⁸ Es lícito afirmar que estas dos definiciones se reúnen en la siguiente: «invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades».⁶⁹ Se trata, en definitiva, de relacionar el pensamiento antes bien con un sin-fondo diferencial en permanente redistribución (es decir, con un acontecimiento) que con una esencia o un fundamento trascendente. Deleuze vislumbraba ya en 1962 una reformulación pluralista de la esencia ligada a un acontecimiento antes bien que a un fundamento o una esencia invariable en la genealogía nietzscheana, constitutiva también de la verdadera crítica trascendental que Kant se propuso sin llegar a realizar.

3. Conclusiones

La inversión del platonismo en Deleuze consiste, de un lado, en renunciar al fundamento o a los principios trascendentes en filosofía y, del otro, en hacer lo propio con el juicio o la selección de la realidad operada a través de tales principios. Ambas exigencias se reúnen en el antiplatonismo entendido como un desplazamiento de la esencia a favor del acontecimiento como fuente de singularidades, que opera simultáneamente una subversión en profundidad (estética) y una perversión en superficie (dialéctica) del platonismo. Con otras palabras: si la lógica del pensamiento es la del acontecimiento y no la de la representación, en esta inversión del platonismo entendida ante todo como empresa de desfundamentación, la esencia en cuanto elemento que prevalecía en la dialéctica ha de ser reemplazada por el acontecimiento que la reformula de manera pluralista, remitiendo en

cada ocasión a la redistribución de una relación diferencial compleja. Ahora bien, tamaño replanteamiento del pensar va de la mano de un replanteamiento no menos importante del ser, de acuerdo con el cual se atribuye prioridad ontológica a las singularidades preindividuales complicadas en el acontecimiento frente a la sustancia comúnmente asociada a la esencia, por cuanto se considera que la realidad actual o individuada es el producto de relaciones intensivas o virtuales cuya naturaleza es el última instancia diferencial y preindividual, en evidente contraposición con la alternativa excluyente entre una realidad perfectamente individuada y en armonía o el abismo caótico e indiferenciado que atravesaba la tradición filosófica idealista.⁷⁰ La cuestión de la individuación adquiere, pues, una vitalidad renovada en el pensamiento de Deleuze, en la medida en que en lo sucesivo habremos de buscar el “fundamento” del pensamiento en lo pre-individual, renunciando a los principios trascendentes y, por ende, individuados de la tradición representativa que han gobernado tanto la metafísica como la filosofía trascendental, aprisionando las singularidades en un Ser supremo o una Forma superior: Dios o el Hombre. El imperativo de observar la inmanencia en cuanto a los principios y, por ende, en cuanto a la selección de la realidad operada a través de ellos, que se sigue de una lectura “en positivo” de las exigencias anteriores, relaciona de manera intrínseca en Deleuze, como en Nietzsche, la inversión del platonismo con la necesidad de dar respuesta al nihilismo negativo en tanto renuncia a la selección que aboca al relativismo. No hay que renunciar a la selección ni persistir en la selección trascendente común a la metafísica y a la filosofía trascendental, sino establecer una selección inmanente.

Luego Deleuze interpreta el nihilismo completo llevado a cabo en el eterno retorno como el establecimiento de aquella distribución nómada y selección inmanente con base en la expresión de una potencia interna que, sustrayendo la materia del ser al juicio en tanto acción del fundamento, había en juego en la univocidad del ser;⁷¹ y, asimismo, como las reformulaciones pluralistas de la esencia y la apariencia a que apuntaba a su parecer el sexto estadio de la “historia de un error”, complicadas, respectivamente, en la voluntad de poder y el eterno retorno o, por usar su propia terminología, en la Idea-problemática y la repetición en el eterno retorno que no devuelve sino simulacros.⁷² Se entiende así que el nihilismo (negativo) sea, ciertamente, vencido por él mismo (nihilismo afirmativo) en la inversión deleuzeana del platonismo; desde el punto de vista, doble aunque complementario, del establecimiento de un principio de selección inmanente que se hace cargo de la caída del fundamento ontológico y de la consecuente reformulación tanto de la estética en cuanto que materia de la experiencia como de la dialéctica en cuanto que gramática del pensamiento.

⁶⁷ Con razón, los agenciamientos son seleccionados «de acuerdo con criterios inmanentes, de acuerdo con su contenido de “posibilidades” de libertad, de creatividad, sin recurso alguno a valores trascendentes». Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” [1988], en *Dos regímenes...*, cit., p. 309. He tratado esta cuestión de manera prolija en Francisco J. Alcalá “Of the Processes of Subjectivation as a Subspecies of the Event: the Deleuzian Reading of the later Foucault”, en *CLC Web Comparative Literature and Culture*. Vol. 20, n° 4 (2018): pp. 1-9.

⁶⁸ Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 304. “Platón, los griegos” [1992], en *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 190. No es baladí, de cara a la continuidad que hemos tratado de establecer entre las etapas postestructuralista y maquina de la filosofía de Deleuze, que el autor califique los estratos que compartimentan la superficie terrestre como “juicios de Dios”. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, cit., p. 48.

⁶⁹ Deleuze, *Lógica...*, cit., pp. 84-85.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 139-140.

⁷¹ «El eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de esta univocidad (...) producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición». Deleuze, *Diferencia...*, cit., p. 80.

⁷² «El eterno retorno no atañe y no hace volver más que los simulacros». *Ibid.*, p. 196.

4. Bibliografía citada

- Alcalá, Francisco J. “Of the Processes of Subjectivation as a Subspecies of the Event: the Deleuzian Reading of the later Foucault”, en *CLC Web Comparative Literature and Culture*. Vol. 20, nº 4 (2018): pp. 1-9.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation*. París, Éditions Galilée, 1981.
- de Beistegui, Miguel. “The Deleuzian reversal of Platonism”, en Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Colombat, André Pierre. “November 4, 1995: Deleuze’s death as an event”, en *Man and World*. Vol. 29, nº 3 (1996): pp. 235-249.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona, Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo* [1966]. Madrid, Cátedra, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona, Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona, Anagrama, 1998.
- Deleuze, Gilles. “Renverser le platonisme (les simulacres)”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 71, nº 4 (1966): pp. 426–38.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona, Anagrama, 1997.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980]. Valencia, Pre-Textos, 2004.
- D’Iorio, Paolo. “L’éternel retour. Genèse et interprétation”, en Crépon, Marc (ed.), *Nietzsche*. París, Cahiers de l’Herne, 2006.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I* [1961]. Barcelona, Destino, 2000.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II* [1961]. Barcelona, Destino, 2000.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France, 1969.
- Lapoujade, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires, Cactus, 2016.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)* [1901]. Madrid, Aguilar, 1951.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid, Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid, Tecnos, 2016.
- Pardo, José Luis. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel, 1990.
- Pardo, José Luis. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Patton, Paul. *Deleuze & the Political*. Londres, Routledge, 2000.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Sáez Rueda, Luis. “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze”, en Sáez Rueda, L.; De la Higuera, J.; Zúñiga, F. J. (eds). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L’empirisme transcendental*. París, Presses Universitaires de France, 2009.
- Smith, Daniel W. “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism” [2006], en *Essays on Deleuze*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.
- Wolff, Francis. “Tríos. Deleuze, Derrida Foucault, historiadores del platonismo”, en Barbara Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* [1992]. Buenos Aires, Manantial, 1994.
- Zourabichvili, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Zourabichvili, François. *El vocabulario de Deleuze* [2003]. Buenos Aires, Atuel, 2007.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* [2004]. Valencia, Pre-Textos, 2006.