

Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro

Deleuze, Plato. Phantom, phantasy and simulacrum

VALERIA SONNA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

Recibido el 29 de marzo de 2019 – Aceptado el 6 de agosto de 2019

RESUMEN: El presente artículo propone mostrar que los conceptos deleuzianos de "fantasma" y "simulacro" derivan algunas de sus características del concepto platónico de *phántasma*. Como intentaré mostrar, el primero de estos conceptos puede pensarse como una suerte de montaje entre el *phántasma* y la noción freudiana de fantasía. El segundo es el producto de una lectura de corte nietzscheano sobre el concepto platónico de *phántasma* que encuentra en él el síntoma que muestra la vía de la inversión de la filosofía de Platón. Ambos se articulan en la crítica a la imagen dogmática del pensamiento y en particular, en el proyecto de inversión del platonismo, que es la clave en la que Deleuze lee el problema central del *Sofista*, el problema del no-ser.

PALABRAS CLAVE: Platón, simulacro, *phantasia*, inversión del platonismo

Valeria Sonna es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realizó sus estudios de posgrado con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se dedica a la investigación de la filosofía antigua y su recepción en el pensamiento continental contemporáneo, tema sobre el cual ha publicado numerosos artículos. Es docente de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Autora del libro *El Platón de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo, 2019.

ABSTRACT: The main object of this paper is to demonstrate that some of the main traces of Deleuze's concepts of *phantasm* and *simulacrum* stem from the platonic concept of *phántasma*. As I intend to show, the first of these concepts is an assembly of the platonic *phántasma* and Freud's notion of phantasy and the second is the product of a Nietzschean reading of the platonic *phántasma* as the symptom that shows the way to the reversal of Plato's philosophy. Both concepts articulate the critic that Deleuze directs against the dogmatic image of thought in the project of reversal of Platonism which is central to his particular reading of the *Sophist's* main problem, that of non-being.

KEY WORDS: Plato, Simulacrum, *phantasia*, Reversal of Platonism



Introducción

En el presente trabajo propongo desarrollar los conceptos deleuzianos de “fantasma” y “simulacro”. El primero, según veremos, tiene una relación directa con la categoría psicoanalítica de fantasía y remite al problema de la subjetividad. El lugar del fantasma respecto del yo supone una reflexión sobre el problema de la perspectiva y sobre el rol de la imaginación en el conocimiento. El simulacro en cambio, desde un plano ontológico, pone en jaque la noción de Original, representada por la Idea en el *corpus* platónico, en tanto requisito de un grado cero de la perspectiva. Destacaré algunos rasgos de estos conceptos que considero que Deleuze toma de un concepto platónico que suele traducirse por “simulacro” y a veces por “representación” y que responde a dos nociones platónicas: *eídolon* y *phántasma*. Con este propósito desarrollaré en primer lugar algunos aspectos de la problemática a la que remiten estos términos en *República* y en *Sofista*,¹ para luego referir a la lectura deleuziana del problema de la inversión del platonismo como tarea crítica. Con el objetivo de estimar la relevancia que los conceptos de fantasma y simulacro tienen en el proyecto deleuziano de una nueva “imagen del pensamiento” del cual la inversión del platonismo forma parte, pondré en consideración los elementos platónicos que Deleuze conserva en dichos conceptos y cómo los utiliza para marcar el camino de la inversión de los valores platónicos.

La inversión del platonismo

Algunos de los principales problemas que configuran el debate filosófico contemporáneo francés de la segunda mitad del s. XX en el que se enmarca el pensamiento deleuziano, son la subversión de las categorías de las identidades, la inversión del platonismo y la nueva significación de la apariencia, así como la crítica a la subjetividad. En este panorama se instala la lectura que Deleuze hace de Platón, en la que la recepción deleuziana de Nietzsche juega un rol central.

1 Las referencias a estas obras platónicas en lengua original corresponden a la edición de Burnet, John, *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903; las traducciones españolas seguidas en este artículo son: Platón, *República*, trad. C. Mársico y M. Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2005, y Platón, *Sofista*, trad. N. Cordero, Gredos, Madrid, 1988. De aquí en más, estas obras serán referidas, respectivamente, con las abreviaturas *Rep.* y *Sof.*, seguidas del número correspondiente a la paginación de la canónica edición de Stephanus.

Le Rider sostiene que la reconstrucción del “método” nietzscheano como una genealogía –punto que Deleuze comparte con Foucault– y como una sintomatología –punto que comparte con Derrida– debe entenderse como parte de una concepción antidialéctica de la historia de la filosofía. Desde este mismo enfoque se comprende también el interés de Deleuze por reconstruir la ontología nietzscheana en términos de un pluralismo radical, en el que las jerarquías son producto de la lucha incesante de fuerzas, y cuyo principio inmanente es la *puissance* entendida como intensidad –lectura que Deleuze comparte con Blanchot– y cuyo principio ético es el eterno retorno como afirmación de la diferencia y el azar.²

En este contexto, la crítica al platonismo opera como el punto de referencia al cual se remite la tarea crítica que tiende a la inversión de los valores metafísicos impugnados por esta generación de pensadores. Dicha crítica se dirige en contra de la tradición filosófica desde una lectura particular de la misma, cuyo punto inicial es la filosofía platónica y cuyo trayecto llevaría al platonismo hacia su inversión. En el caso de Deleuze, que en esto sigue a Heidegger,³ esta se traduce en el intento por destituir el principio de identidad como fundamento ontológico y proponer una noción positiva de la diferencia. Muchas de las preocupaciones teóricas que convocan a estos pensadores son de corte nietzscheano y en el caso de Deleuze en particular, responden al lugar central que ocupó en la primera etapa de su obra la divulgación del pensamiento de Nietzsche.⁴

La crítica a la metafísica y la revisión de la historia de la filosofía que conforma la base desde la cual se pensó la disciplina filosófica en este contexto se erige como crítica a la tradición que, siguiendo a Habermas, podemos llamar “el discurso filosófico de la modernidad” y que se caracteriza por tener la subjetividad y el idealismo como principios.⁵ Es por ello que debe destacarse en primer lugar

² Cf. Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France*, Presses Universitaires De France, París, 1999, p. 254.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, y Heidegger, Martin, *Nietzsche*. Vol. I. trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

⁴ Sobre la recepción de Nietzsche en Francia, cf. Castro, Edgardo, “Los usos de Nietzsche”, en *Instantes y Azares*, Año 2, Nro. II, Buenos Aires, pp. 59-74.

⁵ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, p. 29.

que la crítica deleuziana a Platón no es una crítica al pensamiento platónico de por sí, sino a una tradición de la historia de la filosofía que Deleuze describe como la historia del pensamiento de la representación.⁶

La lectura que Deleuze hace del platonismo marca su posición en este debate. Él propone una revisión de la historia de la filosofía que rastrea hasta el platonismo su punto de inflexión. Con ello se hace eco de la lectura que Nietzsche tiene de la historia del pensamiento como la historia de un error⁷ y de la lectura que Heidegger se ocupó de desarrollar en torno a la fórmula nietzscheana de la inversión del platonismo.⁸ La originalidad de la lectura de Deleuze radica en su propuesta de invertir el platonismo utilizando para ello la propia obra platónica, mediante sus propios conceptos. Este es un rasgo particular que le otorga a la lectura deleuziana una especial riqueza teórica; la inversión se constituye en una operación de lectura mediante la cual se pone de relieve y se trae a un primer plano los elementos que configuran el fondo del escenario platónico.

La filosofía pensada como un platonismo invertido (o revertido) tiene dos características principales: i) la verdad no es el fin del pensar y ii) el objeto del conocimiento no es objeto de un reconocimiento sino de un encuentro. La propuesta de Deleuze consiste en tomar ciertos elementos de los textos platónicos que muestran que hay en el mismo Platón una consideración del fenómeno del conocer que

⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires De France, 1968, pp. 82 y ss.; y Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969, pp. 292 y ss. En *Diferencia y repetición* Deleuze llama “imagen dogmática” o “imagen ortodoxa” del pensamiento a la Imagen moral que prevalece en la filosofía. Esta imagen parte del supuesto implícito y pre-filosófico de que “el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero” (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 171, traducción propia). Sostiene, además, que es con Platón que se funda la base para esta Imagen del pensamiento no solo por instaurar el supuesto del bien como principio ontológico y gnoseológico (*Rep.* 508e y ss.) sino también porque es el punto de partida para la posterior construcción del modelo epistémico que Deleuze llama “modelo del reconocimiento” que determinará el ámbito de la filosofía, moderno por excelencia, como el ámbito de la “representación” y que subordina la diferencia a la identidad (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 173-217).

⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002, pp. 57-58.

⁸ Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Vol. 1, trad. J. L. Valmar, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

no se ajusta a la imagen dogmática. Estos elementos son el concepto de simulacro que subyace a la noción de falsedad y lo que Deleuze llamará “objeto del encuentro”,⁹ que es una categoría que desarrolla a partir del uso de la aporía que hace Platón para describir el problema de los límites de los sentidos. En el presente trabajo voy a centrarme en el problema del simulacro.¹⁰

Entiendo que “fantasma” y “simulacro” son dos caras de un mismo concepto y ambos se oponen a la identidad como principio. Una cara, la del simulacro, mira al plano de lo real oponiéndose a la identidad como principio de lo que es correlato del conocimiento; la otra cara, la del fantasma, mira al plano psíquico y se opone a la identidad como principio subjetivo, es decir, a la idea de yo como fundamento del conocer y como base de la subjetividad.¹¹

Fantasma y simulacro en la filosofía deleuziana

En términos psicoanalíticos, la fantasía es el guion imaginario que se halla presente en el sujeto y que representa la realización del deseo y, en última instancia, de un deseo inconsciente. Se presenta siempre de manera deformada en mayor o menor medida por los procesos defensivos y puede aparecer bajo la modalidad de fantasías conscientes pero también bajo la modalidad de fantasías inconscientes que son estructuras que subyacen a los contenidos manifiestos.¹²

Entiendo que el concepto deleuziano de fantasma, que remite al concepto freudiano de fantasía, es puesto a dialogar con los

⁹ Deleuze se vale de un pasaje del libro XII de *República* para describir lo que él caracteriza como “objeto del encuentro” que es, por oposición al “objeto del reconocimiento” lo que pone en movimiento el pensamiento, “lo que fuerza a pensar” (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 184, y Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 122-123). En *Rep.* 523b-d Sócrates explica a Glaucón que aquello que realmente excita el pensamiento son las sensaciones o percepciones que muestran una cosa no más que su contraria. Deleuze repara en el rol de lo aporético en el diálogo y lo desarrolla en su categoría de “objeto del encuentro”.

¹⁰ Me he ocupado con mayor profundidad de las aristas del problema de la inversión en Sonna, Valeria, “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze” en *Diánoia*, v. 63, n. 80, 2018, pp. 97-118.

¹¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 252.

¹² Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. F. Gimeno Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2006, p.138.

conceptos filosóficos de causa y acontecimiento. En primer lugar, el fantasma es el resultado de una acción y una pasión y, en tanto es resultado y no causa, es, por lo tanto, efecto. Como efecto tiene una doble concatenación causal, de un lado remite a la serie de sus causas internas y externas y, de otro, remite a su *quasi*-causa que lo comunica con el resto de los *événements-phantasmes* que componen la serie significativa de la que es parte. El concepto de *quasi*-causa es la apropiación deleuziana del concepto estoico que expresa en esta filosofía la relación entre incorporales. El incorporal, en tanto no es un cuerpo no puede ser activo en sentido estricto y por lo tanto tampoco es “causa” en sentido estricto, sino que es *quasi*-causa, o causa aparente (del lat. *quasi*: como si).¹³

En segundo lugar, la situación del *moi* en relación con el fantasma es activa y a su vez pasiva en tanto que el fantasma es producto del *moi*, y el *moi* –en tanto sujeto– es representado en el fantasma, es decir, es parte del fantasma. Opto por no traducir el término “*moi*” debido a la ausencia de un término castellano que exprese el concepto. El término “yo” no sería adecuado puesto que es la traducción de “*je*”, que es la función de una agencia consciente y voluntaria a la que se opone el concepto de *moi* que es, en este sentido, similar al de *self*.

En tercer lugar, el fantasma se expresa mediante verbos y no mediante proposiciones porque no se reduce ni al sujeto ni al objeto. Gramaticalmente, no se expresa como proposición ni como sustantivo, sino como verbo infinitivo. Para Deleuze, aunque es inherente a la proposición, la representación-fantasía se expresa sólo con verbos infinitivos. De modo que no se reduce a la proposición, si bien tampoco puede ser expresada fuera de ella.¹⁴

Estas tres características expresan la complejidad de la situación del fantasma respecto de los binomios activo-pasivo, productor-producto y sujeto-objeto. No está de un lado ni de otro, sino en ambos a la vez. El concepto de simulacro, por otro lado, también desafía la noción de identidad pero no lo hace en el marco del binomio activo-pasivo sino en el marco de la relación entre identidad y diferencia.

¹³ Sobre Deleuze y el estoicismo, cf. Beaulieu, Alain, “Gilles Deleuze et les Stoïciens”, en Beaulieu, A. (comp.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, Presses Universitaires De France, 2005.

¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 292-306.

El concepto de simulacro juega un rol fundamental tanto en *Lógica del sentido* como en *Diferencia y repetición* como respuesta al problema de la subyugación de la diferencia en el pensamiento representacional que Deleuze llama “imagen dogmática del pensamiento”. Villani, siguiendo una expresión del propio Deleuze,¹⁵ define el concepto de simulacro como un “sistema diferencial en series dispares y resonantes, de precursor sombrío y movimiento forzado”.¹⁶ Esta descripción es la que define, para este autor, de manera más precisa la eficacia del concepto, basada en el carácter discordante que hace referencia a la noción de diferencia en sí misma.¹⁷

Las series deleuzianas no conforman una estructura arborescente. Esto significa que las conexiones entre los miembros de la serie no remiten a encadenamientos unívocos que devuelvan los miembros a un origen troncal: 1) no puede rastrearse un miembro de la serie a un término original ni al interior ni al exterior de la serie y 2) no puede ser determinado en función de la manera en que difiere de otros miembros de la serie.¹⁸ No hay cadenas originarias en las series deleuzianas, lo cual implica que las relaciones entre las imágenes de una serie no puede determinarse por semejanza o diferencia. La esencia del concepto de simulacro es que es un tipo de imagen cuya diferencia no puede ser situada en relación a una identidad, sino que depende de la variación en las intensidades (en relación a la dupla actual y virtual) y de la afirmación de la diferencia en sí misma (en relación a la noción de repetición).

Es en este sentido que el simulacro designa los “objetos de las profundidades”, puesto que, a diferencia del fantasma, que es la imagen que expresa la relación activo-pasivo desde el punto de vista de la producción subjetiva de las representaciones, el simulacro, articulado con el eterno retorno, es expresión del proyecto de dar una

¹⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 165.

¹⁶ Sasso, Robert y Villani, Arnaud, “Le vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Les cahiers de noesis*, n. 3, 2003, p. 314-315.

¹⁷ El problema de este concepto es, según Villani, que a lo largo de su evolución quedará sobredeterminado y perderá por ello su eficacia.

¹⁸ Williams explica estas características mediante algunos ejemplos esclarecedores: 1) x “difiere del Boeing 737 200 original de esta manera”; o x “difiere del plano modelo del Boeing de esta manera”; 2) “el 737 400 es más largo que el 737 200”, cf. Williams, James, *Deleuze's Difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 27.

ontología a la repetición y una función positiva a la diferencia, es decir, no derivada de la identidad.¹⁹

La particularidad de la interpretación deleuziana del eterno retorno nietzscheano es que se trata, según Deleuze, del eterno retorno de lo diferente. El eterno retorno combina el caos y el cosmos, el caos universal con la idea de ciclo. Una de las principales críticas que formula Deleuze contra Platón es la manera en que éste concibe al devenir como un devenir-loco, caótico, que si ha de ser ordenado sólo puede serlo por un orden que le viene de afuera y que le impone un límite. El ciclo expresa en Platón la sumisión forzada del devenir a una ley que no es la suya. La idea del eterno retorno, en cambio, supone el movimiento circular como ley, no como algo posterior al caos o impuesto sobre él. Pero esta regularidad del movimiento no extrae lo uno en lo múltiple ni el número en la necesidad. El azar es lo único necesario y esto implica para Deleuze que el retorno no es el retorno de lo mismo sino siempre de la diferencia.²⁰

El concepto de simulacro pone en juego el problema de la representación, dando por tierra –a causa de su estructuración serial– con la idea de un original. Sirve, en el marco del proyecto de instalar una noción de diferencia que se sostenga por sí misma y no en función de la negación de la identidad, como expresión concreta de un tipo de imagen que se relaciona con el resto de las imágenes por un encadenamiento que no responde a la semejanza. El concepto de fantasma problematiza el lugar del sujeto con la imagen, el problema de la mirada, o de la perspectiva.

Platón y el simulacro

Los términos que generalmente se traducen por “simulacro” en la obra platónica son dos: *phántasma* y algunos usos particulares de *eídolon*. El término *phántasma*, de significado más restringido que el de *eídolon*, significa espectro o fantasma. Este término pertenece –por su raíz, *phaw* (*phaF*)– al mismo grupo semántico que *phantasia*, término que suele traducirse por “imaginación”, “fantasía”,

¹⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 252.

²⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 32-33.

“parecer”, “apariencia” o “ilusión”. Este dato es importante porque vincula el problema del simulacro con el problema de la imaginación, que a diferencia de su rol más bien negativo en el pensamiento platónico, ocupa un rol epistémico fundamental en el pensamiento de Deleuze.²¹

Según Marcos, la noción platónica de *phantasiaes* una mixtura de percepción (*aisthesis*) y opinión o creencia (*dóxa*) que remite a su discusión contra el relativismo de Protágoras: “Platón dirige sus dardos contra esa mixtura de *aisthesis* y *dóxa* que hacia el final del *Sofista* hace definitoria de la *phantasia* y, en general, propia de un tipo de pensamiento que fracasa en la búsqueda de la verdad por atenerse al testimonio sensorial”.²² También Vernant prepara en la asociación de la *phantasia* con la *dóxa* y sostiene que Platón resignifica el vocabulario tradicional de la imagería al rechazar las funciones que el pensamiento arcaico reconocía a la imagen como procedimiento de aprendizaje y de conocimiento.²³

El término *eídolon* tiene, al igual que *phántasma*, el significado de espectro²⁴ o forma insubstancial pero también tiene un significado más general de imagen. Es traducido a veces por simulacro cuando refiere al reflejo en el agua o en los espejos. Esta acepción de *eídolon* es importante en tanto refiere a la óptica como efecto e involucra de manera clave el lugar de la mirada y por lo tanto, de la perspectiva.

Podemos encontrar el concepto de simulacro en *República* en el contexto de las alegorías de la línea y de la caverna²⁵ y en los pasajes

²¹ Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, París, Édition Klincksieck, 2009.

²² Marcos de Pinotti, Graciela, “La naturaleza de la phantasia platónica. Phantasia como «mezcla» de sensación y juicio”, en Marcos, Graciela y Díaz, María Elena (ed.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 123. Sobre el contraste realidad-apariencia en *Sofista*, cf. también Palumbo, Lidia, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Nápoles, Loffredo editore, 1994, pp. 45-50. Sobre el vocabulario de la imagen en su doble manifestación de copia (*eikón*) y apariencia o simulacro (*phántasma*), cf. Marcos de Pinotti, Graciela, “La naturaleza de la phantasia platónica”, op. cit., pp. 107-108, 215-216.

²³ Cf. Vernant, Jean Pierre, “Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis” en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n. 2, abril-junio de 1975, pp 133-160.

²⁴ Sobre la superstición y el folklore griego en torno a los fantasmas, cf. el estudio de Felton, D., *Haunted Greece and Rome*, Austin, University of Texas Press, 1999, pp. 23 y ss.

²⁵ *Rep.* 509d y ss.; 514a y ss.

dedicados al problema de la *mímesis*.²⁶ La alegoría de la línea tiene como función el establecer las diferencias entre distintos procesos cognitivos que se distinguen por el grado de realidad de sus correlatos. En esta alegoría y en consonancia con la metáfora de la vista y la luz que se establece mediante la alegoría del sol.²⁷ Platón denomina “sombra” (*skiá*) y “simulacro” (*phántasma*) al tipo de imagen que corresponde a la segunda mitad de la porción de la línea, la correspondiente a las cosas visibles que son en realidad sombras y reflejos de las cosas sensibles.²⁸

En la alegoría de la caverna, el concepto de simulacro plantea una sutil diferencia en relación con el uso que tiene en la alegoría de la línea. Platón denomina *eídolon* y *phántasma* a las imágenes divinas (*phantásmatatheía*) y sombras de lo real (*skiàstônónton*) de lo que el liberado encuentra fuera de la caverna, a diferencia de las sombras de las figuras (*eídoniskiàs*) que se ven al interior de la caverna. La diferencia fundamental es que estas últimas son proyectadas por una luz diferente, la del fuego, que no debe confundirse con la del sol.²⁹ Una vez fuera de la caverna y ya en contacto con lo más real, es mediante el acostumbramiento paulatino a las sombras y los reflejos de esta realidad que el liberado va acostumbrando su vista dado que su brillo (la luz del sol) es demasiado fuerte en comparación con la luz del fuego.³⁰

Entiendo que la lectura que Deleuze tiene del simulacro platónico es, en gran medida, deudora de la interpretación de Heidegger. En su interpretación del símil de la caverna, Heidegger establece una diferencia entre el *eídolon* que es la mera imagen, es decir aquello que presenta un aspecto, y *eídos* que es la imagen entendida como “visión”, como la manifestación, el des-ocultamiento. Mientras que el *eídolon* es sólo *aléthés*, el *eídos* es *tòaléthínón*, término que Heidegger traduce como un superlativo: lo más verdadero. En rigor, este adjetivo no es un superlativo. La asociación la hace Heidegger por

²⁶ *Rep.* 598b2, b5; 599a4.

²⁷ *Rep.* 506d y ss.

²⁸ *Rep.* 510a.

²⁹ *Rep.* 532c.

³⁰ *Rep.* 516a.

vía de lo que se afirma en el *Sofista* acerca de la imagen.³¹ En este pasaje se dice que la imagen es *éoika* pero no *aléthínós* ya que *aléthínós* se dice solamente de aquello que realmente es (*óntosón*) y no de lo que se parece (*éoika*). Heidegger distingue entre cuatro estadios del proceso de liberación en los cuales se va accediendo a mayores grados de verdad (es decir, de des-ocultamiento) y por lo tanto a mayores grados de vislumbramiento del ser. Tomando esta interpretación, podríamos decir que el simulacro ocupa un lugar de verdad relativa, los simulacros son más verdaderos que las sombras porque son *phantásmatatheía* y *skiàstônónton*, siendo *tônónton* lo que está fuera de la caverna a la luz del sol y no adentro, a la luz del fuego.³²

En el último libro de *República*, en cambio, tanto *eídolon* como *phántasma* refieren específicamente al producto de la *mímesis*³³ y aparecen en el contexto del famoso pasaje de las tres camas cuyo objeto es discutir la técnica de la pintura como ejemplo de *mímesis* para luego establecer la analogía con la poesía que es atacada como nociva para la unidad de la *pólis*.³⁴ El argumento mediante el cual Platón descarta a los poetas como imitadores parte de una analogía de la poesía con la pintura. El *mimetés* es en primer lugar el pintor y su técnica se define por el tipo de producto que elabora, a saber,

³¹ *Sof.* 240a y ss.

³² Cf. Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria. Barcelona, Herder, 2007, pp.39-40

³³ El problema de la *mímesis* en *República X* es un tema largamente debatido, especialmente en lo que atañe a la contradicción con lo sostenido en el *Rep.* III en el que la *mímesis* es aceptada como parte de la educación (401a y ss.). Hay una fuerte tendencia a considerar incluso todo el libro X como una coda. Annas llega a decir que es una excrecencia (cf. Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 335). Cornford sostiene, por ejemplo, que las contradicciones se deben a que Platón usa el término *mímesis* en distintos sentidos, que en el libro III tiene un significado más acotado de imitación, diferente del sentido más general de “representación” que tiene en *Rep.* X (cf. Cornford, Francis, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, New York, The liberal arts press, 1941, p. 324). Tate sostiene que hay una diferencia conceptual entre dos tipos de *mímesis*, una meramente imitativa que es la que Platón rechazaría y otra que imita el mundo real o esencial. Nehamas, en contra de intentos como el de Tate, sostiene que las inconsistencias son insalvables aunque no tan escandalosas como suele considerarse, ya que el objetivo de Platón en *Rep.* X no sería prohibir la *mímesis*, sino la poesía, para lo cual se identifica esta como una forma de *mímesis* (cf. Tate, J., “Imitation in Plato's Republic” en *The classical quarterly*, vol. 22, no. 1, 1928, pp. 16-23). Nehamas niega que el libro X sea un apéndice y defiende su consistencia en relación con los Libros VIII y IX (cf. Nehamas, Alexander, “Plato on imitation and poetry in *Republic 10*” en Moravcsik, J.-Temko, P. (ed.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. Nueva Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, pp. 51-52.

³⁴ *Rep.* 605b-c.

el simulacro.³⁵ El ejemplo de Platón es el famoso ejemplo de la cama. Hay tres camas, está en primer lugar el modelo de cama que es la cama más auténtica, la que es por naturaleza (*phúsei*) y que es producida por la divinidad; en segundo lugar tenemos la cama construida por el artesano que es construida según el modelo divino; y en tercer lugar, la cama del pintor que es un simulacro (*eídolon*) de cama porque es sólo una perspectiva de la cama.³⁶

Según Heidegger, el problema de la *mímesis* que en este caso se equipara a la pintura es que sólo muestra una pequeña perspectiva del objeto que sólo con desplazarnos de lugar podemos descartar como insuficiente. Lo que Heidegger critica de esta mirada platónica sobre el arte es que hace caso omiso de la importancia de la perspectiva singular al momento de expresar el ser de algo. A la posición platónica opone las palabras que Erasmo dedica a Durero³⁷ y destaca la importancia de la singularidad de la perspectiva en la manifestación del ser de eso que se muestra. Heidegger ve en las palabras de Erasmo la marcha hacia una transformación en la comprensión del ser, marcha en la que el arte tiene un rol fundamental.³⁸

³⁵ En relación al problema del *eídolon* como el producto específico de la *mímesis* cf. Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, pp. 178-179, y Belfiore, Elizabeth, "A Theory of Imitation in Plato's Republic" en *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, 1974, pp. 121-146.

³⁶ *Rep.* 598c. Este pasaje ha sido objeto de mucho debate debido a la extrañeza de algunas de las decisiones argumentativas de Platón. Es extraño que Platón atribuya el origen de las Formas a un demiurgo divino y también es inusual la elección de un artefacto como ejemplo para hacer referencia a las Formas, así como también es inusual el tipo de tratamiento que da a las Formas como universales, el famoso argumento del uno en lo múltiple (cf. Annas, *op. cit.*, pp. 224-229; 335-354; Nehamas, Alexander, "Plato on imitation and poetry in republic 10", *op. cit.*, pp. 54-64). En torno al problema que presenta este pasaje a la teoría de las Formas y en relación con la inconsistencia del Libro 10 respecto del resto de la *República* y del pensamiento platónico en general es interesante la lectura de Claudia Mársico que atribuye estas rarezas a una referencia intertextual con la filosofía antisténica. Según Mársico, Platón incorpora aquí una posición ontológica que no es la suya propia sino la de Antístenes, contemporáneo suyo que también pertenecía al círculo socrático. Esto explicaría la posición realista respecto de las formas de la que se extraña Annas. Cf. Annas, Julia, "Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus" en Schoffield y Nussbaum (eds.) *Language and Logos*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 228) así como la alusión específica a Homero como el ejemplar de la poesía que se pretende descartar, e incluso (Mársico, Claudia, "The methodologic dimension of antisthenic philosophy", en Suvak, Vladislav (ed.), *Antisthenica, Cynica, Socratica*, Prague, Oikoumene, 2014, pp. 226-245).

³⁷ "Al mostrar una cosa singular desde su correspondiente situación, [Durero] no hace aparecer la visión única y aislada que se ofrece en ese momento al ojo", citado en Heidegger, Martin, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 178-179.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 178-179.

En el Sofista, al igual que en *República X*, el simulacro funciona en el marco del problema de la *mímesis*. Mientras que en *República* el *mimetés* es el artista, el pintor y el poeta, en el *Sofista* este nombre abarca también la práctica sofística. El término aparece utilizado en el marco de la definición que da el Extranjero de Elea de la sofística como una técnica de producción de simulacros (*phantastikètékhne*) que es a su vez una rama de la técnica de producción de imágenes (*eídolopoiké*). La técnica de producción de imágenes es presentada por el Extranjero de Elea (quien ocupa el lugar de guía mayéutica que Sócrates ocupa en otros diálogos) como una forma de *mímesis*.

Existe un paralelo importante entre los argumentos de *Sofista* 233e-234b y *Rep.* 596a-e. El sofista es definido como contradictor (*antilogikós*) que todo lo contradice, lo cual implica que debe saber –pretendidamente– acerca de todo lo que contradice.³⁹ Esto lleva a la pregunta por aquellos que dicen tener una técnica que les permite saber acerca de todo y poder producirlo todo.⁴⁰ De la misma manera, la *mímesis* es descripta en *Rep.* 596a-e como un juego (*paidiá*) mediante el cual un hombre aparenta poder producirlo todo (*pánta-poiéi*). Notomi afirma que este paralelo es una estrategia de la que se vale Platón para introducir como parte de la argumentación contra la sofística la crítica ya planteada contra la *mímesis* en *República X*.⁴¹

En el *Sofista*, la técnica de producción de imágenes se divide en dos, la técnica de producción de simulacros (*phantastikètékhne*) y la técnica de producción de íconos o semejanzas (*eikastikètékhne*). La diferencia fundamental entre los distintos tipos de imágenes que son producto de estas técnicas radica en la relación que guardan con la proporción. Los íconos⁴² están contruidos con las proporciones del modelo, mientras que los simulacros no respetan estas proporciones. La diferencia fundamental entre el ícono y el simulacro es que el ícono es una imagen de algo, mientras que el simulacro es solamente imagen. Podríamos decir entonces que tiene una existencia puramente estética y no ontológica. Esta característica es la que

³⁹ *Sof.* 232b.

⁴⁰ *Sof.* 234b.

⁴¹ Notomi, Noburu, *The unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 126-133.

⁴² El término griego es *eikón*, que en castellano suele traducirse por semejanza y en inglés por *likeness*.

destaca Deleuze como una potencia del concepto. El hecho de que su existencia sea puramente estética lo despoja de la necesidad de un Modelo u Original, la sola existencia de este tipo de imágenes pone en jaque la noción misma de Idea. Es por eso que la inversión del platonismo radica en el sacar a la luz al simulacro.

Simulacro y diferencia

La característica más importante del concepto de simulacro es que caracteriza un sistema de series en la que sus componentes se vinculan en virtud de la diferencia, con la diferencia misma.⁴³ Deleuze habla de dos lecturas del mundo: “todo lo que se parece difiere” y “sólo las diferencias se parecen”. Una nos invita a pensar la diferencia a partir de una semejanza o, mejor, de una identidad previa mientras que la otra nos invita a pensar la similitud e incluso la identidad como producto de una disparidad de fondo.⁴⁴ El simulacro es el tipo de imagen que responde a la segunda lectura del mundo. Según Deleuze, lo que mantiene a Platón en el margen del discurso de la representación es que todavía hay en su pensamiento un intento de definición positiva de la diferencia que no la reduce a la mera negación de la identidad.

Desde el punto de vista deleuziano la potencia del concepto platónico de simulacro radica en el hecho de que se construye sobre la noción de diferencia (*héteron*), noción que en el *Sofista* tiene la misma positividad que la de identidad (*autós*).⁴⁵ En este diálogo la aporía eleática que proclama que el no-ser no puede ser pensado es resuelta mediante la postulación de lo diferente como uno de los grandes géneros.⁴⁶ Tal como afirma Cordero, la lucha de Platón contra el relativismo en el *Sofista* lo obliga a deconstruir la filosofía de Parménides y su lucha se dirige tanto contra el relativismo de la sofística como contra el absolutismo de corte parmenídeo que identifica el *lógos* con la verdad.⁴⁷

⁴³ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit. p. 355.

⁴⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 302.

⁴⁵ *Sof.* 254e.

⁴⁶ *Sof.* 255c y ss.

⁴⁷ Cf. Cordero, Néstor, “Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste

Es por esta característica que Deleuze ve el en el simulacro un alcance que excede el de poner en jaque la idea misma de un Original. Este es solo el aspecto más superficial de la función del simulacro que consiste en poner en jaque la estructura misma que implica la primera lectura del mundo, la que postula la identidad como principio único y dentro de la cual la diferencia no es más que secundaria ya que se deriva de su negación.

La inversión de los valores platónicos consiste en exponer a la Idea como una ficción teórica. El “simulacro” es el lugar conceptual que Deleuze encuentra, dentro de la obra platónica, para dejar expuesto el carácter ficcional de la Idea y a todo el desarrollo dialéctico como un intento de autenticar esa ficción en tanto fundamento válido.

La lectura deleuziana de la inversión se basa fundamentalmente en el *Sofista*. Como vimos, en este diálogo, así como en el libro décimo de *República*, la Idea juega un rol de paradigma. El paradigma es el diseño noético al que mira quien produce o crea. En el caso de *República* se habla de pintores y poetas y en el *Sofista* se habla de los sofistas, de la sofística. En estos diálogos el interés de Platón está puesto en mostrar cómo la *mímesis* y la sofística crean sentido sin mirar al modelo divino. El producto de aquellos que crean sentido sin mirar lo divino es el simulacro.

La única garantía de esta división entre íconos y simulacros es la Idea. Platón necesita de la Idea para poder legitimar la producción de la diferencia entre imágenes y la selección de un linaje de imágenes y la censura del otro. Esta tríada platónica se sostiene mediante otra construcción platónica que es la del modelo de lo mismo, que es un proto-principio de identidad que garantiza la relación de semejanza entre la Idea y los íconos, es decir, entre la Idea y sus copias. Pero la relación entre la Idea y sus copias no es realmente de seme-

de Platon”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tomo 130, 2005, pp. 175-190. Es importante considerar que esta última posición es más atribuible a Antístenes que a Parménides puesto que, en rigor, el argumento que Platón deconstruye no es el de la imposibilidad del no-ser absoluto del poema sino de la imposibilidad de un no-ser entendido como *pseudèslégein*. La tesis que se atribuye a Antístenes de la imposibilidad del *antilégein* es referida por Aristóteles a la concepción antisténica de la definición como *oikeiòslògos*, según la cual cualquier enunciado falso es enunciado de nada (*Metafísica* 1025 a). Cf. también del testimonio de Asclepio (*Sobre la Metafísica de Aristóteles*, 356.21-34 [SSR, V.A.152= TF 962]). He desarrollado este tema en Sonna, Valeria, “Oukestinantilegein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón” en *Eidos*, n. 27, 2017, pp. 15-38.

janza, sino de “identidad”. La Idea no tiene “aspecto” porque no es una imagen, la semejanza entre la Idea y su copia por lo tanto, no puede ser sensible. Se trata de una semejanza noética que se expresa en función de una armonía interna.

El simulacro en cambio, está basado sobre una desarmonía interna, una perversión interna. Participa del “ser”, en tanto se parece a aquello que imita, pero participa también del “no-ser”, en tanto que su perversión o desproporción interna lo convierte en otra cosa que aquello que imita. Se sustrae al modelo, no respeta sus proporciones. No participa, en rigor, de la Idea. Es ésta perversión del simulacro lo que Platón quiere acorralar y es aquí que Deleuze busca el propósito de la dialéctica como selección entre las “buenas copias” y las “malas copias”.

La función de las Ideas es la de fundar el criterio de la selección. Es por ello que Deleuze ve en el concepto platónico de participación un antecedente del concepto de “representación”. La “armonía interna” de la copia expresa la adecuación al modelo. Los simulacros, en cambio, no participan de la Idea porque presentan una “desproporción interna”. Esto significa que no son auténticas representaciones.

Lo interesante es que para explicar el estatus ontológico del simulacro en el *Sofista*, Platón desarrolla el *génos* de la diferencia, es decir, desarrolla una categoría o principio de diferencia que tiene el mismo estatus ontológico y epistémico que el de identidad. Es por ello que el simulacro tiene la potencia de dar por tierra con la Idea. El simulacro pone en jaque el sistema de la representación, es decir, el mundo donde “todo lo que se parece difiere” y abre la posibilidad al mundo donde “solo las diferencias se parecen”.

Desde el punto de vista ontológico, el simulacro se configura en base al modelo de lo Otro y se contrapone a la copia que se configura en base al modelo de lo Mismo. El problema es que desde un punto de vista gnoseológico, no parece haber criterio claro para distinguir una copia de un simulacro. De allí el final irónico del diálogo en el que la definición del sofista no lo distingue en nada de la figura del propio Sócrates. La distinción parece ser moral: el simulacro es una imagen perversa que está fabricada en vistas al engaño, por ello es que involucra el punto de vista del observador, lo que nos lleva al problema de la perspectiva.

El fantasma como perspectiva

Uno de los ejemplos que usa el Extranjero para explicar qué es un simulacro y para argumentar en favor de la división y selección entre imágenes, es que la *phantastikè tékhne* se asemeja a la técnica de quienes modelan o dibujan obras monumentales.⁴⁸ Éstos dibujan la parte superior en proporciones más grandes que la inferior de modo tal que quien mire la obra desde abajo perciba un efecto óptico de homologación de las medidas. El producto final es una imagen que guarda una armonía aparente para el punto de vista del observador que mira desde abajo. El simulacro, al igual que las obras monumentales, es una imagen que se construye tomando en cuenta el punto de vista del observador. La misma idea es expresada en *Sof.* 234b, donde se recurre a la analogía entre la distancia física entre el observador y una imagen dibujada y la ignorancia del oyente ante el efecto de sabiduría del sofista como condiciones para que el engaño surta efecto.

Esta característica, a saber, la condición de perspectiva del *phántasma*, lo pone en relación directa con el concepto de fantasía y con el problema del sujeto. Este rasgo del simulacro como perspectiva y como efecto óptico es tomado por Deleuze para pensar el problema al que nos hemos referido de la imagen del pensamiento como representación. La lectura que él hace de este problema está basada en una interpretación del *Sofista*, la del psicoanalista francés Xavier Audouard, quien sostiene que el problema esencial del diálogo es el problema del no-ser, en lo cual sigue a la crítica tradicional, y que éste expresa el problema del sujeto: “[...] si el *phántasma* es posible, es por el lugar particular que el sujeto ocupa en relación a un Sujeto universal y omnividente [...]”.⁴⁹ Con esto se quiere decir que el simulacro platónico es una imagen que se construye articulando la imagen con la posición de la mirada del observador sobre esta imagen. La categoría analítica de fantasía consiste en el mismo tipo de imagen pero incluye el problema del sujeto en tanto productor y observador de la misma imagen. Asimismo, es la fantasía la que otorga el sentido.

En contraposición al simulacro, el ícono –que es el tipo de imagen que respeta el modelo– prescinde de la mirada, es decir, no es una

⁴⁸ *Sof.* 235d-236a. El mismo ejemplo es utilizado en *Rep.* 602c junto con el ejemplo de la pintura sombreada.

⁴⁹ Audouard, Xavier, “Le simulacre”, en *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 3, 1966, p. 65.

perspectiva. Esto puede ser interpretado de dos maneras posibles, o bien porque hay un grado cero de la perspectiva, es decir, una no-perspectiva –interpretación de Audouard que sostiene también Deleuze–; o bien, como los efectos ópticos en general, el simulacro no resistiría al desplazamiento de la perspectiva mientras que el ícono sí. Sea cual sea el caso, es la verdad objetiva la que garantiza la distinción entre íconos y simulacros y en este sentido, se vuelve necesario postular un plano trascendente que justifique la verdad de una imagen y la falsedad de otra.

Así como el desplazamiento permitiría ver la desproporción en las letras de las inscripciones de Enoanda, es el desplazamiento de la mirada lo que distingue al filósofo que es liberado de quienes siguen encadenados en la caverna. Además, lo que impide “ver” a los encadenados es que no pueden volver la cabeza. La misma falta de movilidad podría pensarse en función de la crítica que Platón hace a la escritura en el *Fedro*. El problema del discurso de Lisias, allí plasmado en el rollo que Fedro trae consigo, es que la letra está fija y no puede resistir a las interpretaciones con respuestas. Esta opción adhiere una movilidad a la posición platónica que no tendría si optamos por la otra.

Conclusión

Teniendo en cuenta la función que cumple el platonismo para Deleuze en el marco de una historia de la filosofía que se define por estar construida sobre una imagen dogmática del pensamiento, sacar a la luz el concepto de simulacro que está presente en la obra platónica consiste en poner de relieve aquello que Platón quiere conjurar. Justamente, aquello que Platón quiere conjurar es el lugar del pensamiento que Deleuze destaca como el más potente porque pone en juego la imaginación y la creación.

La función del simulacro como copia sin Origen, sin paradigma, pone en juego el problema de la necesidad platónica de un grado cero de la perspectiva. La peculiaridad del simulacro es que es sólo una perspectiva. Pero además de ser sólo una perspectiva, está forjado por la fantasía y de allí también la vinculación con el arte. La argumentación del Sofista atribuye a la técnica homónima todos los vicios que en *República* se atribuyen al artista imitador.

La función que cumplen los conceptos de fantasma y simulacro en la obra deleuziana indican cuál es el aporte de su interpretación. Al tomarlos, Deleuze da una valoración positiva a las mismas características que Platón encontraba negativas: recupera la perspectiva como modo de expresión –desde la inmanencia del plano–; recupera el rol activo de la imaginación en la representación –dado el lugar pasivo que ocupa desde el punto de vista psicológico el yo respecto del fantasma–; encuentra positivo el carácter puramente estético del simulacro y explota su condición de subversivo –en tanto este se sustrae al paradigma.

Las características del simulacro que destaca Deleuze –a saber: su condición de perspectiva, su carácter fantástico (en tanto producto de la imaginación o fantasía), y su condición de creación sin paradigma– hacen de este tipo de imagen la expresión misma de la función artística en su sentido más pleno, como creación de sentido, como novedad, como vanguardia incluso.

La pregunta fundamental que abre la interpretación deleuziana del Sofista es la pregunta por el lugar de la creación en la práctica filosófica. Si todas estas características que Platón atribuye al simulacro se suponen peyorativas y son razones para conjurarlo y extirparlo de la actividad misma del pensar y de la educación de los jóvenes como Teeteto, entonces ¿qué tipo de actividad queda para la práctica filosófica? Si el tipo de imágenes del filósofo no son producto de la fantasía y no son creadas, ¿qué clase de pensamiento es el que está en juego en esta práctica? La crítica de Deleuze apunta a esta actitud respecto de la función del quehacer filosófico. Si el camino consiste sólo en reconocer imágenes que existen en calidad de eternas, la imaginación y la creación están fuera de consideración. Fundamentalmente, Deleuze hace manifiesta una contradicción entre lo que Platón presenta como imagen del pensamiento, el reconocer paradigmas eternos, y lo que Platón hace, crear conceptos que le permiten pensar.

Bibliografía

- Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- , "Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus" en Schofield, Malcom, y Nussbaum, Martha (comps.), *Language and Logos*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.
- Audouard, Xavier, "Le simulacre", en *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 3, 1966, pp. 57-72.
- Beaulieu, Alain, "Gilles Deleuze et les Stoïciens" en *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, Presses Universitaires De France, 2005.
- Belfiore, Elizabeth, "A Theory of Imitation in Plato's Republic", en *Transactions of the American Philological Association*, vol.114, 1974, pp. 121-146.
- Bouanische, Arnaud, *Gilles Deleuze. Une introduction*, París, Agora, 2007.
- Burnet, John (ed.), *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- Castro, Edgardo, "Los usos de Nietzsche" en *Instantes y Azares*, Año 2, Nro. II, Buenos Aires, 2002, pp. 59-74.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- Cordero, Néstor, "Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tomo 130, 2005, pp. 175-189.
- Cornford, Francis, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Nueva York, The liberal arts press, 1957.
- De Beistegui, Miguel, "The deleuzian reversal of Platonism" en *The Cambridge companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires De France, 1962.
- , *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1964
- , *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires De France, 1968.
- , *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969.
- , y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Les éditions de minuit, 1980.
- Felton, David, *Haunted Greece and Rome*, Austin, University of Texas Press, 1999.
- Giannantoni, Gabriele (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. II., Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- Habermas, Jurgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria, Barcelona, Herder, 2007.
- , *Nietzsche*. Vol. I., trad. J. L. Vermaal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- , *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Laplanche, Jean, y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. F. G. Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France*, París, Presses Universitaires De France, 1999.
- Marcos de Pinotti, Graciela, "La naturaleza de la phantasia platónica. Phantasia como «mezcla» de sensación y juicio." en Marcos, G., y Díaz, M. E. (comps.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Mársico, Claudia, *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, El Zorzal, 2010.
- (trad.), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, Vol. II, Buenos Aires, Losada, 2013.
- , "The methodological dimension of antisthenic philosophy and some platonic reactions against homeric criticism", en Vladislav, Suvák (comp.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praga, OIKOYMENH, 2014, pp. 226-245.
- Nehamas, Alexander, "Plato on imitation and poetry in Republic 10", en Moravcsik, Julius, y Temko, Philip (comps.), *Plato on beauty, wisdom and the arts*, Nueva Jersey, Rowman and Littlefield, 1982.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002.
- Notomi, Noburu, *The unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Palumbo, Lidia, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Nápoles, Loffredo editore, 1994.

- Platón, *Sofista*, trad. N. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- , *República*, trad. C. Mársico y M. Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *Le sophiste*, trad. N. Cordero, París, Flammarion, 1993.
- , *The Republic of Plato*, trad. F. Cornford, Oxford University Press, Oxford, 1941.
- Sasso, Robert y Villani, Arnaud, “Le vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Les cahiers de noesis*, n. 3, 2003.
- Smith, Daniel, “The concept of simulacrum: Deleuze and the overturning of platonism”, en *Continental Philosophy Review*, n. 38, 2006, pp. 89–123.
- Sonna, Valeria, “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze” en *Diánoia*, v. 63, n. 80, 2018, pp. 97-118.
- , “Oukestantilegein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón” en *Eidos*, n. 27, 2017, pp. 15-38
- Tate, John, “Imitation in Plato’s Republic”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 1, 1928, pp. 16-23.
- Vernant, Jean Pierre, “Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimêsis”, en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n. 2, abril-junio de 1975, pp. 133-160.
- Williams, James, *Deleuze’s Difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003.