

# EL AGÓN COMO EL PROBLEMA PLATÓNICO: UNA LECTURA DELEUZIANA

MARÍA VALERIA SONNA

*Universidad Nacional de Buenos Aires*

(Argentina)

## RESUMEN

Hay todo un entorno del problema griego según Deleuze: el *agón*. La ciudad ateniense es una rivalidad entre pretendientes. En la obra platónica, a la que Deleuze se refiere a menudo como la Odisea filosófica, el enfrentamiento entre rivales aparece constantemente y en todos los ámbitos, en el amor, los juegos, la política, los tribunales, incluso la filosofía tendrá también sus pretendientes. La pregunta es platónica es, según Deleuze, ¿cómo seleccionar a los pretendientes? La Idea juega el rol de paradigma de autenticidad dentro del método dialéctico cuya función debe ser entendida, según Deleuze, en términos de selección y no de clasificación. En el presente trabajo nos proponemos presentar esta lectura deleuziana a los efectos de evaluar sus alcances.

## ABSTRACT

In Deleuze's interpretation, there is a *milieu* for the Greek problem: the *agon*. The city of Athens is a constant rivalry between contenders. In the platonic work, to which Deleuze often refers to as the philosophic Odyssey, the contend between rivals appears in every level. Love, games, politics, the court, even philosophy will have contenders. Plato's interest aims at the question of how to select between these contenders. The Ideas

play the role of paradigms of authenticity for the dialectic method which purpose is selection and not classification. We aim to present Deleuze's lecture of the dialectic of the late dialogs in order to evaluate its scope.

PALABRAS CLAVE:

Platón-Deleuze-*Eîdos-Agón*.

KEY WORDS:

Plato-Deleuze-*Eidos-Agon*.

El objetivo general de este trabajo es presentar a Gilles Deleuze como lector de Platón. Este propósito responde a nuestra necesidad de abordar la lectura de los textos platónicos desde una línea de pensamiento que no restrinja los problemas filosóficos a un análisis proposicional. En este sentido, creemos que algunos elementos del andamiaje teórico deleuziano complementan nuestra metodología de abordaje a los textos por "zonas de tensión dialógica" (ZTD).

El dispositivo teórico de ZTD, propuesto por Claudia Mársico, está orientado a ampliar el horizonte de reconstrucción de las teorías antiguas. La noción de "zona" sirve para delimitar un ámbito de pensamiento determinado, en el cual se desarrolla una trama intelectual determinada. Esta noción se relaciona directamente con la de "problema", en su acepción de *aporía*, como motivador de la búsqueda de soluciones. Una "zona" es el entramado de problemas que aqueja a una época "...de un modo que la convierte en el ámbito en el cual se objetiva y define dicho entramado a través de los intentos de respuesta propuestos por los intelectuales que acuden al llamado de la zona".<sup>1</sup> La noción

---

<sup>1</sup> Mársico (2010: 35).

de tensión hace referencia a las relaciones entre sistemas y actores en el entramado de problemáticas que constituye una zona. La zona es una diversidad de sistemas y éstos proponen distintos ordenamientos de los elementos que tienen en común. La zona de tensión es, además, "dialógica", en tanto que hay un intercambio crítico entre las distintas posiciones y los distintos sistemas. Es, precisamente, en este intercambio que las teorías surgen. La construcción de los conceptos de una teoría incluye el punto de vista diferencial de las teorías contra las cuales discute.

El enfoque por ZTD y la lectura deleuziana de la filosofía platónica parten de un mismo supuesto, a saber, que el pensamiento es una producción colectiva y que los cuerpos teóricos son sistemas heterónomos. Son el producto de una multiplicidad de voces, efecto de diálogos y discusiones. Creemos que los desarrollos de Deleuze en esta dirección, sobre todo en torno a las nociones de "problema" y "concepto", enriquecen el dispositivo de ZTD. Esto puede verse en más profundidad en la lectura que Deleuze propone de la dialéctica, para la cual se basa en los diálogos de madures y más específicamente en el *Sofista*.

Deleuze delimita lo que él llama "el problema platónico" con la figura del *agón*. Mediante esta figura, intenta poner de relieve el aspecto de la dialéctica como *amfisbétesis*.<sup>2</sup> El problema del *agón*, del "atletismo generalizado", es parte de un clima de época y es, como lo recalca Deleuze, propio de una sociedad democrática donde reina la *dóxa*.

¿Pero qué es, concretamente, un "problema", según Deleuze? Todo filósofo tiene un problema que conforma el marco que da sentido a sus conceptos. Es

---

<sup>2</sup> Platón. *Sof.* 225c: "La contestación que cuestiona los contratos y que se lleva a cabo al azar y sin técnica alguna, debe considerarse como una Forma especial, pues nuestro razonamiento la ha discernido como algo diferente...". Según Cornford el término que define a la erística es "*antilogikós*", mientras que "*amfisbétesis*" es más amplio y abarca también las diputadas públicas del orador forense. La ironía deleuziana está en caracterizar la dialéctica platónica como controversia, ya que Platón siempre trata de marcar la diferencia esencial que existe entre la conversación filosófica y la erística.

por ello que ante un texto o ante la obra de un filósofo, lo primero que debe ocuparnos es comprender cuál es su problema. Si no lo vemos, entonces sus preguntas se nos aparecen como algo abstracto y, en cierto modo, carente de sentido. El problema es de carácter extra-proposicional. No es algo que deba buscarse en la literalidad del desarrollo teórico del texto. La noción de problema es cercana a la de *aporía*. El problema es una perplejidad, en tanto es aquello que fuerza a pensar. Es un obstáculo que intenta ser superado, o, en su defecto, comprendido. Es, por lo mismo, una dificultad y una duda. Una segunda característica, subsidiaria de la primera, es que el problema nunca está expresado de manera explícita en la obra de un pensador. Se manifiesta *en* las preguntas; se manifiesta en el entramado de preguntas y en las tensiones entre conceptos e ideas que constituyen la *motivación* de cada filósofo. Los conceptos que un filósofo crea y las preguntas que formula son la expresión de su problema.<sup>3</sup>

¿Y qué es, entonces, un "concepto"? Una primera característica es que los conceptos son algo *creado*. La relación filosófica con los conceptos no se explica por la contemplación, como lo querría Platón. Tampoco por la reflexión sobre ellos, sino por su creación:

Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean. (Deleuze, 1995: 11)

En segundo lugar, no hay concepto simple. Todo concepto es una multiplicidad, tiene componentes y se define por ellos. Todo concepto se

---

<sup>3</sup> Cabe aclarar que el hecho de que el problema no esté formulado explícitamente, no implica que debamos salirnos del cuerpo del texto para encontrarlo. La posición de Deleuze no es análoga a las líneas hermenéuticas. No hay para Deleuze algo así como un sentido último. No estamos tampoco ante una línea de lectura análoga a la de las *ágrapha dógmata*, por ejemplo, que considera necesario ir a buscar por fuera del texto, en las enseñanzas que Platón no plasmó en su obra, el sentido de la misma. El problema puede encontrarse, sencillamente, mediante una lectura atenta del texto, atenta a las preguntas y a los conceptos.

articula, además, con otros conceptos. Por este motivo, así como el problema no es proposicional, el concepto no se agota en sus formulaciones discursivas. Su función debe buscarse por el lado de la articulación, de la repartición y de la intersección.<sup>4</sup>

Específicamente, en el caso de Platón, el concepto que fuerza a Deleuze a pensar es el concepto de Idea. ¿Qué es, concretamente, este concepto? ¿Qué es una Idea? Su respuesta es que la Idea es el concepto de "la cosa en tanto que pura". Para explicar esto Deleuze recurre a un ejemplo que no está en Platón, el de la Virgen María:

Supongamos una madre que no sea más que madre..., que no sería a su vez hija de otra madre, es lo que habría que llamar la "Idea de madre": una cosa que no es más que lo que es. Es lo que más o menos quiere decir Platón cuando dice: "Sólo la justicia es justa". Porque sólo la Justicia no es sino justa. (Deleuze: 1996b)

El punto de partida de Platón es, según Deleuze el siguiente: "Imaginemos entidades tales que no sean más que lo que son: las llamamos Ideas".<sup>5</sup> Platón crea, así, un concepto que no existía antes de él y que es el de la cosa en tanto que pura. Pero ¿para qué la Idea? ¿Qué necesidad hay de crear este concepto? Pues bien, Platón crea este concepto para que cumpla una función específica en la selección dialéctica, a saber, la de modelo que funda la división entre íconos (*eikónes*) y simulacros (*phantásmata*).

Para encontrar el problema platónico, la pregunta que se formula Deleuze es específica de una metodología genealógica: ¿qué quiere Platón? Otra manera de formular esta misma pregunta sería ¿Cuál es la pregunta de Platón? Esta pregunta que se formula Deleuze apunta a encontrar algo específico, a saber, de

---

<sup>4</sup> Deleuze (1995: 28 y ss.). Esta manera de comprender el concepto implica también una imagen de pensamiento que se aleja del paradigma fregeano-tarskiano según el cual el sentido se agota en el significado y el significado se reduce a las condiciones de verdad de un enunciado. El análisis lógico de las proposiciones no es, en rigor, una tarea específicamente filosófica, según lo afirma Deleuze en el texto citado.

<sup>5</sup> Deleuze (1996b).

qué modo se manifiesta la *voluntad de poder* en el texto platónico. La *voluntad de poder* es un concepto desarrollado por Nietzsche en *Genealogía de la moral* que funciona como principio metafísico en la tarea genealógica.<sup>6</sup> La respuesta, entonces, a la pregunta es: Platón *quiere* seleccionar. La *voluntad de poder* se manifiesta como *voluntad de selección*. No debemos, sin embargo, confundir la *motivación* que busca Deleuze con una "intención subjetiva". La voluntad de la que se trata aquí no es la voluntad de un sujeto, sino que refiere a las fuerzas que se expresan en una construcción teórica.<sup>7</sup> No importa qué quería realmente Platón, sino qué efectos concretos tienen sus conceptos e ideas.

La motivación de Platón debe buscarse, entonces, por el lado de una *voluntad de seleccionar*. Se trata, dice Deleuze, de "producir la diferencia", es decir, diferenciar lo sensible de lo inteligible, el original de la copia, la copia del simulacro. La potencia de la dialéctica se funde con otra potencia, la del mito, y éstas representan, según Deleuze, el sistema completo. La finalidad no es la de dividir un género en especies para colocar al objeto en la especie adecuada. Más profundamente, la división busca seleccionar linajes. No es una dialéctica de la contradicción o de la contrariedad sino, como se la caracteriza en *Sof.* 225c, una dialéctica de la *amfisbétesis*. El propósito no debe buscarse en la especificación del concepto sino en la autenticación de la Idea; no en la determinación de las especies, sino en la selección del linaje.<sup>8</sup> La verdadera potencia de la dialéctica es, según Deleuze, la que en *Sof.* 326b, 264c, divide el dominio de las imágenes (*éidola*) entre copias (*eikónes*) y simulacros (*phantásmata*).

El problema de *agón* es, según Deleuze, el problema de la democracia. El *agón* es propio de la sociedad de hombres libres que en tanto tales, son también rivales entre sí, o potenciales rivales al menos. En una democracia, afirma

---

<sup>6</sup> Ver Deleuze (2008).

<sup>7</sup> Las fuerzas "activas" o "reactivas". Ver Nietzsche (2008: Tratado II); Deleuze (2008: cap. II).

<sup>8</sup> Platón. *Sof.* 231b. El *elénchus*, método de purificación socrático, se diferencia de la erística por ser una sofística de "noble estirpe".

Deleuze, hay pretendientes. Una magistratura, por ejemplo, es objeto de pretensiones. En una formación imperial -como las que había en la época griega y donde los funcionarios son nombrados por el gran emperador- no existe en modo alguno este tipo de rivalidad. Las pretensiones de estos rivales "entran cada vez en un *agón* emulador"<sup>9</sup> y se ejercen en los ámbitos más diversos: el amor, el atletismo, la política, las magistraturas. Este clima epocal es el mismo clima que se respira en la obra platónica:

La rivalidad culmina con la del filósofo y el sofista que se arrancan los despojos del antiguo sabio, ¿pero cómo distinguir al amigo falso del verdadero, y el concepto del simulacro? El simulador y el amigo: todo un teatro platónico que hace proliferar los personajes conceptuales dotándolos de los poderes de lo cómico y lo trágico. (Deleuze, 1995: 16)

La pregunta que expresa el problema platónico es "¿quién es mejor?". Ésta apunta a resolver con qué criterios debe seleccionarse al ganador de la competencia. El problema de la rivalidad es, según Deleuze, una constante en la obra platónica. Por ejemplo, en *Pol.* 268a 279a, una vez que se da una primera definición del político como el "pastor de los hombres", surge la rivalidad entre todos los pretendientes que quieren ser el pastor de los hombres: el agricultor, el panadero, el médico. También podemos encontrar, en el *Fedro*, la rivalidad entre Lisias y Sócrates: ¿Quién es el auténtico amante de Fedro? ¿Quién es el auténtico maníaco? ¿Aquel que dice no estar enamorado porque atribuye a Eros las peores manías, propias del enfermo? ¿O aquel que acepta ser un erótico maníaco pero en tanto poseído por los dioses? En el *Sofista*, en cambio, no hay rivalidad, esto se debe, dice Deleuze, a que lo que se propone Platón aquí es acorralar al sofista. Acorralarlo como un imitador y, aún peor, un mal imitador, el "imitador conjetural" de 267e. Se trata de acorralarlo como un ilusionista creador de simulacros.

---

<sup>9</sup> Deleuze (1996a: 195).

La lectura que propone Deleuze tiene por efecto destacar el carácter heterónimo del pensamiento platónico. Es una construcción teórica que se erige en relación con y en contra de otras construcciones teóricas. La pregunta que expresa el núcleo del problema metafísico del *Sofista*, a saber, ¿cómo es posible una imagen falsa o una falsa apariencia? es subsidiario, desde la lectura deleuziana, de un problema ulterior. El problema de Platón es cómo delimitar el dominio de esas imágenes, de los simulacros. Estas imágenes perversas, producto de charlatanes e ilusionistas, no pueden ser mero *flatus vocis*, porque son efectivamente un peligro para la *pólis*. Es preciso, por lo tanto, que participen del ser, pero en calidad de imágenes falsas. Es preciso que puedan ser identificadas y acorraladas en el tipo de existencia que les es propia.

Deleuze toma el concepto de simulacro que introduce Platón en *Sof.* 235b, para desarrollar su lectura de la función de la dialéctica. Según Graciela Marcos, el término griego *phántasma* aparece, en el corpus platónico, utilizado siempre en un sentido peyorativo ligado a la ilusión o superchería.<sup>10</sup> En *Sof.* 235d-236c, Platón pone a operar la división dialéctica para seleccionar, dentro del "arte de producir imágenes", entre íconos y simulacros. Deleuze ve en este apartado la verdadera función de la dialéctica, afirmando que la posterior descripción del método como reunión y división es un mero aspecto irónico. La verdadera potencia de la dialéctica está en su capacidad de acorralar al sofista para denunciarlo como productor de simulacros.

El *simulacro* 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

---

<sup>10</sup> Marcos (2009: 125).



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 esta selección. En este marco interpretativo, Deleuze entiende la participación en los términos en que Platón describe la *eikasía* en *Sof.* 236c. La participación sería, así, algo del orden de la "representación" y no de la "semejanza". No una relación exterior de semejanza entre el original y su copia, sino una relación interior de "armonía interna" que expresa la adecuación al modelo. Los simulacros no participan de la Idea porque presentan una "desproporción interna", no son auténticas representaciones.<sup>11</sup>

La lectura deleuziana presenta un Platón preocupado por vencer a sus rivales y pone el foco en el intento, por parte de Platón, de autenticar y defender la propia posición intelectual. Entre otras cosas, su ideal de saber y su ideal de conducta. Si consideramos el método de división y los conceptos de participación e Idea desde esta perspectiva, los problemas epistemológicos, ontológicos y metafísicos que surgen se nos presentan como subsidiarios de este proyecto. La diferencia sutil pero abismal que implica esta manera de aproximación al texto es la suspicacia. La recomendación de Deleuze es no confiarse de la construcción teórica de Platón y sospechar un poco de sus conceptos. Antes de preocuparse por sus condiciones de posibilidad epistémicas y ontológicas, su pregunta es *qué dicen y para qué*.

A modo de conclusión nos interesa mencionar uno de los obstáculos con los que nos encontramos al buscar a Platón en la lectura de Deleuze, y es que no presenta, en rigor, una imagen detallada de la intertextualidad de los diálogos. Si bien Deleuze se interesa por los interlocutores de Platón, sabemos que el

---

<sup>11</sup> Deleuze (2005: 255-266). Harap (1937: 222-225) diferencia tres problemas filosóficos que se suscitan en relación al uso de las nociones de *phantasia* y *phántasma* en Platón: el problema filosófico apariencia vs. realidad (percepción y objeto externo), el problema psicológico de la imaginación (el objeto mental y su representación) y el de la creación de objetos de arte (la producción artificial). Creemos que, desde una lectura deleuziana, el primero de éstos no tendría demasiado interés y sería subsidiario del segundo y el tercero.

personaje conceptual del "sofista" es, incluso en el diálogo homónimo, difícil de caracterizar de manera convincente y exhaustiva. Tanto que hasta el propio Sócrates cae en esta categoría. Deleuze considera esto una ironía lo cual, si bien puede ser cierto, obtura la complejidad que envuelve a la figura misma de Sócrates.

Por este motivo, creemos que hay que tomar en consideración a los interlocutores que quedan ocultos bajo esta categoría, aquellos que no son nombrados y que eran los interlocutores contemporáneos de Platón, además de ser sus discípulos. La definición de *Sof.* 225a-d alude, por ejemplo, a Euclides y la escuela megárica.<sup>12</sup> Éste es uno de los pasajes del diálogo que Deleuze toma para resaltar el aspecto de la dialéctica como controversia y rivalidad. Lo que su lectura pasa por alto allí es la discusión que podría suscitarse en torno a la figura del Sócrates platónico y el Sócrates que es, también, el padre del método megárico.

Hoy en día tenemos, gracias a la obra de Gabriele Giannantoni,<sup>13</sup> una recopilación de las fuentes de los socráticos menores de la que Deleuze no disponía. En este punto, podríamos decir que su intuición y su enfoque son correctos pero que debería ser completado y revisado mediante algunas precisiones acerca de las teorías contemporáneas a la platónica. Aquellas que formaban parte del marco dinámico del que emerge la obra de Platón. En este punto, la metodología de ZTD, cuyo foco es la relación de Platón con los socráticos menores, viene a enriquecer el dispositivo teórico deleuziano, delimitando el problema platónico como el *agón*, pero poniendo a dialogar, en las distintas zonas de tensión, a los actores que forman parte de la misma época, del mismo clima.

---

<sup>12</sup> Cornford (1983: 165).

<sup>13</sup> Giannantoni (1990). Para su versión en español véase la traducción de Mársico (en prensa).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADOUARD, X. (1966) "Le simulacre", *Cahiers pour l'analyse* 3: 57-72.
- CORNFORD, F. (1983) *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y El Sofista*, traducción y comentario, Barcelona.
- DELEUZE, G. (1990) *Conversaciones*. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), Santiago de Chile.
- (1995) *Qué es la filosofía*, Barcelona.
- (1996a) *Crítica y clínica*, Barcelona.
- (1996b) *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Entrevista con Claire Parnet. Film realizado por Pierre-André Boutang.
- (2005) *Lógica del sentido*, Buenos Aires.
- (2008) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona.
- GIANNANTONI, G. (1990) *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Nápoles.
- HARAP, L. (1937) "The Imagination in Plato and Mr. M. W. Bundy", *The American Journal of Philology* 58, 2: 222-225.
- MARCOS, G. E. (2009) "La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como 'mezcla' de sensación y juicio", en MARCOS, G. E. y DÍAZ, M. E., *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires: 123-146.
- MÁRSICO, C. (2010) *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires.
- (en prensa) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. W. (2008) *Genealogía de la moral*, Barcelona.