



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Arquetipos masculino y femenino en dos diálogos de Platón

Laura Victoria Almandós Mora

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2012

Arquetipos masculino y femenino en dos diálogos de Platón

Laura Victoria Almandós Mora

Tesis como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Dr. Alfonso Correa Motta

Línea de investigación:

Estudios Clásicos

Grupo de investigación:

Grupo Peiras

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2012

Resumen

El trabajo establece la caracterización de la diferencia sexual (masculino-femenino) en los textos de Platón: *Gorgias*, *República* y *Fedón*. Para ello usamos los avances de la psicología analítica junguiana acerca de los complejos simbólicos masculino y femenino. El *Gorgias* ofrece al menos dos posiciones contradictorias sobre lo que es y debe ser la masculinidad: la de los retóricos que entienden la virilidad como el éxito del dominio de los demás y la de Sócrates que se explicita como dominio de sí. Las dos posiciones acusan a la opuesta de ser amenaza feminizadora y por lo tanto destructora de la masculinidad; Por su parte, en *República* encontramos un arquetipo femenino masculinizado, en la figura ideal de las mujeres guardianas. Adicionalmente, el *Fedón* ilustra el rol de doliente de la esposa y su conexión con la muerte. Sócrates suprime lo femenino, para consagrarse al diálogo filosófico de los filósofos varones. Aunque la esposa sea enviada a casa, la fuerza incontenible del duelo no puede ser reprimida. Nada impide que los amigos de Sócrates lloren como mujeres.

Los textos platónicos revelan lo masculino como superior y deseable, no obstante, siempre frágil y amenazado por lo femenino. Es posible encontrar en estos escritos una contracorriente que reconoce y enaltece la riqueza del simbolismo femenino, incluso en el esfuerzo mismo de la negación. La recuperación de lo femenino en el texto platónico es un aporte del trabajo.

Palabras clave: Estudios Clásicos, arquetipo, Jung, Platón, Atenea, masculinidad, feminismo.

Abstract

This research seeks to establish the characterization of the gender difference (male-female) in the following dialogues: Gorgias, Republic and Phaedo. To accomplish this aim we choose the Jungian analytical psychology as a theoretical support vis-à-vis the male and female archetypes. Gorgias offers at least two positions about what is and should be masculinity: rhetoricians' that conceives virility as a successful dominance over others and Socrates' to whom virility is the dominance of oneself. Both positions accuse one another of a feminize threat and based on that a masculinity destroyer. On the other hand, in the ideal character of the female guardians, in Republic, we find a female archetype virilized. Additionally, the Phaedo enlightens the role of mourner that incarnates the wife of Socrates and her association with death. Xantipa is sent home in order to realize the male philosophical dialogue, albeit Socrates' friends do not suppress the need to cry as women. Platonic writings reveal virility as superior and more desirable than femininity. In spite of this, virility is often menaced by the other gender and we find it possible to see the richness of the female archetype in the platonic texts, even in the effort to deny it. The recovery of feminine in the platonic writings is the achievement of this thesis.

Key words: Classical Studies, archetype, feminism, maleness, Plato, Jung, Athena.

Contenido

Resumen.....	IV
Introducción.....	2
1. Los aportes de la psicología analítica acerca de lo femenino y lo masculino.....	11
2. <i>Andreia</i>: racionalidad y dominio en el <i>Gorgias</i>	20
2.1. Alcanzar lo masculino.....	23
2.1.1. Dos formas del lenguaje	25
2.1.2. La pregunta socrática	27
2.2. La retórica no es una <i>techne</i>	31
2.2.1. La persuasión objeto de la retórica	34
2.2.2. ¿No a la retórica?	35
2.3. Lo femenino: límite y amenaza de lo masculino	37
2.3.1. La retórica como parte de la adulación.....	37
2.3.2. Intertexto: el <i>Encomio de Helena</i> de Gorgia.....	40
2.3.3. Vida filosófica <i>versus</i> vida del 'poderoso' en el diálogo con Calicles.....	50
2.3.3.1. Tener más.....	53
2.3.3.2. Siciar el deseo con el máximo placer.....	59
2.3.3.3. Los toneles sedientos.....	60
2.3.4. No ser dominado por otro.....	70
3. Eros racionalizado y mujeres guardianas: <i>República V</i> (449A- 480A).....	78
3.1. Estructura del libro	82
3.2. El uso de la expresión: 'la comunidad de mujeres'	83
3.3. Lo femenino: casa, espacio privado.....	86
3.4. La igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes	93
3.4.1. La metáfora del rebaño	95
3.4.2. Igualdad o debilidad de las mujeres.....	96
3.4.3. ¿Para qué la igualdad?	103
3.5. Propiedad y amor comunistas.	105
3.6. La superación de lo propio o privado (<i>to idion</i>)	114
3.7. Atenea: guerra, <i>techne</i> y sabiduría.	117
3.7.1. El mito de autoctonía.	123
3.7.2. La 'dios'	129
3.7.3. Ser <i>para sí</i>	131
3.7.4. Lo masculino negativo	134
3.7.5. El desnudo femenino.....	138
3.8. Eros y filosofía.....	142
3.8.1. Deseo de tener.....	143
3.8.2. Deseo de procreación, ser <i>para otro</i> , momento femenino.....	145
4. Imágenes de la mujer de Sócrates en el <i>Fedón</i>.....	154
5. Conclusiones	165
6. Ilustraciones.....	172
7. Referencias bibliográficas	188

Introducción

En el entendido de que los varones de la sociedad clásica ateniense ejercieron, como todas las comunidades agrícolas de la antigüedad, un dominio severo sobre las mujeres, la intención inicial de este trabajo fue sondear el juicio de Platón sobre ellas y sobre lo femenino. La dominación masculina es un proceso complejo que es necesario entender para intentar remediarlo; y, aunque los eslóganes en su contra pueden ser importantes en la búsqueda de reivindicaciones inmediatas para las mujeres, sobre todo en los países más pobres donde su situación es más precaria, estos no explican las condiciones que hacen posible su emergencia, ni los dispositivos culturales que reproducen la dominación. Aunque la mayoría de las condiciones han cambiado de la Atenas democrática a nosotros, el estudio de una sociedad y de las ideas que de ella surgen pueden iluminar, en su especificidad práctica, concepciones nuestras, sobre todo porque como es lugar común su mención, el pensamiento griego moldea muchos aspectos de la reflexión y de los juicios que dan soporte a la cultura occidental. Las dos síntesis más importantes del pensamiento político griego, Platón y Aristóteles, siguen siendo relevantes en el estudio de las relaciones entre las partes de una comunidad, aunque las instituciones y las prácticas hayan variado considerablemente.

Al principio, pensábamos que buscando los pasajes de la obra de Platón que hicieran referencia al tema de las mujeres, de las relaciones con los varones, del dominio de estos sobre aquellas podríamos conjeturar una respuesta de lo que bien podría resultar siendo el baluarte ideológico de la dominación, o por el contrario, contener las claves de la crítica a la dominación y la simiente de la liberación. En la bibliografía reciente sobre el tema encontramos que las opiniones se dividen. Por un lado están los que encuentran que el autor es un defensor de la libertad, no un totalitarista o defensor de un modelo autoritario de sociedad: si la defensa de la libertad comporta una alta dosis de igualdad entre los miembros del grupo, entonces

el pensamiento de Platón defendería la igualdad de las mujeres con los varones, y por tanto el autor podría ser adverso a la dominación de los varones a las mujeres. Por el otro lado, están los académicos que piensan todo lo contrario: defienden que la literatura platónica no promueve valores igualitarios sino del dominio de unos pocos sobre la mayoría, y entre esas formas de dominio podría estar la de los varones a las mujeres. Podría pensarse incluso que las ideas políticas platónicas refuerzan o incluso empeoran el estado de cosas de la Atenas de su tiempo, respecto de la desigualdad de varios sectores, sobre todo del de las mujeres.

En la interpretación de los textos de Platón, en los que tanto los amigos, siempre menos en cantidad, como los enemigos se valen de los más diversos argumentos, no encontramos razones suficientes para estar de acuerdo con los primeros ni con los segundos. Hay argumentos para pensar tanto que Platón es un machista y un defensor de la desigualdad sexual, como para defender lo contrario. Sin embargo, en la filosofía antigua, Platón es el filósofo político en el que podemos rastrear más tendencias igualitarias, por lo que es posible defender en él una condición de reconocimiento de aspectos positivos de lo femenino, en contraposición a Aristóteles con quien esta búsqueda resultará menos productiva. Para Aristóteles parece claro que lo femenino es inferior en todos los sentidos a lo masculino y debe ser gobernado por este. En Platón, en cambio, el asunto puede permanecer discutido por un rato largo, sin llegar a conclusiones definitivas y sin matices.

Ante esta dificultad, nuestra pregunta empezó a girar más en torno a cómo los textos platónicos que elegimos porque nos parecieron más significativos mostraban y relacionaban las imágenes de lo masculino y de lo femenino, y con qué carga valorativa se hacía su mención en un pasaje o en una obra. Con esto las mujeres y los varones no pierden todo el protagonismo, pero es la concepción simbólica de lo masculino y lo femenino lo que resulta más importante en la obra, incluso cuando se habla de los roles de ellos y de los de ellas.

Nos parece útil recurrir al acervo de Platón respecto de nuestro tema, por la manera como interactúa con su herencia y como la reinterpreta o la vuelve a contar. Las realidades antropológicas están fuertemente atadas a las concepciones mentales de los seres humanos que las constituyen, y explican gran parte de sus dinámicas. Sin embargo, no hay una dirección unívoca. También las dinámicas sociales, de producción y otras, modifican las concepciones mentales; por eso los símbolos son históricos, no existen incontaminados de los condicionamientos de la vida concreta.

Así pues, es importante establecer cómo vivían y justificaban su vida los contemporáneos a los textos del filósofo ateniense, y cuáles fueron las condiciones de posibilidad de su surgimiento.

Aunque algunas veces consideremos la cuestión de la valoración (qué es mejor) del autor sobre lo femenino o lo masculino porque no es fácil, ni totalmente deseable desentenderse del autor, hacerlo es sumamente complejo y a veces parece un poco estéril. Por ello, la mayor parte de la indagación se limitó a explorar lo que puede estar detrás de lo que el texto pone en movimiento al sugerir o expresar lo viril y lo femenino. Pasamos de querer responder qué pensaba Platón de lo masculino y lo femenino valorativamente –qué tan positivo es el primero y qué tanto el segundo–, a qué contenidos de la tradición cultural suya y de la psique humana entran en juego en la consideración de cada uno de ellos. De esta manera, el trabajo despliega sentidos no tan explícitos en los textos pero de alguna manera presentes, por estar sugeridos o connotados, que ilustran aspectos que en los diálogos podrían parecer insignificantes o, por lo menos, no los principales de la discusión.

Para leer algunas entrelíneas que encontramos significativas acerca de los operadores simbólicos sexuales presentes en estos textos, nos hemos servido del aparato teórico de la psicología analítica, o psicología profunda, de Carl Jung. Este aparato nos hace considerar una producción escrita como una condensación muy fina y elaborada que refleja y transforma un trasfondo más antiguo y verdadero que no pertenece exclusivamente al autor, ni siquiera al texto de la referencia, sino que reelabora sentidos anteriores en la psique colectiva. Estos sentidos se expresan en otros textos escritos, en este caso no necesariamente anteriores a Platón (pueden ser contemporáneos o futuros), que beben de una tradición común y que relatan sobre todo, pero no exclusivamente, mitos. Ejemplo de estos textos son *El Encomio a Helena* de Gorgias y *Al Baño de Palas* de Calímaco. En el próximo apartado presentamos un resumen de los aportes de la psicología analítica que consideramos útiles para la lectura que haremos de dos textos de Platón (*Gorgias* y *República V*), y del marco dramático de un tercer diálogo (*Fedón*).

Lo que hemos llamado “el trasfondo de contenido antiguo”, en los textos platónicos, se refiere al espacio simbólico que expresa la diferencia sexual, que por ser compartido con los contemporáneos del texto, y a veces con nosotros también, tiende puentes de comunicación con los lectores. Esta comunicación se realiza muchas veces desapercibidamente, porque no somos muy conscientes de los símbolos

que compartimos en la lectura y que hacen plausible la verosimilitud de un texto. A veces, el texto platónico opera de manera contraria: no es recibido como verosímil, sino que para el lector algunas posiciones resultan chocantes porque se distorsiona o mutila alguna imagen o noción previa anclada fuertemente en la mente. Los símbolos son imágenes, comunes a muchos individuos, que ofrecen, simultáneamente y condensadas, múltiples percepciones, sentidos, comprensiones del mundo, de lo humano, de lo divino. Los mitos, en el sentido general de relatos, desglosan en el lenguaje, por partes, lo que está unido en el símbolo: “El mito es la exégesis del símbolo”, dice Bachofen (1988, p. 39); nosotros agregaríamos que muchos pasajes de la filosofía platónica también son exégesis de símbolos. Aunque la actividad filosófica racional no ponga en primer plano la exégesis de los símbolos y los ignore la mayor parte de las veces, nuestro autor se vale de recursos literarios y emotivos que hacen presentir un complejo simbólico. El de la diferencia sexual masculino/femenino lo encontramos operando frecuentemente.

Además de los mitos o relatos escritos provenientes de la tradición oral, la iconografía también es una ayuda fecunda para la comprensión de los contenidos simbólicos de los textos platónicos respecto de lo femenino y lo masculino, porque las imágenes tienen un parentesco muy grande con los símbolos. Podríamos pensar que la pintura o la elaboración cerámica o escultórica es un lenguaje más apropiado para plasmar las imágenes mentales que el lenguaje articulado, hablado o escrito. El lenguaje divide y va por partes; la iconografía reúne, aglutina. El lenguaje articulado de los mitos o de un texto platónico nos permite la relación y asociación de elementos diseminados que, aunque no se vean conectados entre sí en el relato, hacen parte de un símbolo; el testimonio iconográfico, por su parte, es mudo, muy cercano al inconsciente, es necesario ponerlo a hablar con la mediación del relato para obtener algún sentido comprensible en términos del razonamiento.

La primera parte de nuestro trabajo explora la imagen de virilidad o el arquetipo masculino que se encuentra involucrado en la discusión que Sócrates, el filósofo, mantiene con tres exponentes y defensores de la retórica (el arte de hacer discursos) en la obra que lleva el nombre del más grande de los tres interlocutores mencionados: Gorgias. Un asunto fundamental que se desprende de la pregunta por la retórica y que estará presente a lo largo de la discusión se dirige al valor y la naturaleza del dominio (*arche*), como imposición de la voluntad de un individuo a otros, o de una *polis* a otras. Otro aspecto del mismo asunto es la discusión acerca del

poder (*dunamis*) de una realidad; es decir, acerca de la capacidad o facultad de llevar a cabo una actividad. Este ámbito significativo que constituyen dominio y poder, donde en ocasiones uno puede intercambiarse por el otro, focalizan el punto de desacuerdo entre Sócrates, por un lado, y Gorgias y sus seguidores, por el otro. Ninguna de las dos posiciones entiende de la misma manera qué son dominio y poder, aunque las dos valoren positivamente el asunto discutido. La diferencia radica en que lo que es para Gorgias, Polo y Calicles ser poderoso o dominar, no lo es para Sócrates: para los primeros, los tiranos que actúan desterrando, matando y quedándose con los bienes de sus conciudadanos son poderosos; lo mismo piensan acerca de las ciudades que tienen más astilleros y mejores ejércitos que las otras, o de los oradores que se ganan la voluntad de los demás para que se realicen las acciones por ellos propuestas. En cambio Sócrates cuestiona la acción ejercida por los tiranos, los oradores, los astilleros, los arsenales, el cuchillo bajo el manto, como dominio o poder, cuestiona también el poder (*dunamis*), sobre todo el de la retórica para controlar a los demás.

Dominio y poder son aspectos clave de la realización de lo masculino para las dos posiciones que encontramos en la obra. El grupo de los tres interlocutores de Sócrates es más insistente en el valor de la virilidad o de ser viril como sinónimo de ser poderoso, pero Sócrates no se aparta de la ecuación: ejercicio del poder o dominio es igual a lo propio del varón. Lo masculino para el grupo de los tres es diferente de lo masculino para Sócrates, pero, para todos, el dominio es un valor positivo y definitorio de lo masculino. Gorgias defiende la búsqueda del poder o dominio de los otros como valor superior de la vida del ciudadano; Sócrates sabe que todo dominio de otros termina siendo una claudicación de sí mismo. Propone, en cambio, como valor fundamental el dominio de sí mismo, al que reconocería como verdadera virilidad.

A pesar de lo recién expuesto, proponemos que respecto de la construcción de la noción de masculinidad que atraviesa el *Gorgias* las posiciones de los contradictores –dominio de otros *versus* dominio de sí– son complementarias. El texto platónico, tomado en su conjunto, defendería una posición que no es propiamente ninguna de las dos explicitadas. Cada uno de los adversarios toma un aspecto de lo masculino: el grupo de los tres tiene como rasgo principal la conquista exterior (la de la victoria en la lucha, la del éxito sobre los demás) de la voluntad de poder; el imponerse a los demás sin considerar los medios ni los costos, sin mucha deliberación

acerca de cómo hay que actuar y sin gran reflexión de por qué actuamos de una determinada manera. Sócrates, por su parte, privilegia el aspecto de la conquista interior, del dominio de sí, del conocimiento, de las razones de la acción, de la reflexión. Estas dos facetas, interior y exterior, se realizan de manera paralela en la constitución de la masculinidad. Calicles llama política al proceso de realización de la masculinidad como *libido dominandi*; mientras que Sócrates, por su parte, encuentra que la práctica digna de ser vivida es la *filosofía*. Para Calicles, el dominio masculino es el dominio del mundo exterior, de los demás o de la naturaleza; para Sócrates, el dominio privilegiado es el de sí mismo, un dominio de la interioridad, del pensamiento, que es lo único que puede dar las pautas de la acción correcta y del actuar bien. Sin embargo, como se había mencionado, a nuestro juicio el texto no se decide a favor de una de ellas.

Otro aspecto importante en el *Gorgias* es que, en la confrontación de las dos perspectivas discutidas, la descalificación de la vida del contrincante se lleva a cabo negándole la masculinidad al otro y feminizando su vida. En este trabajo mostramos cómo tanto Calicles como Sócrates feminizan la profesión del otro, aunque cada uno lo haga por caminos distintos: Calicles directamente llama a Sócrates *anandros*, no viril; Sócrates, por su parte, elabora un argumento en el que la retórica se identifica con todos los atributos femeninos negativos de la tradición clásica, de modo que no es difícil inferir a partir de la femineidad del oficio, la femineidad de Gorgias, que practica y ejerce la retórica. Como se verá en el análisis, parte importante de la masculinidad es su propensión a ser perdida. Se adquiere en el punto siempre frágil del reconocimiento de los otros; se trata de un premio a la acción y al pensamiento que se consume rápidamente, por lo que un nuevo mérito siempre es necesario para restituirla o conservarla. Este aspecto de la labilidad viril introduce lo femenino como resultado de cada pérdida de la masculinidad. Lo femenino en el *Gorgias* está latente, no es explícito; sin embargo, como intentamos mostrar, Sócrates saca a la luz los aspectos de seducción vacía, por el carácter de mera apariencia de lo simbólico femenino, en nuestra interpretación, todo lo que representa Helena en la tradición griega.

Si el *Gorgias* resulta un recorrido por los aspectos diversos, antagónicos y complementarios de lo masculino y, por defecto o pérdida de lo viril, de lo femenino, en *República V* se encuentra el asunto de las mujeres en el nivel político –al menos en el de la clase gobernante–. En este capítulo se aclara su lugar en la ciudad fundada

con palabras, y se reflexiona acerca de cómo deberían ser sus vidas y sus actividades principales. Se trata de una propuesta polémica, tanto así que incluso podemos considerarla toda ella como una ironía en la que el autor no tenía un solo ápice de fe o entusiasmo (aunque nosotros la tomamos en serio); sin embargo, lo que más nos interesa son los aspectos del arquetipo femenino que este texto trae a la consciencia del receptor. Como hemos dicho, los símbolos son imágenes cargadas de emotividad, y por supuesto lo femenino en mucho lo es. El texto platónico de *República* consideraremos que cuestiona y minimiza el sentido más importante de lo femenino en las mujeres, en cuanto símbolo con altísima carga afectiva: la condición materna. Con ello empobrece la feminidad hasta el límite de masculinizarla fuertemente.

Brevemente, la propuesta de Sócrates dice que las mujeres tienen las mismas capacidades para ejercer el gobierno que los hombres; por tanto es un desperdicio dejarlas en las casas al cuidado de las crías. Si se ocupan del gobierno junto con los varones, no deben ocuparse de la casa (lo que es bastante comprensible). Por tanto, se suprimen la casa, la cría de los hijos y la vida privada. En la ciudad bella no habrá parentesco conocido, ni matrimonio. Nadie dará una muchacha en matrimonio. La reproducción del cuerpo ciudadano se hará, entonces, según prescripción de los magistrados, que elegirán los miembros de las parejas que deben relacionarse sexualmente, con exclusividad, para procrear ciudadanos sanos y aptos, durante el tiempo que el Estado lo decida. La pareja escogida de esta manera, sellada en bodas múltiples, se llama *matrimonio*, pero poco tiene del matrimonio real, sobre todo porque no se trata de la institución que funda la unión de la vida privada y porque no se fundamenta en un acuerdo entre varones para el cambio de tutor de una mujer.

La supresión del *oikos* está ligada a la igualdad de las mujeres con los varones respecto a su capacidad de gobernar, pero también lo está a la prohibición de la propiedad privada para la clase de los guardianes, proclamada en el libro III. La propiedad como la forma de posesión individual e intercambiable es monopolizada por algunos varones del grupo. Las mujeres son parte de los bienes que ellos intercambian, rara vez las propietarias, y por eso el matrimonio se define como una de las formas de sellar el pacto entre los varones (Lévi-Strauss 1969) que intercambian bienes. En cuanto a la *polis* griega, especialmente la ateniense, que practicaba la propiedad privada, los matrimonios se hacían como un acuerdo entre varones por medio de los cuales se entregaba una joven y, junto con ella, circulaban otros bienes. La antropología muestra extensamente que esta es una práctica cultural universal que,

aunque con múltiples variantes, se da de esta manera general en las diversas sociedades humanas (en estas los varones intercambian mujeres y no se ha testimoniado que alguna vez sea al revés: que mujeres intercambien varones). Resaltamos este aspecto antropológico del matrimonio y de la diferencia general de las relaciones entre varones y mujeres en y para el matrimonio para comprender el alcance de la osadía platónica al suprimir el matrimonio y el *oikos*. Esta propuesta realmente estremece gran parte de las imágenes mentales que sobre la diferencia sexual tienen no solamente griegos o contemporáneos, sino el inconsciente colectivo de la especie porque destruye el carácter de objeto de intercambio de la mujer.

El texto platónico será leído a la luz de unos presupuestos muy básicos de la psicología analítica, como hemos dicho, comparando lo de Platón con lo que otros textos o imágenes de su entorno cultural aporten acerca de los arquetipos analizados. Esta parte será la producción ideológica considerada. Pero también, muchas veces, nos ayudará en el análisis la comparación con las descripciones de las realidades de la Época Clásica, consideraciones de índole sociológicas, como la que el mismo Sócrates hace en *República*. En varias ocasiones el texto platónico indica que lo propuesto es mejor que lo que se realiza en la *polis*, de modo que consideramos que es importante ofrecer una claridad mínima de lo que pasaba en Atenas con el matrimonio, la circulación de bienes, la tutoría de las mujeres, entre otros.

Al menos son cuatro las fuentes de comparación en el estudio de *República V*: a) por supuesto, la propuesta de Sócrates del texto, lo que aún no se ha realizado, pero que se realizará en una ciudad más justa y buena, donde, en consecuencia, los ciudadanos serán mejores que los contemporáneos del filósofo que funda con palabras la *polis*, la ciudad pensada la llamamos algunas veces; b) los conocimientos acerca de la ciudad histórica de Atenas que el personaje principal del relato conoció y en cierta manera se le opone en el plan: ciudad vivida, la llamamos; c) algunos textos que nos aportan elementos para entender la expresión de lo simbólico en la cultura de Platón, sobre todo de lo femenino, principalmente el mito de Helena y el de Palas; d) los estudios de la psicología analítica que fundamentan sus conclusiones sobre los contenidos de los arquetipos (a la vez innatos e históricos) en un espectro factual mucho más amplio que la cultura griega, que abarca diversas épocas y sociedades. Las comparaciones de los textos platónicos elegidos con otros textos de la misma tradición para establecer los contenidos de lo femenino y lo masculino, así como la comparación con lo que realmente pasaba en esa sociedad, incluso las alusiones de lo

que nosotros pensamos o vivimos hoy, puede hacerse teniendo como puente los aportes de la psicología profunda, porque son los símbolos compartidos los que nos permiten el paso de un ámbito al otro, distinguiendo lo que cambia en lo que permanece.

Por último, hacemos una incursión en el contexto dramático del *Fedón* para asomarnos a otra aproximación del autor y de Sócrates a lo femenino. En esta obra, el personaje principal inicia su día en la cárcel acompañado de su mujer y su hijo menor. Sócrates se encuentra junto con su mujer el día que va a morir. Ante su expresión emocional de inconformidad y tristeza por la muerte del marido, Sócrates la hace sacar del recinto. La mujer vuelve a la casa y el filósofo dialoga el día entero con sus amigos varones acerca de la inmortalidad del alma. Al final del día, concluido el diálogo filosófico, la mujer regresa, Sócrates se baña “para [después de su deceso] ahorrarle trabajo a las mujeres”. Al llegar el momento de tomar el veneno todos los compañeros de diálogo se comportan como mujeres, llorando y gimiendo. Sócrates se los reprocha. ¿Qué ha sucedido? ¿La filosofía no ha sido lo suficientemente convincente para que los varones comprendan que Sócrates no va a morir y que solo su cuerpo lo hará? ¿La parafernalia de la masculinidad del autocontrol se cae ante lo incontenible de algunas embestidas emocionales? Parece que las respuestas a las dos últimas preguntas son afirmativas para la mayoría de los hombres; solamente Sócrates puede resistirse al amor como apego y a los lazos efímeros e imperfectos de esta vida.

1. Los aportes de la psicología analítica acerca de lo femenino y lo masculino

Una vez definido el interés por el estudio de lo femenino y lo masculino, en una parte de la producción platónica, encontramos que la distinción está presente en los textos pero que propiamente no se llevaba a cabo, en ellos, una caracterización explícita de sus contenidos, ni de su relación recíproca. Macho/hembra como siendo excluyentes entre sí y también como complementarios, en la reproducción de la vida, son imprescindibles en la comprensión del mundo de los griegos y de las más diversas tradiciones culturales. Sin embargo, a la hora de definir cada uno de los términos de la pareja genérica sexuada los resultados son tan pobres como extenso es su uso. Parece que todos supiéramos circunscribir las realidades que nombramos macho o hembra, masculino o femenino pero resulta casi imposible explicar por qué hacemos la asignación.

En la búsqueda de las definiciones de lo masculino y lo femenino encontramos que el aporte teórico más rico y penetrante es el que desarrolló la psicología analítica de Jung que, por una parte, entiende la distinción sexual básica como un contenido de la mente, es decir como arquetipo, símbolo o imagen con que un ser humano entiende la realidad y se comprende a sí mismo pero, por otra, muestra la variabilidad histórica en que los arquetipos se expresan y la especificidad individual de cada expresión artística o literaria. En este sentido, la diferencia genérica del texto platónico se inscribe en los arquetipos universales pero desarrolla unos rasgos propios. Presentamos a continuación los lineamientos básicos de la psicología analítica que definen la distinción y los encuentros entre lo masculino y lo femenino, partiendo de la masculinidad. Si la referencia de primer plano es lo masculino veremos que lo

femenino queda definido como origen y retorno de lo masculino: como *lo otro*, pero a la vez como una parte imprescindible del *sí mismo*.

Expuesto brevemente, la psicología analítica plantea la masculinidad como un estado de la conciencia que se alcanza, no viene dado y que coincide con el ascenso y desarrollo del *yo* a partir del inconsciente. Ese proceso está bien ilustrado por una figura que aparece en los mitos de todas las épocas y pueblos: el héroe, prototipo de masculinidad. Su recorrido coincide con el camino de la conciencia individual: él debe conquistar lo que es, su *sí mismo*, a partir y en oposición al mundo de los padres (Neumann 1970, pp. 102-127), fundamentalmente el de la madre, del que proviene. Esta conquista la hace mediante la adquisición de un tesoro que está en posesión de un dragón (Neumann 1970, pp. 195-219). El tesoro se consigue con trabajo, fatiga, arriesgando la vida y mediante la aniquilación del dragón. Muchas veces, el tesoro es una princesa, el mayor bien, un principio femenino, que es retenida contra su voluntad por un ogro, un gigante, u otro ser de fuerza descomunal. Entonces, la liberación de la princesa o adquisición del tesoro y la muerte del dragón, son las expresiones de dominio del mundo exterior. Con la conquista y dominio de lo exterior el héroe adquiere la conciencia de sí. Los procesos interior y exterior son simultáneos, y uno no se da sin el otro. Lo primero es la acción, expresión de la voluntad de dominio. El pensamiento es consecuencia de la voluntad, la búsqueda del propio *yo* se desprende o es consecuencia de la acción. El *yo* se gana, no simplemente es. Se empieza a adquirir en la primera castración (Neumann 1970, p. 117) que no es una mutilación sino el rompimiento del cordón umbilical, la pérdida del paraíso, el desprendimiento y diferenciación de la madre. La conquista del *yo*, a partir de una amalgama indiferenciada primordial, circular y sin distinciones internas que lo origina, se identifica con la adquisición de la conciencia a partir del inconsciente.

La lucha de la voluntad del héroe por derrotar el dragón es la lucha del *yo* incipiente que se independiza del uroboros, el círculo primordial en el que todo es indistinto e indiferenciado, en el que el *yo* está bien contenido, acunado y propiamente no se distingue de su contenedor. A partir del uroboros inicial, en un momento posterior, empiezan a aparecer diferencias internas y límites, que perfilan distintas identidades; entonces, el uroboros deja de ser uroboros para configurar, por una parte, el *yo* incipiente y, por otra, el mundo de los padres, de modo que allí la madre y el padre quedan identificados como *lo otro* del *yo*. El ascenso a la conciencia o robustecimiento del *yo* coincide con el establecimiento de la diferencia y de la

oposición al interior de la unidad urobórica. La oposición primera del *yo* se realiza con el mundo de los padres, y prelude las otras oposiciones que sucederán luego. Esta primera confrontación es irreflexiva, el *yo* la realiza por su propio impulso de ser, es la realización de un proceso inmanente de transformación (como de la flor surge el fruto). La lucha contra el dragón, que hemos mencionado, confrontación posterior del héroe es una reedición de la lucha contra los padres, sobre todo contra la madre, que está más asociada al círculo urobórico. Si el *yo* representa el advenimiento de la consciencia y de la masculinidad, lo otro del *yo*, lo opuesto como madre y como lo femenino se identifica con el inconsciente. El drama de la lucha de independencia del *yo* es que después de la confrontación con el dragón y la muerte de este, el momento culmen del recorrido en que se reafirma el corte del cordón umbilical, el *yo* descubre que el otro que ha vencido es la madre de la que proviene, y él es eso mismo de lo que proviene y aquello que ha vencido. Otro tanto podemos afirmar del ascenso de la consciencia a partir del inconsciente: la consciencia nunca podrá liberarse de este; aunque tal vez la vida del héroe sea ir conquistando para sí espacios de territorio del propio inconsciente, con la certeza de que no lo abarcará nunca totalmente. Las luchas del héroe van integrando a la consciencia aspectos del inconsciente que se presentan como exteriores y adversos pero que son parte de la psique. En este sentido, el *yo* y la consciencia, después de cada batalla y de cada victoria, vivirán también una derrota de la misma proporción. El héroe victorioso es a la vez el héroe moribundo, que muere para renacer. El vencido, el dragón, es la madre, que es él mismo, y la princesa una reelaboración de la madre, ante la que el héroe sucumbe. La consciencia se apodera de partes del inconsciente, pero se nutre y gravita sobre el inconsciente; se separa pero nunca se demarcará de él. Inconsciente, uroboros y feminidad se oponen indisolublemente a consciencia, *yo* y masculinidad. Por eso las oposiciones aquí planteadas, inconsciente-consciencia, uroboros-*yo*, femenino-masculino, no están constituidas por términos simétricos o equivalentes ontológicamente, sino por términos con las diferencias expuestas, en que los segundos (consciencia, *yo*, masculino) son posteriores y dependen de alguna manera de los primeros (inconsciente, uroboros, femenino).

La asimetría de los opuestos de los que nos ocupamos tiene implicaciones en los verbos que los definen: el inconsciente y lo femenino se resuelven en ser y estar; la consciencia y lo masculino, en hacer y pensar. El inconsciente y lo femenino simplemente son; la consciencia y lo masculino llegan a ser, se alcanzan.

Es oportuno aclarar que los varones y las mujeres se relacionan con los arquetipos masculino y femenino, respectivamente. Sin embargo, lo masculino es más y es menos que un varón, y lo femenino también es más y es menos que una mujer. Cada ser humano, varón o mujer, dicho sin mucha sutileza, tiene en su psique un componente masculino y uno femenino: una parte consciente y una inconsciente; pero con una diferencia: los varones se sienten más cómodos en la consciencia y los inquieta más el inconsciente, mientras que las mujeres están más a gusto en lo inconsciente (Neumann 1970, p. 125).

Un diálogo de Platón es un testimonio de unos contenidos arquetípicos, moldeados, por una parte, por una época, unas condiciones productivas, sociales y tecnológicas y, por otra parte, por la forma personal del autor de ordenar el acervo heredado. Para la psicología analítica,¹ todo producto cultural es expresión del inconsciente, de las formas universales de la psique que se concretarán temporal e históricamente. El inconsciente no es personal o individual sino que pertenece a cada uno en cuanto miembro de la especie humana, pero se actualiza en unas coordenadas culturales y en los individuos particulares. Esto significa que aunque una obra sea esculpida, relatada o trazada por un ser humano individual, esta es realizada gracias a los contenidos del colectivo al que pertenece y que, a su vez, estos contenidos, llamados símbolos o arquetipos, están presentes, de alguna forma, en las comunidades humanas. La mente individual del autor, entonces, no expresa unos pensamientos adquiridos de manera exclusivamente personal, sino que es dueña de un patrimonio heredado con formas transpersonales. Estas formas o arquetipos, que no se gestan independientemente en cada uno, no son resultado de la simple adquisición de la mente individual mediante la educación, sino que son parte de la pertenencia a la especie, son posibles por la disposición y constitución de la psique. El contenido psíquico no es personal, y esto no es una simple aseveración teórica, sino que se funda en la certeza que todos tenemos algunas veces de que dentro de nosotros se mueven fuerzas psíquicas desconocidas aun para nosotros mismos. “Tenemos barruntos, percepciones, que provienen de fuentes desconocidas. Miedos, caprichos, deseos, esperanzas nos toman por sorpresa, sin que sepamos la causa. Esas experiencias concretas constituyen la base de esa sensación de que uno no se conoce lo bastante a uno mismo y de la molesta sospecha de que uno podría vivir cosas sorprendentes en

¹ Fundada por Carl Jung y continuada por Erich Neumann.

uno mismo”. (Jung 2010, p. 166).

Sin embargo, los arquetipos o imágenes no son estáticos o inmutables. Cada arquetipo evoluciona, se desarrolla y crece, histórica e individualmente, como también se transforman la psique colectiva y la individual. Hablar de un arquetipo o símbolo en crecimiento implica que las formas de la psique son históricas y no eternas. Pero los arquetipos tienen también una cierta trascendencia, aunque no le demos un sentido fuerte a la palabra. La trascendencia del arquetipo significa que está presente allí donde haya mente humana, producción mítica, literaria, artística, o como nos gusta decir hoy, cultural. Porque los arquetipos son trascendentes y, de alguna manera, innatos a la mente hoy podemos ser sensibles tanto a una Madona renacentista, como a una diosa cretense de amplio escote o a una deidad azteca de múltiples pechos: todas ilustran la imagen de la Madre Tierra o de la Gran Madre, de la cual quedan rastros permanentemente en la producción material de un grupo humano.

Un arquetipo, un elemento de las formas de la psique, no es unívoco, homogéneo, acabado, idéntico a sí mismo, sino múltiple, contradictorio, en proceso de devenir; inspira deseo y temor a la vez. Se manifiesta en algún estadio de su desarrollo o devenir, pero en cada estadio están contenidos todos los otros por los que atraviesa su crecimiento y le es propio la capacidad de transformarse sin dejar de ser la imagen que es. Así, por ejemplo, el arquetipo de la madre tiene un momento amoroso y generoso y un momento terrible y destructor, y cada uno está contenido en el otro (Neumann 1970, pp. 39-101). Estas formas básicas se llenan de contenido según la época: unas pueden disociar completamente los dos aspectos mencionados o pueden integrarlos más fácilmente. Cada imagen, además, está inserta en una constelación de sentido que la relaciona con otros arquetipos: no es una idea aislada, gravita en un horizonte más amplio. Las formas arquetípicas son más formales y menos determinadas en los contenidos, en la medida en que son inconscientes, y más cargadas de contenido en la medida que están más en la consciencia y en la producción cultural histórica. Existen puentes que conectan los dos grandes espacios de la psique, pero que a medida que se expresan en la consciencia cargan también una resonancia de lo que no logra ser expresado y permanece en el inconsciente. Todo florecimiento en la consciencia contiene unas formas no expresadas pero cargadas de sentido. El intento de actualizar los sentidos no expresados es una práctica de afirmación

de la conciencia que, sin embargo, nunca agotará lo que está en potencia en el inconsciente.

Los arquetipos no se realizan de manera aislada sino que un arquetipo involucra siempre a otros. Lo masculino involucra la imagen de padre, de hijo, la madre, de dominio, de sumisión, entre otros. Esto es lo que se llama una constelación de sentidos. Hasta aquí hemos tratado los arquetipos como contenidos de la mente. Pero, las imágenes no solo son contenidos de sentido de la mente, consciente e inconsciente, sino que algunos arquetipos se identifican con un momento del desarrollo de ella: la definen. Una psique no solo piensa, siente y padece el símbolo madre, sino que ella misma se realiza con esta u otros arquetipos. Los momentos principales del crecimiento de la conciencia, en cuanto conciencia, van de lo indiferenciado del *yo* sumergido en el uroboros a su separación, diferenciación y reconciliación. Este camino de individuación de la conciencia es también el proceso de masculinización, y para cada momento son válidas todas las consideraciones que sobre el arquetipo o el símbolo hemos hecho. Veamos los tres momentos principales del desarrollo de la conciencia como lo propone Neumann:

1. El uroboros. Figura de la serpiente circular que se engulle la cola, se regenera y autodestruye en el mismo proceso. La psicología analítica de Neumann (1970, pp. 39-101) elige esta figura porque ella es imagen privilegiada de la contradicción, de la afirmación y negación simultánea, del ser y del no ser a la vez, del macho que fecunda y de la hembra que está pariendo, del devenir o llegar a ser, podríamos decir. Esta etapa representa la inmersión indiferenciada del ego, que propiamente no existe, en la totalidad que es el mundo de los padres, especialmente el de la madre, donde todo está satisfecho y no hay necesidades ni carencias. Puede asimilarse, aunque no es idéntico, al período intrauterino del individuo y a un estado de naturaleza de la especie humana. El *yo* dormita en un caldo primordial y originario, sin conocimiento ni de sí mismo ni del mundo; se identifica con el inconsciente. En esta etapa urobórica el *yo* es puro inconsciente. El uroboros es el mundo de los padres, y la primera determinación lo identifica con la madre. Cuando se realiza esta determinación del uroboros entonces aparece ya, en ciernes, un *yo* diminuto: la noción de madre implica algo engendrado, diferente a ella. El uroboros es el momento inmediatamente anterior a cualquier noción rudimentaria de madre, ya que madre y *yo* son determinados, pero donde ellos, al estar prefigurados o en potencia, emergen. Madre y padre se constituyen en tales en

virtud del *yo* que se relaciona con ellos, no por sí mismos. Lo mismo vale para el *yo*: emerge en tanto que los padres lo ponen como otro.

2. La emancipación del *yo*. En la siguiente etapa de desarrollo de la conciencia, el ego, en la medida que crece, empieza a diferenciarse del uroboros materno y a luchar para surgir como realidad independiente. El uroboros gesta y engulle al ego a un mismo tiempo. El ego logra emprender el camino del héroe que hemos esbozado arriba, afirmando su propia identidad por fuera del universo de los padres. Este camino del héroe está trazado en la realización de obras y en el robustecimiento de la voluntad. El héroe quiere, es sujeto deseante. Es el arquetipo que encierra la aparición de la voluntad, de la fuerza y del dominio. El personaje quiere conquistar un tesoro, el objeto de su deseo y para lograrlo tiene que vencer los obstáculos que se interponen los dos. Estos obstáculos los llama Neumann, como hemos dicho, el dragón.

3. La conquista de sí. Después de la lucha a muerte con el dragón, el héroe consigue lo que ha querido. El esfuerzo tiene su premio. Derrota al dragón que es sobre todo el mundo de los padres, el uroboros materno negativo que lo engulle y no lo deja ser autónomo, llega al tesoro o a la princesa, que despierta el amor del héroe. La princesa también se enamora de su liberador, ella ha permanecido secuestrada pero su cautiverio ha terminado. Él sucumbe también al amor de la dama y esta recaída en lo femenino es una vuelta a lo inconsciente y a la madre. Entonces el héroe, en virtud del mismo camino de conquista del tesoro, deviene conquistado. Mata el uroboros y lo restaura en un mismo acto. La conquista del mundo exterior es la conquista del mundo interior, de su sí mismo. El sí mismo del *yo* se plantea como una vuelta al uroboros; el final del recorrido no es otro que aquello mismo de lo que partió. El héroe, en el despliegue de exterioridad, termina replegándose sobre sí, y en ese repliegue se descubre como uroboros, este otro al que se ha opuesto ya no es solamente lo exterior que le impedía ser él mismo sino ese exterior se integra donde siempre había estado, en él mismo. El héroe es el uroboros del que ha salido, lo engendrado es aquello que lo engendró, el héroe es su madre, la conciencia lo inconsciente, lo masculino lo femenino. En el camino del héroe puede verse una vuelta al uroboros, pero recuperado desde la conciencia y el sí mismo.

De esta manera, la imagen de lo masculino se configura como *yo*, libido aventurera que se separa del origen y se afirma en medio de las adversidades y la violencia del mundo exterior, como sujeto autónomo. Lo femenino, por su parte como origen y retorno de las vicisitudes del *yo* tiene su imagen más clara e invasiva en la madre. Ella no se identifica con el *yo* sino que es algo exterior a él, sin embargo, esta exterioridad constituye su más profunda interioridad. El *yo* no solamente sabe que se debe a la madre, sino que siente que su *sí mismo* no es independiente de aquello de lo que proviene. Y la tensión y ambigüedad entre ese otro exterior que es paradójicamente lo suyo o más propio del *yo* y la necesidad de autoafirmación del *ego*, que necesita negar lo otro, lo femenino, la madre, lo inconsciente, marcarán el drama de la vida psíquica. La evolución de la mente transformará la relación del *ego* que se autoafirma negando la madre en la necesidad del otro (lo femenino) que tiene el *yo*, porque el otro es el *sí mismo*. El otro es por antonomasia *la otra*, lo femenino, ella, la madre. Tiene forma y función de tierra nutricia, de recipiente y cobijo, de paraíso sin necesidades, de dragón o fiera destructora, de caverna, de inmensidad acuática, de tumba protectora de los restos del cuerpo. El aspecto afectivo de la psique es lo que se relaciona con el otro y toda relación está marcada por la imagen materna que se realiza en cada uno. No hay relación entre los humanos que no sea afectiva. El *yo* se soporta en la madre, la combate para no perder su identidad en ella y proyecta esa imagen femenina en los *otros* con que se relaciona a lo largo de su evolución. Lo femenino no es solamente la madre personal, no se identifica totalmente con ella, pero lo femenino es fundamentalmente la madre arquetípica: generosa y castradora. Lo femenino también es el sustrato inconsciente de la consciencia a partir del cual esta se alimenta y crea.

La tensión entre un *yo* masculino que debe ser *consciente* de su individualidad para llegar a ser y la necesidad ineludible que tiene el *yo* del inconsciente y lo femenino como madre y como otro, que a la vez lo gesta, lo atrae, lo enamora y lo destruye, la encontramos presente en las obras analizadas de Platón. En el *Gorgias*, la retórica de Gorgias es condenada por seducir, ceder y complacer a los otros (la audiencia, los ciudadanos, la *polis*) negando de esta manera la racionalidad consciente y afirmativa, y por lo tanto, la masculinidad del discurso y del *retor*. La retórica de Gorgias se feminiza por privilegiar el ser para otro sobre el ser para sí. De manera complementaria, en el mismo diálogo, Sócrates es criticado por Calicles por no tener la capacidad de preservar su ser (un *yo* afirmativo) frente a la madre terrible, la ciudad de Atenas, que lo engulle y destruye en total indefensión. De modo que el texto

platónico pone en escena dos realizaciones, en cierto sentido unilaterales y fracasadas de lo masculino: la complacencia sin oposición del político que lleva a cabo lo que la ciudad le pide, como un hijo castrado y sin identidad propia y por el otro lado, un filósofo que en la afirmación soberbia de su sí mismo se separa de la *polis*, no negocia ni cede ante los otros y es muerto por esa madre-ciudad.

En *RepúblicaV*, el proyecto de la ciudad pensada puede entenderse como un dispositivo para preservar la masculinidad y la consciencia de la necesidad innata de lo femenino y lo inconsciente, por ello resultará inviable. Para elaborar este escudo de protección a la masculinidad y la racionalidad, Sócrates intenta la supresión de la vida afectiva de los guerreros, y la minimización de la pulsión erótica (de deseo del otro) en la postulación de una comunidad de individuos sin madre. No obstante lo anterior, el texto parece ser consciente de la imposibilidad de un grupo humano, aunque sea de guerreros, sin afecto individual postulando la comunidad emocional. Defenderemos la posición de que aunque la madre arquetípica es más que la madre personal esta es fundamental en la constitución de aquella, como todo arquetipo, aunque innato a la mente es actualizado y estructurado a partir de la experiencia personal.

2. *Andreia*: racionalidad y dominio en el *Gorgias*

En cada uno de los variados asuntos que se discuten en el diálogo de Platón, *Gorgias*, están connotados dos momentos de la masculinidad: racionalidad y dominio. La obra presenta un intercambio entre unos interlocutores que se ocupan de la enseñanza de la retórica o el ejercicio de la política y Sócrates, el filósofo ateniense. Los personajes que hacen discursos o enseñan la retórica defienden una forma de vida como masculina, y Sócrates, por su parte, defiende otra. Las dos posiciones propenden por una vida masculina que cumpla a cabalidad con lo viril, de manera que aunque las posiciones sean antagónicas coinciden en la supremacía de la virilidad sobre la falta de ella. Tanto para los retóricos como para el filósofo virilidad se corresponde con el modo de vida que debe vivirse, con el mejor modo de vida. La racionalidad socrática, en que los que dialogan deben tener como criterio decisivo para elegir entre dos opciones el privilegio del buen razonamiento o el argumento, se corresponde, según la psicología profunda con el momento del desarrollo de la conciencia que llamamos racionalidad o reflexión. Los retóricos, por su parte, representan otro momento, el dominio, y ambos, cuando se confrontan, entienden que cada uno concibe y realiza la verdadera masculinidad.

Ya que la masculinidad es un valor positivo, que se identifica con todo lo que el ciudadano debe ser, sin cuyo valor su función política queda totalmente entredicho; y dado que esta cualidad se consigue con el reconocimiento de los otros que pertenecen a la comunidad viril y se pierde cuando los demás retiran el reconocimiento, lo masculino está circunscrito al espacio público político. El contenido de lo que hay que cumplir para ser viril no es fácil de describir porque se define como el cumplimiento de unos valores que son tan difíciles de explicitar como

la propia virilidad. La más evidente de estas nociones asociadas a lo viril es la de dominio, que se expresa como imposición a otros y como dominio de sí, o represión de las pasiones y los placeres.

La masculinidad es un valor que tiene sentido en y por la competencia de la comunidad de varones. La aceptación y la aprobación de las acciones y pensamientos de un ciudadano redundan en el reconocimiento de su masculinidad y, en caso contrario, la desaprobación por alguna particularidad de la vida privada o pública disminuye o puede arrasar con el capital de la masculinidad, por tanto con la pertenencia del ciudadano a la comunidad política. Cuando a un ciudadano se le retira el patrimonio inmaterial de la virilidad, por desaprobación de sus compatriotas, la masculinidad del mismo se feminiza.²

En el *Gorgias*, las dos concepciones que se enfrentan se defienden feminizando la que se plantea como antagónica. Es más fácil mostrar, en el texto, la feminización que Calicles, especialmente, hace del modo de vida de Sócrates porque es explícita; más complejo mostrar que la retórica para Sócrates está asociada a una cierta feminización de la vida de los ciudadanos, pero es posible hacerlo y nosotros lo intentaremos. Presentándola esquemáticamente, la posición de Calicles que feminiza a Sócrates establece que el filósofo es vulnerable ante la sentencia de la ciudad, no logra defenderse a sí mismo, no se salva. La ideología de Calicles basa su convicción en el principio bastante común de que la masculinidad se identifica con un ejercicio de dominio; lo femenino, al contrario, es objeto dominado. En este sentido, Sócrates como condenado es un dominado, y como sometido se feminiza, pierde su valor masculino.

La objeción de Sócrates a la masculinidad de la retórica se centra en la devaluación que de lo masculino hace aquél que determina su acción en la voluntad de persuadir y complacer, que feminiza tanto al que ejerce la persuasión como al que la padece. Persuadir y complacer no como resultado de las razones de lo que persuade, sino como fin en sí mismo, implican un actuar carente de realidad y de

² Feminización no existe en el diccionario de la RAE (2001). Sin embargo, nos parece útil el neologismo como se usa en inglés *feminization* (Jung 1990, p. 300) para expresar un diagnóstico cuando en el texto o en el hablante estudiado se expresa un juicio negativo de lo que se espera sea masculino. El juicio negativo se hace por falta de alguna de las condiciones requeridas para constituir o conservar la masculinidad. La feminización no se da únicamente por cumplir con unas funciones o características femeninas, sino simplemente por ser lo *anandros*, no viril, cuando se esperaba que fuera viril. La pérdida de la masculinidad deviene la feminización del objeto devaluado.

conocimiento, que como el maquillaje de mujer, hace al varón un sometido³ que admite en su mente convicciones de procedencia dudosa, ajenas a sí mismo, que tiene en cuenta únicamente el fin de someter al otro para ganarlo para los fines del que triunfa. El ciudadano persuadido con medios inciertos es menos libre y autónomo que un condenado a muerte. La persuasión puede caer sobre el varón como una fatalidad, algo que no es aceptado, discernido, apropiado por el sujeto, sino que se trata de una imposición llevada a cabo por un mecanismo exitoso. Sin embargo, más allá de lo que ingenuamente podríamos pensar, que el que persuade domina y el persuadido es dominado, encontramos gracias a la crítica socrática que, a la postre, el que domina también es dominado, porque debe complacer al que quiere persuadir, para lograr persuadirlo, y de esta manera deja de ser *lo que es para ser para otro*.

Sócrates, por su parte, no persuade a los jueces de Atenas, porque construye su masculinidad sin otro criterio que su propia convicción, la comunicación individual de su convicción a los demás y la concordancia del pensamiento con la acción, esto es la concordancia con su sí mismo. La supremacía de la racionalidad o argumentación está defendida en las intervenciones de Sócrates, sin embargo, el *Gorgias* no es solamente una elogio a la racionalidad, en él también se muestran sus límites. Un límite es el fracaso para convencer que puede acarrear el argumento; otro, la importancia de las posiciones de poder o las emociones a la hora de exponer los razonamientos. Además de los anteriores, el derrotero de la filosofía de Sócrates de actuar bien o de cuidado del alma es, si no irracional, sí extrarracional. El esfuerzo argumentativo se dirige a ser justo o bueno pero, ese fin en sí mismo no es fundamentado argumentativamente. De modo que, en el *Gorgias* hay un contrapeso muy fuerte a la racionalidad unilateral: por una parte, el reclamo de la falta de éxito, por parte de la retórica, a la vida de Sócrates y, por otra parte, como reflejo de la disputa hacia afuera, contra otros, está la contradicción más inmanente al pensamiento que se entiende como la convivencia de la racionalidad con rasgos no racionales, de procedencia emocional.

Para Calicles la vida del filósofo pende de un hilo, está totalmente desprotegido frente al dominio exterior; para Sócrates, por su parte, vivir para decir lo que la mayoría quiere oír es una forma de esclavitud, de sometimiento a los gustos de

³ La crítica socrática a la persuasión comparte el principio de que la masculinidad es dominio y el que es dominado es poco viril, pero dominar y ser dominado se definen de manera diferente para cada una de las dos posiciones.

la mayoría, por tanto, de pérdida de la masculinidad, una feminización. Veamos algunos puntos centrales de la confrontación retórica–filosofía, que son los de la defensa del poder de dominio de los otros de la primera y de la argumentación y el pensamiento como dominio de sí, de la segunda. Algunas veces, la retórica y la filosofía se presentan personificadas por Gorgias, la primera y por Sócrates, la segunda. Buscamos, en la discusión, las concepciones que de lo masculino están implicadas. Ellas se expresan, sobre todo, en la negación de la masculinidad de la posición antagónica.

Además de las nociones que se disputan en el *Gorgias* habría una tercera, no explícita en los parlamentos de los que dialogan, que es la que compartirían el autor y los lectores completada la lectura. La posición del texto, no de ninguna de las dos que se dirimen en la discusión, es, como mínimo, que ambas son parciales. La posición de los retóricos y políticos es limitada porque no resisten la crítica socrática y la de Sócrates es irrealizable porque en ella el filósofo muere y por tanto no tiene realidad más allá de la corta vida humana.

2.1. Alcanzar lo masculino

Con el subtítulo que le dio la tradición ‘acerca de la retórica’, el *Gorgias*, presenta una búsqueda de la naturaleza del lenguaje público que se usaba en la *polis* y de las competencias que el orador tenía y debería tener, para dirigirse a su audiencia. La retórica, como disciplina que se ocupaba de formar y hacer eficiente al orador, tenía como objetivo fundamental lograr a través de un discurso la persuasión de los oyentes. La crítica socrática a la retórica, como el *Gorgias* la caracteriza, se sustenta en la dicotomía racionalidad⁴/persuasión,⁵ donde la segunda no puede estar antes,

⁴ Nos referimos a un espectro amplio de la actividad mental humana que incluye no solamente hacer ciencia y matemáticas, sino también el acto de deliberar con otros cuando se busca el bien político, o individualmente, cuando se hacen reflexiones sobre cómo hay que actuar y qué es lo mejor en la acción.

⁵ Capacidad de inducir o mover, ‘obligar’, a alguien a que crea en algo, o que actúe de determinada manera. *Peithomai* tiene la doble acepción de ‘convencer’, asumir voluntariamente y mediante los medios propios y serenos de la mente una posición, y ‘persuadir’, se usa en un sentido de obligación por medios extra racionales, por la fuerza o la coacción emocional. Platón usa el verbo y el sustantivo, principalmente, con el sentido de lo que es impuesto, lo que es obligatorio. ‘Persuasión’ y ‘persuadir’ lo usaremos cuando carga el sentido de obligatoriedad y ‘convicción’ cuando el sujeto decide con la libertad de su razón. Estos límites no son siempre nítidos, pero la distinción es importante para Sócrates: la retórica ‘persuade’, obliga no ‘convence’.

tener más dominio que la primera o ser su superior jerárquicamente. Para Sócrates, convencer a otro debe realizarse como consecuencia de razones y argumentos, mediante el conocimiento de la materia tratada y nunca ser un fin en sí mismo, porque algo tiene que justificar lo que es persuasivo, y ese soporte debe ser racional, en cuanto que se puede conocer y expresar. Sócrates denuncia la ausencia de soporte racional en la persuasión retórica. Gorgias efectivamente no hace énfasis en este aspecto que es clave para el filósofo. Esta indolencia de la retórica con el saber convierte a la persuasión en pura seducción, adhesión emocional.

En la psicología analítica, el privilegio de la racionalidad sobre lo emocional, e incluso, la distinción racionalidad y lo otro de ella se hace desde la masculinidad, este es el espacio de construcción de lo viril. Lo masculino, como momento de distinción de los propios límites no es solamente razón y saber, aunque este sea su momento más acabado. Asociado al pensamiento que discurre y argumenta verbalmente se encuentra el dominio, un impulso innato de lo racional de conquistar lo que está más allá de sus límites, lo que no es la razón misma. A la naturaleza de la razón le corresponde ponerse sus propios límites, ser consciente de lo que ella es y lo que no es. Descubriendo sus límites la razón se valora a sí misma como superior a lo que no es ella, esta valoración es congruente con la voluntad de dominio que realiza la razón. Esta naturaleza expansiva podríamos considerarla la parte irracional de la razón. En general, la función racional se realiza distinguiendo, discriminando, midiendo y uniendo lo común de lo que se ha distinguido. Pero, la razón no solo hace las distinciones y asociaciones de lo de afuera, o del mundo, también es auto conocimiento y distinción de lo que es su *sí mismo* y *lo otro de sí*. Razón y masculinidad se identifican: marcan los límites de su realidad y ponen lo que está por fuera como otro, distinto y, gracias a la pulsión de dominio propio, hace eso otro de sí misma, subalterno. La razón, que es masculina, aunque sea de mujer, no ‘es’ simplemente, se ‘sabe ser’, quiere ser más, actúa para alcanzarlo y tiene bien delimitado el amplio terreno de su alteridad, que identifica como irracionalidad, emocionalidad, corporeidad, feminidad.⁶ Lo otro de la masculinidad, caracterizado en

⁶ ‘Racionalidad masculina’ es una expresión redundante según la psicología analítica. Por otra parte, lo que no es masculino es femenino, ya que no existe un tercer término, o un espacio neutro, en la definición sexual básica de la psique. Lo que no es masculino se convierte, por la mera pérdida de masculinidad, en femenino. Lo femenino, asimétricamente, no se masculiniza por dejar de cumplir funciones o roles femeninos, sino que se masculiniza por adoptar funciones y roles claramente masculinos cuando se espera que sean femeninos. La feminización se puede realizar por pérdida de lo masculino, la masculinización de lo femenino se hace por adquisición.

la amplia gama que hemos mencionado, pero sobre todo como feminidad es concebida de múltiples maneras, casi siempre con una carga valorativa importante, muchas veces negativa porque la razón se pone a sí misma como lo positivo y deseable. La alteridad algunas veces es negada, otras veces apropiada e integrada, muchas veces ignorada y algunas sublimada. Tal como se plantea en el intercambio entre Sócrates y Gorgias la retórica ejerce el ejercicio de la palabra centrada en la conquista del otro y la dialéctica se realiza con el fin de cuidar tanto del otro como de sí. La dialéctica aproxima el otro al sí mismo porque el proceso de búsqueda de la verdad es simultáneo de los dos que dialogan. Si los dos momentos de la masculinidad, como dijimos ya, son la racionalidad como saber y saberse, y el dominio como conquista de lo que la razón reconoce como otro entonces, la dialéctica se identifica con el primer momento y la retórica con el segundo momento. Esta asociación la hacemos desde el punto de vista del *Gorgias*, que caracteriza la retórica como lo otro, que está por fuera, por tanto que no es racional. Pero, en los momentos de cualquier arquetipo, los elementos están en movimiento. Y lo que puede pensarse como exterior es también lo que está por dentro. La voluntad de dominio y la persuasión no es exclusiva de la retórica que es lo otro, en principio, está dentro de la razón misma.

2.1.1. Dos formas del lenguaje

Sócrates distingue dos formas de ejercicio de la palabra y de interacción comunicativa, recién comenzada la obra: la disertación pública (447a6, b2, b6, c6)⁷ y el diálogo.⁸ La distinción retórica⁹ y diálogo expresa dos momentos del arquetipo

⁷ ἐπιδεικνῶμι y ἐπίδειξις, mostrar, exhibir o el sustantivo exhibición, disertación son los términos repetidos al inicio de la obra.

⁸ Diálogo como método, τὸ διαλέγεσθαι, practicado por Sócrates en los diálogos platónicos o, a partir de la obra de madurez: dialéctica. Dialéctica no se registra en el *Gorgias*, el sufijo ικος convierte la actividad en una técnica o habilidad, con un protocolo de procedimiento, como un saber instituido que se transmite a través de la enseñanza. En nuestra obra, la dialéctica aparece como propuesta alternativa, pero no en el primer plano de la reflexión. Sócrates en el *Gorgias* convierte en técnica la actividad de hacer discursos acuñando del término *retorike* (Schiappa 1990, p. 8; Ramsey 1999, p. 253), aunque en la misma obra niegue que ella alcance a ser una técnica (462b). Probablemente haya una *dialectike* en el *Gorgias*, pero no es reconocida como tal, mediante el sufijo. διαλεκτικός; 1.º Adj. “dialectique”, 2.º subst. a) m. “dialecticien”; b) f. (sous-entendu τέχνη) “dialectique”; c) n. “don dialectique” (Platon 1989, p. 129). El sentido 1.º b, que es del que hablamos, no tiene registro en el *Gorgias*, pero lo usaremos, como lo hacen un poco anacrónicamente los especialistas, porque ayuda a evitar la ambigüedad de diálogo, que no se sabe si es un diálogo cualquiera, una conversación, el diálogo *Gorgias*, específicamente, o el diálogo como método. Véase (Dodds 1990, p. 193) comentario a (10d).

⁹ Retórica o arte retórica (*techne retorike*) conjunto de procedimientos y saberes que permitían la elaboración de discursos (*hoi logoi*).

masculino como lo concibe la psicología analítica: dominio y acción, por una parte, y reflexión, por otra. Es probable que la contradicción de las dos formas de presentación de las palabras, que representan dos formas de vida (Kahn 1983) sea una invención platónica que inicia la separación del lenguaje filosófico del poético y retórico. La retórica implica la salida al exterior de una voluntad que desea transformar el mundo y necesita de los demás para ese propósito mientras que, el diálogo resulta siendo el repliegue reflexivo y el conocimiento de sí, o autoconocimiento, que se lleva a cabo con otro, a través del intercambio de palabras. La primera es una forma de actuar privilegiada por la política democrática, de conseguir el éxito y el reconocimiento de los otros, proponiendo ideas o acciones. El diálogo es en cambio, una forma de decir y de pensar que tiene como derrotero principal la verdad, búsqueda que se identifica, en Platón, con la filosofía.

Sócrates, quien conduce la reunión, en nuestra obra, elige una forma de expresión, es exitoso con ella, logra refutar¹⁰ a tres contrincantes bien preparados y, de alguna manera, triunfa no solamente con las objeciones planteadas a los adversarios, sino con su propia estrategia o modo de proceder con el habla. Explícitamente, en el *Gorgias*, Sócrates no reconoce ninguna virtud o utilidad en la retórica de Gorgias. Aunque hable de una retórica bella, esta no se identifica con la retórica practicada en la ciudad.¹¹ Sin embargo, a nuestro juicio, Sócrates hace uso de la retórica. La obra analiza, con detenimiento, y mediante discursos largos, la naturaleza del arte de hacer discursos, inquiera por sus fundamentos, pero no se ocupa de los fundamentos del diálogo, aunque claramente para Sócrates es mejor que la retórica, al menos que la que es mala y fea (463d3).

El *Gorgias* busca afirmar el sí mismo o la autoconsciencia del diálogo, o lo que es lo mismo, la identidad de la argumentación socrática y la racionalidad filosófica. Esta búsqueda de sí, del uso filosófico de la palabra y el argumento se hace a través del estudio de *lo otro de sí*. La retórica es constituida como lo otro que se proyecta afuera, se concibe desde el diálogo como exterior, diferente y a combatir.

¹⁰ Como vimos, algunos comentaristas contemporáneos han negado que Sócrates haya refutado a Polo o a Calicles en el *Gorgias* (Beverluis 2000).

¹¹ (503a1-5) {ΣΩ.} Ἐξαρκεί. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερον που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροῦ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. “Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen”.

Sin embargo, es un otro que habita también el *sí mismo* del diálogo. La irracionalidad, persuasión, seducción, aspiración de conquista, todo ello es inmanente también al argumento dialéctico. Aunque el diálogo muestre la retórica mala como lo otro de sí, como extraño y enemigo no hay nada que el pensamiento vea por fuera de sí que no habite en él mismo. El objeto retórica, del que se ocupa el primer diálogo del *Gorgias*, es puesto como exterior y negativo por el personaje que pone las pautas del proceder oral. El diálogo defendido como método se deslinda permanentemente de la retórica que es vista como inútil o inconveniente en el proceso comunicativo. No obstante, esta demarcación de lo otro es una reflexión de sí. Aunque la obra no hace explícito el entronque entre retórica política y dialéctica, encontramos que la propuesta del discurso final de Sócrates de una retórica bella reconoce la complementariedad o encuentro de lo que antes fue planteado como diferente e indeseable. El reconocimiento de la filosofía de la necesidad de una retórica bella, no con la finalidad de persuadir o seducir sin más, sino como herramienta de acceso a la verdad, deja establecida la crítica a la retórica política de la ciudad vivida para habilitar una nueva. Podemos pensar que esa retórica bella es la que practica Sócrates en el *Gorgias*.

El diálogo adquiere consciencia de sí mediante la separación de aquello que él pone como lo otro de sí, a saber, la retórica. En el combate y negación de eso otro lo recupera y se identifica con ello, como el yo con la madre. El diálogo, se convierte en una nueva retórica, apropiándose de lo positivo de aquello que ha negado. Todo lo que se afirma conscientemente a sí mismo deslindándose de otra realidad constituye, como hemos visto, el momento masculino de la mente. En cambio, lo que se pone como otro, diferente y a combatir se constituye como femenino. La filosofía hace su proceso de afirmación de sí en la negación de la retórica y en ese movimiento la recupera. La competencia con la retórica conlleva el momento de la identificación con ella.

2.1.2. La pregunta socrática

En el intercambio con Gorgias, Sócrates pregunta sobre *un tema* que se acota y examina: la retórica ¿qué realidad, qué poder tiene? Las preguntas van acompañadas permanentemente de advertencias a la *manera cómo* debe avanzar la indagación: mediante el diálogo, no mediante discursos. La dinámica del primer diálogo se realiza

en forma similar a otros diálogos de juventud. Sócrates pregunta; el interlocutor, que es un especialista en el asunto por el que se está indagando, responde y Sócrates vuelve a preguntar para precisar lo indagado. Las respuestas muchas veces son sí o no, pero otras veces más abiertas, lo que permite a Gorgias hacer exposiciones largas de su concepción de la retórica, y a Sócrates discursos sobre los modos de vida y las preferencias por la vida del moderado, por ejemplo. Al final del diálogo con Gorgias, Sócrates concluye que no se logra precisar lo preguntado, mostrando inconsistencia entre una respuesta y otra dada después, y refuta por inconsistente al compañero de diálogo. No para todos los especialistas (Beverluis 2000) las tesis defendidas por Gorgias y sus dos seguidores¹² son efectivamente refutadas. A nuestro juicio si la obra se ve como una disputa y no como diálogo la victoria está del lado de Sócrates, como es opinión general. En cambio, si la obra realiza la búsqueda común por la verdad de algo, todos los hablantes aportan y las respuestas son elaboradas en conjunto. En este sentido las distintas voces contribuyen con la comprensión de lo tratado. Pero, el sentido que no es idéntico a una respuesta literal del texto. Surgirá con cada lectura, relectura, discusión sobre lo dicho, por este carácter dinámico del texto es solo parcial la respuesta a favor de un ganador en el debate del diálogo.

En los primeros diálogos del autor, los interlocutores no era gente desconocida y sus ocupaciones eran pilares institucionales de la sociedad de la época. De manera que, poner en evidencia las carencias argumentativas, y del conocimiento, que estos prestigiosos profesionales tenían en su propio quehacer era corrosivo, en la sociedad de la libertad de la palabra (461e2). El método socrático lo conocemos como *elenchos*, cuyo objetivo principal es el examen y la refutación de una definición propuesta. Por ejemplo, a la pregunta: qué es la retórica promulgada a uno de los más grandes maestros de retórica, Gorgias contesta un poco desprevenidamente y Sócrates somete a examen las respuestas del interlocutor procurando una respuesta verdadera, precisa, argumentada, una definición. El diálogo continuará hasta que la respuesta sea satisfactoria o hasta que Sócrates refute al interlocutor. No es fácil determinar contra qué está dirigida la refutación, si contra el interlocutor o contra un argumento.¹³ En nuestro diálogo, las refutaciones parecen ser contra el interlocutor (Kahn 1983)

¹² La contradicción que encuentra Sócrates en los distintos pronunciamientos de Gorgias refutan a Gorgias pero no se refutan ninguna de las tesis contradictorias que Gorgias ha afirmado.

¹³ (Tarrant 2009, pp. 256-7) hace un inventario de a qué es referido el término *elenchos* en el *Gorgias*, entre otros, incluye *logos*, *verdad* y *filosofía*.

porque cuando Sócrates refuta muestra las contradicciones¹⁴ de dos afirmaciones expresadas por el interrogado. Así, lo que queda refutado es la posición inicial defendida por el personaje, no una de las dos afirmaciones contradictorias, ni, mucho menos, las dos. Si el pensamiento no está de acuerdo consigo mismo, el personaje se contradice. Un principio auto evidente del diálogo socrático, que por tanto no se demuestra, es que una posición debe concordar consigo misma porque el interlocutor debe ser coherente y no contradictorio. Propositiones contradictorias no son aceptadas en ningún caso. Este principio de Sócrates es asumido sin críticas por los interlocutores, lo que significa que es compartido por todos. El procedimiento racional argumentativo deshecha todo lo dicho por el interlocutor cuando se encuentra una contradicción interna en lo que se examina. Es lo que sucede en los diálogos aporéticos, los interlocutores de Sócrates no dan respuestas no contradictorias o consistentes.

En los diálogos anteriores al *Gorgias*, el especialista se retira y el auditorio, o los lectores, quedan sin respuesta a la pregunta inicial, aunque con un camino recorrido resulte una tesis examinada, una refutación planteada, una perspectiva rechazada. La obra de la que nos ocupamos no nos deja simplemente sin respuestas, luego de la refutación del que responde, Sócrates le agrega sus propias respuestas. Respecto de las características del diálogo, que se explicitan, en el *Gorgias*, tenemos, además de la brevedad de la intervenciones y de la división de los roles del que pregunta y del que responde (449b), el intercambio de habla -un poco distinto de una conversación natural- debe tener claridad de su objeto y no moverse erráticamente de un tema a otro sin derrotero. Por otra parte, una recomendación metodológica encontramos también que podemos resumir así: el que pregunta puede sospechar las respuestas de su compañero, sin embargo, el diálogo debe conducirse por parte del que pregunta como si no supiera o no atisbara la respuesta del otro (454b8-c5). El que contesta debe hacer explícito su pensamiento y abstenerse de decir lo que no piensa, y el que pregunta no puede asumir, por sospechas, el pensamiento del que da las respuestas. Las exigencias del diálogo son un combate a la multiplicidad, una apuesta por la unidad. Un tema, un interlocutor, una posición coherente que debe sostenerse sin contradicción, unas respuestas acorde con el pensamiento. La retórica, en cambio

¹⁴ (Kahn 1983) afirma que las refutaciones del *Gorgias* son a los personajes porque el diálogo demuestra que el modo de vida de los tres que son refutados es errado. Nos parece que la razón que da este autor no es suficiente. El modo de vida de políticos y retóricos queda descartado en razón de los argumentos que muestran las contradicciones de las posiciones sucesivas de Gorgias, Polo y Calicles.

parece disolver su ser en la multiplicidad: tema difuso, muchos receptores, posiciones cambiantes.

En el diálogo, no importa la opinión de la mayoría, ni de la gente ilustre (482b), solo se tiene en cuenta el acuerdo de los dos que dialogan; "la conformidad de mi opinión con la tuya será ya realmente, la consumación de la verdad" (487e). El acuerdo final puede ser la refutación de la propuesta inicial, como en el diálogo con Gorgias o la elección de la mejor propuesta frente a dos iniciales, la de Polo y la de Sócrates, como con Polo,¹⁵ pero el método exige que se reconozca la aceptación de la contradicción por el que resulta refutado. Se parte de una pregunta clara que incluso puede parecer redundante porque todo el mundo debería saber su respuesta ya que vive como si la supiera. Y si no todo el mundo la sabe o la puede expresar, al menos no debería representar un dolor de cabeza para aquel que es especialista en eso de lo que se pregunta. Sin embargo, en general el método tritura las respuestas de los especialistas, los refuta a ellos y deja a los receptores siempre pensativos, a veces perplejos, a veces enojados.

La primera parte del *Gorgias* dice muchas cosas de la manera de proceder en el diálogo como vemos. Queriendo saber acerca de la forma del lenguaje que se rechaza, la retórica, en realidad el texto indaga por el diálogo. Lo que Sócrates va afirmando de la retórica, una vez descartadas las respuestas de los otros, será todo aquello en que la dialéctica y la filosofía no deben incurrir: persuadir sin saber. El recorrido de la búsqueda de la verdad acerca de la retórica a lo largo de la discusión con Gorgias es lo otro de lo que se está realizando: un diálogo. Luego de la indagación, la retórica resultará un cierto no ser, una forma pervertida del lenguaje, que confunde lo que podría ser una consecuencia no buscada, esto es el placer y la adhesión del que escucha, con el fin bueno del acto de habla. La retórica como lo otro del diálogo racional se resuelve en lo emocional, lo que está en el exterior, lo femenino.

¹⁵ Polo plantea que es mejor cometer injusticia que padecerla; Sócrates afirma todo lo contrario; el diálogo entre ambos busca dirimir la diferencia, poniéndose de acuerdo los dos respecto de una de las dos propuestas iniciales.

2.2. La retórica no es una *techne*

Planteadas la pregunta de Sócrates que abre la discusión, ¿qué poder (*dunamis*) tiene el oficio de Gorgias?¹⁶ se halla que la retórica es un arma (456d2¹⁷ y 457b4¹⁸) de persuasión. Indagando por la especificidad de la persuasión que produce la retórica, Sócrates va a llevar la discusión hacia el ámbito del conocimiento, para negar que la retórica lo posea. Qué tanto sabe el que habla de lo que está hablando y qué tanto saben sus oyentes determina qué tanto el que habla logra persuadir a los oyentes. La inquietud del conocimiento, en nuestra opinión, está ligada a la cuestión más general de la pregunta por el poder del lenguaje, que no solamente busca describir la realidad examinada, sino también prescribir lo que debe ser el uso del lenguaje y, en consecuencia, su puesta en práctica en el ejercicio político. Dicho de otra manera, la preocupación de Sócrates, que aparentemente es una preocupación de muchos contemporáneos, es la de establecer si el poder retórico puede ser usado por cualquiera o se necesita un respaldo ético y de conocimiento¹⁹ para ejercerlo. Gorgias va a legitimar la inquietud socrática cuando establece que el que use mal la retórica debe ser responsable por hacerlo, pero no es responsabilidad del maestro (457b-c) de retórica. Sócrates está interesado por los contenidos con que persuade la retórica y su inquietud se dirige a la necesidad misma de tener que persuadir como fin, sin consideraciones acerca de sobre qué se persuade.

Sócrates logra el asentimiento de Gorgias de que existen el saber que se adquiere mediante el aprendizaje (*mathesis*) y la creencia (*pistis*), y de que la creencia puede ser verdadera o falsa, pero el saber es siempre verdadero (454c). Gorgias admite, también, que el tipo de persuasión que produce la retórica en los oyentes es el de la creencia, no persuade con la ciencia o el saber (454e8), que es otro tipo de persuasión (454e4). La afirmación, atribuida a Gorgias acerca del tipo de persuasión que realiza la retórica, en el *Gorgias*, se ajusta a lo que Gorgias afirmaba en su *Encomio de Helena*, aunque allí lo que Platón llama *pistis*, aparece como *doxa*.²⁰ Entonces, si la acción se circunscribe a la *pistis* el retórico no enseña, no imparte un conocimiento acerca de lo justo y lo injusto, sino que persuade, sin conocimiento,

¹⁶ (447c1-2) βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός,

¹⁷ (456d2-3) παγκρατιάζειν καὶ ἐν ὄπλοις μάχεσθαι, utilizar lo medios de combate.

¹⁸ (457b4-5) ὥσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ. como en la competencia.

¹⁹ La ética socrática es indisociable del conocimiento.

²⁰ La creencia (*doxa*) es resbalosa y no confiable. (*Encomio de Helena*, 11). Esta noción proviene, a su vez de Parménides.

acerca de estas cosas, a la multitud, que también es ignorante. Debemos entender, asimismo, que si la creencia puede ser verdadera o falsa (454d3) es probable que aquello en lo que persuade la retórica sea falso, ya que no siempre procede de la *episteme* que es verdadera sin variación (454d5). Sócrates ha mostrado que, en el diálogo los hablantes tienen que saber con exactitud de qué se habla, tener claro el objeto, lo que significa que lo afirmado no puede ser a veces verdadero y a veces falso, sino siempre verdadero. De manera que queda planteada una clara diferencia entre la retórica de Gorgias, que admite persuadir en la creencia (*pistis*) y el diálogo socrático, que busca definir con exactitud aquello de lo que habla y encontrar lo verdadero del objeto investigado.

La retórica es un medio, un procedimiento (459c1) de persuasión y puede operar de muchas maneras, para múltiples fines, convenientes o perjudiciales. El retórico puede persuadir al enfermo de que tome remedios desagradables o de que se someta a la cauterización o a cortes. En ese caso, el médico sería depositario del saber, y el retórico, mediante un mecanismo (*mechane*) o medio (459d5-6), produce el efecto de convencer al paciente, que el médico no logra fácilmente. Gorgias invoca ese ejemplo de su propia vida; siendo hermano de un médico, su retórica persuadía más fácilmente a los pacientes de los tratamientos que se debían llevar a cabo (456b). Entonces, para Gorgias, el poder del retórico es mayor que el del médico: consigue lo que aquél no logra, persuadir para la acción. Pero ¿qué pasa si el que habla no tiene el respaldo del que sabe y puede determinar con razones el fin de aquello en lo que hay que persuadir a otros? Si en las asambleas, los tribunales de justicia y el consejo hay que establecer lo que es justo e injusto, conveniente o inconveniente²¹ ¿quién ha de saber de eso? Gorgias admite que el mismo retórico debe saber de esas cosas y el maestro de retórica, en caso de que el alumno no lo supiera, debe enseñarlo (459d-460a). La objeción socrática a la posible falta de conocimiento del orador o político, que desembocaría en conducir a la gente por una *pistis* no verdadera e injusta es pertinente para cuestionar la ausencia de racionalidad de la retórica.

²¹ (459c8-e1) ἄρα τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχων ὁ ῥητορικὸς ὡς περὶ τὸ υγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι, αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδῶς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακὸν ἔστιν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθῶ δὲ περὶ αὐτῶν μεμηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδῶς ἐν οὐκ εἰδῶσιν μᾶλλον τοῦ εἰδότος; “¿Respecto a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las otras artes, y, desconociendo en ellas qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es justo o injusto, se ha procurado sobre estas cuestiones un medio de persuasión que le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe, aunque él no sepa?”.

Sócrates no justifica la elección de unos valores por encima de los otros, sin razones, por haberse heredado, o aprendido por la costumbre, *pistis* únicamente. La justicia, por ejemplo, es uno de los valores defendidos en la retórica de la Época Clásica en Asambleas y *Dicasterios* y es un valor fundamental a la hora de evaluar el uso del lenguaje. Pero Sócrates no simplemente replica el valor que todos alaban sino que legitima racionalmente el actuar justo sobre el injusto. El argumento dice: el que sabe lo que es lo justo no puede actuar injustamente, porque lo sabe. Si actúa injustamente va en detrimento de sí mismo y nadie quiere ir en detrimento de sí mismo. Lo justo es actuar para beneficio propio y de la comunidad, para hacerse y hacer mejores a los demás. De modo que si el retórico sabe de lo justo, nunca actuará injustamente. Gorgias admite, por su parte, que el orador puede hacer uso indebido (457b5-6) del arma que ha aprendido del maestro de retórica.

La cuestión que subyace al desacuerdo entre Gorgias y Sócrates acerca de si el actuar justo debe ser inmanente a la retórica o si es algo exterior, del sujeto que la ejerce, no se resuelve fácilmente. La retórica, como la medicina tienen un *corpus* de conocimientos que son impartidos y aprendidos, pero hay una parte muy importante en ambas disciplinas que es el diagnóstico del caso particular y su consecuente tratamiento. Para Sócrates, como el médico, el retórico debe procurar el bien o la mejoría, el primero procura la mejoraría del cuerpo, el segundo del alma. Una *techne* no es solamente el *corpus* compartido por todos los médicos o retóricos, según sea el caso de medicina o retórica, sino es también el análisis particular de un o unos cuerpos/almas y la aplicación de lo correcto para que estos/estas sean mejores, más sanos/sanas, más bellos/bellas. Las *technai* no solo conocen una realidad, la mejoran, le hacen bien, son beneficiosas.

Sócrates observa, que el que ha aprendido los principios de la música es músico y el que ha aprendido construcción es constructor, el que ha aprendido medicina es médico. Entonces el que conoce lo justo es justo, porque “el que aprende una de estas adquiere la cualidad que le proporciona el conocimiento” (460b4).²² Esta es la defensa del argumento²³ que identifica el conocimiento con el actuar bien. Ello

²² (460b4- 5) ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται;

²³ Aristóteles *Ética Eudemia*, 1216b3-10, Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾧ ἐτ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ' ἐν λόγῳ. ἐπιστήμας γὰρ ᾧ ἐτ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰ δέναι τετὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκα μεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. διόπερ ἐζήτη τί ἐστιν ἀρετὴ, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων.

constituye la clave de la ética socrática donde conocer no es solamente mental sino que redundante en la acción provechosa o conveniente.

2.2.1. La persuasión objeto de la retórica

Gorgias define el objeto (453a7) y el poder de la retórica (453a4-5) como lo que produce persuasión en el ánimo de los oyentes. Esta definición parece más satisfactoria que las que le precedieron, a saber: a) la retórica tiene por objeto los discursos (449e1); b) en la retórica toda la actividad y eficacia se ejerce por medio de la palabra (450b8-9); c) la retórica tiene por objeto los más importantes y excelentes asuntos humanos (451d7-8). Aunque superior a las explicaciones que le precedieron, la respuesta de que la retórica es lo que produce persuasión tiene la dificultad, que muestra Sócrates que la persuasión no es exclusiva de la retórica. Entonces, si encontramos que una *techne* diferente de la retórica tiene el poder y la capacidad de persuadir, resulta que la definición, como las anteriores de Gorgias, es imprecisa. Si hay otra disciplina que produzca persuasión, la definición abarcará más que lo que se quiere definir, no será una definición satisfactoria. La definición debe extenderse exactamente en la medida en que se extiende lo definido, no puede ser más amplia, incluir otras cosas diferente a lo definido que quepa en la definición, ni más estrecha, no puede quedarse parte de lo definido por fuera de la definición. En el caso de la respuesta de Gorgias que dice que el objeto y poder de la retórica es la persuasión, la definición es más amplia que lo definido. Hay muchas otras artes que persuaden, sin ser retórica (454a). Esto contradice el principio racional de la concordancia de la definición consigo misma. De hecho, todas las *technai* persuaden en aquello de lo que saben. Así las cosas, hay varios tipos de persuasión, se trata de encontrar el tipo que se limita a lo que se busca y tendremos la definición. El filósofo está convencido (*peitho*) de que, en el diálogo, hay quienes quieren conocer exactamente el objeto sobre el que discuten, él dice ser uno de ellos (453a8)²⁴ y agrega que piensa que

“Sócrates, el viejo, pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que, en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por esta razón, él investigaba qué es la virtud, pero no cómo o de dónde procede”.

²⁴ (453a8-b3){ΣΩ.} Ἄκουσον δὴ, ὦ Γοργία. ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλω διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα· ἀξιῶ δὲ καὶ σέ. "Sóc. -Escucha pues, Gorgias. Es preciso, sin duda, que sepas que si hay alguien que al dialogar quiera conocer exactamente el objeto sobre el que se discute, yo *estoy persuadido* de que soy

Gorgias también lo es. El conocimiento es superior a la vaguedad. Entendemos que aquí el aspecto masculino de la mente plantea sus exigencias, que además, parecen evidentes.

En esta aparente inofensiva intervención, Sócrates alude a la persuasión por fuera del ámbito retórico cuando dice que él está convencido (*peitho*) de que las cosas son x y y , y eso no ha sido fruto del poder retórico, luego, debe haber otra fuente o causa de persuasión. La afirmación parece redundante, pero no lo es: la retórica, muchas veces empeñada en el efecto de un lenguaje llamativo y atrayente, se olvida del conocimiento de aquello a que se refiere un discurso. La búsqueda se dirige a precisar el tipo de persuasión de la retórica porque en ese empeño el diálogo enfatiza la racionalidad del diálogo que acota lo tratado. Sócrates, cortés y diplomático, agrega que sospecha o supone (*hupotheo*) (453b8) a qué tipo de persuasión se está refiriendo el interlocutor y sobre qué objetos. Pero, agrega Sócrates, “voy a preguntarte por ese tipo de persuasión que produce la retórica, y nada la produce aparte de ella”, agregaríamos, “y sobre qué cosas”. La especificidad requerida por la pregunta no se logra precisar nunca, porque no existe. Esta ausencia de diferencia específica en la persuasión de la retórica es lo que permite a Sócrates definirla como un espectro o ser fantasmagórico, como un *eidolon* (463d2). Será definida sin un ser propiamente suyo, no tendrá provecho sino hará daño, será fea y mala (463d4), ignorante y por ello injusta.

2.2.2. ¿No a la retórica?

Al final de la obra, Sócrates pronuncia un discurso epidíctico. La razón del encuentro de Sócrates y Querefonte con el auditorio que había oído a Gorgias fue precisamente oír la exposición de este. De modo que a nivel textual el discurso último de Sócrates constituye una especie de identidad con la razón del encuentro, el discurso que se ha negado a los lectores. La obra puede verse como lo que media entre dos discursos: el de Gorgias que queda por fuera de la trama, y el de Sócrates, al final (523a-527e) de la obra. El largo diálogo intermedio fue preparación para la recepción del discurso final, una propedéutica que enseña al escucha a recibir el *logos*. La preparación da conocimiento para que las palabras no se reciban desde la *pistis* sino después de una

uno de ellos. Creo que tú también eres así". Aquí *peitho* debe entenderse como tener la convicción gracias a razones.

mathesis, de un aprendizaje. Sócrates hace discursos como Gorgias pero se distancia de este en que puede responder por el conocimiento necesario para afirmar lo que afirma, por estar en posesión del objeto del que se habla, por ser coherente en sí mismo sin contradicciones internas, por concordar el pensamiento con lo que se dice. Gorgias no responde por la especificidad de la persuasión de la retórica, no explica por qué si los discursos de la retórica son acerca de lo justo y lo injusto el que aprende retórica puede ser injusto, a veces. Estas limitaciones del quehacer del retórico se dejan ver a través del diálogo y por la falta de buenos argumentos a las preguntas de Sócrates. Sin embargo, la negación que el *Gorgias* nos hace del discurso primero, suprimiendo su voz parece haber sido reprochada por el propio autor en una obra posterior en que aborda el tema de la retórica. Incluye allí, no solamente un discurso de la retórica mala, sino dos. Nos referimos a los dos primeros discursos del *Fedro*. Como si corrigiera el *Gorgias*, el autor nos da una variada muestra de ejemplos discursivos para luego reflexionar sobre el alcance de la retórica.

¿El discurso del *Gorgias*, mencionado pero no incluido en la trama, contenía en el decir el pensamiento y el saber, hizo mejores a los oyentes, o, por el contrario, persuadió sin conocimientos a un auditorio ignorante, que solamente obtuvo placer ante el espectáculo? Si las palabras de Gorgias instruyeron al auditorio, tuvieron fundamento en lo que es justo, se dieron con vistas a mejorar al auditorio (502e8-503a1) y no solamente a buscar su aprobación, podemos concluir que fue parte de la retórica buena, que Sócrates aprueba al final del *Gorgias*, una retórica hecha con vistas al bien y a la verdad, que se aparta del fin único de la aprobación de la multitud. Pero si el discurso no cumple con los requisitos de la buena retórica (503a8), pertenecerá a la retórica que es un simulacro de *techne*, que busca convencer sin entender, que busca dominar injustamente. La retórica bella, desconocida en la ciudad (503b1-3) alienta el pensamiento; la mala lo inhibe.

Lo propio del arquetipo masculino, habíamos dicho ya, es la conquista del mundo exterior y su consecuente éxito o fracaso. El poder que constituye lo masculino para Gorgias es el de los oradores que persuaden a la mayoría. El orador que más persuade será el mejor el que tiene más poder. Este poder es análogo al del tirano que apresa, destierra, confisca los bienes de los demás a su antojo. Es el poder del que tiene un cuchillo bajo el manto y mata al que se le ocurra. Se deja seducir por los apetitos y cambia súbitamente de un lado a otro (493a3-5). Desde la perspectiva socrática esto no constituye poder alguno sino es impotencia, incapacidad de actuar.

La masculinidad socrática se resuelve en la evaluación y el entendimiento de las circunstancias de la acción, de la comprensión de sí mismo del que actúa, del acuerdo del alma consigo misma. La conquista del mundo es también una conquista de sí. En el mismo sentido, el dominio es intrínseco a la racionalidad y el conocimiento, no exterior o exógeno.

2.3. Lo femenino: límite y amenaza de lo masculino

2.3.1. La retórica como parte de la adulación

Ante la contundencia de la victoria de Sócrates sobre Gorgias, Polo reacciona enérgico y dispuesto a poner a Sócrates en su lugar para rehabilitar la retórica, que ha resultado ser un nudo de contradicciones, y rehabilitar, de paso, a todos los que, como el mismo Polo, se ocupan de ese oficio. Polo interrumpe abruptamente la conversación con Gorgias porque le parece que Sócrates ha actuado de mala fe cuando encontró contradicción en lo dicho por Gorgias, y este no se animó a defenderse porque tuvo vergüenza de decir públicamente que no enseñaba ni conocía lo justo, lo bello y lo bueno (461b5). El trato de Sócrates hacia Polo, también, arranca siendo bastante irónico y un poco condescendiente. Hay un aumento en la tensión y en la contradicción de los puntos de vista que se defienden, una merma en la cortesía a medida que avanza el *Gorgias*. Aumenta la tensión cada vez que Sócrates cambia de interlocutor y aumenta, también, la extensión de la discusión. El inicio de la discusión con Calicles será el más descortés. Además del aspecto dramático de los enojos de los participantes en la discusión, es notable que Polo mismo reconozca o afirme que Gorgias no conoce lo justo, lo bello y lo bueno. Si, como afirma la psicología analítica, lo masculino se caracteriza, en primera instancia por la capacidad de pensar y de saber, la declaración de Polo está destruyendo toda posibilidad de masculinidad de Gorgias y de la retórica. La declaración de la ignorancia del maestro de Leontinos y su consecuente pérdida de la virilidad será reforzada por la feminización que Sócrates hará de la retórica en el intercambio con el segundo interlocutor.

La primera parte del diálogo con Polo (466a-481b) desarrolla la caracterización que hace Sócrates de la retórica como parte de la adulación

(*kolakeía*)²⁵. Adular significa actuar solamente teniendo como derrotero el placer (*hedu*) y el agrado de otro, sin importar el bien (*to beltiston*), es capacidad de engañar con lo que no es, si es necesario, habilidad de confundir para lograr el fin. Las caracterizaciones anteriores coinciden todas con las de lo femenino negativo en la tradición griega.²⁶ Nos parece adecuado afirmar que Sócrates feminiza la retórica al equipararla con las prácticas adulatorias del cuerpo, eminentemente femeninas, y con ello pone de presente el *no ser* de los que la practican, su afán de complacer, seducir y persuadir sin razones. Así se devalúa, efectivamente, la masculinidad de los retóricos. Con ello se hace contrapeso a la acusación proferida por Calicles, de que el filósofo, como niño desprotegido, no es capaz de defenderse y está a merced del dominio de los demás, carente de virilidad. El *no ser* de la retórica que denuncia Sócrates cumple el papel feminizador análogo a la acusación de falta de poder del filósofo, según Calicles.

En la concepción de lo viril, ceder a la propia voluntad, para complacer, es lo otro de lo masculino. El momento del conocimiento y la razón, que es el momento masculino de la consciencia, no acepta nada que se le imponga como superior a las razones que le son inmanentes, a no ser que sea a costa de la propia racionalidad y virilidad. La complacencia o adulación como objeto último de la acción, el recurso del engaño que usa el político para ser reconocido y aceptado, son formas de esclavitud que, por supuesto, no concuerdan con la virilidad arquetípica, sino que la niegan. El reparo de Sócrates a la retórica y a la vida de los que la practican va en ese sentido. Todo lo que se separa de lo que *es*, como *eidolon*, simulacro de otra cosa, todo lo que se separa del saber o conocimiento es engaño; todo lo que busca complacer solo por complacer no tiene ningún poder, carece totalmente de él. Poder, masculinidad y saber forman un continuo que Sócrates se esfuerza en mostrarle a sus interlocutores retóricos. La merma en uno de ellos implica una merma en los otros dos.

La argumentación de la retórica como adulación es elaborada a partir de la analogía que formula Sócrates entre la salud del alma y la salud del cuerpo, exponiendo las artes que se ocupan de una y de otro. La retórica es una práctica que se hace pasar por un arte,¹ pero que no es arte. La *techne* sobre la que parasita se

²⁵ Convencionalmente traducimos *kolakeia* por adulación, pero el término abarca un espectro más amplio de falla moral, que puede incluir oportunismo político. En (521a-b) se percibe este último sentido. (Dodds 1990, p. 225).

²⁶ Lo femenino, en la épica de Hesíodo, está delineado, básicamente como negativo: la capacidad de engañar con las palabras y de simular para complacer son parte de la factura de Pandora, la primera mujer.

ocupa de la salud del alma, pero la retórica no se ocupa ni tiene como fin la salud del alma. Sócrates introduce el cuerpo para hacer más claro su pensamiento. Aunque esta remisión al cuerpo en muchos lugares de la obra de nuestro autor es problemática, muchas veces también su aproximación o análisis se hace para aclarar algo, no del cuerpo mismo sino de la parte más noble del hombre y que gobierna el cuerpo (465d1), el alma. La estrategia socrática de feminización de la retórica traslada la atención del pensamiento, de la mente o alma, espacio del cual la retórica es *eidolon*, al cuerpo, siempre femenino, residencia de las emociones y lo irracional. Las ciencias del cuerpo, medicina y gimnástica, en cuanto que conocimiento y discurso razonado, son masculinas y de ejercicio de los varones. Sin embargo, sus respectivos *eidola*, las prácticas fraudulentas de la culinaria y la cosmética, remiten inmediatamente al espacio social propio de las mujeres, en la ciudad vivida.

En una exposición discursiva más extendida, Sócrates (464b-466b) explica que la retórica no es un arte (*techne*)²⁷, sino que se hace pasar por una parte de la política. La política es la unión de las dos artes que cuidan el alma: la legislación y la justicia. Como contraparte existen la gimnasia y la medicina, que se ocupan del cuerpo. Así pues, cuatro son las artes de nuestro cuidado. De estas cuatro, dos son preventivas: la legislación y la gimnasia, que ayudan a preservar el buen orden y el buen funcionamiento de cada una de las partes; la legislación es el arte preventivo del alma y la gimnasia el arte preventivo del cuerpo. Dos son curativas: la medicina del cuerpo y la justicia, el sistema judicial, diríamos hoy, que intentan corregir lo que se ha corrompido o ha enfermado en el cuerpo y el alma, respectivamente.

La retórica no es ninguna de estas cuatro artes genuinas. Por el contrario, es un simulacro una *pseudo* arte de la parte correctiva de la política. Sócrates agrega que cada una de las cuatro *technai* genuinas tiene su correspondiente *eidolon*, simulacro, que, como un impostor, se cuela en el arte verdadero. De las artes del alma, la legislación tiene como simulacro suyo la sofística, y la justicia, por su parte, la retórica. De las artes del cuidado del cuerpo, la gimnasia tiene la cosmética como su simulacro, y el *eidolon* de la medicina es la culinaria. Entonces los cuatro *eidola* que constituyen la totalidad de la adulación son: sofística, retórica, cosmética y culinaria.

²⁷ El sentido de *techne* para Sócrates, en el *Gorgias* es ontológico: tiene por objeto algo que es; epistemológico: sabe de eso que es su objeto, y ético: su finalidad es el bien de aquello sobre lo que opera, sobre el cuerpo o sobre el alma.

	TECHNÉ Preventiva	Simulacro EIDOLON	TECHNÉ Correctiva	Simulacro EIDOLON
Alma (PSUCHÉ)	Legislación <i>NOMOTHETIKE</i>	Sofística <i>SOFISTIKE</i>	Justicia <i>DIKAIOSUNE</i>	Retórica <i>RHETORIKE</i>
Cuerpo (SOMA)	Gimnasia <i>GUMNASTIKE</i>	Cosmética <i>KOMMOTIKE</i>	Medicina <i>IATRIKE</i>	Culinaria <i>OPSOPOIKE</i>

La retórica se sitúa en una jerarquía entre otras artes y prácticas, teniendo relaciones con artes genuinas y artes espurias, como en un juego de espejos, siendo ella misma espuria. Y así como podemos inferir que las cuatro *technai* genuinas están diseñadas mediante el conocimiento de las causas para procurar la salud del cuerpo y del alma, las cuatro prácticas o artes espurias, por su parte, fingen ser lo que no son, siendo perjudiciales, falsas, innobles, serviles (465b), engañosas. No procuran la salud, son mero maquillaje, que dañan porque ni previenen, ni corrigen.

2.3.2. Intertexto: El *Encomio de Helena de Gorgias*

Algunos autores (Cassin 2008; Crockett 1994) han encontrado un paralelo indudable entre la retórica y Helena, el personaje mítico que es eje fundamental de la épica y que se reelabora en otros géneros de la literatura: lírica, tragedia, sofística. (Crockett 1994, p. 71) afirma que “en el *Gorgias* de Platón la retórica es femenina”. Agregaríamos que es femenina en el sentido del arquetipo griego de Helena que encarna la seducción de una belleza extraordinaria²⁸ y un espíritu de perra (Homero, *Iliada* VI, 344). Eurípides (*Helena*) presentó la Helena tradicional que se fue a Troya con Paris y trajo tantas desgracias a aqueos y troyanos como un *eidolon*,²⁹ una realidad entre el ser y el no ser, copia y simulacro de la verdadera, que vivía en Egipto, esperando regresar con su marido. La tragedia juega con la pareja modelo-copia, donde las dos son tan similares que resulta confuso, a veces, saber cuál es cuál. El auditorio, durante la recepción de la obra, sospecha que como los personajes son engañados, él también puede serlo. ¿Si antes fui engañado por la historia de Helena, por qué no lo puede ser ahora con la nueva historia? ¿Por qué debo confiar en la Helena que me dice que ella es la que es, si la que siempre creí que era, resulta ahora un simulacro? El *eidolon* de Helena nunca se presenta en la escena pero está presente

²⁸ (Gorgias, *Encomio* 4.1) ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος... tuvo la belleza de una diosa.

²⁹ (Eurípides, *Helena* 34, 582) La obra fue presentada en 412.

siempre que aparece la verdadera, en nuestras mentes. Paradójicamente, la Helena que dice ser genuina recibe su verosimilitud de la que es un simulacro que habita en las mentes de los otros personajes, en la de ella misma y en la del auditorio. Sin la falsa Helena, la de la historia siempre contada, la verdadera, no existiría. Eurípides realiza una renovación de la trama de la mujer más bella del mundo, en *Helena*; transforma el mito con la creación del *eidolon*.³⁰ Ello fue posible porque este arquetipo femenino contiene el carácter de copia y doble: Helena es engañosa desde antes de Eurípides. Puede impostar las voces de todos los guerreros aqueos (*Odisea* IV, 244), convencer y seducir a Paris, cambiar el juicio de Menelao.³¹ Estas características de la hija de Zeus que puede desdoblarse, duplicarse y multiplicarse, de modo que el que la percibe no sabe cuál es la real y cuál la copia, porque son idénticas en la apariencia, la convierten en asociada a la retórica por similitud. También para Sócrates, la retórica está entre el ser y el no ser y la denominación socrática de *eidolon* del arte espurio del alma asemeja a la retórica con el personaje femenino elegido por Gorgias para ilustrar los poderes del discurso escrito, en *El Encomio de Helena*.³²

Retórica–Gorgias–Helena–*eidolon* forman un complejo temático en que cada término remite a los otros tres, se asocia e identifica con ellos. Gorgias instituye la retórica como *techne* y elige a Helena como protagonista, en una pieza retórica que ilustra el arte, al ser un ejemplo de él y lo analiza. Sócrates, en el *Gorgias*, en diálogo con Polo, no menciona a Helena pero dice que la retórica es un *eidolon* (463d2) y, como hemos visto, este es un rasgo prominente de ella. El término *eidolon* aplicado a la retórica connota el simulacro que es Helena y lo femenino negativo que ella encarna: la mezcla de belleza, engaño y placer que tiene la persuasión. La feminización que hace el filósofo de la retórica tiene la finalidad de definirse y afirmarse a sí mismo como dialéctico. Elabora el *otro* que necesita para hallar su *yo* como femenino, ya que el otro que postula el *yo* es la determinación principal de lo femenino. En el caso del filósofo elaborando su identidad, el *otro* que se postula no es

³⁰ El nuevo argumento del trágico toma elementos de lo que cuenta (Heródoto, *Historia* II, 118) del viaje de Menelao a Troya a reclamar a su esposa y los otros bienes que Paris se había llevado. “Pero los tucros, entonces y después, tanto bajo juramento como sin él, dieron la misma respuesta: que no tenían en su poder a Helena ni los tesoros que se les reclamaba, que todo ello estaba en Egipto y que no sería justo que ellos diesen satisfacciones por lo que tenía el egipcio Proteo” (118, 3). Heródoto debió haber escrito su *Historia* unos 30 años antes de la presentación de la *Helena* de Eurípides.

³¹ Una vez capturada Troya y recuperada Helena, Menelao debe castigarla con la pena de muerte. No obstante, él la perdona al ver sus pechos. (Quinto de Esmirna *Posthoméricas* XIII, 385).

³² Es dudosa la atribución a Gorgias del *Encomio*. Por otra parte, el *Encomio* es anterior a la *Helena* de Eurípides.

lo femenino en su totalidad, sino que toma solo lo negativo del arquetipo: adulación, persuasión sin sustento real. La parte positiva de lo femenino de creación y procreación no están presentes en la retórica. Dicho de otro modo, la retórica o Helena siendo *otro* no son completamente *otro yo*, sino *otro* que finge ser un *yo* pero no lo logra.

Gorgias escribe su *Encomio* para negar lo que era innegable, en la concepción de Helena que hemos descrito como tradicional. Para hacerlo, censura el juicio que responsabiliza a la princesa espartana por haber dejado un marido por otro, un palacio por otro, un reino por otro. “Pues igual error e ignorancia hay en censurar lo que es digno de alabanza que en alabar lo que es digno de censura” (1).³³ El discurso da los argumentos para cambiar la censura del actuar de Helena, por la alabanza. Para tal fin, afirma que la causa de que Helena haya abandonado Esparta para irse a Troya pudo³⁴ haber sido un discurso engañoso (15), el que persuade a Helena y la conduce por un camino censurable. El escrito sostiene que el *kosmos* del discurso es ser verdadero (1)³⁵ y de esta última especie es el suyo propio que busca “poniendo algo de razón en las palabras, librar [a Helena] de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ignorancia” (2-3).³⁶ Helena tiene reputación de engañadora y doble, pero el *Encomio* la convierte a ella en la víctima de un discurso engañoso. Ya no es ella el agente del engaño, sino que lo padece. Esto es posible porque en la adulación y el engaño los papeles de los dos extremos de la relación comunicativa son intercambiables. Es la lección del *Gorgias*.

El *Encomio*, que dice lo verosímil (*eikos*) (5)³⁷ del viaje de Helena a Troya, la salva de la fama de ser persuasiva y de manipular las emociones de los otros, a través de su belleza. La culpa de Helena, como Gorgias lo plantea, queda transferida a lo que

³³ (1.5-6) ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ.

³⁴ Esta Helena es concebida como víctima de una de las siguientes cuatro fuerzas exteriores: a) el designio de los dioses, el azar o la necesidad; b) haber sido raptada por la fuerza; c) haber sido persuadida por las palabras, o d) haber sido presa de amor (6.31-40), de modo que ella no fue culpable de nada de lo que se reprocha a sí misma en la épica, o de lo que le reprochan frecuentemente los otros.

³⁵ (1.1) Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγοι δὲ ἀλήθεια· Ἀρμονία para la ciudad es el valor de sus varones, para un cuerpo, la belleza; para un espíritu, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad.

³⁶ (2.10-13) ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ ἰδοὺς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπι δείξας καὶ δείξας τάληθές [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας. Modificamos la traducción que vierte τῷ λόγῳ por “en la tradición”. Seguimos a (Mac Dowell 1982, p. 21) que entiende “my speech”.

³⁷ (5.29-30) καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἧς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον. “Procederé a las causas del discurso que aguarda y presentaré las causas por las cuales era verosímil que aconteciera la partida de Helena para Troya”.

la persuadió y le tomó el alma. En otras palabras, a lo que la dominó. Sin embargo, la capacidad de seducir y enamorar a muchos, reconocida por el sofista constituía, al inicio del discurso, el rasgo principal de su feminidad. Helena era bella y hacía ostentación de ello. Su cuerpo siendo uno nada más, reunió muchos cuerpos de varones en torno de sí (4)³⁸ que aspiraron a casarse con ella. En estas dos afirmaciones (la belleza que posee y ser deseada) la mujer es primero causa del deseo de los varones, un agente que no esconde sino que usa sus dotes, pero inmediatamente, el objeto de deseo de otro, es decir, se convierte en pasiva. La tradición la juzga culpable cuando la considera la causa o el agente que conduce a la acción de tantos varones. Gorgias la va a poner en el otro extremo del acto de seducción: en el de seducida. Si lo femenino es el doble juego de la seducción: agente y paciente y si Gorgias para defenderla le otorga uno de los dos papeles es porque le suprime el otro. El aspecto negado de la feminidad de la hija de Zeus, el papel activo, el *Encomio* lo transfiere a un agente que es exterior a ella y contra el cual ella nada pudo hacer porque el sometimiento de Helena fue por necesidad (12, 74 y 77), no voluntario. “Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a este alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo que se dice y a aprobar lo que se hace. En consecuencia, quien la persuadió, en cuanto la sometió a la necesidad, es el culpable” (12.74-78).³⁹ El discurso engañoso somete a Helena como el que asalta violentamente a su víctima. “¿Qué razón, por tanto, impide que llegaran a Helena, cuando ya no era joven, encantamientos que actuaron de modo semejante a como si hubiese sido raptada por la fuerza?” (12.72-74).⁴⁰

Para Gorgias, el discurso debe ser verdadero, conveniente y racional. Pero el discurso puede ser persuasivo y engañoso. Al primero se le añade *logismos*, lo racional (2),⁴¹ y al segundo persuasión (*peitho*) (13),⁴² que actúa como por arte de magia sobre las almas que reciben las palabras. El énfasis del *Gorgias* está puesto en

³⁸ (4.19-20) ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα / καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε· Tuvo la belleza de una diosa, belleza que obtuvo y sin ocultarla, ostentó. (4.20-23) πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνεργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, “Muchísimas pasiones de amor en muchísimos suscitó. Con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de varones orgullosos de sus grandes merecimientos”.

³⁹ (12.73-77) τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὃ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὃ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχῆν ὃ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναίνεσαι τοῖς ποιουμένοις. ὃ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ,

⁴⁰ (12.70-73) τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν/ Ἑλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον. βία ἠρπάσθη.

⁴¹ (2.10) ἐγὼ δὲ βοῦλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς, poniendo algo de razón en las palabras [...].

⁴² (13.79-80) ὅτι δ' ἡ πειθὴ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, “Que la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma [...]”.

que hay que someter la persuasión al *logismos*, porque la persuasión no es un fin en sí mismo del discurso. En cambio, Gorgias reconoce los dos añadidos (*logismos* y *peitho*), pero no establece claramente una jerarquía entre ellos, incluso puede pensárselos no como dos cosas distintas sino complementarias. En esto radica la diferencia entre Sócrates y Gorgias, y en ella se encuentra el origen de la condena a la retórica persuasiva del diálogo platónico. No obstante esta diferencia entre las dos concepciones del *logos*, encontramos que tienen en común la censura de un discurso que se pone como diferente para lograr la afirmación del uso de la palabra de cada uno. Sócrates hará el movimiento de rechazar un discurso (el de Gorgias), como el sofista había rechazado el discurso falso que habría seducido a Helena, con el fin de defenderla y de quitar ignorancia en los oyentes, pero también para afirmar el discurso que hace la defensa. El *Encomio* es anterior al *Gorgias* y Platón pudo haber leído al maestro de Sicilia. Es posible establecer un inter-texto aun cuando los autores no se hayan leído o no exista una influencia directa entre los textos que se comparan. Aunque no es difícil suponer que Platón leyó a Gorgias es imposible demostrarlo. La intertextualidad se establece simplemente entre escritos que comparten una misma tradición cultural y lingüística. En el *Encomio* se encuentra una censura al discurso que pudo haber persuadido a Helena porque la condenó injustamente y un enaltecimiento del discurso que la defiende, que enseña y dice la verdad. No obstante, al final, el discurso verdadero se relativiza cuando Gorgias declara que lo escribió para quitar la ignorancia que gravita sobre la condena corriente a Helena y, para jugar, como diversión, *paignion*, para el autor (21).⁴³ Con ello se inaugura la tradición paradójica⁴⁴ de los discursos, que los hace atractivos y les pone efectismo a la exposición. Luego de afirmarse un argumento con rigurosidad y con explicaciones ingeniosas se encuentra que toda la argumentación puede tanto afirmarse como dudarse. Los argumentos a favor de la inocencia de Helena y de la verdad del *Encomio* son un juego del autor.

⁴³ (23.130-133) ἀφεῖλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μώμου ἀδικία καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἔμὸν δὲ παίγνιον. “Quité con mi discurso la infamia sobre una mujer; permanecí dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo de mi discurso: intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión. Quise escribir este discurso como un encomio a Helena y un juego de mi arte”.

⁴⁴ (Yunis 2011, p. 97) a propósito del discurso de Lisias en el *Fedro* dice: “Gorgias’ *Helen*, called a *paignion* at its conclusion, became the prototype of paradoxical epideictic speeches”.

El *Encomio* y el *Gorgias* tienen desacuerdos, pero también puntos de encuentro. Nuestra hipótesis es que ambos muestran, mas no dicen que el discurso solo puede erigirse como verdadero si hay otro para poner como engañoso o persuasivo.⁴⁵ El *logos* que enaltece a Helena se afirma a sí mismo como texto verdadero, diciendo que un discurso persuasivo somete a la mujer y le niega su voluntad. El diálogo de Platón, por su parte, pone a la retórica como simulacro para afirmarse a sí mismo como diálogo, una forma más conveniente del lenguaje, o de la escritura. Ambos escritos hacen lo que el personaje de Helena de la tragedia homónima de Eurípides realiza; pretenden ser confiables a su audiencia por el hecho de postular un *eidolon* falso que se parece, pero del que quieren distanciarse. El discurso se reconoce a sí mismo como un *yo* que se elabora negando su otro: dragón o madre, en lenguaje junguiano que, en el sentido de que el dragón es la madre, se identifican. También el *yo* resulta en el proceso fortalecido por el *otro*, se reconoce y horroriza frente al rostro de la madre-dragón. El discurso busca obtener su consciencia porque la consciencia es principalmente *logos*. Este recorrido es el de la evolución del *yo*, de afirmación y fortalecimiento de sí mismo y luego de recuperación e identificación con el *otro*.

Hemos mencionado la paradoja de Gorgias al final del *Encomio* cuando nos dice que toda la labor argumentativa que serviría para legitimar el discurso que se pronuncia a favor de Helena es una diversión del autor. Sócrates, por su parte, al final del *Gorgias*, refuerza con un mito (523a) el valor de verdad de sus afirmaciones. Esta diferencia de los dos textos se torna similitud si pensamos que en lugar de reforzar la verdad de la dialéctica, el mito también muestra los límites del argumento defendido. El mito puede relatarse porque la dialéctica no fue suficiente para modificar la vida de los escuchas. ¿No podría entenderse también la ‘corroboración’ mítica del final del *Gorgias* con un ablandamiento de la verdad argumentada en el discurso socrático? Si respondemos afirmativamente, lo que la diversión (*paigion*) o el juego hace en el *Encomio* lo hace el mito en el *Gorgias*: relativizar o poner en duda los contenidos de verdad de todo el argumento del discurso. En cualquier caso, Sócrates se esfuerza más que Gorgias en sostener la diferencia con su *otro* y se mantiene más del lado de la verdad y de la distinción de lo verdadero y lo falso. El *Encomio*, en cambio, se burla de sí mismo y busca la paradoja de parecerse al discurso que condena.

⁴⁵ Lo masculino solo puede afirmarse como tal si postula lo femenino más allá de los límites de la masculinidad.

El *Encomio de Helena* es un discurso que fue modelo de exposición retórica y que analiza, en extensión, la naturaleza del discurso y de la persuasión. De un total de 21 párrafos, 7 (de 8 a 15) están completamente dedicados a caracterizar el discurso. La identidad entre la Helena que tiene el oyente griego en su cabeza, de la tradición homérica, y las características ambiguas del lenguaje, que puede decir la verdad y puede engañar resultan patentes,⁴⁶ a partir del análisis gorgiano del discurso. Como hemos planteado ya, Helena desde la tradición homérica es portadora de ambigüedad; el rasgo principal de su carácter, su ser múltiple, al menos doble.⁴⁷ El énfasis del sofista consiste en volver a su defendida más objeto que sujeto, pasiva en lugar de activa, manipulada en lugar de manipuladora, persuadida en lugar de persuasora. Los aspectos del personaje que Gorgias resalta para defender una tesis contraria a la de la opinión corriente y así, cambiar la opinión de las almas de los oyentes, pertenecen a una parte del arquetipo femenino, corresponden a la arista victimizada y de ‘objeto’ de lo femenino. Con ello, el discurso de Gorgias, instrumento de dominio gobierna su objeto, establece lo que es y lo que no es Helena. El *logos* se hace masculino por someter a otro que, de inmediato, se convierte, por ser sometido, en femenino. (Lo sometido es intrínsecamente femenino.) La alabanza a Helena es ejercicio de dominio. Mediante la afirmación de la hipótesis de que un discurso persuadió a Helena,⁴⁸ el *Encomio* despoja a la mujer de todo papel activo y de todo valor existencial. El discurso (de Gorgias) que postula y argumenta la anulación inevitable de la voluntad de la defendida por un falso *logos*, es en realidad el que la anula. De la naturaleza del discurso es ser soberano (8),⁴⁹ y el de Gorgias, sin dudas, lo es. El *Encomio* se muestra totalmente paradójico en este sentido: defiende anulando. Si esto es así, tenemos que

⁴⁶ Así es el relato de las musas para Hesíodo: “Sabemos decir muchas mentiras con apariencias de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”. ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι” (*Teogonía* 27-28).

⁴⁷ Algunas de las parejas antitéticas que la definen: la causa de la guerra tiene dos explicaciones: ella participa en su huida a Troya porque se había enamorado de Alejandro y lo había seducido o, fue raptada o llevada a la fuerza. Es alternativamente activa y pasiva en los hechos. La encontramos muy bien instalada, por 20 años, en el palacio gobernante de Ilión, esposa de Alejandro, llamándole cuñado a Héctor, en la (*Iliada* 6, 344) y llorando su muerte (*Iliada* 24, 762-781) pero en (*Odisea* IV 1-14, 137-146, 218-289) celebra la fiesta de matrimonio de su hija, en el palacio de Esparta con su marido Menelao. Ella seduce con su belleza y rinde a los otros a su designio y voluntad, pero ella también está cumpliendo con un designio divino. Helena, en Troya o en Esparta, aparece como sujeto, con voluntad, voz propia, con *logos*, palabra o razón, pero a la vez es el receptáculo tanto de una belleza peligrosa que le es dada, como del destino que se fraguó en el certamen de las diosas, donde resulta nuevamente pasiva. Gorgias va a transformar la imagen homérica, para hacer su *Encomio*, aprovechando la polisemia de su figura.

⁴⁸ Este discurso persuasivo y engañoso es el verdadero protagonista del discurso de Gorgias. Ella es solo su presa.

⁴⁹ (8.51) λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, La palabra es un poderoso soberano.

lo femenino en cuanto poder de persuasión, en el *Encomio*, no reside en la Helena sin vigor que dibuja la defensa sino más bien reside en el discurso que hace las cosas que la Helena de Gorgias no hace, pero que están incluidas en el arquetipo de Helena del inconsciente colectivo griego: pensar, razonar, imitar, engañar, persuadir, hacer encantamientos. El discurso entonces resulta siendo masculino en el propósito de dominar, por dos vías: persuadiendo las almas de los oyentes, porque no se abstiene de persuadir sino que lo busca (21.130-131) y diciendo la verdad del objeto tratado, ya que el conocimiento es también una forma de dominio. Pero la finalidad de persuadir es femenina, como Helena. El discurso sobre Helena, como el desarrollo del *yo*, se muestra como masculino en cuanto tiene conocimiento y gobierna a otro (oyentes y objeto sobre el cuál se habla). Sin embargo, es femenino en virtud de lo mismo: su voluntad de persuadir se entrega al otro para lograr la persuasión (*kolakeia* lo llama Sócrates). De manera que lo femenino es intrínseco a lo masculino porque no hay dominio sin someterse a aquello que se domina y el sometimiento es práctica femenina.

La persuasión del discurso falso (*pseude logon*) cambia las opiniones de los hombres porque "no resulta fácil recordar el pasado, ni analizar el presente, ni adivinar el futuro" (11).⁵⁰ La mayoría, afirma Gorgias, tiene la opinión como consejera del alma, pero la opinión (*doxa*) es insegura (*sphalera*) y carece de firmeza (*abebaios*) (11).⁵¹ Igual que para Sócrates la creencia, para el sofista la *doxa*, explota la ignorancia y es considerada la verdadera culpable de que el persuadido actúe como lo hace, ya que el discurso falso se cuela donde falta conocimiento y precisión, bien del recuerdo del pasado, bien de la investigación del presente, bien de lo que sucederá. "Un solo discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito con arte (*techne*) aunque no sea dicho con verdad" (13).⁵² Sócrates sostendría lo mismo,

⁵⁰ (11.64-68) ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοίαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει. "¡Cuántos persuadieron –y aún siguen persuadiendo– a tantos y sobre tantas cuestiones, con solo modelar un discurso falso! Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado, ni analizar el presente ni adivinar el futuro".

⁵¹ (11.68-71) ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους. "De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento".

⁵² (13.85-86) ἐν οἷς εἷς λόγος πολλὸν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς.

pero no diría que el escrito que no es dicho con verdad es una *techne*, ya que donde no existe conocimiento y verdad no hay *techne*. Gorgias mezcla arte (*techne*) con maña o engaño, cuando ambos son excluyentes por el sentido positivo de *techne*, como hemos visto.

Gorgias sugiere que, aunque sean dos cosas distintas, no existe un criterio para deslindar la persuasión perjudicial de lo racional del discurso, que incluso la persuasión es parte de la *techne* y que "la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo de los discursos de los meteorólogos que al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión" (13).⁵³ Los meteorólogos o astrónomos, como Tales o Anaximandro, estudiaban los astros. Como científicos ellos afirmaban que la estructura del universo no es como aparece a la gente corriente; los tamaños, recorridos y relaciones de la esfera celeste no son los que piensa el espectador ingenuo. En esta constatación parece estar el meollo de la concepción gorgiana de la *techne* y especialmente de su oficio de hacedor de discursos. Sustituir unas opiniones por otras parece que fuera la habilidad del retórico, hasta el punto que, cosas en las que no es fácil creer se asientan como opinión, en el alma del oyente, como totalmente evidentes. La inocencia de Helena es una de esas ideas inverosímiles que Gorgias, añadiendo *logismos*, racionalidad al discurso hace clara al receptor.⁵⁴ ¿Pero la afirmación de inocencia es verdadera? La palabra es la misma con o sin verdad y la opinión cambiante a causa de la ignorancia. Parece que la mayoría queda a merced de la buena intención y el conocimiento del que pronuncia el discurso. Esta premisa no puede suscribirla Sócrates. Para Gorgias todo parece resolverse en la opinión, que, como él mismo ha dicho, es algo inestable y sin fundamento. Sócrates distinguiría la persuasión de los astrónomos de la que se ejerce sobre la opinión inestable en los estrados de la ciudad. Una *techne*, como la astronomía, modifica la opinión por algo estable y con fundamento, con conocimiento, Gorgias no hace la distinción que aparece tan claramente en el *Gorgias*: lo que es por aprendizaje (*manthano*) o por

⁵³ (13.80-84) ὅτι δ' ἡ πειθὸν προσιούσα τῶν λόγων καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν·

⁵⁴ Tal vez en esto radique el carácter juguetón del *Encomio* para su autor: encontrar una manera racional, argumentada de convertir a Helena de culpable en no culpable. Porque lo seductor y lo seducido son uno y lo mismo.

ciencia (*episteme*), y lo que es por creencia (*pistis*) son distintos e irreconciliables (454c-454e).

“La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo” (14).⁵⁵ Por lo tanto, el arte de hacer discursos administra las emociones y las cambia en el alma, como la medicina provoca los cambios en la disposición del cuerpo. Esto implica que así como el médico conoce la reacción del encuentro del fármaco con un cuerpo, así los retóricos deben saber qué pasa con una mente al contacto con tal palabra o discurso determinado. El conocimiento retórico estaría circunscrito a una manipulación emocional. Sócrates no admite que el conocimiento que permite cambiar las opiniones manipulando las emociones sea propiamente una *techne*, o conocimiento alguno. Para Sócrates, la retórica no es análoga a la medicina porque no sabe qué es lo bueno para el alma, como la medicina sabe lo bueno para el cuerpo. Una *techne* es un poder, por lo tanto, un bien. Como vimos más arriba, hacerle mal al alma no puede provenir de una *techne*. Por lo tanto, a diferencia de Gorgias que, en el *Encomio* disculpa al arte de su mal uso (19)⁵⁶ para adjudicárselo a algo en la naturaleza humana, Sócrates le quita consistencia ontológica, el engaño no es *techne*.

Sócrates censura la retórica de Gorgias por haber dejado que la persuasión, lo otro del *logismos* la gobernara, sin ponerle los límites necesarios para que la persuasión fuera gobernada por el *logismos*. Gorgias escribe su *Encomio de Helena*, censurando el discurso que la persuadió o sedujo, por engañoso. De paso convirtió en casi nada la principal protagonista de la guerra de Troya. Sócrates y Gorgias afirman, cada uno por su parte, su *logos* masculino: verdadero, conocedor, oportuno, y lo hacen a la vez que feminizan lo otro de sí. No puede ser de otra manera. El discurso-razón (*logos*) no *es* simplemente, *se sabe ser*, reflexiona acerca de sí mismo. En el *Gorgias*, el discurso se separa y se opone a lo *aneu logon*, lo que carece de razón, lo otro de sí. En el *Encomio*, sucede algo análogo cuando el escrito declara que dice la verdad y el discurso que persuadió a Helena era falso. En ambos casos, lo *otro* (la retórica y el discurso falso), a su vez, queda integrado al *sí mismo*, como momento negado. En los dos textos, el movimiento va de la separación de lo engañoso y

⁵⁵ (14.87-89) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων/των φύσιν”.

⁵⁶ (19.124-125) ἦλθε γάρ, ὡς ἦλθε, τύχης ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς. “Se marchó, como lo hizo, por las acechanzas de su alma y no por los proyectos de su mente; por la fuerza del amor, no por los recursos del arte”.

meramente persuasivo para la auto afirmación como discurso verdadero, al momento de la integración con lo *otro de sí*. La afirmación de sí mismo que hace el *logos* con lo que él postula como su otro, la realizará lo masculino con lo femenino. Lo masculino como consciencia y razón necesita reconocerse a sí mismo como entidad independiente y soberana. Lo hace distingüendo lo que no es él. Eso es lo femenino que resulta otro, subalterno y dominado por lo masculino, pero que en virtud de ese proceso es parte constitutiva de la virilidad. Esta dinámica no es recíproca. Así como lo *aneu logou* o el discurso falso no se reconocen a sí mismos, por tanto no constituyen un otro, tampoco lo femenino necesita pensarse en su individualidad. Como determinación sin matices podemos afirmar que, lo femenino es, mientras que lo masculino se piensa.

2.3.3. Vida filosófica *versus* vida del ‘poderoso’ en el diálogo con Calicles

ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα (487e9)⁵⁷

La discusión sobre el éxito o el fracaso en la adquisición de la virilidad avanza, en el *Gorgias*, refiriéndose fundamentalmente a la vida y al modo de vida de Sócrates, por una parte, y la vida de “los más fuertes”, por otra. Para Calicles, la de Sócrates es una vida fracasada porque, no solamente no logra dominar o ejercer el poder sobre otros, sino que, de manera escandalosa, no es capaz de defender y preservar su propia vida. Sócrates, por su parte, defiende la reflexión, el examen, el cuidado de la salud del alma como la mejor manera de vivir, la única que es valiosa, poderosa, por tanto, viril. En cambio, el ejercicio tiránico sobre otros y la mera preservación de la vida son malos y despreciables, ya que por encima de la vida misma está el valor de la vida que se piensa y se auto determina con vistas a lo mejor.

Para todos los participantes del *Gorgias*, la masculinidad o virilidad está fuertemente atada a la noción de dominio. Para los retóricos, y probablemente para la opinión pública de la Época Clásica, no se trata de una característica o rasgo aislado de un individuo, sino que es un rasgo relacional y de reconocimiento social, que se le hace a un ciudadano. Más que un hecho, la masculinidad parece un *status* adquirido como reconocimiento al que lo posee del grupo social que lo avala. Ella se adquiere con esfuerzo y se pierde fácilmente; no es conquista perenne, ni un dato biológico. Los defensores de la retórica en el *Gorgias* consideran que la virilidad se consigue y

⁵⁷ Cómo es necesario que sea el varón.

se conserva en la medida que: 1. se tenga más (483c9-d2); 2. se ejerza poder sobre otros (490a5-8) y; 3. se satisfagan los deseos con el mayor placer posible (491e5-492a2). Además de estas determinaciones positivas de la masculinidad, se perfilan otras por negación que de cumplirse afirmativamente anulan el sujeto viril: 4. nadie ejerce poder sobre él (483b3-4; 486a6-c9) ; 5. no puede ser objeto de placer para otro; 6. no es la posesión de otro. Las condiciones positivas y las negativas son correlativas.⁵⁸ El dominio de los otros es garantía para no ser dominado por otro, ‘tener más’ ayuda a no ser posesión de nadie, y que los demás sean objetos del deseo e instrumentos de placer, para los griegos de la época, garantizaba no ser objeto de deseo y placer.⁵⁹ Esta racionalidad no nos es tan extraña en la actualidad. Sin embargo, de los tres aspectos constitutivos de la virilidad del *Gorgias*, unos son más comprensibles que otros, para nosotros. Nos parece que entendemos que el dominio de los otros sirve para no soportar un dominio ajeno, y hasta cierto punto podemos comprender que si tengo mucho, referido a bienes o posesiones, nadie me tendrá a mí. Un poco más difícil es comprender que ser sujeto que desea es totalmente contradictorio con ser objeto de deseo y que si se cumple uno, el otro queda excluido. La separación de los roles de sujeto y objeto en la sexualidad fue bastante tajante y excluyente en la erótica ateniense, así como la separación de los roles de activo (sujeto) y pasivo (objeto) en una relación erótica o amorosa.

Una vez planteadas por los retóricos estas seis condiciones constitutivas de la virilidad, tres positivas y tres negativas, Sócrates examina con todo cuidado las tres positivas: tener más, ejercer el dominio sobre otros, ser sujeto de deseo y saciar con el mayor placer posible ese deseo. Todas serán refutadas por Sócrates, en el *Gorgias*. El poder y la virilidad son un bien para el filósofo, pero no se identificarán con las tres condiciones aquí expuestas, sino que se resuelven en el dominio de sí mismo; en el éxito hacia adentro, no hacia afuera. En este sentido, la crítica planteada en el diálogo con Polo, que define la retórica como parte de la adulación y que en consecuencia feminiza el arte de hacer discursos es negación a los retóricos de su masculinidad,

⁵⁸ Haremos referencia a estas seis condiciones o requisitos con el número que acá les asignamos.

⁵⁹ Ser objeto de deseo y placer feminizaba al varón. “Because the classical Athenians, in other word, tended both to construct social and sexual roles hierarchically and to collapse the distinctions between them, associating sexual penetration and phallic pleasure alike with social domination, any citizen male who became a prostitute positioned himself in a socially subordinate relation to his fellow citizens: he lost his equal footing with them and joined instead the ranks of women, foreigners, and o slaves –those whose very bodies, receptive by definition to the administrative or pleasure-seeking projects of the masculine and the powerful, acknowledged the citizens of Athens as their rightful masters”. (Halperin 1990, p. 97).

entendida como domino de los otros. El error de Calicles es creer que el dominio sobre los demás (requisito 2) se puede ejercer por la fuerza o por la persuasión sin razón. Como si el que tiene un cuchillo bajo el manto en la plaza tuviera algún dominio sobre los otros. El *Encomio de Helena* (7)⁶⁰ estableció que la violencia física o del discurso es injusta y que el que es sometido a ella es su víctima digna más de compasión que de culpa. El poder que no se justifica a sí mismo racionalmente nada puede. Para Sócrates, el discurso que pretende solamente persuadir, desconociendo la verdad y lo justo, lo noble y lo bello, es feo y malo. No tiene ningún poder y nada domina.

Consideremos las tres condiciones negativas, o por negación,⁶¹ de la virilidad, las respuestas de Sócrates son menos obvias en el *Gorgias*. De los tres requisitos negativos: no ser tenido por otro, no ser dominado por otro y no ser objeto del placer de otro, Sócrates tematiza claramente el segundo para negarlo. La masculinidad no requiere no ser dominado por otro, en el sentido que lo entiende Calicles de no recibir violencia de otro o de poder preservar la vida. Preservarse de recibir violencia o ser muerto por otro no es condición *sine qua non* para la masculinidad racional que concibe el filósofo. Ser dominado, ser condenado, ser muerto no lesiona la virilidad, como cree Calicles, lesiona al que practica la injusticia, no al que la recibe. Podemos extrapolar esta respuesta socrática a las otras dos condiciones negativas y concluir que, si ser dominado por otro no lesiona la virilidad, porque la causa de que esto suceda es exógena al agente, entonces ser tenido por otro (6), por ejemplo, ser tomado como esclavo, tampoco lesionaría la masculinidad porque se trata de una forma de violencia sobre el agente. Ser objeto del placer de otro (5) no es considerado como asunto específico para recibir respuesta de Sócrates, porque es reductible a ser tenido por otro, o ser poseído por otro y, como vemos, ser poseído, en general, no va en detrimento de la virilidad. Así tampoco este requisito de la virilidad de Calicles es digna de ser considerada como tal.

⁶⁰ (7.40-44) εἰ δὲ βίαι ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἢ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγοι καὶ νόμοι καὶ ἔργοι λόγοι μὲν αἰτίας, νόμοι δὲ ἀτιμίας, ἔργοι δὲ ζημίας τυχεῖν. “Y si fue raptada con violencia y forzada contra toda ley e injustamente ultrajada, es claro que su raptor, al cometer el ultraje, obró con injusticia. Su rapto, en cambio, al hacerla víctima del ultraje, provocó su desventura. Por tanto, el bárbaro que llevó a cabo la bárbara empresa merece ser condenado con la ley, la palabra y la acción; con la ley, a fin de que pierda sus derechos ciudadanos; con la palabra para que caiga sobre él la acusación; con la acción, para que reciba su castigo”. ¿No fue Sócrates como Helena injustamente ultrajado? Sí, pero no sometido.

⁶¹ Numeradas como requisitos 4, 5 y 6 de la virilidad de los retóricos del *Gorgias*.

El dominio de sí y la moderación como condición de la virilidad son incompatibles con las seis condiciones de Calicles, porque las primeras dependen de un ejercicio del alma sobre sí misma mientras las segundas se realizan para el exterior, sobre cosas, en el caso de tener más y personas, en el caso de dominar a los demás o satisfacer los placeres. La virilidad socrática es auto referencial, la de Calicles está siempre consiguiéndose y requiere de testigos que lo confirmen. Veamos los argumentos de la discusión de Sócrates con los tres requisitos positivos de la masculinidad de los retóricos precisando el argumento de Calicles a favor de cada condición, la crítica de Sócrates a Calicles. De esta manera, podemos reconstruir la virilidad sustentada en el poder del conocimiento del filósofo.

2.3.3.1. *Tener más*

El largo discurso de Calicles (482c4-486d1) contiene los tópicos que hemos planteado de las condiciones de la virilidad, tal como el político de Acarnas la concibe. Sócrates ha hecho que Polo admita que sufrir injusticia es preferible a realizar la injusticia, y que si se ha cometido la injusticia, es mejor recibir castigo a que quede impune el delito. La sustentación de estas dos tesis tiene como base algo que apareció ya en la discusión con Gorgias: la salud y la preservación de la salud de cuerpo y alma. Realizar injusticia o padecerla tienen que ver con la salud del alma. Cometer injusticia es feo, vergonzoso (*aischron*) (475b) y dañino (*kakion*) (475e) para aquel que la realiza, porque la mala acción recae y malogra el alma del que la lleva a cabo. Recibir injusticia, en cambio, no afecta el alma del que la recibe. En la misma línea argumentativa, Sócrates explica que una vez que el alma se ha hecho daño a sí misma, realizando un acto injusto, es necesario para el bien de esa alma purgar una pena que ayude a restituir la salud. En cambio, un delito impune es un mal sin cura para el alma. Aclaremos que, para Sócrates, el alma que ha sido dañada cometiendo injusticia nunca restituirá su lozanía. Una vez se ha malogrado un alma, el castigo no la dejará totalmente curada, pero purgar la pena es la mejor opción, es como aplicar una cura para mejorar un poco. El castigo con justicia es un remedio porque la justicia es lo mejor para el alma. De esta manera, Sócrates refuta el supuesto de que ser sometido por otro, como él mismo lo fue, no debilita a la víctima sino al que realiza la acción.

Calicles reacciona fuertemente contra este punto de vista, en el entendido de que sufrir injusticia no es propio de un varón, *aner*, sino de alguno que es un sometido, una criatura subalterna, esclavo o mujer, *andrapodos*, que no tiene otra

opción en la vida que la de ser ultrajado, y que no puede defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese (483b3-4). En el siguiente pasaje, Calicles establece que el varón no puede recibir injusticia, debe ser capaz de defenderse a sí mismo y a los suyos, de manera que, recibir injusticia es propio de uno que no es varón en absoluto, y este es uno para quién es mejor morir que vivir. Vivir, entonces, es preferible a morir solo cuando uno no sufre trasgresiones y puede defenderse y defender a los suyos, sin recibir daño.

Calicles —Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un varón, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese (483a8).⁶²

El discurso de Calicles argumenta que la refutación socrática a Gorgias y a Polo se sustenta en cambiar permanentemente la consideración en lo discutido de lo que es por convención, o por ley (*nomos*), a lo que es por naturaleza (*phusis*). Para Calicles lo que es *por naturaleza* es contrario, casi siempre, de lo que es *por ley* (482e6). Por tanto, lo que es bello por naturaleza seguramente no lo es por convención, y viceversa. Esta distinción, que era frecuente entre los sofistas, parece que le sirve a Calicles no tanto para mostrar la mala fe de su interlocutor en la discusión (483a), como para acusar a Sócrates de defender la ideología de la igualdad, de cuño democrático, que se identificaría con la supremacía de lo que es bello por convención. Le sirve también para defender lo contrario a la igualdad o a las leyes que aventajan a la mayoría, es decir, una perspectiva donde unos son fuertes y deben dominar, y otros son débiles y deben obedecer: esto sería lo bello por naturaleza. No lo dice Calicles, pero podemos inferir que lo que es por naturaleza es anterior y ontológicamente más importante que lo que es por convención, entonces es mejor preferir lo que es por naturaleza. Lo ‘por naturaleza’ sería más deseable que lo ‘por convención’.

El argumento de que es preferible recibir injusticia que cometerla parece que Calicles lo entiende en el sentido de que ello puede ser verdadero si defendemos una ideología que tiene como presupuesto la igualdad, o sea que injusticia y justicia, en este contexto, significaría lo que es por convención. Entonces, para Calicles, el error de Sócrates radicaría en llamar injusto lo justo, y viceversa. Lo que es injusto o lo que

⁶² (483a8-b4) οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ὃ κρεῖττον ἐστὶν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τε ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλω οὐδ' ἂν κήδηται.

la gente llama cometer injusticia es, para el político de Acarnas, ser justo y realizar la justicia. Las caracterizaciones más importantes de esta justicia ‘por naturaleza’, que correspondería a la injusticia ‘por convención’, es: “Que el fuerte domine al débil y posea más” (483d5) (τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν.). El verbo *archein* (dominar, gobernar) posee una carga semántica fuerte, es lo que hace una *polis* que impone su soberanía sobre otra o un tirano sobre sus súbditos. El fuerte gobierna absolutamente, el débil debe obedecer; el fuerte tiene en el más alto grado, posee a sus anchas.

Para Calicles, no es injusticia tratar de tener más, como cree la muchedumbre que logra someter a los fuertes, sino que ‘por naturaleza’ es justo que estos posean más que los inferiores (483c2). Sin embargo, los débiles (*hettoi, phauloi*), que crean sus leyes para desvirtuar lo que es ‘por naturaleza’, esclavizan a los fuertes cortándoles sus aspiraciones de poseer más. Es interesante esta afirmación porque parecería como si la sociedad democrática ateniense hubiera propendido por alguna igualdad en los bienes. La evidencia que tenemos es que ello no fue así, se trataba de una comunidad con grandes diferencias en las propiedades, donde una tercera parte de los ciudadanos estaba desposeída. Claro que la diferencia entre el patrimonio de ricos y pobres no se planteaba exactamente en términos de ‘fuertes’ y ‘débiles’, precisamente porque la democracia había roto con la fuerza o debilidad social asociada al patrimonio de cada ciudadano. En la vida política, al menos ante la ley no había unos más fuertes que otros; todos tenían el mismo poder. De modo que, la siguiente afirmación de Calicles, seguro es más retórica que descriptiva de lo que era moneda corriente en Atenas: “Por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es bello y justo” (483d6).⁶³ Así, no con cosas reales, sino con encantos y hechicería,⁶⁴ los débiles ganan la voluntad de los fuertes, y por así decirlo, neutralizan la superioridad de los superiores por naturaleza. Este es el discurso de Calicles, respecto de la necesidad, del que es varón, de ejercer el dominio de los otros y poseer más, en contra de lo que se practica en la ciudad, un antinatural sometimiento de los fuertes. El argumento se articula para contradecir la tesis socrática de la supremacía en el actuar de la salud del

⁶³ (483e6- 484a2) κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.

⁶⁴ Para Calicles también los encantamientos y la hechicería es lo que no sucede por razones, como para Gorgias en el *Encomio*. Para Calicles la razón es que el más fuerte domine al más débil, contrario a esto es lo por *goeteia*, lo irracional y femenino.

alma sobre la enfermedad de esta, o sea, de preferir sufrir injusticia que cometerla y de preferir el castigo a la impunidad.

La respuesta socrática se va a dirigir, principalmente, a demostrar que la distinción de lo que es por naturaleza y lo que es por convención no es distinción alguna, y que las dos se identifican. Sócrates condensa la exposición de Calicles acerca del varón poderoso que debe dominar así:

Sóc. —¿Cómo decís que es lo justo con arreglo a la naturaleza Píndaro y tú? ¿No es que el más poderoso arrebatte los bienes al menos poderoso, que domine el mejor al inferior y que posea más el más apto que el inepto? (488b2).⁶⁵

Para Calicles, así como Heracles fue más poderoso que Gerión, pues le dio muerte al monstruo y se apoderó de sus vacas, asimismo es ‘justo por naturaleza’,⁶⁶ o sigue ‘la ley de la naturaleza’⁶⁷ que el más poderoso domine a los inferiores y se apropie de las pertenencias de ellos. El asunto de la desigualdad había sido motivo de reflexión desde muy temprano en la literatura griega. En Hesíodo con la descripción del halcón y el ruiseñor⁶⁸ se muestra que, en la naturaleza, la realidad es la apropiación del depredador de la presa y, en cambio, entre los hombres hay justicia (*Dike*), que otorga igualdad a los diversos actores del juego político, y que eso es deseable. Calicles, en cambio, quiere devolverle al mundo de los hombres la condición de depredadores a unos, y de presas a otros, porque encuentra que la justicia (*Dike*), como noción igualitaria, ‘por convención’, es injusta.

La refutación socrática demuestra que muchos hombres son más fuertes y poderosos que unos pocos. Por lo tanto, si la mayoría elige dominar y someter a los que Calicles cree que son más fuertes y mejores, la multitud así lo hará porque tiene más poder, como Heracles frente a Gerión se llevará lo suyo e impondrá su ley. De esta manera, no dicen cosas distintas la naturaleza y la convención, sino dirán lo mismo. Si prevalece la igualdad porque la multitud esto quiere, es porque la multitud ha sido más poderosa que los que se oponen a la igualdad. Lo que se realiza a nivel político tiene el poder y la fuerza de llegar a ser, de modo que la igualdad, así como considerar que cometer injusticia es más vergonzoso que recibirla, o que es mejor

⁶⁵ (488b2- b5) πῶς φης τὸ δίκαιον ἔχειν καὶ σὸ καὶ Πίνδαρος τὸ κατὰ φύσιν; ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου;

⁶⁶ En (484b1) τὸ τῆς φύσεως δίκαιον y en (484c1) τοῦ δικαίου φύσει Calicles expresa la paradoja de lo justo por naturaleza.

⁶⁷ (483e3) κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως.

⁶⁸ (Hesíodo, *Trabajos y días*, 202-212).

recibir castigo por un delito que no recibirlo, son tanto ‘naturales’, como ‘convencionales’.

Calicles, entonces, defiende su tesis del hombre poderoso que debe tener más, afirmando que la reunión de unos cuantos esclavos y gente sin valor, exceptuando el valor de sus cuerpos⁶⁹ puedan ser ley (*einai nomima*), que significa que la fortaleza física no es tampoco lo poderoso por naturaleza. Así queda descartado que el más poderoso sea el más fuerte respecto del cuerpo. ¿Qué es entonces ser más poderoso? Los poderosos (*kreittous*) no son los fuertes respecto de la fuerza física (*ischuroi*) como podría pensarse, sino que para Calicles son los mejores (*beltious*) (489e) que serían los más aptos (*ameinoi*), ya que estos últimos dos términos son sinónimos. “¿No vas a decir si llamas mejores y más poderosos a los de mejor juicio o a otros?” (489e7),⁷⁰ pregunta Sócrates para introducir otro adjetivo que pone un poco de contenido a esto de ser ‘poderoso’ y ‘fuerte’, que ha planteado Calicles pero que resulta totalmente vago porque no se trata de medir un hombre con otro, en cuanto a fuerza física, porque la fuerza no es criterio que dé razón del más ‘poderoso’. Calicles está de acuerdo que los mejores son los *phronimoteroi*, los que están en mejor capacidad de juzgar a la hora de actuar. Con esta afirmación Sócrates ha traído al político a territorio del filósofo y las tesis de Calicles pueden considerarse ya derrotadas, o refutadas. Si ser más fuerte no es algo medible respecto de la fuerza física, respecto del cuerpo, ha de serlo respecto de la mente o del alma. Esto es *phronimoteros*, ser poderoso respecto del alma, un individuo es más poderoso que una multitud cuando tiene un conocimiento que le permite hacer lo que los otros, todos juntos, no pueden hacer. Por eso ese domina a todos los demás que resultan menos capaces. Ser más poderoso queda situado en el plano de la racionalidad, no en el de la ciega naturaleza.

Calicles cree que “lo justo por naturaleza es que el mejor (*to beltion*) y de más juicio (*phronimoteros*) gobierne (*archein*) a los menos capaces (*phauloteroi*) y posea más (*pleon echein*) que ellos” (490a7-8). El de mejor juicio o de más capacidad práctica, para Sócrates, es el que sabe de algo. ¿El zapatero o el sastre por tener un juicio superior en cuanto a lo que saben hacer, deben comer o beber más que los otros inferiores a los que dominan? Calicles protesta, tener más no se refiere a comida y

⁶⁹ Para Calicles el cuerpo es inferior.

⁷⁰ (489e7-8) οὐκ ἐρεῖς, τοὺς βελτίους καὶ κρείττους πότερον τοὺς φρονιμωτέρους λέγεις ἢ ἄλλους τινάς;

bebida. Entonces debe referirse a aquello de lo que el *phronimotos* es más competente: será que el zapatero tenga más zapatos o más grandes, y que el sastre más o mejores vestidos. ¿Cómo concebir ahora el tener más de los más poderosos? Este planteamiento socrático al requisito de tener más, de Calicles, ha sido considerado como sofístico o tramposo por (Beverluis 2000).⁷¹ Nos parece una objeción limpia aunque esté basada en mostrar una consecuencia absurda. Si tener más se dice respecto de algo, de bienes, se entiende, es necesario hacer explícito el objeto al que tiene derecho en más cantidad el que es mejor o más poderoso. La objeción socrática nos parece legítima para aclarar respecto de qué es mejor el mejor. Sócrates remata la objeción con un buen ejemplo: el mejor agricultor, el más capacitado en el cultivo de la tierra, noble (*kalon*) y honrado (*agathon*), además ¿debería tener más parte de las semillas? (490e) Con estos ejemplos, un tanto absurdos para el retórico, pero ante los cuáles no hay respuesta, el filósofo deja sin fundamento el ‘tener más’ como requisito de la masculinidad.

Calicles no admite los límites a su requisito sobre tener más, argumenta que él no se refiere a zapateros ni cocineros, sino a los de buen juicio para el gobierno de la ciudad, y que no solamente tengan buen juicio para la administración de lo público “sino que además han de ser viriles, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan y no se desaniman por debilidad de espíritu” (491b2-5).⁷² Es un pasaje particularmente relevante porque expresa el privilegio que otorga Calicles a la acción sobre el pensamiento. El *phronimotos* es mejor porque tiene una capacidad de hacer, y eso es igual a afirmar que sabe hacer algo, para el caso, administrar la ciudad,

⁷¹ Que Sócrates usa argumentos sofísticos contra sus interlocutores no es una posición nueva. Desde la Antigüedad. Aristófanes no distinguía a Sócrates de los sofistas y seguramente con sobradas razones. Platón, por supuesto, lo pone como lo otro de la sofística y retórica. La tradición filosófica posterior que reconocía algo de sofista en Sócrates o que reconocía algún argumento como no muy racional sino tramposo disculpó ese proceder con el argumento de que los sofistas lo hacían para ganar, mientras que Sócrates lo hacía con el afán de que prevaleciera la verdad. La diferencia se trasladaba a la intención entre Sócrates y los sofistas al utilizar razonamientos no muy transparentes. Respecto de este argumento que estamos tratando acá (Beverluis 2000, p 346) dice: A piece of Socratic mischief follows. Does Calicles mean that a doctor who is wiser about dietary matters than many non-doctors should have more food? Calicles finds the analogy absurd. He was not talking about doctors. Irwin (1979. *Plato Gorgias*, translated with notes, Oxford) comments: “Socrates takes Calicles to mean that if *A* is wiser than *B* about *Fs*, *A* is entitled to more *Fs* than *B*”. He acknowledges that this general principle is not implied by what Calicles has said, but he insists that *some* justifying principle is needed and that it is therefore “fair” for Socrates to look for it. Irwin is right. Some justifying principle *is* needed. However, in asking whether the doctor's medical knowledge entitles him to more food, Socrates is not making a serious attempt to uncover the intended but unspecified general principle underlying Calicles' remarks; he is introducing an obviously un-intended principle from which he proceeds to deduce an equally unintended and patently absurd consequence.

⁷² (491b2-4) ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.

pero lo clave no es ese saber, sino tener la mente dispuesta para hacerlo resueltamente, aspecto que no es el fundamental para Sócrates. Calicles claramente asocia esta fuerza de decisión con la virilidad. El conocimiento es una condición necesaria para el mejor, lo ha concedido Calicles para salir del atolladero que representa la superioridad de la fuerza física, pero no es condición suficiente para ser poderoso. Se necesita primero, y tal vez más importante que tener conocimiento, no dudar, o retroceder por blandura de espíritu; en resumen, el poderoso, no solamente debe ser *phronimos*, sino también *andreios*.⁷³ El político debe no solamente saber para proyectar su acción, debe correr el riesgo de tomarla y responsabilizarse con decisión (*andreia*) por ella. El que gobierna debe tener más virilidad que el que es gobernado, afirma también Calicles (491c7), con lo que deja claro el carácter relacional de lo masculino, pues a medida que los gobernados son disminuidos, el gobernante aumenta su virilidad. El aspecto práctico que enfatiza Calicles de la masculinidad es distinto de la búsqueda de la verdad y de aquello que sirve para el bien del alma, como quisiera Sócrates, ambos propósitos socráticos sin consecuencias políticas visibles. Por tanto, desde la perspectiva que privilegia la acción, el énfasis filosófico no es algo serio, ni propio de un varón.

2.3.3.2. *Saciar el deseo con el máximo placer*

Calicles —Lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera *vivir rectamente* debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con *virilidad e inteligencia* y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo” (491e6-492a3).⁷⁴

Este ‘vivir rectamente’ (*orthos bioo*) resulta paradójico porque se opone a los valores tradicionales del guerrero, que propenden por la represión⁷⁵ de los apetitos para adecuar al varón a las situaciones adversas que debe enfrentar en su carrera. Vivir rectamente es todo lo contrario a lo que plantea el político en la cita. La posición de Calicles se puede considerar un hedonismo extremo, pues defiende como virilidad

⁷³ Además de (491b2), que acabamos de citar, aparece en este mismo sentido *andreia* o sus derivados o negaciones, en (463a7), (485c2, 491c3), (491c7), (492a2), (492b1).

⁷⁴ (491e6-492a3) ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.

⁷⁵ “To resist is manly and “free”; to be distracted by immediate pleasure from the pursuit of honor through toil and suffering is to be a ‘slave’ to the forces which ‘defeat’ and ‘worst’ one’s own personality”. (Dover 2002, p. 25).

antivalores como la molicie (*truphe*), la intemperancia (*akolasia*) y el libertinaje (*eleutheria*), y sitúa los valores tradicionales que prescriben el auto control, refrendados por la ética filosófica, como una pretensión opuesta a la naturaleza, promovida por los impotentes (492a3 y 492a5). “Alaban la moderación y la justicia a causa de su propia *anandria*” (492a8-b1),⁷⁶ carencia de virilidad, debilidad. La tesis hedonista de Calicles reformula lo que ya había sido planteado para defender el ‘tener más’ de los mejores, no presenta novedad respecto de lo que ha dicho antes. Lo que hace esta tesis es ponerle un objeto al ‘tener más’. El objeto que más debe tener el más poderoso no es comida, bebida, vestidos, zapatos, ni semillas, como había propuesto Sócrates, sino que el objeto se precisa como lo que proporciona placer. El varón virtuoso y feliz (492c) es el que más deseos satisfaga, el que se procure más placer.

Si ser virtuoso se realiza en la medida en que más placer se consiga, en la satisfacción de más deseos, entonces, a más apetito más virtud. Consecuentemente a menos necesidades menos virtud y la ausencia de necesidades hace imposible la felicidad, ya que el más virtuoso es el más feliz. Para Calicles (492e) un ser sin necesidades tendría la felicidad de las piedras y los muertos.

2.3.3.3. *Los toneles sedientos*

Para refutar la tesis hedonista planteada en el *Gorgias*, Sócrates se vale de la figura del *pithos*, tonel, jarra o contenedor, en dos relatos que son aparentemente independientes, pero que provienen de la misma escuela, según el narrador. La primera historia (493a-493c) tiene como fin expreso convencer a Calicles de que prefiera una vida ordenada a una de insaciabilidad y desenfreno, en el entendido de que los moderados son más felices que los desenfrenados. El propósito de la vida ordenada es claramente explicado. Sin embargo, la ilustración de los versos de Eurípides (492e10-11), citados por Sócrates, sobre la falta de certeza a la hora de saber si estamos vivos o muertos contesta a Calicles acerca de si la vida que niega la satisfacción de los apetitos es una vida de muertos. “Sóc.- Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos

⁷⁶ (492a8- b1) ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν ὑτῶν ἀνανδρίαν.

versos: ¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir? Y que quizás en realidad nosotros estemos muertos” (492e7-12).⁷⁷

Se trata de un mensaje críptico que Sócrates no explica o demuestra sino que desencadena unas imágenes por proximidad lingüística o por asociaciones que no son muy claras y que parecen pertenecer a alguna escuela cuyas enseñanzas no eran de fácil acceso. De las asociaciones por la proximidad de las palabras Sócrates hace referencia a lo oído de un sabio, que creía que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo (*soma*) es un sepulcro (*sema*) y que la parte del alma en que se encuentran las *epithumiai*, los apetitos o deseos, se deja seducir fácilmente y cambia permanentemente de un lado a otro (493a1-5). La insaciabilidad del apetito o del deseo representaría no la felicidad de los vivos como piensa Calicles sino la condena de los muertos. A esta parte del alma insaciable un hombre ingenioso,⁷⁸ a partir de un juego de palabras, la llamó *pithos*, vasija, tonel, a causa (*dia*) de su docilidad (*pithanon*) y obediencia (*peistikon*) (493a6-7).⁷⁹ La razón del *pithos*, de la parte del alma cambiante y residencia de los apetitos, en el pasaje que estamos considerando se expresa por el parecido de la palabra con *pithanon* y algunas formas de *peitho* (persuadir, obedecer), razón que no creemos suficiente para ilustrar los dos mitos con *pithoi* sobre la insaciabilidad del apetito. Pensamos que las dos historias que traen la imagen del *pithos* (no solamente mencionan la palabra) deben entenderse en el lenguaje mitológico como alusión a lo femenino en cuanto cuerpo y en cuanto contenedor. Intentaremos mostrar por qué en lo que sigue.

El *pithos* es la representación, en el mundo de los objetos, que más claramente evoca, en la mentalidad griega, la mujer, en primer lugar y, su cuerpo, por añadidura (Ilustraciones 2 a 5). La vasija es asociada con el útero femenino, y lo femenino, en cierto sentido, es antes que nada el recipiente que acoge una nueva vida o los huesos del que fue. Son innumerables los recipientes de cerámica que, en su redondez, tienen

⁷⁷ (492e7-12){ΣΩ.} Ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὡς γε σὺλέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμι ἄνεϊ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖς δε λέγει, λέγωντίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; καὶ ἡμεῖς τῶ ὄντι ἴσως τέθναμεν·

⁷⁸ (493a5) κομψὸς ἀνὴρ, varón ingenioso, refinado, inteligente, según (Dodds 1990, p. 296) es nombrado por el sabio del cuerpo/sepulcro.

⁷⁹ (493a6-b3) καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἶη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. “A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimible y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable”.

el agregado de los pechos, como si la vasija fuera una mujer (Ilustraciones 4 y 5). Simétricamente, la mujer es vasija (Reeder 1995, pp. 195-199). En los relatos míticos es frecuente la asociación *pithos*–mujer.⁸⁰ Hesíodo, en la descripción de la fabricación del bello mal (*kalos-kakon*) (*Teogonía*, 585) que Zeus envió a los hombres como castigo por el robo del fuego, la primera mujer, dice que fue hecha de tierra, que nosotros podemos asociar a un *pithos*.⁸¹

Lo anterior para sugerir que, en los mitos de Sócrates de las vasijas, la parte del alma que es cambiante y fácilmente persuadida, seducida es un *pithos*, porque es el aspecto femenino del alma, es la parte del cuerpo del alma, aunque suene paradójico. El lenguaje mítico acepta algunas contradicciones. El alma tiene una parte que es insaciable y ella es lo corpóreo del alma. Lo que contiene es femenino por asociación con el útero y la casa, pero en el relato del ‘hombre sabio’ el contenedor no contiene porque está agujereado. La falta de voluntad y de control de las emociones y apetitos que ilustra el *pithos* agujereado está también fuertemente asociado a lo femenino.⁸² Froma Zeitlin afirma que la locura, lo irracional y los aspectos emocionales de la vida están asociados en la cultura más con las mujeres que con los varones. Los límites de los cuerpos femeninos son percibidos como fluidos, permeables, abiertos a ser traspasados desde afuera. Las mujeres se piensan con cuerpos porosos, de alto intercambio con el exterior, también se las considera menos fácilmente controladas por medios intelectuales o racionales (Zeitlin 2002). De manera que la retórica, ella misma femenina, actúa sobre la parte femenina del alma, y el que se regodea en los deseos y placeres se convierte en mujer. Lo femenino feminiza, por contagio. El que manipula, goza o se sirve de lo femenino, por ejemplo la parte emocional del alma de los varones de Atenas, termina siéndolo. El *pithos*–*pithanon*, que cuenta Sócrates, está agujereado, pierde todo lo que debe contener, no retiene nada, por incredulidad y por olvido. Los insensatos, en el Hades, son más

⁸⁰ Véase el estudio de F. Lissarrague, *Women, Boxes, Containers: Some signs and Metaphors*, (Reeder 1995 pp. 91-100) sobre la relación de los contenedores (cajas, copas, armarios) en los relatos míticos y la vida cotidiana de las mujeres.

⁸¹ (Hesíodo, *Teogonía*, 571) γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις. Moldeó de tierra el ilustre Patizambo; (*Trabajos y días*, 60-61) Ἡφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν γαῖαν ὕδει φῦρειν, Ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar tierra y agua. La palabra *pithos* aparece en (*Trabajos y días*, 94-95) ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεςσι πίθου μέγα πῶμι. “Pero la mujer cuando destapó con sus manos la tapa de la jarra [...]”. Modelada de tierra y agua, Pandora levanta la tapa de un *pithos* que contenía males para el hombre.

⁸² En general es un contenido de la psique, dice la psicología analítica basada en testimonios de varias culturas y diferentes períodos cronológicos. Esto mismo está tematizado en Platón, en la *República*, como veremos en el próximo capítulo cuando se aconseja que los guardianes estén lejos de representar acciones con fuerte contenido emocional porque ello feminiza.

desgraciados que los iniciados, porque allí llevan agua a un tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado (493c). El relato agrega un dato que parece superfluo. Dice que el cedazo es el alma, porque el que le contó esto a Sócrates comparó el alma de los insensatos con un cedazo porque está agujereado (493c). Por extrañas (*atopa*) que sean las comparaciones del primer *pithos* con la parte del alma de los apetitos, connotan, de manera contundente, el continuo que se presenta en las nociones de falta de racionalidad–apetito–cuerpo–porosidad–feminidad.

El hueco o agujero connota lo femenino. Tanto es así que en las lenguas modernas se llama ‘hembra’ “en los corchetes, broches, tornillos, rejas, llaves y otras cosas semejantes, pieza que tiene un hueco o agujero en donde otra se introduce o encaja”. En inglés *female* referido a una máquina es lo que tiene hueco. El contenedor agujereado es una imagen que tiene el propósito de quitarle lo positivo de lo femenino, la de ser contenedor y cobijo de la vida, del alimento, mediante un rasgo del cuerpo de la hembra: el agujero. Así, este mito del *pithos* agujereado de los insensatos, en el que hay que echar permanentemente, pero nada retiene, ilustra la vida de los que tienen muchas necesidades y las deben satisfacer permanentemente. Para Calicles, el varón poderoso y *phronimotos*; para Sócrates, una vida que nada tiene de feliz y que parece una terrible pesadilla. Sócrates, apegado a la imagen de impenetrabilidad y de cerramiento sobre sí del cuerpo masculino usa la imagen del *pithos* agujereado para separarse del ideal de la vida de placer.

El texto trae un segundo relato (493d5-494a5) que también procede de la misma escuela de las comparaciones con toneles o vasijas que recién hemos presentado. En este pasaje nuevo, *pithos* no está referido a lo interno del alma del hombre, sino que es puesto como imagen exterior, los *pithoi* son posesiones a la vez de un hombre moderado (*sophron*) y de uno disoluto (*akolastos*).⁸³ Finalmente, esta

⁸³ (493d5-494a5) {ΣΩ.} Φέρε δὴ, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν. σκόπει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδρῶν ἐκατέρῳ πίθοι πολλοὶ εἶεν καὶ τῷ μὲν ἐτέρῳ ὑγιεῖς καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν,νάματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἐκάστου τούτων εἴη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα· ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μῆτ' ἐποχετεύει μῆτε τι φροντίζει, ἀλλ' ἔνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχει· τῷ δ' ἐτέρῳ τὰ μὲννάματα, ὅσπερ καὶ ἐκείνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δέ, τὰ δ' ἀγγεῖα/ τετρημένα καὶ σαθρά, ἀναγκάζοιτο δ' αἰεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας· ἄρα τοιοῦτου ἐκατέρου ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρήσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω; “Sóc.- Veamos; voy a exponerte otra imagen procedente de la misma escuela que la anterior. Examina, pues, si lo que dices acerca de cada uno de los géneros de vida, el del moderado y el del disoluto, no sería tal como si hubiera dos hombres que tuviesen cada uno de ellos muchos toneles, y los del primero estuviesen sanos y cabales, el uno lleno de vino, el otro de miel, el otro de leche y otros muchos de otros varios líquidos, y que estos líquidos

nueva imagen va a apuntar a lo mismo que el relato anterior: persuadir a Calicles de preferir la vida del *sophron* y rechazar la vida del *akolastos*. Los *pithoi* del disoluto estarán siempre desocupados y sedientos porque no contienen el líquido que fluye ya que están agujereados, mientras que los toneles del moderado estarán siempre plenos, una vez los ha llenado. La imagen refleja el alma siempre en búsqueda de más placer, siempre insatisfecha, la del disoluto, y la vida tranquila y de saciedad del moderado. Los *pithoi* de este último están sanos y en buenas condiciones, de modo que él puede llenarlos con vino, leche, miel y otros líquidos, y una vez llenos no tendrá que preocuparse más por ellos, quedará tranquilo porque los líquidos están bien almacenados. En cambio, los *pithoi* del disoluto están agujereados y no retienen sus contenidos, de modo que su dueño debe estar llenándolos día y noche, o soportará, por esta causa, los más graves sufrimientos, como un esclavo. La imagen del hombre disoluto, llenando sus *pithoi* evoca un poco la vida de los adictos. Tienen una necesidad enfermiza de conseguir satisfacer eso que requieren. De modo que, comparando los dos modos de vida, la del moderado, es una vida tranquila y libre de ansiedades o angustias mayores, mientras que la del disoluto, es una vida angustiada (494a1); podemos decir que la prueba socrática de la superioridad de la vida ordenada es más psicológica que empírica.⁸⁴ Es mejor la tranquilidad que la ansiedad, la vida del que tiene menos necesidad es más feliz que la del que está carente.

El argumento del equilibrio psicológico, o tranquilidad, no convence a Calicles, quien, como se había mencionado, encuentra que la tesis de Sócrates intenta promover una vida parecida a la de una piedra, sin deseos ni placeres. Dice Calicles: “Cuando se los [*pithoi*] ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible” (494b1).⁸⁵ El uso de *epirrein*, derramar, en este contexto es significativo. En un primer sentido, hace referencia a los

anduviesen escasos y solo se pudiesen conseguir con muchas y arduas diligencias; este hombre, después de llenar los toneles, ni echaría ya más líquido en ellos, ni volvería a preocuparse, sino que quedaría tranquilo con respecto a ellos. Para el otro sujeto, sería posible adquirir los líquidos como para el primero, aunque también con dificultad; pero, teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente, de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos. Puesto que el género de vida de uno y otro es así, ¿acaso dices que el del disoluto es más feliz que el del moderado? ¿Consigno con estos ejemplos persuadirte a que admitas que la vida ordenada es mejor que la disoluta, o no lo consigo?”

⁸⁴ Aunque podría parecer que cuando Sócrates dice que los más moderados son más felices y que los disolutos son desgraciados (493d1) hace una afirmación que se basa en una corroboración en la realidad, no es exactamente así, sino que el principio de que la carencia es peor y la repleción mejor es lo que justifica la afirmación. El argumento socrático no muestra casos, se basa en la necesidad de la psique de preferir la tranquilidad.

⁸⁵ (494b1-2) μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

agujeros de los toneles del *akolastos* que derraman permanentemente, por eso Calicles afirma que entre más se derrame, mejor. Pero también connota una parte importante del símbolo de lo femenino: el agua⁸⁶ y lo líquido. Lo femenino se expresa en la tierra y en las aguas. Placenteras o temibles representan, en mitos y sueños, la protección y cobijo del líquido amniótico, el agua que apaga la sed, el alimento lácteo y las aguas putrefactas del pantano. Otra expresión de lo femenino, en un nivel más alto, se recoge en el agua que mana de la fuente, que está especialmente asociada a la Sabiduría.⁸⁷ Por otra parte, lo líquido toma la forma del recipiente, en ese sentido es dócil y obediente, pero siempre amenaza con escapar y perderse. Este carácter paradójico de docilidad e imprevisibilidad se ajusta bien a la comprensión de lo arquetípico femenino, subalterno (al envase) pero nunca totalmente asegurado en la contención o posesión.

Entonces, los *pithoi*, del primer y el segundo relato procedentes de una cierta escuela que Sócrates no identifica, expresan la parte apetitiva, no racional y femenina del alma. El *pithos* es una mujer, más específicamente su útero y los pechos que proveen el alimento lácteo. En el segundo relato, se refuerza la presencia de lo simbólico femenino, a través de la mención al líquido que contienen las vasijas. Derramarse implica lo líquido, que es aquello que se derrama y significa incontinencia, literalmente lo que no se puede contener, maleabilidad, imposibilidad de reposo, salida de sí. Sócrates y Calicles cooperan para expresar el contenido simbólico de la vida del *akolastos*, que para nosotros se identifica con lo temible de la feminidad, lo que se derrama sin control, lo que está más allá de la racionalidad. En la representación mental o ideológica de los griegos, las mujeres eran seres que deseaban y gozaban sin cortapisas. Aristófanes las representa siempre sedientas de vino, y era noción compartida que ellas gozaban diez veces más que los varones en el placer sexual.

Mucho antes de la Época Clásica, Hesíodo había advertido que las mujeres se devoraban el granero. Consumo de alcohol, glotonería y sexualidad se vivían como

⁸⁶ Gastón Bachelard dedica su libro *El agua y los sueños* a la poética del agua. “Cuando hayamos comprendido que, para el inconsciente, toda combinación de elementos materiales es un matrimonio, podemos darnos cuenta del carácter casi siempre *femenino* atribuido al agua por la imaginación ingenua y por la imaginación poética. Veremos también la profunda *maternidad* de las aguas”. (Bachelard 1993, p. 27). Itálicas del autor. “Frente a la virilidad del fuego, la feminidad del agua es irremediable no puede virilizarse”. (*Ibid.*, p.154).

⁸⁷ (Neumann 2009, pp. 60, 61, 69). Sobre las distintas expresiones de lo femenino como agua véase el esquema (*Ibid.*, p.69) que muestra el ascenso: agua, mar, estanque, fuente, rocío, pozo, elixir vital y la respectiva asociación horizontal a seno, vientre, pecho, Sabiduría.

amenazas a la racionalidad, que como vimos se identifica con lo masculino. Represión de los apetitos o ausencia de ella marcarán la diferencia entre un alma que someta su feminidad y una que la deje libre. Sócrates defiende la primera opción; Calicles, sin saberlo, defiende la segunda. El poderoso, fuerte, de mejor juicio, viril (*andreios*) que busca Calicles para gobernar y dominar, no parece posible que exista como él lo describe: sin represión, sin retener nada, derramando todo lo que puede. Este hedonismo extremo disuelve al sujeto en el placer y la locura, borra todo límite de su individualidad, lo ‘ablanda’ para usar una noción griega. El blando (*malakos*) es el que no tiene auto control, se deja llevar por los demás, se feminiza por ser poseído por algo distinto de sí. La masculinidad como razonamiento o reflexión implica un cierto desdoblamiento del sujeto que se distancia de sí, se piensa como desde afuera y reprime lo irracional o exterior: la ira o el deseo. Lo femenino, según es concebido arquetípicamente, es proclive a no hacer este movimiento represivo de replegarse, tiende a dejarse expandir por la emoción, que siempre cambia y que nunca se detiene. Lo masculino es limitarse, lo femenino desbordarse. En la psique, en el alma humana, ambos están conectados e idealmente forman una unidad sana y compensada. En el texto que compara el *akolastos* y el *sophron* son presentados como psicológicamente antagónicos, como realidades excluyentes. Sin embargo, pensamos que describen aspectos complementarios de la psique.⁸⁸

Sócrates refuta el hedonismo extremo de Calicles con aquello que este había proclamado como una de las virtudes de su alma viril (*andreios*): no sentir vergüenza. Calicles ha afirmado que Sócrates ha refutado a Gorgias y a Polo porque los ha avergonzado de tal forma que ellos no expresaron lo que realmente creían, sino algo que era lo aceptado socialmente. El político de Acarnas, en cambio, promete ser lo suficientemente viril, así lo reconoce Sócrates (494d) también, como para no ceder por vergüenza. Sin embargo, la refutación a la posición hedonista sí se hará, en nuestra opinión, por vía de avergonzar a Calicles. Sócrates tiene que extremar lo escandaloso para lograrlo.

⁸⁸ (Cooper 1999, pp. 29-32) afirma que Sócrates no es el portavoz de Platón respecto a la propuesta moral. Eso significa que la posición defendida por Calicles tiene más plausibilidad para Platón que lo que, en general, se reconoce y que la refutación del modo de vida de Calicles no se hace completamente en el *Gorgias*, de modo que lo que Sócrates defiende y condena en el diálogo puede entenderse como unilateral y provisional. La idea me parece inspiradora de la que acabo de exponer: la separación absoluta entre el indisciplinado y el ordenado como se plantea en el *Gorgias* no debe leerse sino como una separación para el análisis pero no realizable o verdadera.

Soc. —Muy bien, amigo; continúa como empezaste y procura no ceder por vergüenza. Es preciso, según parece, que tampoco yo me contenga por vergüenza. Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuando se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente (494c4-8).⁸⁹

Calicles protesta porque seguramente él ha pensado en los placeres sexuales, de bebida y comida, y Sócrates sale con este de rascarse, que es de otro orden, aunque, de todos modos, sea un requerimiento fisiológico. Tal vez, porque hace referencia al cuerpo o a la satisfacción de algo corporal, o porque Sócrates le contesta a las protestas diciéndole que conteste, si es tan viril, Calicles acepta la propuesta socrática admitiendo que, incluso el que se rasca, puede vivir placentera (494d6)⁹⁰ y felizmente. Sócrates procederá distinguiendo entre lo placentero y el bien (495a). Calicles defendía la práctica del placer sin más determinación. La refutación a la defensa de cualquier placer pasa por dos contraejemplos socráticos: el del alcaraván (494b6) y el del homosexual que se prostituye (*kinaidos*) (494e4).

El alcaraván (*charadriou*) seguramente era un ave voraz, que comía todo el tiempo y, con la misma frecuencia, evacuaba los deshechos de su cuerpo. Sócrates lo trae como ejemplo del que engulle y derrama todo lo posible, con orificios bien grandes para los desagües. Entrada y salida de uso frecuente. Lo pone como lo contrario de la vida de la piedra y de un muerto. El *akolastos* de Calicles parece ser, a partir de las imágenes de los *pithoi* agujereados, un cuerpo poroso, donde entra y sale el contenido fácilmente. Ya desde el segundo relato de los *pithoi* está la idea del agujero y la pérdida. El ideal masculino tiene pánico del cuerpo poroso, es un cuerpo que se quiere cerrado sobre sí mismo, que no es penetrado. Calicles no parece darse cuenta de esta feminización del cuerpo del *akolastes* que implican las historias de los *pithoi* y la del alcaraván, que son traídas por Sócrates a la discusión. El movimiento de Sócrates de esta feminización del disoluto es progresivo, con los cuatro momentos mencionados: los dos de los *pithoi*, el del ave y el del *kinaidos*. Este último aglutina todo los espacios de significado anteriores y cierra con broche de oro la serie:

Sóc. —¿Si se rasca solo la cabeza, o te sigo preguntando más? Piensa, Calicles, qué contestarás si te preguntan a continuación todas las cuestiones consiguientes a ésta.

⁸⁹ (494c4-8) {ΣΩ.} Εὔγε, ὃ βέλτιστε· διατέλει γὰρ ὡσπερ ἦρξω, καὶ ὅπως μὴ ἀπαισχυνῆ. δεῖ δέ, ὡς ἔοικε, μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυνοῦσθαι. καὶ πρῶτον μὲν εἰπέ εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφρόνως ἔχοντα τοῦ κνηῖσθαι, κνώμενον διατελοῦντα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν.

⁹⁰ (494d6) {ΚΑΛ.} Φημί τοῖνυν καὶ τὸν κνώμενον ἠδέως ἄν βιῶναι.

Y como resumen de ellas, ¿no es la vida de los homosexuales⁹¹ terrible, vergonzosa y desgraciada? ¿O bien osarás decir que son felices si tienen abundantemente lo que desean? (494e1).⁹²

Calicles no osa decir que la vida de los *kinaidoi* es feliz. No puede llegar tan lejos, aunque pueda alabar al *akolastes*. Calicles puede criticar valores sensibles de la ética popular de su época, pero no puede, por vergüenza, ser consecuente con lo que ha dicho del disoluto y afirmar que si el que tiene placer, lo tiene en aquello que se lo proporciona, y esa es la vida feliz, entonces el *kinaidos*, que hace todo lo que le da placer, y lo hace sin represión, es feliz. La argumentación de Sócrates está bien construida. Cuando se llega al contraejemplo del *kinaidos*, que ilustra que no todos los que complacen acriticamente su apetito, en la mayor medida posible, son felices, se da este golpe mortal al hedonismo. El *kinaidos* transgrede los límites de la ideología del ciudadano,⁹³ hace un uso femenino de un cuerpo masculino, una aberración, algo que realmente espanta hasta al viril Calicles. Prostituye su cuerpo por tanto, se convierte en una posesión de otro, es penetrado por sus orificios o agujeros, se entrega con placer al dominio de otro,⁹⁴ y es insaciable en esa práctica: busca rascarse porque tiene la necesidad de hacerlo, como el que tiene sarna. El paso en el argumento del que se rasca (*knesiao*) la cabeza, al *kinaidos* no es ingenuo. *Knesiao* no es solo la acción de refregar o frotar, es también la sensación de picar, el deseo de ser frotado. Se usa así, a veces en español, ‘me rasca’ como sinónimo de escozor, ‘me pica’. El que tiene sarna le pica o le rasca, se frota o no. El *kinaidos* es una especie de sarnoso, por eso Sócrates dice en el límite de la decencia: “¿se rasca (le pica) solo la cabeza, o

⁹¹ La traducción merece la aclaración de que un *kinaidos* no es exactamente un homosexual, una noción muy posterior y que hacer referencia a la identidad sexual del que así se llama. Los antiguos no tipificaban la identidad sexual individual, sino los comportamientos. Sin embargo, homosexual se le aproxima, aunque no tiene la carga valorativa negativa de la palabra griega traducida. Aclaramos que las relaciones amorosas y sexuales entre varones en la Atenas clásica eran de dos tipos: una valorada positivamente, la pederastia, con prescripciones que la regulaban y la prostitución, valorada negativamente, que convertían al que cobraba por sus favores en *ponos* o en *kinaidos*. El *kinaidos* no es una persona ordinaria que realiza actos ‘kinaidicos’, es ciertamente un individuo socialmente desadaptado en su ser completo. Véase (Dover 1978, p. 17) y (Winkler 1990, p.176).

⁹² (494e1-6) {ΣΩ.} Πότερον εἰ τὴν κεφαλὴν μόνον κνησιῶ ἢ ἔτι τί σε ἐρωτῶ; ὄρα, ὦ Καλλίκλεις, τί ἀποκρινῆ, εἴαν τίς σε τὰ ἐχόμενα τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα ἐρωτᾷ. καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναιδῶν βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, εἴαν ἀφθόνως ἔχωσιν ὧν δέονται;

⁹³ “The *kinaidos* is a scare-image standing behind the more concrete charges of shaming one’s integrity as a male citizen by hiring out one’s body to another man’s use. The three components of the accusation are promiscuity, payment, and passivity to another man’s penetration”. (Winkler 1990, p. 177).

⁹⁴ En la representación ideológica de la cópula humana, para los griegos, el que penetra domina al que es penetrado. El primero es activo y el segundo pasivo, y por supuesto, el activo domina. (Dover 1978, pp. 100-109) afirma que las posiciones de sumisión son las que permiten la penetración, las de dominio las que toma el que penetra.

te sigo preguntando más?” Nosotros también empezamos a avergonzarnos con Calicles, pero hasta donde es decoroso expresar acá, hay que destacar la permeabilidad del cuerpo femenino del cual salen y penetran otros cuerpos y la impenetrabilidad del cuerpo masculino, seco y cerrado. Este último no guarda ni recibe, ni conserva un otro en su interior, es residencia únicamente de sí mismo. El varón penetrado es percibido como femenino, por la concepción porosa del cuerpo femenino. La mención socrática de rascarse tiene la intención de llamar la atención sobre la penetración de su cuerpo que hace el personaje.

Tal vez no sea muy aventurado agregar que la mención de los *kinaidoi* en el *Gorgias* también haga alusión a lo vergonzoso de ser objeto del placer de otro, pero Sócrates no enfatiza para nada esa interpretación, aunque a Calicles puede ser lo que le preocupe y le dé vergüenza. Sócrates concibe el *kinaidos* como el que es activo en la búsqueda del placer y busca calmar su escozor, sin represión; Calicles puede mirarlo como el objeto pasivo de una relación comercial de tráfico del cuerpo. Visto de cualquiera de las dos maneras, o desde las distintas perspectivas de los dos participantes en la discusión, el personaje no puede ser modelo de masculinidad en ningún caso.

El que vende su cuerpo no solamente es posesión del que lo compra, sino que es usado para el placer del que paga por él. Claro que, a la vez, como lo dice Sócrates en la cita que hemos hecho arriba, no le es indiferente aquello para lo que se vende: el *kinaidos* obtiene placer. Esta contradicción de encontrar que el ‘objeto’ es ‘sujeto’ de placer define lo femenino,⁹⁵ y tal vez se encuentra en el *kinaidos*, porque es un personaje feminizado: pasivo y objeto de placer, por una parte, pero también es concebido gozando más que el que lo posee y, por tanto, lo domina. La ideología sobre las prácticas sexuales parece no poder ser reductible a términos políticos de dominio y gobierno, como tal vez las prácticas políticas no son reductibles a términos sexuales como seducción. Sin embargo, parece haber una intertextualidad permanente entre lo sexual y lo político en el pensamiento griego. El *kinaidos* no solo trasgrede las costumbres éticas o sexuales de la *polis*; trasgrede la ley.⁹⁶ Si es juzgado por el

⁹⁵Lo femenino es imagen del cuerpo deseado y poseído, en ese sentido ‘objeto’, pero también obtiene placer y lo busca, por tanto es ‘sujeto’ igual que el varón que se concibe como el que propiamente desea.

⁹⁶“The laws having to do with sexual morality were framed, of course, not in terms of sexual deviance, which was never as such actionable in court, but in terms of prostitution. The crime was to have confused incompatible categories –those of male citizen and male prostitute”. (Winkler 1990, p. 177). Véase también (Halperin 1990). El ciudadano si era hallado culpable se le condenaba a la pena de

delito de prostituirse y es encontrado culpable, resultará despojado de sus derechos políticos. Sus prácticas sexuales lo inhabilitan para la vida política, que se basa en la reflexión, el análisis, la represión de los deseos del cuerpo y la masculinidad. Todo ello se niega en la venta, por llegar a ser posesión de otro en la penetración de su cuerpo y en el placer que obtiene.

Con esta equiparación del *akolastes* y el *kinaidos* Sócrates refuta, con la vergüenza como aliada, la propuesta del hedonismo extremo de Calicles.

2.3.4. No ser dominado por otro

El primer discurso de Calicles (482c-486d) dedica su última parte (484c-486d) a advertir a Sócrates de los peligros que puede correr su vida y de la necesidad de que cambie sus actividades y se dedique a cosas importantes, que le darán seguridad para él y los suyos. El discurso fue compuesto años después del juicio y condena de Sócrates, de modo que las referencias a que alguien pudiera perseguirlo y hacerlo condenar, para el receptor y para el escritor, habían sido cumplidas; no eran meras posibilidades futuras, como aparecen en el momento de la ficción del *Gorgias*. De manera que el tema es la vulnerabilidad del filósofo, la precariedad del pensamiento respecto a la represión y juicio político, el peso de los argumentos contra las creencias arraigadas en la cultura, y la impotencia de un hombre desarmado frente a las armas o la voluntad del tirano. Todo ello, la vulnerabilidad de la vida de Sócrates, se inscribe en la gran discusión que ocupa la mayor parte del diálogo con Polo: ¿es más dañino recibir injusticia o cometerla? La intervención de Calicles, advirtiendo a Sócrates que puede ser condenado injustamente y que debe cambiar de vida para evitar la muerte, indica que no entendió nada del diálogo con Polo o, si entendió, no fue convencido.

El discurso de Calicles realiza la crítica a la vida del filósofo y las consecuentes recomendaciones de adoptar la vida política propia de los varones. Calicles feminiza a Sócrates, por la vía de disminuir su masculinidad. En la democracia ateniense, la disminución de la virilidad se hacía poniendo al ciudadano como un miembro de la población subordinada, ajena a la vida de la administración política, que eran, resumiendo las mujeres, los esclavos y los menores de edad. El argumento más importante de rechazo a la filosofía para un hombre adulto es que se trata de una actividad de poca monta, que está bien y hasta tiene su encanto para los

atimía, pérdida de los derechos civiles. Un caso muy conocido es el de Timarco que es analizado por (Dover 1978).

jóvenes porque los educa, pero que alcanzada la edad adulta, si se persiste en ella, es la perdición para los hombres (484c): “Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado” (484c8-d2).⁹⁷ La objeción de Calicles a la vida filosófica va dirigida hacia lo que hemos denominado aquí un rasgo principal de la masculinidad: el conocimiento propio del *kalos kagathos*. El hombre que continúa filosofando después de cierta edad se torna ignorante de lo que es menester que conozca. Es malo filosofar de adulto porque se llega a desconocer o a ser ignorante (*apeiron*) que para Calicles está constituido por las leyes que rigen la ciudad, las palabras o discursos que se deben usar para tratar con los hombres en privado y en público, los placeres y pasiones humanas. En resumen, ignoran el *ethos* de todo (484d). Es interesante cómo en el lenguaje que usa Calicles repite machaconamente el aspecto de llegar a ser ignorante o inexperto, que deviene el que se dedica a la filosofía, cuando ya ha pasado su hora. En nueve líneas (484c8-d7), el político menciona tres veces *apeiron gignomai*, ‘convertirse en ignorante o inexperto’.

La ignorancia o el desconocimiento apuntala la acusación de no virilidad que Calicles le hará enseguida a Sócrates -parece que el discurso del político conoce bien los rasgos arquetípicos que definen la masculinidad. Lo que para Calicles es el conocimiento que hay que tener para ser viril, para Sócrates no es conocimiento en absoluto. El filósofo es ignorante, efectivamente, de la práctica política y de la oratoria de la *polis*, aunque Sócrates no lo era tanto como lo promulgaba, porque no consideraba que esto fuera conocimiento en absoluto, sino, tal vez, como la retórica, una especie de *empeiria*. El filósofo, al margen de los juegos de seducción feminizadora de la política, se empeña en el conocimiento verdadero, distinto de las habilidades procedimentales, que resultan exitosas o fracasadas. Empeñado en el ejercicio del análisis, la racionalización y el argumento, su pensamiento intenta apartar lo irracional y emocional.

Sin embargo, vale aclarar, racional/irracional, pensamiento/emoción son categorías que no surgen sino en el ejercicio mismo del pensamiento y la razón. Seguramente no hay pensamiento sin emoción, ni emoción sin pensamiento, pero es propio de la razón establecer sus propios límites, por tanto, definir lo otro de sí

⁹⁷ (484c8- d2) ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγόνεναί ἐστιν ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα.

misma, identificar lo emocional. Lo racional es lo que sabe de límites, lo emocional es precisamente cierta carencia de ellos. Esto mismo sucede a lo masculino: se constituye como tal, levantando los límites de su identidad y dejando más allá de sus límites su 'no ser', lo femenino. El pensamiento y lo masculino corren el riesgo de feminizarse, por ello están permanentemente vigilando sus fronteras para conservarse. La emoción y lo femenino no tienen el temor de devenir lo otro de sí, porque simplemente 'son', no se piensan; lo masculino por ser racional es deseable y, por conocido, nada amenazante. La emoción y lo femenino comportan un alto grado de oscuridad precisamente por ser lo otro de lo racional y lo consciente. Lo que se entiende tranquiliza, como el hombre de la historia del *Gorgias*, que ha llenado sus toneles y permanece el líquido contenido en ellos, sin derramarse; tiene la emoción, lo femenino de su ser, bajo control.

En la lista de cosas que Calicles hace de lo que desconoce el filósofo (484d) pone las racionales, las leyes y las palabras adecuadas de lo privado y de lo público, y también anota las irracionales, los placeres y las pasiones. El *ethos* de todo resume los dos aspectos. Es interesante en este pasaje que de él se puede inferir que el varón debe conocer tanto lo racional de su sociedad, como lo irracional. En respuesta a esto, Sócrates va a coincidir en que el verdadero político debe conocer las leyes, pero no las apariencias que 'conoce' el político adulador; dicho de otro modo, Sócrates va a estar de acuerdo en que el varón debe conocer, pero el objeto de su conocimiento es otro y, sobre todo, el fin de su acción es otra. Lo que se define como racionalidad y conocimiento, para uno y para otro, es lo que distingue la posición de Sócrates y Calicles respecto de lo que identifica la virilidad y su carencia. Sócrates no entiende como conocimiento las mañas que conoce el político para ser apoyado por el pueblo, y Calicles no reconoce como conocimiento las discusiones de Sócrates, apropiadas para el proceso educativo de un joven, pero caducas en la etapa adulta. Sin embargo, ambos identifican la virilidad con el saber y con poner primero, en la jerarquía de la acción, el conocimiento.

Sócrates y Calicles razonan igual respecto de la ignorancia del varón: la entienden como *anandria*. La ausencia o falta de virilidad, *anandria*, feminiza de inmediato el sujeto y lo devalúa. Para Calicles, esta feminización del varón, en general, y de Sócrates, en particular, porque es considerada voluntaria, debe

castigarse. El varón que pierde su virilidad⁹⁸ por no saber los códigos que la preservan (leyes, palabras, pasiones, deseos), debe ser azotado (485c2 y 485d2) y abofeteado impunemente (486c10), precisamente porque puede serlo. Este hombre, al perder el conocimiento y su *status* de varón, se hace a sí mismo inferior (486b), no podrá salvarse de los más graves peligros, será despojado de sus bienes y vivirá despreciado por la ciudad. Para Calicles, el hecho de que el hombre se haya vuelto inferior justifica que se le golpee, es un castigo por haber perdido su virilidad. Parece que si se lo puede golpear, él mismo es culpable de eso y, entonces, resulta ineludible hacerlo. ¿En la comprensión de Calicles subyace aquello de lo que es acusado el *kinaidos*? El sometido se complace en serlo y porque goza con ser dominado debe castigársele, no para que mejore, ni por ser culpable, sino por una suerte de práctica sadomasoquista.

Calicles, sin embargo, le reconoce a Sócrates una cierta sabiduría, seguramente basado en el renombre de este y su reputación de sabio, pero le pregunta, lo que tal vez es el meollo de la crítica del político de Acarnas a la vida del filósofo: ¿qué conocimiento es el del varón?

... ¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior, sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin despreciado por la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente (486b5-c2).⁹⁹

Y concluye Calicles con la siguiente recomendación:

Pero, amigo, hazme caso. Cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; deja a otros esas ingeniosidades, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, por las que habitarás en una casa vacía; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes (486c4-d1).¹⁰⁰

La filosofía es impracticable en la edad adulta cuando hay que saber lo conveniente para la vida en la ciudad. “Cuando se oye a un varón pronunciar mal o se le ve

⁹⁸ (485d4) ἀνάνδρω γενέσθαι.

⁹⁹ (486b4- c4) καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτ' ἔστιν, ὃ Σώκρατες, ἥτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χεῖρονα, μήτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσωσάει ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλᾶσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; τὸν δὲ τοιοῦτον, εἴ τι καὶ ἀγροικότερον εἰρήσθαι, ἔξεστιν ἐπὶ κόρρης τύπτοντα μὴ διδόναι δίκην.

¹⁰⁰ (486c4- d1) ἀλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, καὶ ἄσκει ὀπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε ληρήματα χρῆ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις· ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ.

jugueteando, resulta ridículo, sin virilidad, digno de azotes” (485b7-62).¹⁰¹ El diagnóstico y las advertencias de Calicles contra la vida filosófica llegan a ser no solo conceptuales, sino que también se basan en el proceso y condena que habrían de suceder en el futuro (desde el punto de vista de la ficción del *Gorgias*), ya vivido por Sócrates, desde la perspectiva histórica:

Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte (486a7-b4).¹⁰²

El discurso de Calicles parece tener la siguiente inconsistencia: por una parte, advierte con solidaridad que Sócrates puede ser perseguido y condenado injustamente, sin que pueda el acusado ser efectivo en su defensa pero, por otro lado, dice que se merece que lo abofeteen, por perder su hombría. Como si abofetear y golpear no fuera un abuso, incluso peor, que ser condenado injustamente en un proceso judicial. Nosotros creemos que se trata de una trasgresión similar, con la diferencia que la condena judicial es legal. En la época clásica el abuso a la integridad física o psicológica la sufría sobre todo la población subalterna a la de los ciudadanos: mujeres, esclavos, menores de edad. Todos ellos tenían que tener un ciudadano adulto que los protegiera, social y judicialmente, de los abusos de los enemigos. Las mujeres, por antonomasia, son las que pueden ser golpeadas impunemente si su señor lo permite. Por eso es vergonzoso que un varón sea abofeteado. Calicles se empeña en mostrar que todo lo que le resta poder a un varón, lo debilita o lo hace inferior, debe evitarse. En el caso de su amigo¹⁰³ Sócrates, eso que lo debilita es la filosofía por volverlo ignorante en la defensa frente al ataque de otro.

La argumentación socrática contra esta última parte del primer discurso de Calicles va a concentrarse en afirmar que, en realidad, poco importan los juicios de la ciudad de Atenas, ya que habrá uno después de la vida, en que hay que presentar el

¹⁰¹ (485b7- c2) ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὄρᾳ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἄνανδρον καὶ πληγῶν ἄξιον.

¹⁰² (486a7- b4) νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὅτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμοτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἴσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσιαι σαυτῶ, ἀλλ' ἰλγγιώης ἂν καὶ χασμῶ οὐκ ἔχων ὅτι εἶποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγοροῦ τυχῶν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἂν, εἰ βούλοιο θανάτου σοι τιμᾶσθαι.

¹⁰³ No hay duda de que Sócrates y Calicles eran camaradas no simplemente compatriotas desconocidos. Sócrates lo dice explícitamente (487d3-4).

alma pura, y ese es el juicio al que Sócrates quiere ir limpio de mancha. No importa quedar estupefacto y boquiabierto en el evento de una acusación de esta vida, hay que tratar de no quedar boquiabierto en el otro juicio, donde realmente hay que saber. Por supuesto que la refutación a la objeción de Calicles a la vida filosófica, por debilitar al varón, ha sido contestada antes de que Calicles pronunciara su discurso, en el intercambio con Polo: recibir injusticia no es tan malo como cometerla.

Sóc. —Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar mi cuerpo o mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro (508d7-e6).¹⁰⁴

Calicles ha afirmado, claramente, que la acusación a Sócrates, sería injusta y hecha por un hombre incapaz. En consecuencia, no es tan importante ser ignorante en las cosas de los juicios humanos. El *Gorgias* termina defendiendo la vida superior de Sócrates. El seguirá “despreciando los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte” (526d). El mito final tiene el propósito de enfatizar la importancia de elegir una vida que resulte también útil después de la muerte (527b). El filósofo ahora tiene el turno de mostrar los límites de la vida de gente, como su último interlocutor, nótese que usa el mismo vocabulario que había usado Calicles en su condena a la filosofía para los adultos.

... y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegues el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien, cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y le tome y le ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizá alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos (526e4).¹⁰⁵

En la defensa del modo de vida dedicada a la búsqueda de la verdad, y a no alejarse de ella, y a la preservación de un alma sana, Sócrates retoma casi todos los elementos

¹⁰⁴ (508d7- e6) Οὐ φημι, ὦ Καλλίκλεις, τὸ τύπτεσθαι ἐπὶ κόρρης ἀδίκως αἰσχιστον εἶναι, οὐδέ γε τὸ τέμνεσθαι οὔτε τὸ σῶμα τὸ ἐμὸν οὔτε τὸ βαλλάντιον, ἀλλὰ τὸ τύπτειν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ἀδίκως καὶ τέμνειν καὶ αἰσχιον καὶ κάκιον, καὶ κλέπτειν γε ἅμα καὶ ἀνδραποδίζεσθαι καὶ τοιχωρυχεῖν καὶ συλλήβδην ὀτιοῦν ἀδικεῖν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ τῶ ἀδικοῦντι καὶ κάκιον καὶ αἰσχιον εἶναι ἢ ἐμοὶ τῶ ἀδικουμένῳ.

¹⁰⁵ (526e4- 527a4) καὶ ὀνειδίξω σοι ὅτι οὐχ οἷός τ' ἔση σαυτῷ βοηθῆσαι, ὅταν ἡ δίκη σοι ἦ καὶ ἡ κρίσις ἦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἀλλὰ ἐλθὼν παρὰ τὸν δικαστήν, τὸν τῆς Αἰγίνης ὄν, ἐπειδάν σου ἐπιλαβόμενος ἄγη, χασμήσει καὶ ἰλιγγιάσεις οὐδὲν ἧττον ἢ ἐγὼ ἐνθάδε σὺ ἐκεῖ, καὶ σε ἴσως τυπήσει τις καὶ ἐπὶ κόρρης ἀτίμως καὶ πάντως προπηλακίῃ.

de la exposición de Calicles, sin embargo, es notorio que no apele a *andreia* en su refutación. Al menos en lo expresado, este asunto de acusar a Calicles de *anandria* no le interesa, ni tampoco defender su propia *andreia*, que ha sido puesta en duda por el interlocutor. Sócrates se abstiene de hacer juicios descalificatorios, *ad hominem*, al respecto, aunque un par de veces llame a Calicles *andreion*, decidido, no sin cierta ironía.¹⁰⁶ Encontramos, sin embargo, en el largo discurso de Sócrates que inicia en 506c, que se afirma lo siguiente de la virilidad: el hombre moderado es también *andreios*, justo, piadoso, y completamente bueno, no es propio de ese *agathon aner* (507c2) buscar ni rehuir lo que no debe buscar ni rehuir, por tanto, él ejecuta sus acciones bien y convenientemente, y obra bien, por ello es feliz y afortunado. El desenfrenado, por el contrario, es todo lo contrario del moderado (507c), por lo tanto debemos asumir que no es justo, ni piadoso, ni *andreios*.

Por último, eso que Calicles llama tener poder en la ciudad, tener prestigio y poseer la *techne* que prepara para no sufrir injusticia, o sufrirla en grado mínimo (510a), no es más que una gran esclavitud. Se trataría de gobernar o de ser amigo del gobierno existente para tener una protección, así, si un tirano tiene el poder político, hay que alabar y censurar las mismas cosas que él alaba y censura, para ganarse su favor. Podemos inferir que lo mismo pasa con el gobierno democrático: si el demos está en el poder, hay que adularlo e imitarlo para tener su favor. Es fácil concluir que esto no es ser libre ni poderoso, sino al contrario, tiene que estar dispuesto a ser mandado y dominado por el tirano. Incluso el tirano mismo, es dominado por aquellos que lo soportan o ayudan a sostenerse en el poder. El alma de alguien que practique el sometimiento y la imitación de su dueño no será buena, sino que se dañará a fuerza de cometer injusticia, como el tirano. No parece ningún poder ese poder de someterse e imitar a un dueño.

El modo de vida del *akolastos* queda descartado porque no consigue poder alguno, por vergonzoso, y por *anandrios*. Permanece el modo de vida del filósofo, “que aunque viva el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande ni conveniente” (485d-e), preserva su alma de cometer injusticia, ya que no está sometida a nada más que a las convicciones y pensamientos de esta. Parecería que la cercanía del alma con la verdad es propia del hombre bueno, en contraposición de la lejanía en que vive el *akolastos*. El filósofo, al

¹⁰⁶ Para Sócrates, Calicles es *andreios* en el sentido que para la retórica es serlo: atrevido, irreflexivo, arrojado hasta la temeridad haciendo afirmaciones de las que carece de conocimiento.

no hacer concesiones a nada más que a la racionalidad, a la verdad y a la vida en pos de ella, encarna el arquetipo de lo viril. Caer preso, ser torturado o muerto no es igual a ser dominado por otro, y estas cosas no deponen su capacidad de razonar y de actuar según el raciocinio. En realidad, padecer injusticia no es ser sometido. Se somete el que actúa por motivaciones distintas a lo que dice su verdadera voluntad y su razón, como protegerse de recibir injusticia con medios ilegítimos como el discurso que busca la victoria sin razón.

3. Eros racionalizado y mujeres guardianas: *República V* (449a-480a)

El libro V de la *República* constituye el esfuerzo de Platón, en los escritos de madurez, de presentar la mejor manera de reproducir la población de los guardianes, la clase gobernante de una *polis* justa que se funda¹⁰⁷ con palabras. Puesto que tener niños (*paidopoiia*) tiene que ver con la vida sexual de los adultos, el proyecto se circunscribe al espacio de *ta erotika*, que abarca el amplio espectro del amor y la sexualidad. El texto regula la vida sexual de los gobernantes, pero no toma en consideración el afecto; desestima por completo las relaciones individuales de apego amoroso. De la misma época de producción del autor son el *Banquete* y el *Fedro*, dos obras en las que el tema de las cosas del amor está en primer plano, pero considerando *ta erotika* como relacionadas con el deseo y el afecto, que poco tienen que ver con la reproducción. En ellos se concluye que lo erótico tiene el propósito racional superior de hacer que el alma acceda a la sabiduría, que eros no es un fin en sí mismo, sino un medio privilegiado para llegar al conocimiento más alto, a la totalidad de lo que es.

República V concluye con una reflexión sobre la naturaleza de la filosofía y sobre la vida de los filósofos (475b5-480a), lo que a primera vista no está relacionado con las mujeres y los hijos en común, tema principal al inicio, pero que coincide con

¹⁰⁷Los griegos fueron expertos en fundar ciudades. Con la aparición de las ciudades de la Época Arcaica, se desarrolla el proceso de colonización. Las *poleis* nacientes se multiplicaron alrededor del Mediterráneo y el Mar Negro. La fundación de una colonia era una empresa estatal que daba salida a la población creciente y a la correlativa escasez de tierras. Este fenómeno, sobre todo del siglo VIII y VII, influyó mucho en las mentes de los griegos, en especial favoreció las ideas igualitarias y estimuló la aspiración de una legislación lo más acabada posible para la ciudad fundada, para evitar las deficiencias de las ciudades madre. La *República* propone una ciudad que no sufra de los males de las ciudades existentes, que Sócrates va detallando en el diálogo y llama, a veces, la ciudad fundada con palabras.

el punto de llegada de los diálogos sobre eros: el acceso y la naturaleza a la vida filosófica, que es la mejor vida. ¿Es esta reflexión de los filósofos como amantes una recuperación de lo erótico perdido en la legislación socrática, una rehabilitación, por tanto, del apego individual, de la maternidad negada, de lo femenino? En *República*, la reproducción se despoja de todo carácter o interés individual, de apego y de deseo. La legislación, que va estableciendo Sócrates para la ciudad feliz, modifica la función de las mujeres, principales implicadas en la *paidopoiia*, suprimiendo la *philia*, las relaciones afectivas de parentesco y de amistad, así como la casa y lo privado (*idion*) mediante la anulación de la maternidad. Desaparecidos los principales vínculos del ciudadano en su vida privada o familiar y anulada la red de relaciones que lo hacen singular, la *polis* permanecería como el único lazo de anclaje que tendría un individuo, en la ciudad fundada con palabras.

Sócrates reglamenta las relaciones sexuales de los guardianes de espaldas a sus deseos y opiniones, ya que el objetivo principal es la buena progenie, de tal manera que quedamos sorprendidos cuando bien avanzado el libro encontramos que las cosas expuestas acerca de la reglamentación sexual y reproductiva las califica como “una necesidad erótica, no geométrica” (458d5). Lo erótico, como deseo, se ha opacado, en la lógica de las normas necesarias para los fines de la *polis* unitaria y de niños saludables; las relaciones sexuales, como han sido planteadas, parecen desprovistas de todo eros y de toda *philia*; solamente presenciamos la relación, impuesta por los que gobiernan, de los cuerpos que se reproducen, despojados de deseo, placer y apego. El plan contempla la inclusión de las mujeres en el ejército, la supresión de la maternidad como relación individual madre-hijo en la crianza, los matrimonios arreglados y otras medidas, que consideramos deserotizan la vida de los guardianes, en lo que tiene que ver con sus deseos y placeres, como si la reproducción del cuerpo pudiera hacerse solamente con el cuerpo. La conveniencia de estos matrimonios arreglados y de la crianza de los hijos más parece ser dictada por necesidades geométricas, producto del cálculo político, que eróticas. Pero a pesar de estas medidas que robotizan un poco la reproducción de los guardianes, la parte negada del afecto o el deseo está presente allí, a veces sublimada, a veces expresa, a veces la propia negación es un llamado de atención sobre ellas. Está presente además en dos breves menciones al deseo (468b12-e4 y 474c8- 475a2).

Banquete y *Fedro* tienen en común que el amor, o eros, es tratado, fundamentalmente, como un asunto entre varones. En *República V*, en cambio, Platón

incluye en la agenda a las mujeres, pero de la manera que lo hace, las deserotiza, dado que la actividad sexual de la reproducción no tiene que ver con el deseo, ni con el placer. La sexualidad se diluye en la legislación reproductiva, y las mujeres, convertidas en incubadoras de ciudadanos saludables y fuertes, pierden la especificidad de su libido y su naturaleza afectiva y emocional como compañeras y madres de los hijos. En el *Banquete*, la pasión amorosa individual es un paso para ascender a la contemplación de lo bello en sí, como lo relata Diotima en la *scala amoris*. En el *Fedro*, por su parte, eros es un medio para recordar lo que es en sí mismo el espectáculo de la verdad que el alma ha contemplado antes de caer en un cuerpo. En las dos obras, la pulsión o deseo del otro, de un otro singular, el ‘enamoramiento’ se presenta como deseo del cuerpo del otro, pero se trata de un deseo teleológico, que conduce el alma de los mejores al saber, según Sócrates.

Proponemos para nuestra lectura de *República V* lo siguiente: la ‘comunidad de las mujeres’ planteada por Sócrates contiene, en primera instancia, una negación de lo femenino¹⁰⁸ en su deserotización y en la asimilación de ellas con los varones. La devaluación de lo femenino se realiza identificando a las mujeres con Atenea, diosa virgen y guerrera. Sin embargo, en el momento postrero, que Sócrates llama la tercera ola, después de que se ha extirpado gran parte de lo básico femenino, expresado en el apego individual (con la madre, la pareja, con el hijo y con el resto de lo que constituye la *philia*), encontramos, por compensación, el restablecimiento de lo femenino en el momento más refinado de su elaboración,¹⁰⁹ como *Sophia*. "Esta sabiduría femenino-maternal no constituye un saber abstracto y "desinteresado", sino una sabiduría de la vinculación amorosa" (Neumann 2009, p. 324). La sabiduría perteneciente a lo individual (con deseos, miedos, obsesiones) del sujeto que conoce se diferencia del conocimiento masculino de una *techne* particular, desinteresada, abstracta, y para la que el sujeto individual es irrelevante porque debe despojarse de lo personal afectivo para llevarla a cabo. Sin embargo, la sabiduría no científica de la vinculación amorosa, que requiere del tránsito afectivo por el apego y el cuerpo

¹⁰⁸ Lo femenino expresa acá el complejo arquetípico que lo define como la maternidad y el cuidado de otro.

¹⁰⁹ Lo femenino y lo masculino no son imágenes o sentimientos estáticos sino dinámicos, que van transformándose, en permanente desarrollo de la consciencia individual y colectiva. La historia del desarrollo de la consciencia, de los símbolos es también la historia del desarrollo vivido de la especie humana, pero las realidades históricas no agotan los contenidos simbólicos. Con ello queremos destacar que los contenidos psíquicos siempre son más que las concreciones históricas realizadas. Los mundos posibles también son fraguados en la psique.

aspira, para Platón, a despojarse de la afectividad que la hace posible. Cuando se llega a la verdad y al encuentro del alma consigo misma, se suprime el anclaje amoroso que hizo posible el acceso a la *Sophia*. *República V* inicia negando la vinculación afectiva personal y con ello suprime de un plumazo lo femenino; al final parece intentar una recuperación con la rehabilitación de la sabiduría de la filosofía, incluyendo en el discurso a eros, sin embargo, el lugar subalterno que ha dado ya el texto al apego (materno y otros) trae como consecuencia que la sabiduría de final del libro no llega a constituirse como tal, queda descrita como conocimiento científico.

En los diálogos amatorios, el lugar superior alcanzado por el alma gracias al amor es el conocimiento verdadero. No simplemente científico, el conocimiento que posibilita eros es conocimiento del alma, donde el objeto conocido y sujeto que conoce se identifican entre sí. El alma del que conoce a través de eros no es mera alma personal, sino alma que está en comunión, sin distinguirse de las otras almas y del espectáculo de la verdad. La sabiduría femenina (*Sophia*) pone en comunidad lo particular de un alma, con todas las almas y con la realidad verdadera. Eros, que hace posible esta identidad de un alma con las otras y con el espectáculo de la verdad, no es amor personal sino es común a todas las almas; como el amado que interviene en el ascenso de la *scala amoris* no es únicamente un individuo, sino un medio a lo universal. El amor erótico y el enamorado no son fines en sí mismos para el amante; el fin de la vinculación amorosa permite el repliegue y el re-conocimiento del alma, la sabiduría o filosofía. La vinculación amorosa no es únicamente personal, conduce al amante a lo más propio de sí, a su sí mismo, que a su vez se identifica con la verdad y con lo más real. Por lo anterior, el alma tampoco es propiamente personal. El alma de los hombres tiene naturaleza compartida, es común a todos, para Platón. Se desprende de esto que la parte racional del alma hace posible la ciencia, sin importar quién la lleve a cabo. Pero, los miedos, las ansiedades, los deseos, que podemos llamar la parte irracional del alma, también son universales, se encuentran en todas las almas, aunque se construyan individualmente. La inclusión de esta parte irracional en el saber, o en el ascenso a la verdad que implica siempre eros, es lo que posibilita la aspiración del alma a la filosofía. El recorrido hacia la verdad que hace el amante o el filósofo es tanto individual como común, involucra la parte racional pero también la irracional del apego amoroso. En esa tensión, entre lo singular de una vida humana y la aspiración a la sabiduría como encuentro con la verdad y del alma consigo misma, lo individual puede resultar diluido en lo universal. En el libro V se hace un intento de

restituir lo femenino, lo otro, lo emocional, mediante la filosofía, y mediante una *pseudo* habilitación de eros, sin embargo, mi opinión es que no logra que resurja lo otro o la madre, que había sido obliterado en la legislación. Por ello la filosofía como es tipificada al final del texto no supera la masculinidad del conocimiento científico, no llega a elaborarse como la *sophia*, conocimiento que integra lo individual en lo universal.

3.1. Estructura del libro

El libro V tiene una evolución que progresa más allá de lo planteado al inicio, en donde el tema elegido es 'la comunidad de mujeres e hijos': el asunto se amplía al ámbito en que la nueva organización erótica hará posible el filósofo y la filosofía que gobiernan y ejercen el dominio con conocimiento. El orden de discusión de los temas en el libro es el siguiente: *a*) Las mujeres deben ocupar un lugar de igualdad en la clase de los guardianes, porque no existe diferencia específica entre los sexos para el trabajo y no es justo que los varones lo hagan todo (451d1-457c5); *b*) Se reglamenta la vida sexual activa de varones y mujeres en su etapa reproductiva: quién debe unirse con quién. Se ha destinado para ellas una maternidad cómoda (457c6-462a1); *c*) Se explica que la ciudad fundada con palabras será una comunidad de placer (*hedone*) y dolor (*lupe*), en que prevalezca sobre lo mío, lo nuestro (462b4-466d5); *d*) Se expone como será la educación de los jóvenes para la guerra, la honra (*tolma*) que deben recibir y su disposición a la muerte (466c6-468e3). La honra es el reconocimiento por el buen desempeño y la valentía, y merece ser premiada con un beso de aquel que el honrado desee, sea varón o mujer (468b12-c4). Hay una digresión que trata las leyes de la guerra, que deberán prevalecer en la ciudad posible, que no parece muy relevante para el tema principal, pero se entiende la pertinencia del asunto porque el oficio principal de los guardianes es la guerra (468c10- 471c4). Finalmente, *e*) Se reflexiona acerca de la posibilidad de la realización de "nuestra *politeia*" (471c5-474a6) que será posible cuando los filósofos gobiernen. El desarrollo del tema de la honra, esa especie de reconocimiento que hace la comunidad al joven que se destaca por su valentía, desemboca en la legislación sobre la guerra, lo que debe y no debe hacerse en ella. Por su parte, en la discusión de la posibilidad de realización de la

ciudad feliz (471c5-474b2), la reflexión deriva en la naturaleza de los filósofos y del conocimiento, aquello de lo que los filósofos se ocupan (474b3-480a12).

En general, los comentaristas contemporáneos tratan en conjunto *a*, *b* y *c*, pero no integran *d* y *e* al análisis de la primera parte del libro. Por su parte, *e* (el rey filósofo), muy popular en citas de filósofos y no filósofos, es considerado fuera del contexto de la comunidad de mujeres y niños, con autonomía del discurso del que emerge. Sin embargo, nos parece valioso integrar, en la interpretación, la comunidad de mujeres con el rey filósofo, asimismo, considerar la ley que establece que no se puede negar un beso como premio al valor (468b12- e4), en *d*, y el pasaje que trae el amor a los muchachos¹¹⁰ (474c8-475a2), porque puede erotizar el discurso de Sócrates, en el contexto de la guerra el primero, y en el de la caracterización del filósofo, el segundo. Sin embargo, ni la propuesta de besar a varón o mujer como premio al joven valiente, ni el lenguaje del amor a los muchachos que se pronuncia para ilustrar el deseo del filósofo por el conocimiento e ilustra la imagen del filósofo como amante, logran restituir la afectividad negada en *a*, *b* y *c*. No obstante, son un intento de hacerlo.

3.2. El uso de la expresión: ‘la comunidad de mujeres’

La intervención de Sócrates (451c4-461e5) sobre la igualdad en las capacidades de varones y mujeres, respecto a la actividad de administración de la ciudad, es desarrollada a pedido de Adimanto, quien recuerda un pasaje anterior (423e-424a) de la conversación, y le exige a Sócrates que aclare aquello que había dicho: “Has creído, al parecer, que se nos había escapado lo que tan de pasada dijiste: que con respecto a las mujeres y a los hijos era evidente a todo el mundo que todo ha de ser común entre amigos”.¹¹¹ Adimanto, Glaucón y nuevamente Trasímaco, que reaparece aquí (450a5), después de un largo período de silencio, deben insistirle a Sócrates para que explique qué tenía en mente cuando había mencionado la comunidad de mujeres y niños, ya que Sócrates se muestra reticente a hablar porque, según dice, tiene miedo,

¹¹⁰ (Ludwig 2009, p. 217) llama a este pasaje “*Symposium in miniature*” o “*mini-Symposium*”.

¹¹¹ (449c1-5) Ἀπορρα θυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὁ λονοῦ τὸ ἐλάχιστον ἐκ κλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσειν οἱ ἠθῆναι εἰ πῶν αὐτὸ φαύλωσ, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅ τι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.

no de quedar en ridículo, sino a “dar un resbalón fuera de la verdad”.¹¹² En las formulaciones de los interlocutores, de Adimanto y Glaucón, principalmente, la pregunta por la ‘comunidad’ parece referirse a lo que es común a los guardianes, la propiedad común que serían las mujeres y los niños. Una interpretación de esto ‘común’ (424a2) podría ser la de la fantasía no testimoniada en el mundo real, en la que todas las mujeres estarían al alcance de la mano de cada varón, sin restricciones.

Sin embargo, lo que a lo largo de la explicación va desarrollando Sócrates parece ser lo común entre varones y mujeres. Se establece una diferencia entre ‘las mujeres como propiedad’, en la que ellas serían compartidas por los varones, y la puesta en común, como iguales, en las tareas de gobierno de varones y mujeres. En la primera formulación de Adimanto, y repetida por Glaucón (450b), las mujeres se mencionan junto a los niños, con la fórmula típica que de ellas se da en la literatura como vulnerables, desprotegidas y menores de edad, como sus hijos, posesión de los varones. Sócrates, más tarde, avanzada la exposición de la mujer guardiana, habla, sobre todo, de mujeres a secas y las nombra después de haber dicho varones. ¿La ‘comunidad de mujeres’ de Sócrates se refiere a que todas, en conjunto, son propiedad de todos ellos? ¿que las mujeres no se adjudican individualmente a individuos, como hacían los guerreros vencedores con el grupo de mujeres de un pueblo vencido, o como lo hacen los ciudadanos de Atenas mediante el matrimonio?, ¿O significa que los guardianes y las guardianas tienen en común el ámbito de lo público y comparten las actividades políticas? En la primera opción, las mujeres son consideradas sobre todo objetos, y el espacio de referencia es el privado; en el segundo caso, las vemos siendo sujetos como los varones, con los que tienen las cosas del estado en común, refiriéndose al ámbito público. Nuestra lectura es que la formulación de Adimanto (449c5) supone una respuesta afirmativa a la primera pregunta, es decir, comunidad tendría el sentido de que son propiedad de los varones, pero que Sócrates, subrepticamente, se desliza a la formulación, distinta, de la segunda pregunta. Sócrates modifica el significado de ‘la comunidad de mujeres’ que las considera objetos, o seres para otros, significado principal en los discursos políticos,¹¹³ a sujetos políticos, seres para sí mismos, sentido novedoso en el contexto de la ciudad antigua. Vale aclarar que tanto a) la ‘comunidad de mujeres’, entendida como propiedad o

¹¹² (451a1) ἀλλὰ μὴ σφαλῆις τῆς ἀληθείας [...].

¹¹³ En la literatura, especialmente tragedia, sin embargo, los personajes femeninos son sujetos. Más reflexivos y decididos que los varones, muchas veces.

como bien, en que todas ellas fueran de todos los varones, sin ser asignadas una por una, en una especie de harén público, como b) la comunidad entendida como lo compartido por varones y mujeres, sentido que toma la expresión en la ciudad ideal, eran igualmente inexistentes en las sociedades vividas de la Antigüedad.

La opción del proyecto de *República V* nada tiene que ver con la valoración de las mujeres como un bien o una propiedad (privada, o de todos los varones como grupo propietario), sino que ellas serían parte del grupo de gobernantes no propietarios. La interpretación de Adimanto de las mujeres como propiedad común, y no tanto de ellas como protagonistas, que comparten con los varones el centro de la *polis*, surge de la intervención de Sócrates en el libro IV, a la que Adimanto hace referencia mucho después, con aquello de “dijiste a la pasada” (*aporraithumein*), que hemos citado arriba. La glosa socrática a la que se refiere Adimanto, y que da un rumbo nuevo a la primera parte del libro V, tiene que ser la siguiente, que está mucho antes:

...con una buena educación se hacen los varones (*andres*) discretos, y así penetrarán fácilmente todas estas cosas y otras que por ahora dejamos de lado, como la posesión de las mujeres, (*ten te ton gunaikon ktesin*), el matrimonio y la procreación de los hijos, todo lo cual, con arreglo al proverbio, debe ser común entre amigos, en el mayor grado posible. (423e4- 424a2)¹¹⁴

La larga exposición de la comunidad de mujeres e hijos del libro V se desvía de la formulación de las mujeres como posesión, del libro IV, que acabamos de leer. La comunidad de mujeres entendida como comunidad de bienes,¹¹⁵ deviene comunidad

¹¹⁴ (*República* 4, 423e4- 424e7): Τὴν παιδείαν, ἣν δ' ἐγώ, καὶ τροφήν· ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίνωνται, πάντα ταῦτα ῥαδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τὴν τε τῶν γυναικῶν κτήσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι.

¹¹⁵ (453d1-3) ἂ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὄκνουν ἄπτεσθαι τοῦ νόμου τοῦ περὶ τὴν τῶν γυναικῶν καὶ παίδων κτήσιν καὶ τροφήν. Sócrates habla de su vacilación de tocar la ley concerniente a la posesión (*ktesin*) y crianza (*trophēn*) de las mujeres y los niños. Más adelante cuando se explica la ausencia de propiedad dice que los guardianes no deben tener en propiedad ni casa, ni tierra, ni otra posesión alguna (*oute ti ktema*)...”.

(464b5-c3) Τοῦ μεγίστου ἄρα ἀγαθοῦ τῆ πόλει αἰτία ἡμῖν πέφανται ἡ κοινωνία τοῖς ἐπικούροις τῶν τε παίδων καὶ τῶν γυναικῶν. Καὶ μάλ', ἔφη. Καὶ μὲν δὴ καὶ τοῖς πρόσθεν γε ὁμολογοῦμεν· ἔφαμεν γάρ που οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτῆμα, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἄλλων τροφήν λαμβάνοντας, μισθὸν τῆς φυλακῆς, κοινῇ πάντας ἀναλίσκειν, εἰ μέλλοιεν ὄντως φύλακες εἶναι. « Tenemos, pues, por demostrado que la comunidad de mujeres y de hijos entre los auxiliares es la causa del mayor bien para la ciudad. Perfectamente, dijo. Y estamos de acuerdo, además, en lo que antes dijimos, sobre que estos hombres no deben tener en propiedad ni casa, ni tierra, ni otra posesión alguna, sino que, recibiendo de los demás su mantenimiento como salario de su vigilancia, deben consumirlo todo en común, si han de ser verdaderos guardianes. » Es importante que aquí, que ya se ha hablado de la igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes no se menciona la mujer como una posesión de las que no se tendrán. Parece que ellas están ya instaladas con derecho propio

con las mujeres, en virtud del igualitarismo planteado para la ciudad feliz. Ellas pasan de ser de y para los varones, a ser con los varones. ¿Pero el sentido nuevo que toma ‘la comunidad de mujeres’ como igualdad política, sin discriminación sexual, necesita resolver cómo se aparearán los y las guardianas y cómo tendrán los hijos? De la comunidad de ocupaciones no se sigue necesariamente la manera como se procreará, incluso en la exposición son temas consecutivos, pero distintos. Primero se afirma que trabajarán juntos y harán todo compartido, luego cómo tendrán los hijos. Sócrates los discrimina en la primera y la segunda ola, como dos asuntos problemáticos, con muchas objeciones y dificultades. Sin embargo, la aparente unidad entre los dos la realiza el hecho de que ‘las mujeres’ estén involucradas. La igualdad política deja el interrogante implícito: ¿si ellas se ocupan con los varones en el ejército y en la administración, quién tendrá y criará los niños, quién cuidará de la casa? Por eso la exposición se dirige de la igualdad de tareas en la clase de los guardianes, a la anulación de la casa y a la normativa sobre la procreación de los hijos.

3.3. Lo femenino: casa, espacio privado

La actividad corriente de las mujeres, en la etapa de la vida en que pueden tener hijos, es el cuidado de ellos y la casa. Con múltiples variables antropológicas e históricas, las mujeres han tenido a su cargo la preservación del grupo doméstico, la alimentación y los cuidados de los nuevos miembros. En el nivel de las realidades sociales, la vida de las mujeres está ligada a sus responsabilidades como madres. En el nivel de los contenidos mentales, por su parte, la maternidad está indisolublemente asociada a lo femenino, se trata de una función exclusiva de ellas. La madre no agota el arquetipo femenino, pero, tal vez, es su símbolo más importante porque comparte los rasgos y las contradicciones del arquetipo más amplio de lo femenino: contiene casi calcadas sus aristas positivas y negativas.¹¹⁶ En el arquetipo más general de la mujer o la diosa, la madre está presente operativamente, aunque no se realice siempre, como en el caso de los símbolos de las diosas vírgenes, que de alguna manera niegan

“recibiendo de los demás su mantenimiento como salario de la vigilancia, consumiéndolo todos en común” (lo citado).

¹¹⁶ Cada arquetipo es de valoración doble, contiene un aspecto positivo o benéfico y uno negativo o maléfico.

la maternidad. Por realización o por defecto, la maternidad está presente en el Gran Femenino, como procreación, como transformación, como recipiente. La madre es origen y principio de cada individuo, suple las necesidades y deseos en la primera parte de la vida, constituye el principal referente afectivo y el origen de la capacidad amorosa. La relación del hijo con la madre no es meramente personal y empírica. Está mediada por el contenido mental que tiene del arquetipo cada individuo.¹¹⁷

Entre arquetipo y experiencia hay una relación recíproca, cada uno influye en el otro, el arquetipo se va enriqueciendo, explicitando y elaborando según la experiencia personal, pero la experiencia particular con la persona que es la madre no determina completamente la relación, hay un pre-texto arquetípico, en la psique de cada uno, que interpreta y moldea a la madre personal. Ella, a su vez, tiene su propio arquetipo de madre, que posibilita su relación con los hijos.

El Gran Femenino y la madre, en su aspecto positivo, se definen como espacio de acogida, de protección y de evolución, en las mentes particulares. Contenedor, útero, casa, círculo son símbolos de lo que garantiza la propagación y el nacimiento de la vida. El espacio procreador no es mero receptáculo; se trata de un recinto que hace posible la transformación, da el alimento y causa el crecimiento y los cambios. El desarrollo y evolución corporal y espiritual, de manera más general, la transformación, se realizan en y por lo femenino. Lo que nos es dado, lo natural, el principio transformador que está más allá de la voluntad de los cambios, lo que simplemente va sucediendo, todo eso pertenece al arquetipo materno. Por ello lo femenino se presenta como lo corporal; las transformaciones profundas, en la evolución individual del cuerpo, se atribuyen al arquetipo femenino que es la posibilidad de toda transformación. La madre opera como horno¹¹⁸ que transforma lo crudo en cocido, lo invisible en visible, lo que no es en ser. Toda creatividad proviene, asimismo, de lo femenino, o de la consciencia matriarcal, como es llamada por la psicología analítica.

¹¹⁷ “El hombre primitivo y como él, el niño se apercibe del mundo mitológicamente, es decir experimenta casi siempre el mundo acuñando imágenes arquetípicas que proyecta sobre él. En lugar de la realidad objetiva de su madre personal, esta mujer determinada, individual e histórica en la que su madre se convertirá para él cuando su consciencia y su yo se hayan desarrollado, la primera Madre, la realidad de un todopoderoso ser femenino numinoso del que él depende por entero” (Neumann 2009, p. 30).

¹¹⁸ “Los vínculos entre la transformación, el nacimiento del pan, la alimentación y lo femenino son tan obvios que el proverbio afirma: ‘El horno es la madre’” (Neumann 2009, p. 282).

La transformación es mágica y la mente la percibe de manera particular. Todo nacimiento resulta de un sortilegio, como también el paso de la niñez a la adultez, de la vida a la muerte, etc. Como el pensamiento mágico opera por asimilación y contigüidad, no por deducción, inducción o demostración, lo femenino que produce el nacimiento está ligado a la magia y, con ello, a lo que está más allá de la explicación racional. Ese aspecto mágico del principio transformador implica también la sacralidad. Lo sagrado se da de manera gratuita, evoluciona sin razones o causas humanas, como si tuviera voluntad propia. La aproximación más efectiva al espacio sagrado, transformador y mágico lo hacen las mujeres,¹¹⁹ como si ellas, por ser depositarias del espacio de acogida y desarrollo que es el útero, y como proveedoras del alimento, tuvieran un acceso especial a los misterios de la vida y de la naturaleza. Estas asociaciones (feminidad, maternidad, transformación, magia, sacralidad) se hacen, sobre todo, de manera inconsciente y se manifiestan en los actos y desarrollos de la vida social. La consciencia se alimenta de un depósito enorme de imágenes, sueños, situaciones típicas, elementos naturales (agua, aire, fuego, tierra), emociones, que llamamos inconsciente.

Lo inconsciente emerge y se hace explícito a través de la consciencia, que ordena y da jerarquía al material enmarañado, en términos de la consciencia, del inconsciente. La paradoja de la relación consciente–inconsciente es que el primero es mudo y carece de sentido y de contenido sin el segundo, y que el segundo solamente se ve y expresa a través del primero. Entonces, cuando hablamos de arquetipos estamos hablando de lo que emerge a la consciencia, diferenciado y con cierta identidad, a partir del inconsciente (de donde provienen), en las imágenes que se amalgaman, se superponen y no tienen límites precisos porque allí cada contenido se asocia a otros por proximidad y por compensación, en un sistema. Entonces, los símbolos arquetípicos emergen, casi siempre, mediados por la consciencia, pero en el inconsciente se encuentran con la imprecisión, pero también con la contundencia de lo que vemos en un sueño.

Los arquetipos del inconsciente son sintagmas emocionales y de sentido. Por otra parte, a la emoción, o las pasiones, le acompaña lo irracional, corporal y femenino, así como a la consciencia le viene aparejado lo racional, lógico, espiritual y masculino. Las producciones artísticas, las realidades sociales, los discursos políticos,

¹¹⁹ Véase (Clément y Kristeva 2000).

la filosofía son expresiones racionales y conscientes, nutridas y originadas en el inconsciente, impregnadas de lenguaje simbólico. En la descripción que identifica el inconsciente con lo femenino, y la consciencia con lo masculino de la psique, no hay juicio de valor: tan importante es un aspecto del ser humano como el otro. Sin embargo, las mujeres, admite Jung, se entienden mejor con los contenidos del inconsciente que los varones; pero ambos tienen una parte de la psique masculina (llamada *animus* en las mujeres) y una parte femenina (llamada *anima* en los varones).¹²⁰ En la polaridad complementaria inconsciente–consciente no hay un mejor ni un peor, o un bueno y un malo; no obstante, lo inconsciente es origen y la consciencia un desarrollo de aquél. No hay consciencia sin inconsciente, pero tal vez exista un inconsciente sin consciencia, en ciertas patologías psiquiátricas. Jung estudió imágenes, símbolos o arquetipos del inconsciente colectivo, en sus trabajos clínicos, ya que en pacientes que han roto su relación con la realidad o con el mundo se pueden observar los símbolos transculturales en estado casi puro. El arte, los mitos y los sueños son también espacios privilegiados de expresión de los contenidos del inconsciente. La psicología analítica parte del principio de que los humanos compartimos unas estructuras mentales o psíquicas por compartir un orden cerebral común.

Las cosas se complican cuando consideramos que la consciencia no es únicamente masculina, ni que todo proceso de concienciación, como lo llama (Jung 2010, 166), desemboca unívocamente en la racionalidad científica. La consciencia no es solamente masculina, ni lo femenino se identifica únicamente con el inconsciente. (Neumann 1994b) muestra que hay una consciencia matriarcal y una patriarcal. Estos adjetivos no tienen que ver con descripciones sociológicas, sino con la manera diferenciada en que se actualiza la consciencia. La consciencia matriarcal hace referencia al predominio del conocimiento creativo, intuitivo y afectivo, donde el sujeto se involucra en el saber que tiene; en cambio, en el conocimiento de la consciencia patriarcal, el sujeto es indiferente, el saber resulta independiente del sujeto. La consciencia patriarcal, en una interpretación psicológica, se circunscribe al ámbito de lo mensurable, verificable y científico. Los procesos creativos se sirven del espectro simbólico del inconsciente, son del dominio de la consciencia matriarcal.

¹²⁰ “El fenómeno de la proyección reviste una especial importancia precisamente aquí, porque las instancias que representan al otro sexo en la propia psique individual, el *ánima* en el varón, el *ánimus* en la mujer, son experimentadas como la realidad del sexo opuesto” (Neumann 2009, p. 39)

Platón sabía que el alma tiene una parte emocional, irracional, y femenina, y una racional. No habría dificultades en la descripción de la naturaleza múltiple del alma.¹²¹ Lo que ofrece dificultades es resolver cuál es el juicio prescriptivo del autor acerca de lo irracional, apetitivo y femenino, ‘lo otro’ de la racionalidad. La tradición lo ha llamado el primer racionalista, lo que significaría que su pensamiento tiene una valoración positiva, casi exclusivamente, de la racionalidad sobre las otras partes del alma. Sin embargo, la lectura de Platón muestra que eso no es así en sentido absoluto. Son múltiples los pasajes en que encontramos un guiño a lo corporal, aunque no podemos afirmar que el autor ponga, valorativamente, en pie de igualdad lo racional y lo no racional (que puede ser lo apetitivo, no solo como lo más atado a las necesidades del cuerpo sino como la capacidad de ser conmovido, o persuadido). En lo que podemos coincidir con el juicio de Platón como racionalista es en que hay una tendencia muy grande en sus textos a enfatizar la distinción y confrontación entre lo racional y lo irracional, más que en mostrar la complementariedad y cooperación. La manera filosófica de pensar establece distinciones y límites y ese principio es masculino, consciente y racional. Además, para el filósofo es claro que lo racional debe gobernar sobre todo lo que no lo es, porque es lo que conoce y piensa. La psicología del siglo XX, sobre todo a partir de los descubrimientos de Freud, ha modificado completamente la comprensión de lo irracional en todo el espectro de las humanidades. Platón plantea la relación más en términos de pugna y conflicto, donde debe gobernar una parte sobre la otra. Sin embargo, no niega o subestima el poder de lo irracional, corporal, de la seducción, y en ocasiones, aunque esa no es la tendencia principal, parece su aliado o cómplice.

Volvamos a la psicología analítica que usamos para mostrar algunos aspectos de los textos platónicos seleccionados. Las relaciones sociales que históricamente se dan entre varones y mujeres, los roles desempeñados por cada uno de ellos, son expresión de los arquetipos del inconsciente común a todos, que es también él mismo histórico, pero que tiene un sustrato que se preserva en los cambios históricos. Por

¹²¹ La tercera parte del alma, el *thumoides*, un intermedio entre los extremos, apetitivo y racional del libro IV de la *República*, no se contradice necesariamente el carácter doble del alma que Platón llama parte racional y parte apetitiva. La naturaleza doble del alma la afirma Platón, en algunas ocasiones. “No sin razón, pretendemos que son dos principios distintos entre sí; y llamaremos, a aquello con que se razona, lo racional (*logistikon*) del alma, y a aquello con que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos, lo irracional (*alogiston*) y concupiscible (*epithumetikon*), y amigo de ciertos hartazgos y placeres” (439b4-8). Luego se postula la existencia del tercer elemento del alma, el *thumoides* que se comporta como el *epithumetikon*, lo apetitivo, pero oponiéndose a este por ‘razones’. El *thumoides* no niega los extremos de naturaleza distinta del alma.

ejemplo, entre las estatuillas cicládicas del segundo milenio antes de nuestra era, la diosa cretense de la edad de bronce y la virgen María del cristianismo se pueden encontrar grandes diferencias, pero también unos rasgos comunes.¹²² La comprensión de un arquetipo, como el de lo femenino de nuestro ejemplo, implica estudiar tanto las expresiones particulares, como lo común. La psicología analítica llama ‘inconsciente colectivo’ al acervo común de arquetipos, que es intemporal e innato, porque pertenece a la mente humana, pero también histórico, porque no se da sino en la concreción histórica.

El paso del estado de naturaleza a la vida cultural es obra de las mujeres, según Briffault R., al que sigue Neumann (2009, p. 278). Mucho después, el colectivo de las madres y los hijos habría sido el grupo impulsor del ennoblecimiento de la cultura y del proceso de sedentarización y del cultivo de la tierra. El carácter elemental femenino del recipiente, de espacio contenedor y transformador, se proyectará, en la vida sedentaria, primero en la tienda y luego en la casa. Según Neumann: "Pero no solo templo, tumba y casa, también el pilar sobre el que se asienta la estructura de esta última es, en tanto que su centro, un símbolo de la Gran Madre" (Neumann 2009, p. 279). Distintos autores han estudiado las nuevas actividades que trae la sedentarización como el cultivo de plantas¹²³, el tejido (*Ibid.*, p. 280), la alfarería¹²⁴ y la construcción de viviendas (*Ibid.*, p. 279), y encuentran que todas ellas son invenciones de las mujeres, quienes fueron encontrando soluciones a la vida cotidiana del grupo, al que sustentaban en la alimentación diaria. Así iría asimilándose lo femenino a la casa, al lugar permanente de dormir, comer, resolver las necesidades cotidianas, al que los cazadores y guerreros regresarían después de sus campañas militares, exitosos o, alternativamente, sin presas o botín.

La sedentarización y la agricultura marcaron la división del trabajo según el sexo, aunque muchos de los oficios que originalmente hacían las mujeres, eran realizados también por varones, como la arquitectura, por ejemplo. La cerámica, también, ya en tiempos históricos, es llevada a cabo por varones, aunque fuera invención de mujeres. El tejido y la confección de la ropa, así como la culinaria, que

¹²²Neumann (2009) estudia con detalle el desarrollo del arquetipo de la Gran Madre.

¹²³“...fueran desarrollándose dos actividades, horticultura y agricultura, llevadas a cabo de forma planificada por el grupo de las mujeres” (Neumann, 2009, p. 281). Véase también el capítulo (*Ídem*, pp. 238- 264) “La señora de las plantas”.

¹²⁴“Entre los misterios originarios relacionados con la nutrición se cuentan asimismo la fabricación de los recipientes empleados para almacenar alimentos y acarrear agua, desde el uso de cáscaras de frutos hasta bolsas, odres, redes y primitivos enseres cerámicos” (Neumann 2009, p. 281).

hoy es de varones y mujeres indistintamente, eran realizadas, hasta épocas recientes, por mujeres exclusivamente. Oficio propio de los varones, que se identifica con la *andreia* griega, son la actividad militar, la caza, la seguridad del grupo, actividad llevada a cabo desde el proceso de hominización.

Las mujeres, en el camino de supervivencia de la especie, desempeñaron unas funciones, en la nueva vida sedentaria, que modificaron los arquetipos femenino y masculino, que se habían cimentando en las épocas de nomadismo. Como se mencionó, las soluciones encontradas, en las coyunturas claves de la supervivencia, condicionaron la división del trabajo por sexos. Con la aparición de la casa, la manada (grupo que deambulaba para procurarse la comida, sin agricultura) desaparece y la vida social se bifurca en vida pública, la de los guerreros entre sí, y vida privada, el grupo más pequeño de los que integran la casa. Ella se articula a partir de dos ejes principales: la madre y el hijo, por una parte, y la mujer y el varón, por otra. La mujer o madre, entonces, es el pivote común sobre el que giran la relación filial primigenia (madre-hijo), y la relación de pareja. Si la madre-esposa es el elemento bisagra de la casa, el varón, por su parte pertenece a los dos espacios sociales del grupo: el político y el doméstico. Pero, vale la pena aclararlo, las mujeres no están circunscritas exclusivamente al espacio doméstico como parece en esta breve descripción. En la Época Clásica tienen un desempeño muy importante en la vida religiosa de toda la comunidad. Si por político se entiende lo que tiene relación con la polis, la vida política de las mujeres atenienses era profusa. No participaban en la administración ni en las magistraturas, pero sí en los cultos poliados que garantizaban la legitimidad cósmica de la ciudad.

Antes de la casa, con la doble articulación femenina, los grupos humanos se movían de un lugar a otro en busca del sustento. El rebaño que cuidan los guardianes, según expresión de Sócrates, se parece más a un grupo nómada que a los miembros de una *polis*. Sócrates parece dejarse llevar por la figura del rebaño,¹²⁵ manada indiferenciada donde todos los elementos son similares e intercambiables, sin distinciones marcadas, ni relaciones particulares entre los individuos del grupo, que es como concibe la comunidad humana. Desde esa perspectiva borra, como innecesario o perjudicial, la otra asociación, distinta e independiente del grupo, que se realiza en

¹²⁵ *He agele* (rebaño de caballos, sobre todo) en (451c8) y *to poimnion* (rebaño de ovejas) en (451d9).

la casa: la relación de *philia* de cada *oikos*, que se daba en la ciudad real y que se había adquirido durante la sedentarización.

3.4. La igualdad de varones y mujeres en la clase de los guardianes

Sóc.- Nosotros, por nuestra parte, en los sacrificios y en todas las solemnidades semejantes, honraremos a los buenos, y en proporción a su bondad, con himnos y con las otras distinciones de que hemos hablado, y dándoles, además, lugares de honor, viandas y copas rebosantes, a fin de fortificar, al mismo tiempo que se les honra, a quienes sobresalen por la bondad, sean hombres o mujeres (468d6).¹²⁶

La afirmación es de Sócrates y se encuentra avanzado el libro V, después que ha explicado que en la *polis* feliz que ha fundado, los varones y las mujeres comparten con igualdad la labor de ser guardianes. La propuesta de incluir a las mejores mujeres para que realicen las tareas de administración del estado junto con los mejores varones, y que tengan iguales responsabilidades y educación, nos interesa porque contiene el aserto de que las mujeres comparten la capacidad racional y moral con los varones, y la diferencia sexual no pone en desventaja a las mujeres respecto de esa capacidad que posibilita el quehacer político. El asunto aquí es determinar si, aunque varones y mujeres difieren en cuanto al cuerpo y sus funciones, son iguales en cuanto al alma, siendo el alma andrógina, a la vez, masculina y femenina; o si el texto lo que hace es transvestir a las mujeres en varones, tanto en sus cuerpos como en sus almas.

Puesto que Sócrates en su discurso pone a las mejores mujeres a ocuparse del gobierno y de la guerra, actividades atadas totalmente al ideal masculino, no es desatinado sospechar que las almas que se igualan en la comunidad de varones y mujeres no es asexuada o andrógina, sino que se trata de un alma masculina, porque lo masculino se conquista en la guerra, y esta es el alma que las mujeres deben adoptar siendo guardianas. En el proyecto, varones y mujeres se harán compañeros y compartirán la cotidianidad de las labores, pero lo común se realizará en el espacio masculino de la ciudad real; no combinando lo que en la ciudad vivida era ocupación de mujeres con las actividades de los varones. Otra cosa hubiera sido que Sócrates

¹²⁶ (468d6- e2) καὶ γὰρ ἡμεῖς ἔν τε θυσίαις καὶ τοῖς τοιοῦτοις πᾶσι τοὺς ἀγαθοὺς, καθ' ὅσον ἂν ἀγαθοὶ φαίνωνται, καὶ ὕμνοις καὶ οἷς νυν δὴ ἐλέγομεν τιμήσομεν, πρὸς δὲ τούτοις ἔδραις τε καὶ κρέασινι δὲ πλείοις δε πάεσσιν, ἵνα ἅμα τῶ τιμᾶν ἀσκῶ μεν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας. (Cambiamos *agathos* por 'bueno' allí donde el traductor puso 'bravo').

hubiera puesto en lo común las actividades de los dos sexos: turnando las ocupaciones militares con la cocina, el hilado o el cuidado de los hijos. Esta propuesta de mezclar las actividades de varones y mujeres de la realidad de la *polis* de la Época Clásica, tal vez resulta contradictoria con el ‘principio de especialización’,¹²⁷ que ha sido planteado en *República*, en libros anteriores (370b) y repetido en el V.

El criterio o el valor principal del principio es la eficiencia en la productividad del ciudadano. Toda la *República* está montada en el valor de que de los esfuerzos de un ciudadano debe sacarse el mejor rendimiento posible para el bien de la comunidad, y se aprovecha más el trabajo en la medida en que se haga aquello para lo que se está mejor dotado y no se hagan cosas que lo desvíen de esto. Cada individuo, además debe ocuparse de aquello para lo que tenga más capacidad para hacerlo. Para Sócrates, lo más importante, y que requiere de las mejores cabezas, es el gobierno y el ejército, el oficio de los guardianes de la ciudad feliz. Criar niños, hacer el guiso, o tejer el manto no son actividades que necesiten la aptitud natural de los guardianes, por tanto, no lo realizarán los, ni las mejores, sino otros que son inferiores y pertenecen a la clase productora. Las mujeres de la ciudad vivida, para Sócrates, realizaban unas tareas inferiores a las que él les asignará en su plan político. Esto habrá que tenerlo en cuenta más adelante, cuando veamos los juicios sobre las mujeres que pueden superar en alguna labor a los varones, porque las ocupaciones en que ellas pueden ser mejores son en sí mismas inferiores (455c8).

La imagen de una mujer guerrera está presente, sin embargo, en el imaginario griego y en los arquetipos que provienen del inconsciente. No es totalmente novedosa la idea de Sócrates, la guerrera opera más como noción irrealizable o como realidad invertida o absurda,¹²⁸ que como realidad vivida.¹²⁹ Sin embargo, aunque esto sea así, también es cierto, como hemos considerado más adelante, que toda psique o alma es, a la vez, masculina y femenina, y que la conciencia, en su propio devenir, por una parte, y las exigencias sociales racionalizadas, por otra, separan y hacen excluyente lo femenino y lo masculino. De modo que, al nivel de los arquetipos encontramos un

¹²⁷ La expresión es de (Annas 1981, p. 74): “The Principle of Specialization turns to be basic for the structure of Plato’s own ideally just state, and so it is important for him to show that it answers to what is found in nature and is not merely a conventional way of arranging matters”.

¹²⁸ Sócrates es muy consciente de lo disparatado que esto podía resultar, de ahí su insistencia en que el tema cause risa o sea visto como absurdo.

¹²⁹ Sin negar que en la Antigüedad hubo mujeres que dirigieron ejércitos, siendo reinas, contemporáneas al Imperio Romano fueron prominentes Zenaida y Cleopatra; Artemisia tirana de Halicarnaso, del siglo V (Heródoto, VIII, 68).

arquetipo masculino, un Gran Masculino y, también, un Gran Femenino, que se diferencian y excluyen entre sí, en un estadio secundario de desarrollo, pero que, en la medida en que son más inconscientes, estos arquetipos están más mezclados y menos diferenciados. El uroboros¹³⁰, estado primigenio de la consciencia y arquetipo él mismo, es a la vez macho y hembra. La imagen de la serpiente circular, que se engulle a sí misma, expresa, en una sola identidad, el macho que penetra y la hembra que recibe, la boca que engulle y el cuerpo engullido. ¿Dónde está la separación o la distinción? Expresión de esa identidad es el andrógino, que se desarrolla como arquetipo, conteniendo los genitales de macho y hembra, cuando el uroboros ha completado su desdoblamiento diferenciador. Es un arquetipo inquietante para la razón, porque se trata de una especie de recaída en el inconsciente, no domesticado por la consciencia, que mezcla lo que en el camino a la consciencia se ha separado. Los sexos, hembra y macho, son diferenciados y excluyentes, pero como la atracción amorosa los une, asimismo, el pensamiento intenta el paso de uno de ellos al otro. La diferencia sexual se debate permanentemente en identidad, exclusión y asimilación de lo otro, como si se tratara de realidades porosas que intercambian contenidos. Ampliaremos el tópico de la porosidad de la diferencia sexual más adelante, con las reflexiones acerca de la diosa epónima de Atenas, que es un ejemplo clarísimo de transgresión de los arquetipos sexuales diferenciados. La mujer guardiana de Platón hace eso mismo; se mueven de un extremo al otro de la diferencia sexual, a la vez macho en las funciones de la ciudad y hembra como reproductora de los niños.

3.4.1. La metáfora del rebaño

Para plantear la igualdad en la clase gobernante, Sócrates procede de esta manera: encuentra que los varones guardianes son como los guardianes de un rebaño (símil de la ciudad) (451c8) y luego pasa a confirmar que, entre los perros guardianes, hembras y machos comparten la labor del cuidado del rebaño, de caza y de todo lo demás (451d4):

Sóc.- Con respecto a las hembras de los perros guardianes (*phulakon kunon*), ¿nuestra opinión será la de que deben compartir con los machos la vigilancia del

¹³⁰ “The uroboros, traceable in all epochs and cultures, then appears as the latest symbol of individual psychic development, signifying the roundedness of the psyche, life’s wholeness, and perfection regained. It is the place of transfiguring and illumination, of finality, as well as the place of mythological origination” (Neumann 1995, p. 37).

ganado, cazar juntos con ellos y hacer en común (*koinéi prattein*) todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños?¹³¹

La respuesta a esta pregunta es negativa, porque las hembras de los perros guardianes comparten con los machos todas las tareas, entonces las hembras humanas deben ser también guardianas. No hay que esforzarse mucho para expresar las objeciones que se le pueden poner a este planteamiento. La más obvia es la de Aristóteles: las perras no se quedan en las casas porque las perras no tienen casas¹³² y, agregaríamos, las mujeres no son perras. Sócrates confía a un razonamiento dudoso la propuesta de la igualdad de varones y mujeres para la clase superior: al varón guardián lo equiparó al perro guardián y, dado que el perro comparte con la hembra¹³³ lo que hace, la hembra del guardián humano debe compartir con él sus quehaceres. Seguro que este razonamiento no resiste un examen socrático. Simplemente con mostrar que así como no podemos imponerle a los perros que dividan el trabajo entre machos y hembras, como sucede en el comportamiento humano, tampoco podemos imponerle a nuestra especie los comportamientos de los perros. Sin embargo, la propuesta de la igualdad está atada a algo más cierto que el razonamiento dudoso que nos trajo Sócrates, pero que está incluida en su imagen: varones y mujeres son de la misma especie y tienen propósitos y habilidades comunes, luego deben tener ocupaciones comunes.

3.4.2. Igualdad o debilidad de las mujeres

¿Hasta dónde está Platón dispuesto a aceptar que la comunidad de varones y mujeres implica la igualdad entre ellos? Algunos han interpretado las páginas del libro V como si Platón fuera el antepasado remoto de todo feminismo. El Ur del feminismo (Vlastos, 1994, p. 11), se ha dicho. Vlastos apoya la tesis del feminismo de Platón en

¹³¹ (451d4-9) Ὡδε. τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἴομεθα δεῖν ἄπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ συνθηρεύειν καὶ τᾶλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποιμνία;

¹³² “Es absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los animales, porque los animales no tienen que administrar la casa”. (*Política*, 1264b).

¹³³ Incluso es importante para el efecto convincente de la analogía, que sea escogido el perro, porque *kunon* no tiene femenino diferenciado en griego, cambia solo el artículo para indicar la hembra, eso identifica aún más la realidad del perro y la ‘perro’.

*República*¹³⁴, aunque niega esa posición si se consideran otros textos. Algunas mujeres especialistas en la Antigüedad, sin embargo, no ven feminismo en Platón porque entienden que nunca estuvo interesado en una mejoría en la situación de las mujeres, o en reconocer algún valor a lo propio de las mujeres; incluso algunas lo acusan, con pruebas contundentes, de robarse, para lo masculino, lo positivo de lo femenino (concepción, crianza y cuidado), en un doble juego que pone estas funciones exclusivas del cuerpo femenino en el alma masculina. De esta manera, dicen ellas, Platón deja a lo femenino desprovisto de eso que le ha quitado, lo empobrece,¹³⁵ y así, despojada de su mejor parte, lo femenino retiene solo lo negativo, lo femenino de lo femenino.

No vamos a resolver si podemos llamar a Platón feminista, porque de entrada parece bastante anacrónico un juicio de este tipo, pero pensamos que el planteamiento de que varones y mujeres comparten intereses comunes y pueden desempeñar las mismas funciones, que está presente en *República*, no es despreciable. Es una voz solitaria, en el contexto del pensamiento político clásico. Este no consideraba ningún tipo de igualdad, no intentaba ninguna trasgresión a los modelos de un femenino y un masculino que se excluyen, se confrontan, y a los considera con naturalezas, aptitudes y funciones diferentes. De modo que la inclusión de las mujeres en la clase de los guardianes puede interpretarse como una elección por una mejoría en las oportunidades de la vida de ellas, en una sociedad patriarcal y de sometimiento,¹³⁶ en lo público y en lo privado, estuviera o no en mente de Platón esta finalidad.¹³⁷

Recibimos con entusiasmo el lugar que Sócrates pone a las mujeres en el proyecto, ya que es mejor que el que tenían en la Atenas Clásica. Pero el optimismo se disminuye un poco, cuando vemos que la igualdad de las mujeres de *República* está dada en términos de asimilación a lo masculino, no en el plano de lo racional¹³⁸

¹³⁴ (Vlastos 1994, p. 12) dice que en la sociedad ideal mejor, de los libros V y VII, la posición de la mujer en la élite gobernante es, sin ambigüedad, feminista, pero en sus actitudes personales respecto de sus contemporáneas, el ateniense fue antifeminista virulento. Vlastos aclara que no le interesa el feminismo, sino el pensamiento de Platón.

¹³⁵ (Loraux 2004), (Saxonhouse 1994) y (Du Bois 1994), para citar tres de las mejores.

¹³⁶ (Demand 1994) muestra como se ejerce el control del cuerpo femenino por los varones, que incluye su debilitamiento, en la crianza con la desnutrición y el encierro, y en la edad adulta con la práctica médica ginecológica. Este sometimiento es consecuente con los paradigmas ideológicos imperantes.

¹³⁷ Al fin y al cabo, la mejora de la situación de las mujeres, durante el último siglo, se ha debido también, en gran parte, a la lógica del mercado que las necesita trabajando. Ello ha contribuido a constituirse como sujetos independientes de sus maridos o padres, una vez adquirida su independencia económica. El mercado laboral capitalista generó como consecuencia la relativa emancipación de las mujeres, pero por supuesto, no las incluyó en el mercado para liberarlas.

¹³⁸ Lo racional es lo masculino de lo masculino, su parte positiva.

solamente, sino en el plano agonístico del guerrero. Las mujeres de entre los guardianes (456b9)¹³⁹ irán a la guerra y matarán, como ellos, pero también se educarán en música y gimnasia, igual que sus hermanos varones. Sócrates les da a las mujeres los dos rasgos con que quedó definida la virilidad en el *Gorgias*: racionalidad y dominio. El costo de esta entrega parece que es el mismo de toda masculinidad, la supresión de la afectividad y de la emocionalidad.

La reticencia de Sócrates a hablar de las mujeres, al inicio del libro, es levantada con el reconocimiento de la ausencia de ellas en la larga conversación que ha precedido a este punto, esa larga noche en casa de Céfalo, en el Pireo. “Puede que esté bien el que, después de haber puesto en escena a los varones, (*andreion drama*) y determinado por completo su papel, hagamos otro tanto con las mujeres, y sobre todo cuando tanto me invitas a hacerlo” (451c1-3)¹⁴⁰. ¿No ha sido necesario asignarle un lugar a las mujeres cuando ya lo tienen los artesanos o comerciantes, los agricultores, los guerreros, los varones mejores y los no tan brillantes? Se han dicho tantas cosas de la ciudad y el individuo justo, de la educación de los gobernantes, de la división del Estado y de las partes del alma, y para nada de esto han sido necesarias las mujeres. Todo lo anterior hacía referencia a los varones, Sócrates lo admite sin ambages: no es que cuando dice varón (*aner*) allí esté incluida ella; *aner* no designa la especie humana, la discusión hasta ahora ha versado sobre varones, y así hubiera continuado de no haber sido por la curiosidad que suscitó a Adimanto y Glaucón la mención, de pasada, sobre la comunidad de mujeres y niños del libro IV. En el nivel de los contenidos argumentativos, la defensa de la igualdad política de los sexos presenta algunas dificultades, pero puede decirse que es afirmativa. En el nivel textual recién analizado, el contenido dramático minimiza la importancia del tema de las mujeres. Durante la primera mitad de *República*, los sujetos fueron varones. Surge, casi que de manera contingente, la pregunta por las mujeres y su lugar y función en la *polis*. Encontramos en este detalle parte de la negación del contenido principal de igualdad que emite Sócrates.

¹³⁹ ταῖς τῶν φυλάκων γυναίξιν. *Ton phulakon* puede ser una recaída de Sócrates en la concepción de la mujer como objeto, como posesión, con el sentido que ha aparecido al inicio del libro que estamos estudiando, sentido este superado por el contenido de la revolución socrática. Puede ser también un partitivo, en cuyo caso solamente designa el conjunto de las mujeres del grupo de los guardianes.

¹⁴⁰ (451c1-3) τάχα δὲ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἔχοι, μετὰ ἀνδρείων δράμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὐτῷ περαίνειν, ἄλλως τε καὶ ἐπειδὴ σὺ οὕτω προκαλεῖ.

Sócrates, en el camino de la igualdad, exige la misma nutrición¹⁴¹ y la misma instrucción para los dos sexos. Retomando las propuestas del libro III de la *República* acerca de la instrucción que deberán tener los guardianes, las mujeres serán entonces educadas como ellos en gimnasia, para la formación saludable del cuerpo, y en la música, que desarrolla las mejores disposiciones del alma. Sócrates defiende su planteamiento igualitario basado en la afirmación de que la diferencia sexual no es significativa con vistas a las actividades del gobierno (454d, 456b, 455^a9-b3). La objeción que alguno podría plantear tiene que ver, nuevamente, con el principio rector de todo el proyecto, defendido en el libro II, que hemos llamado ‘principio de especialización’, para la asignación de tareas dentro de la *polis*. A naturalezas diferentes les corresponden ocupaciones diferentes y como mujeres y varones son de distinta naturaleza, entonces deben hacer distintas cosas: “¿Pero, puede alguien negar que entre la naturaleza de la mujer y la del varón hay una enorme diferencia?”(453b7-8). Sí, las naturalezas difieren, pero esas diferencias no son pertinentes en lo que hace a las ocupaciones, son tan irrelevantes como lo es ser calvo o tener pelo para ejercer el oficio de zapatero. El principio de especialización, que se había establecido en un libro precedente, es recordado acá como posible contradictor de la igualdad entre varones y mujeres guardianes. Se había convenido que cada individuo no hiciera sino una actividad, aquella que estuviera acorde a su naturaleza, o aquello para lo cual estuviera mejor dispuesto (453b3-4), que no es lo mismo, vale aclarar, que tener la libertad de elegir la ocupación o el oficio que uno quiera.

La objeción, sorteada con solvencia, da ocasión a la introducción de un tema que no se había tratado en la *República* hasta ahora, y que será fundamental en el libro VI: *dialegesthai*, dialogar como opuesto a *erizein*, disputar (454a5). La dialéctica establece las diferencias y las identidades de los términos comparados, para nuestro caso, varones y mujeres, no en sentido absoluto, sino en relación con la actividad que se ha de desempeñar. De otra manera, se disputa simplemente esgrimiendo palabras con el fin de ganar la discusión. La dialéctica persigue un fin distinto al del espíritu agonístico de la disputa con fines de victoria. El argumento socrático en favor de la igualdad de educación y ocupación, contrario a la objeción de que a naturalezas

¹⁴¹ (Demand 1994, pp. 8-9) afirma que salvo en Esparta donde se consideraba que el estado físico de la mujer tenía que ser bueno para producir hijos saludables, en el resto del mundo griego no solamente no se les proporcionaba ningún entrenamiento atlético, sino que a las muchachas, incluso, se les daba insuficientemente de comer y estaban desnutridas, fenómeno observado en otras sociedades agrícolas. La falta de comida es un síntoma del sometimiento.

diferentes les corresponden funciones diferentes afirma que: comparten la disposición para la medicina el que ya es médico con el que, no siéndolo, tiene la disposición de serlo en su alma. Sin embargo, no comparten la misma disposición el que está bien dispuesto para la medicina y el que está bien dispuesto para la carpintería (454d2-5). Esta conclusión se desprende de la dialéctica, que es una búsqueda cooperativa. La dialéctica será instrumento de los filósofos y las filósofas gobernantes de la *polis*, que teniendo todo en común no tendrán motivo de disputa o de victoria individual. Sin intereses particulares que den un sesgo determinado a la discusión, la dialéctica de la ciudad feliz no cargará con los inconvenientes, planteados en el *Gorgias*, de interlocutores que no dicen siempre lo que piensan o no admiten lo que se desprende del argumento racional.

La posición de interpretar el libro V como un texto que defiende la igualdad intelectual y ética de las mujeres y los varones resulta problemática porque parece cuestionada por las apariciones, en el libro y en otros lugares de la *República*, de comentarios misóginos del autor y por las afirmaciones de inferioridad (455c5-7; 455d3-4; 457b1-2) y debilidad (451e1-2) de las mujeres respecto de los varones. Nosotros pensamos que Sócrates, en el libro V sobre todo defiende la igualdad. Algunos consideran que la inferioridad que ve Platón en las mujeres es intelectual y no solo física. Dover encuentra que para los griegos de la época de Platón, las mujeres tenían “a ‘butterfly mind’, equally incapable of intelligent, far-sighted deliberation and of foregoing the emotional reaction of the moment in pursuit of distant and impersonal aims and she was a chatterbox” (1974, p. 100) y se basa para apoyar estas afirmaciones en Aristófanes, *Lisístrata* (1-3; 13-15; 23-5; 137-9; 706-26) y *Asambleístas* (120). Si la observación de Dover es cierta, el apoyo textual puede ser mucho más amplio que el que él da, pues los atenienses creían mayoritariamente que las mujeres no tenían una inteligencia que les posibilitara la ponderada deliberación. Entonces Platón se aventuró no solamente a desafiar la realidad de su época, sino la mentalidad de sus contemporáneos, cuando negaba la importancia de la identidad sexual, para la defensa de la ciudad. No hemos encontrado un lugar en donde diga que las mujeres, en cuanto a la inteligencia o la capacidad de deliberar, son iguales a los varones. No obstante, creemos que la defensa que hace de la igualdad para ser

guardianas lleva implícito su reconocimiento de la capacidad racional y ética de las mujeres, al menos de las mejores.¹⁴²

Si Platón hubiera considerado que la afirmación de la debilidad o inferioridad femeninas se refería a la capacidad de deliberar, como dice Dover que era lo que creían los contemporáneos a Platón, entonces no tendría sentido que hubiera puesto a las mejores mujeres a ocuparse de actividades públicas. No todos los varones tienen la capacidad para gobernar, no todas las mujeres la deben tener. Seguramente, el Sócrates de Platón pensaba que los varones eran, tomados como conjunto, más capaces para la vida política que las mujeres en conjunto, pero es claro en afirmar que algunas mujeres, consideradas individualmente, son mejores a la mayoría de los varones, y como cada individuo es asignado a un oficio individualmente, no por causa de su sexo, entonces la convicción o no de Sócrates de que las mujeres en conjunto son inferiores en toda (o casi toda) actividad, no le modificaría la igualdad de oportunidades. Pero Sócrates va más allá.

Sóc.- ¿Pero conoces tú algún ejercicio de la actividad humana en que, por cualquier respecto, no tenga el sexo masculino la superioridad sobre el femenino? ¿Habrá necesidad de que nos detengamos en hablar de ciertas excepciones, como el arte del tejido y la preparación de pasteles y guisos, en lo cual parece tener cierta ventaja el sexo femenino, y sería el colmo del ridículo que aun en estas cosas fuera superado?¹⁴³

Considerados como conjunto los varones superan o son superiores y las mujeres son más débiles en casi toda actividad. ¿Sócrates está hablando en serio? Afirma que el sexo masculino es superior en toda actividad humana sobre el femenino, porque la pregunta citada es retórica. No está preguntando, en realidad, sino afirmando que los varones son superiores en toda actividad. Pero, de inmediato menciona dos actividades en que el sexo femenino es superior: el tejido y la culinaria. Lo hace agregando el comentario de que sería el colmo que no fuera así; ‘si se la pasan haciendo eso’, le falta decir. Sócrates no nombra otras actividades donde las mujeres se desempeñaban mejor, probablemente porque nunca los varones las llevaban a cabo. Algunos, en algunas circunstancias, tenían que cocinar, en las campañas militares sobre todo. Cuando mencionamos actividades que nunca los varones realizaban, nos

¹⁴² Al menos no tienen impedimentos que las descalifiquen por su naturaleza femenina.

¹⁴³ (455c-d1) Οἴσθ᾽ ἂν τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπᾶνων τε καὶ ἐνημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον;

referimos a cuidar los niños. Tal vez, para Sócrates esto no era ocupación en absoluto, aunque por los detalles que Platón da en *Leyes* sobre la crianza de los niños es probable que el autor conociera bien la complejidad del asunto. Nuestra hipótesis es que esta intervención sirve para suavizar¹⁴⁴ la propuesta de igualdad y no tanto para defender la superioridad de las labores propias de los varones, sobre todo la guerra, o para minimizar el estatus de las ocupaciones femeninas. Haciendo esta concesión al público que mayoritariamente creía que las mujeres eran inferiores en toda actividad, Sócrates podía estar reforzando la credibilidad en la igualdad de los sexos, y en consecuencia, en la anulación de la casa y la supresión de la *philia*, que son los grandes desafíos de la ciudad pensada, totalmente revolucionarios respecto de la ciudad vivida. Claro que también Platón podía pensar que realmente las mujeres eran inferiores y, sin embargo, podían ser útiles en el gobierno y en la guerra.

No obstante, la mención de la superioridad del sexo masculino en casi toda actividad se matiza por la afirmación que resulta clave para resolver el asunto de la igualdad: “no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales (*hai phuseis*) están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo” (455d)¹⁴⁵. Así unas serán buenas para la medicina y otras no, unas serán buenas para la gimnasia y otras no, unas serán buenas para la guerra y otras no. Unas serán amantes de la sabiduría¹⁴⁶ y otras sus enemigas, unas tendrán el espíritu fogoso y otras remiso. Como los varones, unas tendrán dotes para la vigilancia de la ciudad y otras no. Serán elegidas según sus capacidades para el gobierno de la ciudad, nada hay en su naturaleza que impida, en virtud de su sexo, las tareas de la vida pública.

Glaucón había introducido la polaridad debilidad/fortaleza en el texto que postula la igualdad de macho y hembra, en cuanto a lo que hacen, pero no se sabe si está referido a los perros de los que viene hablando Sócrates o a los guardianes humanos del futuro: “Lo harán todo en común (*koinei panta*), solo que, en cuanto a sus servicios, tendremos en cuenta la mayor debilidad (*asthenesterais*) de las unas y la mayor fuerza (*ischuroterois*) de los otros”.¹⁴⁷ ¿Por qué Platón pone en boca de

¹⁴⁴ (Kochin 2002, p. 41) dice que el lenguaje sexista del libro es “una concesión a las limitaciones de la audiencia”.

¹⁴⁵ (454e6- 455a3) Οὐκοῦν μετὰ τοῦτο κελεύο μεν τὸν τὰ ἐναντία λέγοντα τοῦτο αὐτὸ διδάσκειν ἡμᾶς, πρὸς τίνα τέχνην ἢ τί ἐπιτήδευμα τῶν περὶ πόλεως κατασκευῆν οὐχ ἢ αὐτῇ ἀλλὰ ἑτέρα φύσις γυναικός τε καὶ ἀνδρός;

¹⁴⁶ Este sería el apoyo textual más cercano a la acuñación de Adela Adam de la reina filósofa.

¹⁴⁷ (451e1) Κοινῆ, ἔφη, πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις.

Glaucón, esta vez, esta nueva rectificación de la igualdad, de la capacidad para actuar, de machos y hembras? Parece que, otra vez, el escritor debe hacer concesiones al público para no sonar tan disonante a los oídos de los receptores con su ímpetu igualitario.

3.4.3. ¿Para qué la igualdad?

Resumiendo, a pesar de los obstáculos que el mismo texto platónico le ponga a la igualdad de las mujeres y los varones, respecto de la vida pública, la concepción de Sócrates en el libro V defiende la igualdad. Aunque Sócrates parece recaer, en la inferioridad o debilidad de las mujeres de los guardianes, estas son sujetos como los varones, nunca objeto o posesión, en la ciudad fundada con palabras. Esta idea de igualdad tiene que ser congruente con el propósito del proyecto general de *República*, y es necesaria y consecuente con la propuesta de la función y formación de los guardianes, de los libros II a IV, que se han pensado para tener una ciudad justa, que intenta corregir las injusticias de las ciudades vividas. No podemos perder de vista el programa general: fundar una ciudad, justa en sí misma y donde los ciudadanos sean justos. Los libros anteriores al V muestran que la masculinidad en la vida de la injusticia tiene una falla fundamental, igual que la falla que se ha planteado en el *Gorgias*, especialmente en la discusión con Polo y Calicles. El ideal masculino de tener más, hacer lo que a uno se le da la gana, adular a la gente pero no educarla, llenarse de placeres como un tonel agujereado (*pleonexía*), de inmoderación e ignorancia, han creado la ciudad injusta y el ciudadano injusto. Por tanto, la justicia hay que buscarla por el lado de la moderación y el conocimiento. Así como la ciudad debe ser una para Sócrates y no desmembrarse en facciones y en pugnas que rompen la unidad, asimismo, el ciudadano debe coincidir consigo mismo, no tener varias facciones en pugna, ser uno. El libro IV enseña que la insaciabilidad de la *epithumia* no puede oponerse o disputar el gobierno del alma con el *logistikon*, sino dejarse gobernar por este. Así, también, los guardianes auxiliares y el resto de la ciudad serán gobernados por los filósofos, que no tendrán intereses privados o propios, sino que lo suyo serán los intereses del Estado. Ello se logra, no solamente suprimiendo la propiedad privada, sino suprimiendo la propiedad de las mujeres. Creemos que la razón fundamental de la igualdad de las mujeres, o lo que es lo mismo, el hecho de que Sócrates las elevara a sujetos, es la necesidad de suprimirlas como objetos, como

seres para otros. La masculinidad, sin posesión o propiedad, queda totalmente transformada. Sin propiedades no hay propietarios. Nadie mostrará que tiene más que aquél otro, por tanto la rivalidad masculina desaparece. Se anula así el espíritu agonístico en que está basada la masculinidad de la *polis* vivida, la que han defendido Polo, Calicles, Trasímaco, Glaucón y Adimanto, de múltiples maneras.

La igualdad de las mujeres, entonces, le permite a Sócrates derrumbar la masculinidad de la ciudad injusta, la de tener más y satisfacer los placeres al máximo, y postular una masculinidad que no es competitiva o presuntuosa. La nueva masculinidad busca la moderación y el saber, y debe, en ese sentido, incluir a las mujeres. Una vez que se anula la posesión, debe anularse la propiedad más antigua y valiosa:¹⁴⁸ las mujeres. Lo único que se puede hacer con ellas es incluirlas en el mismo rol de estos varones que buscan el autocontrol y rechazan la vida del tirano, del adulator, del incontinente, que resultan, a la larga, ser el mismo.

Podemos entender el oficio de las guardianas en la guerra no tanto como el empeño por tener más, ampliar el territorio o el imperio y adquirir dominios, como era el propósito masculino de los ejércitos históricos, sino como aprendizaje y enseñanza de moderación, autocontrol, que es el control del alma donde la parte racional gobierna y la acción es dictada por el argumento. Si tenemos esta consideración en cuenta, la sorprendente inclusión de la guerra del libro V, 466e-467c, 469b-471c, parece más oportuna. Más unas recomendaciones para ganar la guerra el pasaje dicta unos principios para no desmandarse en ella. La guerra que incluye mujeres entre los combatientes resulta racionalizada en el sentido que se despoja de la lógica de la masculinidad agonística. Guerra, propiedad o posesión están naturalmente relacionadas. La primera se da por la posesión de bienes, con el fin de tener más. Suprimidas las propiedades como causa de injusticia y de acciones que no son frutos del argumento racional sino de lo más temible de lo apetitivo se evita el

¹⁴⁸ (Lévi-Strauss 1969) dice que, las mujeres son el primer objeto de intercambio de nuestra especie, valioso porque de ella depende la supervivencia de cada grupo. Los varones hacen el intercambio de mujeres y establecen los lazos exteriores al grupo familiar que hilvanan toda la comunidad. Cargadas de valor simbólico por su valor productivo y reproductivo, Lévi-Strauss las considera incluso la motivación principal del lenguaje. Para el intercambio negociador de mujeres entre los grupos nómadas había que hablar. La mujer está asociada al concepto mismo de mercancía, porque es el elemento que circula. A los aportes teóricos de la antropología, agregamos que en la Época Clásica, ella es la que cambia de *oikos* al casarse y algunos otros bienes circulan también. Al casarse, el varón daba continuidad al *oikos* paterno, la mujer preservaba un *oikos* distinto a aquél en el que había nacido. El drama de la perpetuación del *oikos* paterno es que los hijos proceden de vientres ajenos. La ganancia es la ampliación de los lazos sociales. El tabú del incesto es más que la prohibición de reproducirse en el interior de la familia, es la obligación de tomar mujer de afuera y dar las propias.

daño del alma. Con ello la guerra que no se hace por mujeres, sino con mujeres, resulta moderada por la racionalidad con límites a lo irracional.

La igualdad sexual propuesta por Sócrates articula la superación de la masculinidad tradicional, que había conducido por siempre a la injusticia en la ciudad vivida, y el advenimiento de la filosofía en un lugar central, no marginal, en la *polis*. El origen de la desigualdad entre los varones, en la ciudad vivida, es la apropiación de unos de los bienes y la pugna por la posesión de los bienes, entre ellos las mujeres. La guerra, por su parte, es expresión de la lucha por la posesión de unos bienes. El origen de la desigualdad entre los sexos es la apropiación de uno de ellos (el femenino) por parte del otro (el masculino). Suprimida toda propiedad privada se suprime la desigualdad entre los sexos, porque las mujeres dejan de ser propiedades y objetos para devenir sujetos. Pero el planteamiento no es solo económico, está involucrada la psique humana en todo ello. La legislación de Sócrates da la posibilidad de representarse y de vivir lo femenino y lo masculino en y con el otro, sin dominio, sometimiento o rebelión. Veremos cómo se construye la igualdad de los sexo y cómo en la igualdad se dejan ver expresiones de los arquetipos femenino y masculino.

3.5. Propiedad y amor comunistas

Como ya dijimos, ninguna otra propuesta de la *República* es dicha con más reticencia que la de ‘la comunidad de mujeres e hijos’. Sócrates, más de lo que es frecuente en sus intervenciones, expresa su temor de explicitar el plan respecto de las mujeres y los niños, porque él mismo parece no estar muy convencido de lo que piensa (450d9-451b1). Tal vez, también, es la propuesta de la que expresa más reticencias acerca de su realización. Son muchos los pasajes en que se pone en duda la posibilidad de llevar a cabo el programa, o se afirma que se podrá realizar, aunque no haya mucha seguridad de su implementación en el futuro.¹⁴⁹ En efecto, el plan de Sócrates intenta una empresa audaz: volver común (*koinon*) lo que es privado (*idion*);¹⁵⁰ una revolución radical, en el nivel emocional para todos los miembros de la *polis*, pero

¹⁴⁹ (450c8), (456c5), (456c8), (457a3), (457c3), (457d9), (457e4), (458a5), (458b3), (471c8), (471e4), (472d3), (472e5), (473e1).

¹⁵⁰ Privado o propio.

sobre todo para las mujeres, habitantes permanentes del *oikos*¹⁵¹ y sustento de la *philia*¹⁵².

La desaparición del *oikos*, como espacio privado de relaciones afectivas, de reproducción y de acumulación de bienes ya había sido sancionada por Sócrates, en el libro III, donde el tema es la correcta educación de los guardianes de la *polis*. Allí se considera la formación de los gobernantes y encargados de la seguridad de la mejor ciudad posible, y claramente, se entiende que se trata de varones. Son varones atletas guerreros (*andres athletai polemou*) (416d), quienes van a velar porque nadie invada desde afuera, ni rompa la ley en el interior. Deberán reprimir también a los que tienen por función cuidar, en caso de que rehusaran obedecer las leyes y defender la comunidad, si de afuera llegara el enemigo como lobo a atacar el rebaño (415e). Ninguno de los guardianes, “en primer lugar, [...] tendrá ningún patrimonio que le sea propio” (416d4).¹⁵³ Habitarán en moradas de soldados, no de negociantes (415e9), porque ellos no pueden correr el riesgo de la intemperancia o el desenfreno (*akolasia*), ni de ningún otro vicio, ya que, si sucumben a algún vicio, de guardianes se convertirían en amos salvajes para el rebaño (416a). De esto se desprende que su régimen de vida debe ser austero, no podrán poseer ningún bien propio, a excepción de su cuerpo, y lo que sea estrictamente necesario; y vivirán del salario que los otros le paguen por su servicio, sin que falte, pero sin que sobre (416e). No habrá oro cerca del lugar en que se encuentren los guardianes, no beberán en copas de oro, ni se adornarán con él, ni lo tocarán, ni tampoco a la plata, ni tendrán estos metales bajo su techo (417a). Atesorar metales preciosos, poseer tierras, casas o monedas convertirían al guardián en empresario o en agricultor, y con ello dejaría de ejercer la función para la cuál ha sido elegido de entre los mejores del rebaño (417a7).

La posesión de bienes, en el libro III, está permitida para los que no tienen como función gobernar, precisamente porque tienen intereses económicos: los labradores o empresarios. Los que gobiernan, o son sus auxiliares, no podrán ni tocar

¹⁵¹ El *oikos* es la casa, no solamente en el sentido de la edificación y el territorio privado, sino de las personas que en ella viven, propietarios, familiares, asalariados y esclavos. Los bienes muebles e inmuebles también forman parte del *oikos*.

¹⁵² *Philia* es entendida aquí como las relaciones afectivas que se construyen a partir del parentesco. Aunque el *philos* coincidía también con lo que nosotros llamamos ‘amigo’, en las lenguas modernas, el adjetivo ‘filial’ conserva el sentido de lo relativo al parentesco más cercano: la relación afectiva de los padres y el hijo. (Konstan 1997, pp. 30-31) aclara que no hay que reducir la *philia* a la familia inmediata, aunque a veces los *scholia* de *Odisea* lo hagan. El sentido de las relaciones afectivas familiares se encuentra en (LSJ 1996), entrada: *philia*. (Dover 2002, p. 20) explica que hay que elegir uno de los dos sentidos, de amistad o familiar, según el contexto (citado más adelante).

¹⁵³ (416d4-5) *πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν,*

el oro y la plata,¹⁵⁴ metáfora que indica la ausencia de intereses privados. Pero además de esta razón, los guardianes se abstendrán de contacto con los metales preciosos porque la propiedad degrada el alma, la vuelve proclive a la incontinencia, va en detrimento de su formación. Sócrates entiende que la disposición variada y excesiva de recursos promueve el desorden en el alma y, de manera complementaria, la simplicidad en la música y en la gimnasia promueve un alma prudente y un cuerpo saludable (404e-405a). El exceso de comida y bebida malogra el cuerpo, así como una música (incluida la poesía) llena de sensiblería malogra el alma. Para una disposición física adecuada, los guardianes no deberán comer teniendo una mesa a la siracusana, ni la variedad de guisos de Sicilia (404d1), ni las delicias de la pastelería ática (404d8). En la enumeración de lo que no se aprobará para el proyecto de la ciudad feliz respecto de la comida, Sócrates intercala, entre la mención de los guisos y la pastelería, a una “muchacha de Corinto”: “Ni aprobarás tampoco que tengan por amante a una joven de Corinto los hombres que quieran conservarse en buena disposición física” (404d5).¹⁵⁵ Es frecuente, en *República*, la asociación o proximidad de la comida y la vida sexual porque ambos son peligros por los que puede colarse la inmoderación o incontinencia, *akolasia*, que limita la razón y el autocontrol al hombre. Sócrates tiene la idea de que el que busca los placeres corporales, comida, bebida y sexo, deja de estar en posesión de sí mismo y se convierte en esclavo de eso que persigue, precisamente por el esfuerzo de procurarlo. La posesión es negativa porque el poseedor termina siendo poseído por eso que posee. Sócrates tiene clara esta lógica circular. Esta es la razón del rechazo del placer, y una condena ineludible al placer sexual en la obra. Este rechazo está desde el inicio de *República*, en la célebre posición de Céfalo, quien invita a Sócrates a ir con más frecuencia al Pireo, a su casa, a visitarlo, ya que al anciano no se le facilita subir a la ciudad: “Ahora, es menester que vengas tú aquí con mayor frecuencia, porque es bueno que sepas que si los placeres del cuerpo han caducado para mí, en la misma medida han aumentado el deseo y el placer de la conversación” (327d1-4).¹⁵⁶ Aumenta el deseo y el placer por los discursos, disminuye, en la misma proporción, los placeres del cuerpo. ¿Hay una relación de proporcionalidad inversa entre ambos placeres, los del cuerpo y los de la

¹⁵⁴ (417a2/3) ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἄπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις. Que a ellos, solamente, no les es lícito manejar ni tocar el oro y la plata.

¹⁵⁵ (404d5) Ψέγεις ἄρα καὶ Κορινθίαν κόρην φίλην εἶναι ἀνδράσιν μέλλουσιν εἶς σώματος ἕξειν.

¹⁵⁶ (327d1-4) καὶ ὅς, “Εὐφήμει,” ἔφη, “ὃ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποδράς”.

conversación? ¿Se excluyen mutuamente? Céfalο, el hombre que introduce el tema de ser justo¹⁵⁷ en la conversación de *República*, el que acoge en su casa a los que dialogan, parece sugerirlo.

Un poco después, el mismo anfitrión ahonda en el tema del placer sexual, cita la respuesta de Sófocles cuando le preguntan cómo estaba en las cosas del amor, y si aún podía tener relaciones (*suggugnesthai*) con mujeres¹⁵⁸. “¿Qué estás diciendo, hombre!, respondió aquél; al haber escapado de eso, estoy tan contento como si hubiera escapado de un amo enfurecido y salvaje” (329c1-5).¹⁵⁹ Céfalο agrega: “Es lo más cierto, en efecto, que en estas cosas hay en la vejez gran paz y libertad. Cuando las pasiones se relajan por haber cesado en su tensión, se cumple exactamente lo que dice Sófocles, o sea que nos liberamos de una muchedumbre de tiranos dementes” (329c6-d1).¹⁶⁰ El desarrollo posterior de la obra confirmará la posición de Céfalο. En el libro III, se muestran la templanza (*sophrosune*) y el placer excesivo en términos antitéticos, no teniendo nada en común. Como el dolor, el placer excesivo pone a la gente fuera de sí. Sócrates pregunta: “¿Podrías citar un placer mayor y más agudo que el del amor sensual?” (403a4-5),¹⁶¹ en clara referencia a la actividad sexual. En consecuencia, si el placer en exceso saca a alguien de sí, si lo hace con *hubris*, desmesura, y *akolasía*, incontinencia, y si no hay placer mayor que el sexual, entonces Céfalο y Sófocles han dicho algo verdadero: el placer sexual es un tirano contrario a la prudencia y a toda otra virtud (402e5). En el inicio del diálogo, el placer del cuerpo es ilustrado con el gusto por las mujeres, por parte de Céfalο que cita a Sófocles. El deseo del cuerpo más intenso se manifiesta en el deseo del cuerpo femenino, no por el deseo de los muchachos que era considerado más débil, probablemente por ello, menos del apetito corporal y más racional. El deseo del cuerpo de un muchacho es más débil porque lo masculino es menos cuerpo y menos irracional, en la representación mental griega (Halperin 1990). No obstante, los muchachos también

¹⁵⁷ (331b1-5) τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῶν θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπων χρήματα ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἢ τῶν χρημάτων κτήσις συμβάλλεται. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρεῖας πολλὰς· “No haber engañado a nadie, ni mentido voluntariamente, ni deber nada, a los dioses los sacrificios, o a los hombres el dinero, y poder uno así irse sin miedo al otro mundo, he aquí la situación que contribuye grandemente la posesión de la riqueza”.

¹⁵⁸ (329c2) “ὦ Σοφοκλεῖς, ἔχεις πρὸς τὰφροδίσια; ἔτι οἴός τε εἶ / γυναικί συγγίγνεσθαι”;

¹⁵⁹ (329c1-5) “Εὐφήμει,” ἔφη, “ὦ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποδράς”.

¹⁶⁰ (329c6-d1) Παντάπασι γὰρ τῶν γε τοιούτων ἐν τῷ γήρα πολλὴ εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία· ἐπειδὴ αἱ ἐπιθυμίαι παύσονται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασι τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται,

¹⁶¹ (403a4-5) Μεῖζω δὲ τινα καὶ ὀξυτέραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια;

ejercían atracción en el deseo masculino, aunque ellos no respondían con su propio deseo como las mujeres. En el libro III de *República*, se llega a una conclusión respecto del amor a los muchachos similar a la del deseo sexual por las mujeres: mejor no experimentar esos placeres.

Sóc.- A lo que parece, por tanto, pondrás por ley en la ciudad que estamos fundando, que los besos del amante a los jóvenes, su comunidad y contacto, deben ser como con un hijo con la mira de persuadirle lo que es noble. Y en lo demás, sus relaciones con aquel por quien tome interés, no deben jamás dar la impresión de que han ido más lejos en su intimidad, si no quiere incurrir en el reproche de falta de educación y mal gusto. (403b5-c2)¹⁶²

Sócrates defiende un tipo de relación con los jóvenes, sin consumación corporal, que es congruente con el juicio de Céfalos y con el comportamiento del filósofo que relata Alcibiades, en el *Banquete*, cuando dice que amaneció después de haber dormido con Sócrates como si se hubiera acostado con el padre. El amor recto, correcto, *ho orthos eros*, consiste en amar con cordura, armonía, orden y belleza, (403a7) y no está emparentado con *ta aphrodisia*, de las que resultan la incontinencia, la locura, y la *hubris*. “Al amor recto no pueden tener acceso la locura y lo que esté emparentado con la incontinencia” (403a10-11).¹⁶³ Sin embargo, en *Fedro* parece que se relativiza esta perspectiva al hacer coincidir amor con locura y al defender al enamorado sobre el no enamorado como conveniente para un joven. Sin embargo, en este texto también está planteada la necesidad de reprimir el impulso del caballo negro, lo que vendría a condenar la locura de la incontinencia.

Permítasenos hacer unas precisiones respecto de nociones y vocabulario básicos de la concepción que en la Época Clásica se tenía del amor, la pasión amorosa, las relaciones sexuales. Se trata de una parte de la vida que, aunque inserta en la vida social de una comunidad, está referida a lo más privado o personal de alguien. Se trata de la red de relaciones personales e intransferibles de cada uno. (Dover 2002, pp. 19-20) presenta así las distinciones griegas de lo que nosotros llamaríamos: a) el placer sexual, b) el amor apasionado o de pareja, distinto del amor filial y c) amor en sentido amplio, pero que no excluye el de pareja:

¹⁶² (403b5-c2) Οὕτω δὴ, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκίζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄπτεσθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὁμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα.

¹⁶³ (403a10-11) Οὐδὲν ἄρα προσοιστέον μανικὸν οὐδὲ συγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι;

The Greeks regarded sexual enjoyment as the area of life in which the goddess Aphrodite was interested, as Ares was interested in war and other deities in other activities. Sexual intercourse was *aphrodisia*, ‘the things of Aphrodite.’ Sexual desire could be denoted by general words for ‘desire’, but the obsessive desire for a particular person was *eros*, ‘love’ in the sense which it has in our expressions ‘be in love with [...]’ (*eran*) and ‘fall in love with [...]’ (*erasthenai*).

Eros generates *philia*, ‘love’, the same word can denote milder degrees of affection, just as ‘my *philoí*’ can mean my friends or my inner most family circle, according to context. For the important question ‘Do you love me?’ the verb used is *philein*, whether the question is put by a youth to a girl as their kissing becomes more passionate or by a father to his son as an anxious preliminary to a test of filial obedience.

En español decimos que *eran* es ‘enamorarse’ o ‘estar enamorado’, el más fuerte de los sentimientos amorosos, porque incluye un elemento muy claro de deseo y de necesidad de la presencia del otro. *Ta aphrodisia*, las cosas de Afrodita, son los placeres sexuales, todo lo que tiene que ver con besos y caricias de pareja, principalmente. *Philia* es afecto de amistad o familiar como hemos visto. Es lo que la madre siente por el hijo y lo que los esposos entre sí, porque incluye el amor de pareja. El verbo *philein*, ‘querer’, ‘amar’ denota también ‘besar’, según los contextos y puede ser sinónimo de *eran*. Lo que nosotros llamamos ‘acostarse con’ (ya que propiamente no tenemos traducción para *sexual intercourse*, que es preciso) se usa, como hemos encontrado, *suggugnesthai*, *suneimi*, *mignumi*. Es importante agregar que en culturas diferentes, las implicaciones de lo que es sexual, o no lo es, no son las mismas, de modo que, a veces, comportamientos o expresiones de una época o lengua no tienen las mismas connotaciones o implicaciones ‘sexuales’ de otra.¹⁶⁴ Lo que es común en todos los pueblos es que la práctica de lo que se considera sexual sea del espacio privado, excluido de lo público. No obstante, lo privado puede ser juzgado y severamente castigado en el ámbito público, porque se considera superior o regulador de lo privado.

Ahora bien, respecto de las asechanzas de la incontinencia, el gran enemigo de la justicia, el placer sexual no es el único peligro que enfrentarán los guardianes. Existe uno muy peligroso, que es la recepción de músicas no apropiadas para educar el alma de los jóvenes. Se trata, por una parte, de ciertos ritmos que ablandan el carácter, y por otra parte, de la exposición de algunos personajes que, en la poesía, se

¹⁶⁴ Henderson dice: “A Manchu mother, for instance, would routinely suck her small son’s penis in public but would never kiss his cheek. For, among the Manchus, *fellatio* is a form of sexual behaviour except in the context of mother and small son, whereas kissing of any kind is always sexual. We are perplexed because, in our culture, *fellatio* is always sexual, whereas cheek – kissing among kin never is”. Citado por (Halperin en Winkler y Zeitlin (eds.) 1990, p. 3.)

quejan y lamentan, como Aquiles, por ejemplo. La crítica a los poetas de los libros II y III tiene como motivación principal ilustrar acerca de la mala influencia que algunos parlamentos pueden acarrear a los jóvenes. Platón tiene claro el importante papel de la mimesis, imitación, en el ser humano, por tratarse de un pilar básico de la educación de los jóvenes.¹⁶⁵ Naturalmente imitamos; si estamos expuestos a buenas acciones y buenas actitudes frente a lo que nos sucede, imitaremos esas cosas buenas, pero si observamos malas acciones o comportamientos, nuestra alma se formará en esas cosas y repetiremos las actitudes torpes o viles.

Las excesivas demostraciones de dolor de Aquiles o de Príamo, en *Iliada*, serán suprimidas en la educación de los guardianes, porque inducirían a la incontinencia si se imitaran las acciones de estos personajes en sus expresiones de duelo. Otras situaciones son indignas de ser oídas porque no enseñan autocontrol o dominio de sí (390b3), sino todo lo contrario, a salirse de sí. Asimismo, se censurará el pasaje de Homero en que se relata el arrebato de Zeus viendo a Hera, tal que no pensó en nada más, sino que quiso acostarse (*suggugnesthai*) con ella allí mismo, en el suelo, diciendo que nunca había tenido un deseo así, ni cuando la vio por primera vez (390b5-c5). Tampoco se contará el mito de Hefestos encadenando en una red de oro a su esposa Afrodita mezclada en amor ilícito con Ares, su amante (390c9). En síntesis, se suprimirán los versos que expresen extremo dolor o extremo placer, porque no serán propicios para formar hombres que estén en control de sus emociones, que sean buenos, que se dominen a sí mismos.

Entre los personajes que los futuros guardianes no deben imitar, porque representan la libre expresión de las emociones y la ausencia de auto dominio, son las mujeres:

Sóc.- No consintamos pues, proseguí, que aquellos de quienes profesamos cuidar, y a quienes incumbe el deber de ser varones cumplidos, imiten, siendo varones, a ninguna mujer, joven o vieja, injuriosa para con su marido, o que pretenda rivalizar con los dioses, llena de jactancia por su suprema felicidad, o que se abandone en la

¹⁶⁵ (395c3-d3) ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμῆσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοῦς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν. ἢ οὐκ ἴσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθνη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; “Y suponiendo que algo imiten, que sea aquello que les conviene adquirir desde la infancia: el valor, la templanza, la piedad, la liberalidad y lo demás a esto semejante; pero no deben hacer nada de lo que es torpe o vil, ni procurar sobresalir en la imitación de estas cosas, no sea que por la imitación las adquieran en realidad. ¿O no has observado que la imitación, cuando se persevera en ella largamente desde la juventud, arraiga en los hábitos y en la naturaleza, así en el cuerpo y en la voz como en la mente?”.

desgracia a quejas y lamentaciones; y mucho menos a la que está enferma, enamorada o con dolores de parto. (395d5)¹⁶⁶

Los varones no deben imitar a las mujeres, a ninguna mujer según este texto. Aquí, Sócrates hace un pequeño recuento de las situaciones en que pueden estar las mujeres. En cada una de ellas hay una disposición emocional, exceptuando lo referente a la edad: ‘joven o vieja’, de modo que si acaso la mujer censurada no cae bajo alguno de los estados emocionales que se mencionan (excesivamente feliz, injuriosa con el esposo, que se lamenta y queje o que haga gala de su felicidad, enferma, enamorada o parturienta), por joven o por vieja debe ser descartada como modelo. ¿Significa esto que las mujeres guardianas del libro V, que deben ser en todo como los varones guardianes descritos en el libro III, no pueden imitar a ninguna mujer, al menos a ninguna de las que existían en la *polis* injusta? Parece que es así, las mujeres guardianas deben imitar, como los varones, al varón mesurado (396c5), “imitar al varón de bien en el acto de conducirse con firmeza y reflexión” (396c8-d1).¹⁶⁷

República III nos trae otra consideración que asocia la parte pasional y sin control a las mujeres:

Sóc.- Con razón, pues, eximimos de lamentaciones a los hombres ilustres, y las reservamos a las mujeres (y ni siquiera a las que se distinguen por algo), y a los hombres despreciables; todo con el fin de inspirar la repugnancia de estas cosas a aquellos que pretendemos educar para la defensa del país. (387e9-388a)¹⁶⁸

El comentario es un poco menos misógino que el anterior, porque distingue de entre las mujeres las que se lamentarán de las que se destacan en algo y, además, asocia las mujeres que se lamentan con los varones despreciables, lo que indicaría que el ser mujer o ser varón no es definitorio respecto a la censura que deben realizar los jóvenes del comportamiento irracional de alguien. Sin embargo, la mención de las mujeres es insidiosa y discriminatoria. En el libro que trata de la educación de los guardianes, las mujeres se identifican en gran medida con la ausencia de autocontrol, con la permisividad de la razón respecto de la emoción. El héroe homérico, en sentido

¹⁶⁶ (395d5-e3) Οὐ δὴ ἐπιτρέψομεν, ἦν δ' ἐγώ, ὧν φαμέν κήδεσθαι καὶ δεῖν αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι, γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρὶ λοιδορουμένην ἢ πρὸς θεοὺς ἐρίζουσαν τε καὶ μεγαλαυχουμένην, οἰομένην εὐδαίμονα εἶναι, ἢ ἐν συμφοραῖς τε καὶ πένθεσιν καὶ θρήνοις ἔχομένην· κάμνουσαν δὲ ἢ ἐρῶσαν ἢ ὠδίνουσαν, πολλοῦ καὶ δεήσομεν.

¹⁶⁷ (396c8-d1) μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως.

¹⁶⁸ (387e9-388a2) Ὅρθῶς ἄρ' ἂν ἐξαιροῖμεν τοὺς θρήνους τῶν ὀνομαστῶν ἀνδρῶν, γυναῖξί δὲ ἀποδιδοῖμεν, καὶ οὐδὲ ταύταις σπουδαίαις, καὶ ὅσοι κακοὶ τῶν ἀνδρῶν, ἵνα ἡμῖν δυσχεραίνωσιν ὅμοια τούτοις ποιεῖν οὐς δὴ φαμεν ἐπὶ φυλακῇ τῆς χώρας τρέφειν.

platónico, es bastante femenino, ejemplifica un modelo de masculinidad que Sócrates rechaza en su utopía y, en general, en su obra. Esta crítica o rectificación de la emoción desmedida del héroe la había llevado a cabo la ciudad vivida, antes de Platón. El ciudadano que es hoplita no llora frente al mar, ni cubre de tierra su cabeza a causa de un duelo; no abandona su puesto en la formación, como hizo Aquiles producto de la ira, ni se permite las licencias de un héroe.¹⁶⁹

La propuesta de control de las emociones de Sócrates reelabora una crítica al héroe homérico que ya, de alguna manera, había realizado la *polis* histórica, pero que Sócrates, en vistas a la unidad absoluta, unidad que identifica la vida pública y la privada de la ciudad pensada, profundiza o radicaliza. En el proyecto, se trata no solo de suprimir la manifestación de la emoción¹⁷⁰, sea esta de mucha felicidad o de mucha pena, que es lo mismo que comportarse como mujer, sino que con la supresión de la casa, es decir, de los lazos afectivos del parentesco (lo femenino de cada individuo) se llega a anular la posibilidad de las emociones, ya que sin las relaciones afectivas individuales que posibilita la casa, los sentimientos serán inexistentes, o tan pálidos que no sabemos si podemos llamarlos propiamente emociones. Los guardianes, entendidos como gobernantes y como filósofos, carecerán de lazos afectivos propios; sin ellos, las expresiones emocionales y el apego afectivo serán imposibles. ¿Qué lugar tendrá en la ciudad feliz, que ha suprimido los lazos individuales del afecto, el autocontrol?¹⁷¹ Parece que el autocontrol opera cuando hay impulsos emocionales que hay que reprimir, si se desea ‘correctamente’, o no se desea porque no se tienen lazos afectivos individuales el autocontrol se torna innecesario e inexistente. ¿Sin padre, madre, hijos, pareja, u otro tipo de anclaje afectivo qué emoción hay que reprimir? La posibilidad de autocontrol se establece cuando hay un cierto desfase entre varias fuentes de motivaciones del alma: lo *logistikon*, lo racional y lo emocional o

¹⁶⁹ Somos conscientes de que Aquiles y los otros héroes son personajes míticos, y los ciudadanos atenienses seres históricos. Sin embargo, los estudiosos de la antigüedad clásica hacen, frecuentemente, comparaciones que mezclan los dos ámbitos, tal vez imitando lo que hacían los griegos de la Época Clásica. Por ejemplo, para ellos la victoria sobre las amazonas era equiparable a la victoria sobre los persas, o a la conquista de Troya. Nosotros continuamos esta costumbre aunque tenemos presente la diferencia entre el relato mítico poético y el relato histórico.

¹⁷⁰ Si la emoción es lo otro de la razón implica una cierta desmesura o exceso. La racionalidad, como lo que se puede explicar por sus causas y tiene comportamiento previsible es lo otro de la emoción que procede de manera singular. La emoción es individual y está relacionada con los afectos particulares. Sin embargo, sabemos también que la emoción no carece de patrones o regularidades, pero se trata de regularidades de otro tipo: regularidades del inconsciente, de lo más íntimo de la mente.

¹⁷¹ Aristóteles hace una crítica sorprendente a nuestros oídos respecto de la abolición de la mujer propia: dice que en esa sociedad pensada de la *República* no habrá que reprimir el deseo de la mujer ajena, represión que Aristóteles encuentra bella. *Política*, 12636-10: “pues es bella acción abstenerse de la mujer ajena por continencia”.

individual. El proyecto de *República* que anula la afectividad individual, porque anula las relaciones afectivas particulares de amor o de parentesco (la madre), trae como consecuencia la redundancia del autocontrol que era operativo en la ciudad histórica injusta.

3.6. La superación de lo propio o privado (*to idion*)

Las propuestas del libro V (la igualdad de las mujeres, la anulación del *oikos* y la entronización del filósofo-filósofa en el gobierno) son consecuencia y complemento de la supresión de la propiedad y de la condena de la expresión emocional y de otros actos de libre circulación de las pasiones, mencionados¹⁷² en el libro III. Cada medida sancionada en el V puede leerse como una manera de cerrarle el paso a ‘lo propio’ (*idion*), a lo que puede llamarse ‘mío’ que se identifica con casa, madre, *ta aphrodisia*, *philia*, o propiedad, pero lo paradójico es que la condena de ‘lo mío’ se hace porque saca de ‘sí mismo’ al individuo, lo pone por fuera de sí. Lo ‘mío’, para Sócrates, no debe ser ni mi casa, ni los afectos que vienen por el parentesco, ni los que he amado, ni la que es mi madre, sino que todas esas cosas o sentimientos son impedimentos para ser dueño de sí mismo. Al contrario las cosas que se dicen ‘mías’ son causa y motivo de la *akolasia*, de la incontinencia. La *akolasia* nada tiene que ver con el amor recto, de modo que hay que eliminar del alma el amor que conllevan apego y pasión. Así el amor de Príamo por su hijo, el de Hécuba por los suyos, el de Ares y Afrodita deben suprimirse, para instalarse en la dimensión de desapego del filósofo, que parece que es una de dos cosas: el que no tiene deseo (el que se ha criado sin padres ni pareja, sin *idion*), o el que teniéndolo, puede reprimirlo. En los dos casos el objeto del filósofo no es de carne y hueso, ni su fin la posesión. Aclaremos lo siguiente: en la realidad de la ciudad vivida, con madre, casa, amigos y parientes, el filósofo internaliza mediante el entendimiento, o la razón, el carácter pasajero de los apegos individuales y los comprende como un medio para acceder a una instancia total en la que resplandece la belleza en sí. La ciudad pensada por Sócrates busca

¹⁷² (389d9-e1): ¿No son los principales elementos de la templanza (*sophrosune*) la obediencia a los gobernantes, y el gobernarse uno a sí mismo en lo tocante a los placeres del vino, del amor y de la mesa? Véase también (390b3-4) y (390c8).

facilitar las cosas y evitar que se establezcan los apegos. Habría que distinguir dos situaciones: por una parte, la de Sócrates, en la ciudad vivida, que es la del autocontrol, porque el filósofo arranca con un residuo de lastre emocional que proviene de su mala crianza y de la comunidad en la que vive, y logra el dominio de sí gracias a su voluntad guiada por la razón y, por otra parte, la del filósofo guardián, en la ciudad pensada, que dado que tendrá otra educación y un entorno favorable, ni siquiera reprimirá sus emociones porque carecerá de ellas. Platón no hace esa distinción en la *República* y es difícil, a veces, saber de cuál modo de vida de filósofo está hablando, aunque haya un vínculo claro entre ellas.

Pero, como por nuestra naturaleza mortal nacemos, nos reproducimos y morimos, además de que necesitamos de otros cerca para vivir, tenemos una pulsión erótica y estamos menesterosos de afecto al nacer,¹⁷³ la propuesta de Sócrates se dirige a conciliar la exigencia del autodomínio con la pulsión amorosa, lo que se logra separando la afectividad de las consumaciones sexuales. Para ello se tomarán las siguientes medidas: los gobernantes regularán los encuentros sexuales de parejas mixtas (varón y mujer), del modo en que se favorezca la mejor progenie, para que la siguiente generación tenga buenos gobernantes. Recurriendo a mentiras y engaños (459c8), si es necesario, harán aparecer como azarosos los resultados de los sorteos (460a8) que determinan quién se unirá con quién, pero, en realidad, los gobernantes manipularán estos sorteos para reunir a las mejores con los mejores, en uniones temporales llamadas matrimonio (459e6-460a6), para que de las mismas resulten buenas crías. A esta propuesta se la conoce como ‘eugenesia platónica’. Se realizarán unas bodas sagradas (458e5-6) que legitimarán las uniones sexuales, de manera que se controle la calidad de la descendencia. No habrá relaciones sexuales entre los guardianes por iniciativa personal, por lo menos para el grupo de los que están en edad de tener hijos. Esto significa que queda postergado el erotismo, entendido como relación íntima individual buscada y consentida, hasta que pase la época de darle hijos a la comunidad. La etapa reproductiva debe ser, para las mujeres, de veinte a cuarenta años, y, para los varones, “después de pasar la culminación de su velocidad en la carrera hasta los cincuenta y cinco” (460e4), es decir, a partir de los veinticinco años, por treinta años. Las mujeres, después de pasar la etapa reproductiva, tienen total libertad sexual, pueden unirse a quien quieran, de los que ya hayan cumplido también

¹⁷³ Esto no es reconocido en el plan, lo que se reconoce es la necesidad de cuidado de las crías, labor desempeñada por unas nodrizas, reemplazo de la madre.

con los deberes reproductivos, con tal de que no tengan hijos en estas uniones libres. En caso de que nazcan hijos de estas relaciones extemporáneas, esta descendencia no prosperará (461c3-6). Es notable que en esta propuesta, con un alto contenido de represión de los deseos individuales a favor de la comunidad, las condiciones son bastante igualitarias para varones y mujeres. Con esto queremos decir que todos, sin distinción de su sexo deben aportar la misma cuota a la *polis* tanto para la protección y administración de la ciudad, como para los nuevos ‘matrimonios’. Los varones no elegirán las mujeres, ni viceversa, los dos serán elegidos por los magistrados. Dicho en la clave de Lévi-Strauss: las mujeres no son típicamente intercambiadas para el matrimonio, sino que los dos sexos son otorgados temporalmente en matrimonio.

Rota la relación erótica propia, o individual, de la pareja, con los matrimonios por sorteo, se anulará en el proyecto, en la misma lógica de desapego individual, la relación entre la madre y el hijo. Se completa así la abolición del espacio privado, fuente de los conflictos de la *polis*. Sócrates libera a las mujeres del cuidado de sus crías. Los niños, cuando nacen, pasan a un lugar especializado para su cuidado y allí deben ir las madres que han parido, y tienen sus pechos hinchados, a darle de mamar. La madre alimenta a cualquiera de los niños que ha nacido cuando nació el suyo, a todos sus virtuales hijos, de pronto, también, si el azar lo quiere, a su hijo biológico. De manera que no se apega a ninguno, o mejor, Sócrates prefiere decir que los quiere a todos como al suyo, de suerte que a la hora de juzgarlos para determinar sus capacidades, no favorecerá injustamente a los que son más cercanos por los afectos, porque no habrá más cercanos. Así desaparece toda relación afectiva individual como fin en sí mismo, porque el afecto se realiza individualmente y a través de una convivencia cotidiana. Sin madre individual que amamante y supla las necesidades del recién nacido no es posible el desarrollo de la psique el niño. A partir los trabajos psicoanalíticos sabemos que la madre debe ser una y tener cierta permanencia para que el niño establezca los lazos afectivos que le permitan desarrollar su propia identidad o su yo. Para Platón, en cambio, el fin del enamoramiento trasciende el amado y al contrario de ser individual es común o universal. Este es un rasgo sobresaliente de la concepción del amor en *República*, en *Banquete* y en *Fedro*. Los individuos en el amor no tienen valor por sí mismos, sino que son una vía o camino

para acceder al bien, que es el verdadero deseo del alma. El individuo es un medio, nunca un fin, aunque suene como una herejía a nuestros oídos.¹⁷⁴

3.7. Atenea: guerra, *techne* y sabiduría

Una *polis* sin madres como la del libro V parece rescatar, o reelaborar, en sus guardianas el arquetipo de Palas Atenea. Atenea es conocida como una de las dos¹⁷⁵ diosas vírgenes del panteón griego. Es la guerrera del Olimpo que vence incluso a Ares (*Iliada*, 21, 403-411), el dios de la guerra, y es la madre de los atenienses, quienes llevan su nombre. La identificación de Atenea con la mujer guerrera o guardiana es reconocida por Platón en las *Leyes*. Allí, el autor reflexiona, nuevamente, sobre lo más razonable para una *polis*, y el Ateniense, personaje principal del diálogo, propone, respecto de la educación de los jóvenes, que la instrucción en la música y la gimnasia sea la misma para varones y mujeres, pero que las mujeres no vayan a la guerra, ni lancen flechas de los arcos, como las amazonas, ni lleven lanza y escudo como la diosa, refiriéndose a Atenea (*Leyes*, 806a). En esta obra, la última del autor, en la que se vuelve a pensar en una ciudad óptima, las mujeres se encargan de la casa y de la crianza de los hijos y no participan de los ejercicios militares. Serán entregadas en matrimonio, como en la ciudad vivida. Se repite, en los dos proyectos políticos platónicos, la lógica de exclusión entre la casa y la guerra. Si las mujeres se ocupan de la casa, no irán a la guerra, y si van a la guerra, no habrá casa.

En *República*, por su parte, las mujeres guerreras no serán vírgenes en el sentido de Atenea, que no se casó, pero, propiamente, no tendrán marido, ya que participarían en un matrimonio que no tenía los mismos fines y funciones que el matrimonio de la ciudad vivida, de alianza entre varones e intercambio de bienes. Sócrates llama "matrimonio" a la pareja reproductora establecida por el estado aunque en propiedad no lo sea, ya que ellas no serán las esposas de nadie. La

¹⁷⁴ (Vlastos 1981) defiende la tesis, que creemos cierta, de que, en Platón, no amamos a alguien individualmente, sino a través del amado, el bien. Relacionado con (*Gorgias* 467c5-468c1) el bien es el único objeto real de deseo. Ello separa a Platón de la concepción aristotélica del amor como búsqueda del bien de aquel al que se ama (*Ética Nicomaquea*, 1157b3), y de la concepción kantiana de que nadie puede ser medio, sino siempre un fin.

¹⁷⁵ La otra diosa virgen: Artemisa.

guardiana, sin casa, sin recinto privado y sin ser ella misma propiedad del marido, reinterpreta la feminidad de Atenea, quien no cuida un hogar. Que mujer o diosa tengan marido, implica, en algún grado, aunque sea tan pequeño como el de Afrodita con Hefestos, sujeción a otro. El arquetipo de la madre oscila entre la sujeción del hijo y la voluntad de libertad de este.¹⁷⁶ Atenea, en la época de Platón, es expresión de ser libre, en el espacio cívico; Artemisa lo es, en lo no civilizado, en el mundo de más allá de las murallas. La igualdad de las mujeres y los varones del proyecto de *República* impide el matrimonio, en sentido propio. El matrimonio es la institución mediante la cual se reglamenta el intercambio que hacen los varones de las mujeres, se inaugura una casa, se tienen hijos reconocidos pertenecientes a un linaje y por eso ciudadanos. Queda el nombre de la institución únicamente, como mecanismo que posibilita la procreación de nuevos guardianes pero sin intercambio y circulación de bienes, sin alianzas entre varones, sin casa y sin que se legitime socialmente la paternidad, sin relación entre los contrayentes más allá de la que hace exitosa la reproducción. Como consecuencia del hecho de que las guardianas no tengan marido resulta que no serán objetos de intercambio ni padecerán sometimiento. La dominación está relacionada con la disposición de los varones de intercambiar mujeres.

En la Época Clásica, Palas representa la diosa que se identifica con el padre, y es una defensora de los derechos de este sobre los de las madres. Había nacido de la cabeza de su padre, Zeus,¹⁷⁷ en un parto metalúrgico, ataviada para la guerra con casco y égida. Es deidad que pone de presente lo femenino arquetípico matriarcal como negado, incluso, muestra lo materno como negativo por tanto como combatido. Además de unas funciones exclusivamente masculinas, Atenea adopta otras que son ocupaciones de las mujeres y que corresponden al arquetipo de la madre: es protectora del arte de la lanzadera y de la vestimenta; de la elaboración de la ropa que cubre la piel de los hombres.¹⁷⁸ Las mujeres se ocupaban de este oficio porque está relacionado con el cuidado del cuerpo. Guerra e hilado no son actividades afines: así es Atenea, y así son las mujeres guardianas: una paradoja que se sintetiza en la

¹⁷⁶ El mito de Gea, que relata Hesíodo en (*Teogonía*, 154-192), ilustra un aspecto importante del arquetipo materno. En él se expresa el dolor de Gea (*Teogonía*, 160) por sus preñeces sin parto, la transgresión de Uranos hacia ella y la liberación de Gea, a través de un complot con Cronos, en la castración del hijo-marido.

¹⁷⁷ (Calímaco, *Al baño de Palas*, 134-5) “ninguna madre parió a la diosa, sino la cabeza de Zeus”.

¹⁷⁸ En la cerámica, las mujeres son representadas sobre todo en el hilado y el tejido. Se ha considerado que esta es una forma de representarlas como sexualmente deseables.

oposición: madre / no madre. Parece que cuando una actividad pertenecía a un sexo, y era realizada o pensada como realizada por el otro, los valores de la actividad adquirirían máxima intensidad (Vernant 1982, p. 28): una muchacha guerrera, un varón que teje. En cambio, una muchacha que teje o un varón que es soldado son casi una redundancia: $a=a$ no es notorio. Ajax hilando o una joven desnuda entrenando su cuerpo hacen un llamado urgente a la distinción de los roles sexuales. El significado de cada actividad como perteneciente a un sexo se resalta si es realizada por el que no se espera que lo haga. La diosa guerrera es mejor combatiendo que el dios de la guerra, como lo muestra el pasaje de *Iliada*, en el que Atenea vence a Ares: él no puede atravesar con su lanza la égida de ella, y ella lo tira al suelo lanzándole una piedra. Atenea, en el mito tradicional y la mujer guardiana de la *República*, negando la maternidad como anclaje afectivo individual, resalta o pone de presente precisamente eso que niega.

En la ciudad vivida, mujer (*gune*) se llega a ser a través del matrimonio, como varón (*aner*) se llega a ser a través de la guerra (Brisson, 2002, p. 61).¹⁷⁹ Atenea no cumple con el requisito femenino del matrimonio y la procreación, pero sí con la función guerrera del varón y con la función creativa¹⁸⁰ del tejido y el engalanamiento. Está, en términos de los roles sociales, y de las representaciones mentales, más allá de la realización viril, porque es femenina,¹⁸¹ pero tampoco satisface las demandas sexuales asignadas a lo femenino. Sin embargo, como remanente de su condición femenina original tiene a su cargo una de las artes que favorece el cuidado del cuerpo. En el relato hesiodico, Atenea viste a Pandora (Hesíodo, *Teogonía*, 572-576; *Trabajos y días*, 62-65, 72, 76), la primera mujer, cuando Zeus ordena fabricarla, la engalana como *parthenos*, lo que ella misma es y le enseña el arte del tejido. Funge como madre de Pandora.

Esta diosa, con rasgos tanto masculinos como femeninos, fue elegida por los atenienses como su patrona; de ella tomarán nombre los varones ciudadanos. La elección de la deidad rectora de la ciudad se realizó por votación. Poseidón era el

¹⁷⁹ “El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra al muchacho: para ambos, marcarán la realización de su respectiva naturaleza, al salir de un estado en que cada uno participa aún del otro. Por eso una muchacha que rechaza el matrimonio, renunciando al mismo tiempo a su “feminidad”, se encuentra en cierta manera situada en el campo de la guerra, para convertirse paradójicamente en el equivalente de un guerrero”. (Vernant 1982, p. 28)

¹⁸⁰ Toda creación humana tiene su origen en el inconsciente, es femenina.

¹⁸¹ Cuando se quita la égida viste peplos, prenda exclusiva de mujeres. Los ciudadanos de Atenas le llevan un peplos, en procesión. En general, su representación corresponde, en la apariencia de la figura y en el lenguaje, a una diosa.

candidato competidor. En ese momento, fundacional de la patria, las mujeres votaron por Atenea, y los varones apoyaron al dios. Atenea gana por un voto, y este triunfo significará el despojo de los derechos políticos de las mujeres. La diosa, a veces llamada dios (Calímaco, *Al baño de Palas*, 3; Esquilo, *Euménides*, 999-1000),¹⁸² no diosa, favorece los derechos del padre sobre los de la madre, como lo testimonia su actuación en la trilogía de Esquilo, donde se presenta claramente el conflicto político y afectivo de los sexos, en términos de la pugna de lo masculino, representado por Orestes y Atenea, contra Clitemnestra.

No tengo madre que me alumbrara y, con todo mi corazón, apruebo siempre lo varonil, excepto el casarme, pues soy por completo de mi padre. Por eso, no voy a dar preferencia a la muerte de una mujer que mató a su esposo, al señor de la casa. Vence, por tanto, Orestes, aunque en los votos exista empate.¹⁸³

Orestes ha matado a su madre, en venganza del asesinato de Agamenón, su padre. Atenea es la gran aliada de Orestes contra las *Euménides*, vengadoras de la madre. La *parthenos* orienta al acusado, en el juicio que lo condenaría por el matricidio. Antes de la votación que absolvería o condenaría a Orestes, Atenea advierte que de haber empate, Orestes sería absuelto, no condenado. Así fue, el empate lo absolvió, y triunfaron los intereses del padre sobre los de la madre.

El relato de cómo fue concebida Atenea es tan particular y multifacético, como su identidad sexual. Zeus, el padre, había engullido¹⁸⁴ a Metis (Hesíodo, *Teogonía*, 359),¹⁸⁵ Sabiduría (personificación de la capacidad de prever), su esposa en estado de gravidez, para evitar ser destronado por un hijo suyo, como había sido el caso de sus dos¹⁸⁶ antepasados varones. Palas hereda la *metis*¹⁸⁷ de la esposa de Zeus, la madre que no llegó a serlo, rasgo que la caracterizará cuando aconseja a los héroes homéricos, Odiseo, Telémaco y Aquiles. Les habla con prudencia, firmeza y sabiduría práctica, indicándoles el mejor camino a seguir para lograr sus propósitos, para obrar bien. A veces le obedecen por la autoridad que ella inspira, aunque quieran hacer otra

¹⁸² *Dios parthenou*, lo que no necesariamente expresa una contradicción, porque *dios* no se refiere únicamente al dios masculino, sino también a lo que nosotros llamamos 'la divinidad'.

¹⁸³ Μήτηρ γὰρ οὐτις ἔστιν ἢ μ' ἐγένετο, τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα, πλὴν γάμου τυχεῖν, ἅπαν τιθυμῶ, κάρτα δ' εἰμι τοῦ πατρός. οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόνον ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον. νικᾷ δ' Ὀρέστης, κἂν ἰσόψηφος κριθῆ. (Esquilo *Euménides*, 736-742).

¹⁸⁴ Relato del matrimonio con Metis y desenlace en (Hesíodo *Teogonía*, 886-898).

¹⁸⁵ Hija de Océano y Tetis.

¹⁸⁶ Urano y Cronos.

¹⁸⁷ Sobre *metis* (inteligencia, sabiduría) y *metiesthai* (mediar, tener en mente, soñar) véase (Neumann 1994, p. 82), que remite al *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de (Boisacq E. 1916).

cosa, como Aquiles en el Canto 1 de la *Iliada*, pero a veces parece hacerlos entender. La *metis* le da a Atenea el entendimiento para no actuar nunca precipitadamente, tiene la sabiduría necesaria para la ponderación, que garantiza evitar las consecuencias no deseadas de los actos. La sabiduría de Atenea, representada en la iconografía por una lechuza de ojos abiertos, se relaciona con la racionalidad, que es en primer lugar masculina y luminosa¹⁸⁸, pero que trasciende lo masculino, porque está al servicio de los otros e involucra lo emocional en la racionalidad.

Acerca del principal rasgo femenino: la maternidad, la situación de Atenea no es simple. Aunque la hija de Zeus nunca tuvo marido, en esto es en lo único que rechaza lo viril, como dice en la cita de Esquilo anterior (*Euménides*, 736-742); se le atribuye un hijo¹⁸⁹ de crianza, quien la acompaña en las representaciones que de ella se hacen, con cabeza y torso humano y el resto del cuerpo de serpiente. Es el primer rey del Ática, según el mito. Él había nacido de un intento de cópula de Hefestos con Atenea, una vez que ella fue a llevarle a reparar su armadura. Hefestos,¹⁹⁰ quien había hecho de partero en el nacimiento de Atenea, entra en pasión amorosa, ella lo rechaza, y en el forcejeo, sustituto del amor, el semen se derrama en la pierna de ella. Atenea, disgustada, se limpia con un pedazo de lana¹⁹¹ y lo tira al suelo. Gea¹⁹², la tierra, acoge y gesta el semen en la lana que ha rodado por la pierna de Atenea. Gea, una vez nacido Erecteo, o Erictonio, se lo entrega a la diosa nacida de varón, que lo cría como su hijo. Son múltiples las representaciones, en la cerámica, de la entrega de Erecteo a Palas por parte de Gea. (Ilustraciones 11 a 15).

¹⁸⁸ La racionalidad, la consciencia y lo masculino están asociados a la luz, como el inconsciente y lo femenino a la oscuridad.

¹⁸⁹ “Athena, the virgin, thus comes within an ace of being the mother of the ancestral king who enjoys continuing honor in the Erechtheion. The paradox of the identity of virgin and mother is something which the myth recoils from articulating”. (Burkert 1985, p. 143)

¹⁹⁰ Hefesto es en cierta medida simétrico de Atenea, con una definición sexual ambigua. Es hijo de Hera, sin padre, como Atenea es hija de padre, sin madre. Preside las *technai* como la herrería y la orfebrería, que no son actividades donde lo viril se desarrolle propiamente, aunque no le son externas. Él se ocupa de los metales, Atenea de la lana. Es objeto de la infidelidad de su esposa Afrodita con el dios de la guerra, lo que sin duda significa una deflación de su masculinidad. Otro rasgo de su virilidad debilitada es su dolencia en los pies: es el dios cojo del Olimpo. (Zeitlin 1996, pp. 35-36) dice: “Beyond the universal embarrassment of a cuckolded husband is the singular unattractiveness of this lame and ugly spouse, as Hephaistos himself acknowledges. As a result, he cannot claim a full virility, according to the prevailing epic standards. [...] Manliness is measured by a fine male body and evidence of physical prowess”.

¹⁹¹ Objeto asociado a lo femenino, por ella presidido.

¹⁹² La tierra y el agua son los elementos asociados a lo femenino, en la psique humana. Específicamente Gea, como primera madre, genealógicamente hablando, en los relatos griegos, encarna la fertilidad indiscriminada que acoge toda simiente, y en su oscuridad porta un carácter monstruoso. Sus hijos comportan algo de bestialidad y algo de desmesura. Es la madre cuando no hay madre.

Si Atenea es una diosa sin madre, ataviada para la guerra, con un hijo a mitad de camino de serlo, las guardianas de Sócrates también carecerán de madre, y tendrán unos hijos que apenas rodarán por sus cuerpos durante la gestación, fruto de relaciones obedientes a la ley, pero no deseadas, y de los que no serán propiamente madres. Atenea cría a Erecteo; las guardianas, en cambio, no criarán los niños. Ellas reproducirán sus cuerpos, sin un vínculo afectivo con el padre del hijo, elegido por la voluntad de los magistrados. Como el hijo de la diosa virgen, los hijos de las guardianas nacerán de una relación al margen de su deseo, no buscada ni elegida. El pensamiento de Platón reelabora modificándolo el mito de Atenea, que, a su vez, es una expresión del arquetipo femenino del inconsciente ateniense. Los mitos como los sueños emergen a partir del inconsciente gracias a procesos históricos que les dan forma y que afianzan la legitimación de lo real y de lo deseado que no siempre coinciden entre sí. El mito afianza y critica, afirma y niega un estado de cosas, no es unívoco como bien se sabe. Por ejemplo, el matrimonio es una realidad vivida, hasta donde informan los antropólogos, vigente en las culturas de diversas épocas y geografías. El mito de Atenea, como el pensamiento de Platón de las mujeres guerreras, a la vez legitiman la existencia del matrimonio, aunque sea por la vía de la negación y también expresan el deseo inconsciente de anularlo¹⁹³, imaginando una vida humana con una maternidad y una relación entre los sexos que lo desconozca. (No simplemente que esté inscrita en el margen). Lo mismo respecto de los otros arquetipos que forman parte del complejo que distingue lo femenino y lo masculino, encontramos la doble tensión de afirmar y de trasgredir los roles reales atribuidos a los sexos.

¿La masculinidad militar de Atenea es congruente con su incapacidad para desear la mezcla con varón y tener hijos? En la determinación arquetípica que asigna el espíritu agonístico y guerrero (*Aa*) a lo masculino (*A*), y la procreación y el principio de transformación (*Bb*) a lo femenino (*B*), los dos aspectos de Palas son totalmente congruentes: ella cumple con *Aa* y no cumple con *Bb* a cabalidad, siendo *Aa* y *Bb* contrarios y excluyentes. Sin embargo, ella es *B*, en su determinación arquetípica primera, pero *Aa* en su caracterización o por sus atributos, de modo que la congruencia así planteada queda en entredicho. Congruente, hasta el punto de no ser

¹⁹³ “La vida futura será la repetición de la vida terrenal, salvo que todo el mundo permanecerá joven, se desconocerá la enfermedad y la muerte, y nadie se casará ni será entregado en matrimonio”. Mito andamán según (Man E. H. 1883, p. 94) citado por (Lévi-Strauss 1969, p. 333).

digno de mención ni de atención, es la realización del guerrero sin preñeces, partos, ni ocupaciones de la casa. Este es un dios o un héroe que no suscita inquietud. Pero Atenea, no se identifica con lo masculino, simplemente. Expresa lo femenino (*B*), ya sea como cualidades negadas (no *Bb*), ya como afirmación de lo que no es femenino (*Aa*). Esto es posible por la permeabilidad de lo femenino y lo masculino entre sí, por la necesidad intrínseca de devenir lo otro, y porque lo otro está realmente en cada uno de ellos. La diferencia sexual es un requisito de la razón, la consciencia y la ciudad vivida, pero es necesidad inconsciente transgredir los límites que separan y distinguen y pensar como fantasía mítica o como proyecto realidades de las que no tenemos experiencia. Por ello postulamos que Platón expresa, en su proyecto, una necesidad psíquica de transgredir la ciudad vivida y la experiencia realizada en la vida y el desarrollo de los individuos. El proyecto piensa una realidad que subvierte los límites del orden vigente y expresa una parte, no realizada de las imágenes del inconsciente. En el caso de las mujeres guardianas se pone patas arriba el orden público y privado de la ciudad vivida y se reelabora, con variaciones, un arquetipo femenino griego evolucionado: Palas Atenea ($A=Bb$).

3.7.1. El mito de autoctonía

La negación de la maternidad de las guardianas que opera en el texto platónico tiene rasgos compartidos con la representación de Atenea: un complejo mítico que aúna lo que en la ciudad vivida está separado, la vida cívico-política y la vida privada; lo propio de lo masculino con lo privativo femenino. Las guardianas imitan a Atenea, podríamos decir en clave platónica, aunque magnifican uno de los dos aspectos de la diosa, el aspecto cívico-político, masculino, mientras que el femenino, la vida privada del cuidado del cuerpo a través del tejido de Palas, se manifiesta por la supresión que se hace de él en la legislación de la ciudad posible.

Reelaborar un mito implica apelar a lo propio del inconsciente, que emerge a la consciencia en la expresión religiosa y artística. Por tanto, se trata de algo que no es una idea extravagante del autor,¹⁹⁴ un invento suyo, o solamente una influencia anterior que Platón adaptó, sino que es expresión psíquica susceptible de ser comunicada y entendida por otros. Respecto de la desaparición de la casa y de la

¹⁹⁴ Platón reelabora el mito de autoctonía ateniense también en *Menexeno* y en *El Político*. (Saxonhouse 1992, pp. 111-131).

madre, que son lo mismo, queremos considerar un elemento que está planteado por Sócrates en el libro III, relata el origen de los guardianes, que creemos anticipa la propuesta del libro V, y ayuda a entender el destino de la maternidad de las guardianas. Se trata del mito de autoctonía (414d), muy presente en el pensamiento religioso griego, especialmente significativo desde el punto de vista cívico en Atenas¹⁹⁵ y que es el primer paso notorio de anulación de la maternidad de las mujeres.

Los guardianes habrían nacido de la tierra según el mito de autoctonía que recrea Sócrates como historia necesaria para que ellos mismos crean que todo lo que aprendieron con la educación planeada y minuciosa, como antes se ha descrito en *República*, no es sino un sueño y que, en realidad, ellos

fueron plasmados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y demás enseres manufacturados. Que después de haber sido fabricados del todo, la tierra, su madre los dio a luz, y que, por tanto, deben comportarse con la tierra que habitan como con su madre, su nodriza, defenderla si alguien marcha contra ella, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos engendrados de la misma tierra (414d7-e6).

Así, teniendo la tierra por madre, la defenderán con todo celo. Los soldados no tienen madre individual, esto refuerza la ausencia de anclaje afectivo que les exige su profesión y la exigencia de ser viriles. Sin embargo, esta negación de una madre humana está contradictoriamente sustentada por otra noción de madre universal de la que proceden todos los miembros de la comunidad: La Madre Tierra, o también conocida como Gran Madre, que da la vida, nutre, educa y provee de los objetos necesarios para defenderla. El mito de autoctonía le sirve a Sócrates para legitimar mediante el símbolo o arquetipo de la Gran Madre, la tarea particular de los filósofos de educar a los guardianes. Lo planteado como necesario de la educación de los guardianes para crear un hombre como no ha existido aún, debe ser pensado por ellos, por los que se educaron bien, como un sueño, algo casi irreal. En cambio, su nacimiento, educación y atavío lo considerarán procedentes de la Gran Madre, realidad más contundente para la mente que la educación de los filósofos. Si para Sócrates era más verosímil la historia ficticia de la procedencia de la madre nutricia de los ciudadanos que la educación real impartida por los filósofos pensamos que se

¹⁹⁵ (Loraux 1993) en el capítulo: "Autochthony: An Athenian Topic" explica la relación del mito con la legitimación del estado ateniense.

debe a la mayor contundencia del arquetipo materno que resulta más convincente que los proyectos políticos, pensados y llevados a cabo por individuos. Así pues, el mito de autoctonía, como lo reelabora Sócrates en el libro III, es negación y sublimación de la madre. Por un lado se niega la familia y obviamente la madre personal, pero se entroniza la madre universal o el rasgo más prominente del arquetipo femenino: la maternidad. Los varones no tendrán madre humana pero serán hijos de la patria (*patriis*)¹⁹⁶, casi convertida en 'matria'. El principio materno, que no la madre porque es principio, se torna masculino, como 'patria' (de *pater*); pero ello no niega la femineidad, sino que la presenta en el aspecto organizador y masculino de lo femenino. La 'patria' es una madre con legislación, patrones de conducta y castigos. Todo ello es parte del arquetipo masculino. Hay una masculinidad en lo femenino y una femineidad en lo masculino. No solamente el alma es bisexual, también lo son cada uno de los extremos de la oposición sexual básica. El psicoanálisis junguiano nos posibilita comprender la existencia de múltiples matices de lo femenino a lo masculino y viceversa, sin negar absolutamente al contrario, sino considerando la oposición como una reelaboración permanente de lo opuesto. Lo femenino deviene masculino y viceversa, porque cada uno contiene el principio del otro.

Ser moderados (*sophrones*) y valientes (*andreioi*), virtudes exigidas a los guardianes (416d8-e1), es incompatible con el ámbito emocional de la relación con la madre individual, y con cualquier otra mujer, y por supuesto, con una casa, el recinto de la madre y su metáfora. De manera que, despojado de la práctica femenina del afecto particular, por carecer de madre, el guardián puede resultar más prudente y viril. Su pulsión amorosa se desplaza, según el proyecto, a un objeto universal. En el arquetipo del héroe, que estudia la psicología analítica, el varón es un soldado, y en el periplo del ego por ganar la conciencia y la masculinidad, el héroe debe negar el momento de protección y cobijo que la madre le ha brindado, y de dónde proviene, para poder llegar a ser él mismo. Esa negación está presente en el mito de autoctonía no al pie de la letra, porque el guardián o el autóctono no se opone a la madre o al origen, sino estrictamente solo lo defiende, sin embargo, una madre que es la misma para todos termina no siendo un origen preciso. El reemplazo de la madre humana, una mujer, por la tierra, el elemento femenino, es una manera de minimizar los vínculos emocionales con la madre. La tierra representa el principio generador del

¹⁹⁶ *Critón* de Platón aporta excelente material para el arquetipo materno como patria. Véase (Saxonhouse 1992).

arquetipo femenino, sin más especificidad. Como se convierte en mero receptáculo, contenedor, sin contenidos psicológicos ni rasgos arquetípicos contradictorios (positivos o negativos) es útil a la hora de dar razón del apego al territorio patrio, y de negar todo otro apego que pueda entrar en conflicto con este. El amor a la patria, a la tierra, es una figura metafórica que traslada al ámbito público, de muchos, lo que pertenece generalmente al ámbito privado. Es un apego que no diferencia los sujetos porque el objeto de apego es el mismo. Los ciudadanos son todos iguales, todos quieren y defienden por igual a la misma madre. Pero una madre que es de todos, resulta no siendo de nadie. Apartándonos del mito reelaborado por Sócrates, encontramos que los hijos de Gea, en la mitología griega, tienen siempre un carácter monstruoso, ¿expresa ese rasgo la necesidad humana de una madre individual, no solo principio materno sino con un perfil psicológico propio y una relación particular con el hijo? Parecería que sí. Todos somos hijos de la tierra, pero sin madre humana los hijos son monstruosos, aunque no necesariamente temibles. Erecteo, el primer rey del Ática, antepasado de los ciudadanos de Atenas y casi hijo de Atenea, la diosa epónima de la ciudad donde nació Platón es un híbrido: bestia y humano.

Sócrates reconoce que el mito de autoctonía, como el que forjará a continuación sobre los metales, son una clase de lavado cerebral para que los guardianes creen con vehemencia que su papel de soldados es natural y necesario. Sócrates piensa que se cree con más convicción en lo que parece natural que en lo que es un proceso de enseñanza planeado y luego realizado por los mortales. La autoctonía relata la existencia de los guardianes como naturales, brotando de la tierra armados y educados, como si no pudiera ser de otra manera.

La ausencia de madre y el nacimiento como militar hace parecido el nacimiento autóctono del proyecto de Platón al de Atenea que emerge con casco y lanza de la cabeza del padre. Pero la autoctonía, que suprime a la madre biológica y humana (mentira útil para los niños de los hospicios del libro V) convencerá a los gobernantes futuros de que no provienen de un cuerpo, sino de la tierra, elemento y divinidad femenina, arquetipo de madre. Así como quedan vestigios de la madre en Atenea, por un lado, de su propia madre, la Metis y, por otro, de ella como madre con Erecteo, también quedan vestigios de madre, en los guardianes autóctonos. Los guardianes nacerán de un cuerpo de mujer, pero se los persuadirá que vienen de la Madre Tierra. La mitad de ellos serán mujeres con preñeces y partos.

3.7.1.1. *La teoría feminista del despojo*

Algunas especialistas contemporáneas han hecho énfasis en el despojo¹⁹⁷ que, en el nivel de las representaciones mentales, ha sufrido lo femenino por cuenta de relatos como los de Atenea o de las mujeres guardianas, en los que ven feminidades que se masculinizan para robarlas a lo femenino y pasarlas al botín de lo masculino. Sócrates con su mayéutica, es el primer acusado¹⁹⁸ de este delito. El aspecto principal de la apropiación que hace la filosofía se lleva a cabo tomando una parte del simbolismo femenino, sobre todo la ‘concepción’ y ‘procreación’, aspectos obviamente centrales y positivos del arquetipo de la madre, y, por la vía de devaluar el cuerpo y sobrevaluar el alma, los atribuye al alma. En el alma, ‘concepción’ y ‘procreación’, se presentan como infinitamente superiores a la capacidad exclusivamente femenina de la reproducción del cuerpo.

El libro V de *República*, aunque privilegia, mediante la igualdad sexual, la inteligencia y la capacidad de discernir de las mujeres, hace de la maternidad un accidente del cuerpo que deberá completarse lo más pronto posible, para que no deje secuelas afectivas de apego ni en la madre, ni en el hijo. Sócrates pone así a las mujeres, según esta perspectiva del despojo, a amoldarse y asimilarse a la inteligencia masculina absoluta, ya que ellas, como guerreras, deberán hacer lo que define a lo masculino, tanto en la realidad como a nivel simbólico: la guerra y la no maternidad. Las mujeres guardianas, convertidas en varones, son despojadas de la procreación al negárseles la relación de los hijos y lo que simbólicamente significa la madre. Sin

¹⁹⁷ (Loroux 2004, p. 385-6) explica que los varones se han apoderado de todo lo positivo femenino (procreación, creación, poder) y que solo dejan lo negativo femenino a las mujeres (seducción, artificio). “Pero el varón se ha apoderado de lo “natural”: quedan tan solo el artificio y la fascinación – es el caso de Atenea, la diosa de cuerpo improbable-, y queda la seducción, este hermoso desastre encarnado por la fascinante Helena”. (Saxonhouse 1994) afirma que Platón, al incorporar a las mujeres a la política, les suprime toda función o atracción erótica y que así las hace inferiores. Menosprecia el autor también la función reproductiva femenina y la descripción del proceso filosófico es la de la experiencia sexual de las mujeres, ahí estaría el despojo. (DuBois 1994, p. 141) pone de relieve el deseo platónico de apropiarse de la maternidad para el varón filósofo, para incorporar en el retrato del filósofo las metáforas tradicionales usadas para representar lo femenino en la cultura clásica. “This is appropriation of female experience, of the female body” (*Ibid.* p. 152) afirma la autora, que concluye: “The male philosopher becomes the site of metaphorical reproduction, the subject of philosophical generation; the female, stripped of her metaphorical otherness, becomes a defective male, defined by lack” (*Ibid.* p. 155).

¹⁹⁸ (duBois 1988) entiende que Sócrates en *Teeteto*, *Banquete* y *Fedro* despoja los principales valores de generación y reproducción de lo femenino tradicional griego para asignárselos al filósofo varón, luego de devaluar el cuerpo para empoderar el alma. Para duBois, una vez llevado a cabo este movimiento, lo femenino queda desprovisto de lo poco positivo que le había asignado la tradición anterior y lo masculino retiene el resultado del despojo, en el resto de la tradición filosófica occidental. Aristóteles con su concepción de lo femenino como masculino defectuoso (*peperomenon*) (*La reproducción de los animales* 737a25) sería, para la autora, la consecuencia necesaria del raponazo platónico.

embargo, eso que se les ha arrebatado, la creatividad y la procreación, criar los hijos y cuidar los afectos de la casa, que nunca son del cuerpo solamente, sino que siempre involucran el alma, la filosofía se los compensará como búsqueda inacabada de la sabiduría y la verdad. Después de la negación de lo femenino, que hemos postulado en el proyecto descrito por Sócrates, se produce una reapropiación de lo femenino tanto para guardianes y guardianas en un nivel distinto de feminidad: el de la sabiduría de Atenea. El complejo psíquico del mito de Palas recupera, por medio de la sabiduría, que integra lo particular a diferencia de la ciencia masculina, la feminidad perdida por la guerra y por la imposibilidad de la preñez. Lo femenino suprimido de las guardianas, su masculinización, su ocupación en la guerra y la anulación de los lazos afectivos individuales intentará compensarse con la búsqueda de la sabiduría, que no debería coincide con el saber medible y positivo de las ciencias, sino que involucraría el saber de la vida, que tendría que ver con los espacios femeninos de las emociones, los amores, la procreación y la muerte. Nuestra conclusión al final del capítulo es que el libro V intenta hacer la compensación de restitución de lo femenino por esta vía de la sabiduría, pero no lo logra.

La interpretación del despojo ha enriquecido, sin duda, la lectura de los textos y ha introducido discusiones importantes, pero la lectura que hemos presentado brevemente nos parece insuficiente aunque no sea equivocada. La hipótesis del despojo es acertada, en el sentido de que el énfasis en la distinción¹⁹⁹ irreconciliable masculino/femenino, por encima de la complementariedad o permeabilidad, está muy presente no solamente en Platón, sino en toda la literatura griega, y la valoración positiva de lo masculino y negativa de lo femenino es innegable ya desde el relato de la elaboración de Pandora en las dos obras principales de Hesíodo. Coincidimos con Loraux y duBois en que el valor positivo de la procreación es tomado frecuentemente, sobre todo por Sócrates, para atribuírselo a la filosofía y al filósofo. Es tan prominente la insistencia en la metáfora de la procreación, la preñez, el parto y la asistencia al parto que hasta Aristófanes (*Las Nubes*, 135) hace burla de ella cuando Strepsíades toca en la puerta del *Frontisterio*²⁰⁰ con tanta fuerza que el joven que abre la casa se queja de que los golpes le han hecho abortar una idea recién concebida. No se trata de una versión solo de Platón, sino que seguramente Sócrates había hecho ya la

¹⁹⁹ Preferir la distinción sobre la indeterminación o la mezcla indistinta es propio de la racionalidad masculina y actividad imprescindible de la consciencia.

²⁰⁰ Pensadero o Caviladero, es traducido el nombre que Aristófanes inventa, en la comedia que parodia a Sócrates, para designar la casa donde se piensa, φροντιστήριον.

apropiación de lo femenino para sí, al descubrir la afinidad entre su diálogo con el oficio de la partera Fenarete, su madre. Sin embargo, la hipótesis del despojo nos parece insuficiente porque lo femenino abarca la realidad de lo que está más allá de sus límites, en su otro y contiene un momento de lo masculino. Es cierto también que Sócrates reduce lo femenino, en el amor y en la reproducción, a lo que solo sucede en el cuerpo, como si nada tuvieran que ver estos procesos fisiológicos con el alma. Lo masculino puede apropiarse de lo femenino y Sócrates lo hace sin problemas. Lo que no ve la hipótesis del despojo es que no se trata de una transacción de ‘suma cero’, donde el que toma resta lo tomado a aquello de lo que toma. Pensamos que en la adquisición que hace lo masculino, lo femenino no pierde o se le resta, sino que permanece intacto: lo que da no lo pierde, lo gana. Ese es el reparo que tendríamos a las autoras contemporáneas mencionadas, que leen la apropiación de lo femenino como si este se quedara sin eso de lo que lo masculino se apropia. La del despojo nos parece una aritmética racional patriarcal, en la que *lo otro* está totalmente escindido, separado de *lo mismo*, donde lo mismo y lo otro se excluyen absolutamente. La separación escisión es un momento de lo femenino y de lo masculino, pero no es la totalidad de la diferencia genérica.

En una racionalidad matriarcal, en cambio, lo que se transfiere, no se resta, sino que se suma; lo que se da se gana, no se pierde.²⁰¹ De cierta manera, *lo otro* es también un *sí mismo*. La sabiduría matriarcal es la que puede pensar y sentir este saber, porque el arquetipo de la madre es un *ser para otro* y un *ser para sí*, los dos se realizan en virtud de lo mismo. La unidad del *sí mismo* y *lo otro de sí* vivido en la consciencia matriarcal es la búsqueda de la filosofía, que aspira a unir, amorosamente, la inmensidad y majestuosidad de la totalidad exterior con el alma individual. Esta unión coincide con la conciliación de los arquetipos colectivos con las configuraciones individuales de los mismos. La Gran Madre con la madre individual.

3.7.2. La ‘dios’

Pensemos un poco más acerca de la virilización de Atenea, lo que puede verse como detrimento de sus rasgos femeninos, pero, en cierto sentido, no anula su feminidad sino que la hace más compleja. Como la patria, Atenea es una madre virilizada. La

²⁰¹ Esta idea se puede ilustrar con el ejemplo más elemental de la energía calórica que la madre gasta (gana) en el hijo.

diosa, o ‘la dios’, conserva rasgos femeninos, pero a estos se añade el doble carácter de lo masculino: racionalidad y dominio. En el texto homérico, ella es un personaje central, portadora de lo femenino positivo se ocupa del cuidado del héroe. Otros mitos también recalcan su maternidad peculiar. Cuentan la crianza del ‘hijo’ Erictonio, así como el patronazgo de las artes y la sabiduría. De lo masculino positivo es claro que ella representa la invencibilidad en la batalla y la defensa de la ley. (Ley, reglamentación, orden son masculinos) ¿Qué es negativo en Palas? La crueldad del juicio a la hora de juzgar a otros, el exceso de severidad, más relacionado con el padre que con la madre. (Uranos y Cronos pueden ser ejemplos de este rasgo negativo del padre.) El juicio a Tiresias, que veremos es ejemplo del carácter inflexible de la diosa. La tranquilidad y el reposo con que se expresa en el arte arcaico y clásico a Atenea pueden convertirse en el rostro que da la muerte de la Gorgona que la acompaña en el pecho. (Ilustraciones 9 y 10). Encontramos furia desmedida en el acto de cegar a un adolescente por haberla visto desnuda. El castigo de la ceguera no se asimila simplemente, a la crueldad del padre, expresa la bisexualidad que ella porta: por haber sido contemplada en su feminidad, realiza su masculinidad en un castigo excesivo.

La tensión de la bisexualidad de ‘la dios’ puede ser entendida a partir de la lectura del himno de Calímaco dedicado al baño de Palas. El texto fue escrito en el siglo III a. C., por tanto, posterior a Platón. Tanto el poeta como el filósofo beben de la fuente común de los mitos griegos y creemos que el proyecto platónico se enriquece con la lectura del himno. El mito, como el poema de Calímaco, no aporta novedades ni confirma realidades, pero amplía el sentido, explicita contenidos del arquetipo de Palas Atenea apropiado por Sócrates en la ciudad justa de *República*.

El *Himno V* de Calímaco presenta una diosa a la que llama, como otros, con el sustantivo masculino *theos* (3),²⁰² matizado o modificado por el artículo femenino (*ha*). (Como ‘la perro’ de *República*). Ello por sí mismo no debe levantar mucha suspicacia. Sin embargo, si Aristófanes (*Aves*, 829) jugó con la ambigüedad *theos* (masculino) *gune* (ostensiblemente femenino), fue porque para los espectadores llamaba la atención la masculinidad de la diosa, lo que confirma que, aunque virilizada, es también parte del arquetipo femenino. Ella es, en primer lugar, mujer con patentes rasgos masculinos, pero ello no le borra su determinación primera, o no habría lugar a la paradoja o ambigüedad de Aristófanes. Proponemos entender la

²⁰² καὶ ἡ θεὸς εὐτυχοῦς ἔρπεν· la dios se dispone a aparecer.

masculinidad de Palas como un momento de lo femenino y no como su destrucción. Luego debemos hacer el propio balance en las guardianas del libro V.

3.7.3. *Ser para sí*

Proponemos entender la paradoja de lo femenino de nuestra divinidad, en cierto sentido, masculina por el privilegio del *ser para sí* de su imagen, que no contradice, pero pone en un lugar distinto al de las mujeres reales su *ser para otro*. Lo femenino es definido arquetípicamente como *ser para otro*. Eso es claro en la identificación con la madre, con la esposa, con la que preserva la casa, da alimento y guarida al grupo doméstico. La madre se debe al hijo, la esposa al marido. También desde el punto de vista antropológico, las mujeres del grupo, hermanas e hijas serán intercambiadas, se crían para ser dadas, van a tener sus hijos en otros grupos familiares, son para otros. Adicionalmente, el tópico de la belleza femenina es, de alguna manera, un *ser para otro* que disminuye su opuesto: el *ser para sí*. Veamos cómo Atenea niega el *ser para otro* de lo básico femenino, cómo afirma su ‘ser para sí’ y finalmente cómo elabora un *ser para otro* que preserva su *ser para sí*.

Sobre la maternidad de Atenea hemos encontrado que hay una cierta ambigüedad en ella, en cuanto a la ausencia/presencia de su madre y a ella misma como madre.²⁰³ El *ser para otro* típico de la maternidad resulta dudoso. ¿Qué pasa con su belleza? La belleza es un instrumento de seducción,²⁰⁴ que las mujeres, en general, aumentan o realzan a voluntad, mejorando su apariencia, especialmente a través de la cosmética. Si nos atenemos a Calímaco, Atenea rechaza la cosmética

²⁰³ Según Arthur Bernard Cook, citado por (Guthrie 1955, pp. 106-109), Atenea fue originalmente una madre-montaña pre-griega del cerro de la Acrópolis de Atenas. La diosa habría tomado su nombre de la ciudad y no esta de aquélla. No se conoce etimología del nombre y hoy los especialistas coinciden en que no es palabra indoeuropea, adaptada al griego micénico porque está registrada en las tablillas del lineal B. Según Cook, esta Gran Madre de la montaña, que existió en los pueblos agrícolas neolíticos y era la deidad principal, se habría vuelto masculina y guerrera con la llegada de los indoeuropeos a la península balcánica, a principios del II milenio. Al convertirse en protectora de la ciudad, adoptó los rasgos militares y perdió los de madre. (Lo que muestra que guerrera y madre se excluyen, pero eso no es de Cook.) La adoración de la serpiente, el búho, y el árbol son trazas ciertas de la religión minoica que pasaron a la cultura griega a través de Atenea. La serpiente está presente en la iconografía de Atenea en la Época Arcaica y Clásica, la relaciona con las profundidades de la tierra, los misterios de la vida y la muerte; el búho es símbolo de su sabiduría, y el árbol de la Acrópolis, que era su olivo, era emblema de la producción agroindustrial de la *polis* y estaba presente en el cuidado del cuerpo de los atletas y en la cocina cotidiana. El árbol, la columnas de las edificaciones (la casa) y el altar son una misma expresión de lo femenino.

²⁰⁴ La belleza es lo que ejerce el poder de atracción sobre el que desea, en la concepción del *Banquete* y, en general, en la cultura griega.

(perfumes, mezclas, espejos) (15-17)²⁰⁵ y, con ello, entendemos que rechaza los móviles de las mujeres para tomar un baño: quedar lindas, perfumadas, para provocar el deseo de otro, para complacerlo. Calímaco cuenta que en el certamen de belleza, que fue juez Paris, Palas, como participante, se frotó con ungüentos sin mezcla, productos de su propia cosecha (entiéndase de su olivo) (26). El poeta recomienda traer solamente aceite viril para la ocasión que se está preparando en el momento en que el himno se pronuncia, pues ella, el día del concurso en el Ida, quedó del color de la rosa de la mañana o del grano de granada, después de frotarse el ungüento, como lo hacen los jóvenes atletas (25-26)²⁰⁶; el único producto apropiado para ella. Se refuerza el carácter masculino de Atenea con el símil de los héroes: hay que llevarle el aceite que usan Cástor y Heracles (30).²⁰⁷ A Atenea no le gustan los afeites y perfumes y, no obstante, "siempre es de rostro (ojo) bello" (17),²⁰⁸ hasta el punto de tener belleza para competir en el divino certamen con Hera y Afrodita. Afrodita, la diosa ganadora de la disputa (*erin*, 18)²⁰⁹ olímpica es la única, de las tres, que usa el espejo y se arregla dos veces el mismo bucle (19-20).²¹⁰ Atenea, en esa ocasión, en lugar de mirarse y arreglarse la cabellera, corrió dos veces sesenta estadios (23)²¹¹, como un atleta. Nuevamente se refuerza el código masculino de la diosa y una belleza que no es para otro, aunque compita con otras. ¿No alabaría el Sócrates de la *República* la acción de Atenea, que prefiere ejercitar su cuerpo a maquillarlo? Podemos ver en el *Himno*, no planteada en él explícitamente, pero sí de manera implícita, la contraposición del *Gorgias*, entre gimnasia, como verdadera *techne*, y la cosmética, como arte espurio de una *techne*. La seductora Afrodita opta por la cosmética, arreglarse dos veces el pelo frente al espejo. Parece la opción favorita de las mujeres, que buscan la aprobación en primer lugar; el momento adulator de lo femenino. Atenea, en cambio, elige la gimnasia, práctica viril, que es beneficiosa para

²⁰⁵ (15-17) μὴ μύρα λωτροχόοι τᾶ Παλλάδι μηδ' ἀλαβάστρωσ / (οὐ γὰρ Ἀθαναία χρίματα μεικτὰ φιλεῖ) / οἴσετε μηδὲ κάτοπτρον· ἀεὶ καλὸν ὄμμα τὸ τήνας. -ni perfumes, ni alabastros para el baño de Palas-Atenea no gusta de los ungüento mezclados- y no llevéis tampoco espejo: su rostro es siempre bello.

²⁰⁶ (25-26) ἐμπεράμωσ ἐτρίψατο λιτὰ βαλοῖσα / χρίματα, τᾶσ ἰδίας ἐκγονα φυταλιᾶσ, se frotó expertamente, aplicando a su piel ungüento sin mezclar, productos de su propio árbol.

²⁰⁷ (30) ᾧ Κάστωρ, ᾧ καὶ χρίεται Ἡρακλέησ· con el que Cástor y también Heracles se untan.

²⁰⁸ (17) ἀεὶ καλὸν ὄμμα τὸ τήνας.

²⁰⁹ (18) οὐδ' ὄκα τὰν Ἴδα Φρυγὲς ἐδίκαζεν ἔριν, ni siquiera cuando en el Ida, juzgaba el Frigio la querrela divina [...].

²¹⁰ (19-20) οὐτ' ἐσ ὀρείχαλκον μεγάλη θεὸσ οὔτε Σιμοῦντοσ / ἔβλεψεν δῖναν ἐσ διαφανομέναν· se miró la gran diosa en el espejo de latón, ni en la diáfana corriente del Simunte.

²¹¹ (23) ἅ δὲ δις ἐξήκοντα διαθρέξασα διαύλωσ, Y Palas, después de correr dos veces sesenta diaulos [...].

el cuerpo, no seductora solamente. Trabaja sobre la realidad de su cuerpo, no sobre la apariencia que proyectará en otro.

Nuestra interpretación del rechazo de los perfumes y del espejo no va tanto en el sentido de un rechazo a toda feminidad, sino del rechazo de lo femenino como objeto, o como *ser para otro*, ser complaciente y adulador, para usar los términos del *Gorgias*. Afrodita, arreglándose dos veces el bucle frente al espejo en el concurso, actúa como el retórico que no enseña ni dice lo verdadero, sino que busca ganarse el favor del ciudadano receptor. El retórico usa las palabras para despertar los sentimientos que alcanzarán su objetivo, no dirá, necesariamente, la verdad. El *ser para otro* de lo femenino que se concentra en complacer en la apariencia (*eidolon*) proyecta lo que no es. Por su parte, la procreación y la creación realizan un *ser para otro* positivo porque crean nuevas realidades, no las aparentan simplemente. El modelo de Atenea corresponde a un momento de lo femenino en que se libera de complacer y se convierte en *ser para sí*. Realiza un *ser para sí* que no es aislado o solitario; lo lleva a cabo en relación con otros y en el cuidado de ellos, pero no como seducción, ni a través de la apariencia. Cuida, guía y acompaña con inteligencia a sus protegidos, pero no los complace, ni los seduce, ni los gratifica. Aconseja y dirige al héroe con sabiduría. El momento del *ser para sí* de lo femenino de la diosa no es diferente de su *ser para otro*, se identifica con la *sophia*, que deja ver, por su propio resplandor, no por voluntad de mostrarse, una belleza no complaciente ni falaz. Una belleza que es siempre bella, como dice Calímaco.

El himno de Calímaco recalca la proximidad de Atenea con su padre. Como si ella misma fuera el padre, aquello que Palas aprueba, se cumple, dice el poeta, porque, de todas sus hijas (132), a ella sola Zeus le concedió todo lo suyo, sus atributos y poderes. Atenea es lo femenino del padre, lo otro en que se reconoce la masculinidad de Zeus. Neumann lo explica de la siguiente manera: “Así como en lo masculino el *ánima* es la hija del espíritu-figura masculino que representa la totalidad, la divinidad masculina; así en lo femenino el *ánimus*²¹² es el hijo del espíritu-figura femenino que representa la totalidad, la Sofía, la divinidad femenina” (Neumann 1994a, pp. 94-95). Atenea, como hija partenogenética del cerebro del Crónida, es portadora de la masculinidad guerrera y, adicionalmente, como *ánimus*, lo otro de lo femenino contenido en él, espíritu masculino de lo femenino. Atenea es Sofía, la

²¹² Como ya vimos, en las mujeres la parte masculina de la psique es llamada *ánimus* por Jung. En los varones, su aspecto femenino es el *ánima*: lo femenino en lo masculino.

totalidad femenina divinizada, el principio de lo femenino, lo que unifica toda la diversidad contenida en el arquetipo y lo ordena. La masculinidad y la feminidad de Atenea no se definen en una primera determinación, sino en una determinación mediada por el otro sexo. Atenea es masculina como *ánimus* y femenina como *ánima*; la hija de lo masculino, lo femenino en y por la masculinidad; y lo masculino en la feminidad, la totalidad de la feminidad; ese otro, que es el sí mismo, en que lo femenino puede mirarse. Atenea es siempre otro, como las mujeres guardianas, exteriores para los varones, extrañas para las mujeres. Pero esa extrañeza permite el vínculo con *lo otro*, sin lo cual no se constituye el *sí mismo* o el *para sí*.

3.7.4. Lo masculino negativo

El poema de Calímaco *Al baño de Palas* sobre Atenea recoge los momentos claves del arquetipo de la diosa. Comienza con un énfasis, a la vez militar y erótico, insistente, acerca de su relación con los caballos (2-12).²¹³ La especie que combina arquetípicamente la destreza guerrera, libido viril, con la libido materna (fuerza de atracción femenina y deseo hacia ella) reaparece varias veces en el texto. El caballo (yeguas en el poema) es un instrumento militar importantísimo, pero también connota la fuerza irreprimible de la pasión erótica destructiva.²¹⁴ Atenea viene del campo de batalla. Esta fuerza amenazadora por erotizada de los versos iniciales representa toda la fuerza de la que Atenea es capaz, y connota tanto la fiereza guerrera viril como la madre deseada y prohibida. La pasión destructora del comienzo del poema va a ser compensada por una declaración de clemencia por parte de la diosa, hacia al joven transgresor que la vio desnuda. La clemencia consiste en cegarle en lugar de darle

²¹³ (2-12) τᾶν ἵππων ἄρτι φρουασσομενᾶν / τᾶν ἱερᾶν ἐσάκουσα, καὶ ἅ θεὸς εὐτυκὸς ἔρπεν· / σοῦσθέ νυν, ὧ ξανθαὶ σοῦσθε Πελασγιάδες. / οὐποκ' Ἀθαναία μεγάλως ἀπενίγατο πάχεις, / πρὶν κόνιν ἱππειᾶν ἐξελάσαι λαγόνων· / οὐδ' ὄκα δὴ λύθρῳ πεπαλαγμένα πάντα φέροισα / τεύχεα τῶν ἀδίκων ἦνθ' ἀπὸ γαγενέων, / ἀλλὰ πολὺ πράτιστον ὑφ' ἄρματος ἀγένας ἵππων / λυσαμένα παγαῖς ἔκλυσεν Ὀκεανῶ / ἰδρῶ καὶ ῥαθάμυγας, ἐφοίβασεν δὲ παγένας / πάντα χαλινοφάγων ἀφρὸν ἀπὸ στομάτων. Ya escucho el relincho de las yeguas sagradas. La diosa se dispone a aparecer. Daos prisa, pues daos prisa, oh rubias Pelasgiades. Nunca Atenea se lavó los poderosos brazos antes de haber quitado el polvo de los flancos de sus caballos, ni siquiera cuando volvió de combatir a los perversos Gigantes, con toda la armadura manchada de sangre y de barro; así, en primer lugar, desunciendo del carro los cuellos de sus caballos les limpió en las fuentes de Océano las gotas de sudor, y les quitó de las bocas que muerden el freno toda la espuma coagulada.

²¹⁴ (Jung 1990, 275) dice: “We have already seen that the libido directed towards the mother actually symbolizes her as a horse. The mother-imago is a libido-symbol and so is the horse; at some points the meaning of the two symbols overlaps. But the factor common to both is the libido”. El autor cuenta (277-8) que en una paciente poco educada, que había sido violentada sexualmente por su marido, con frecuencia soñaba que un caballo salvaje la embestía con fuerza y le pateaba el abdomen con sus patas traseras (*Ibid.* p. 278). “The horse, like the ass, has the significance of a priapic animal” (*Ibid.* p. 275).

muerte.²¹⁵ El motivo de que la pena no llegara a cobrar la vida del incauto adolescente es un apego individual de la diosa con la madre de Tiresias. Atenea tenía una favorita, Cariclo, a la que amaba²¹⁶ más que a ninguna otra: “muchas veces la diosa la hizo montar sobre su carro; ni en las conversaciones de las ninfas ni sus coros de danza le resultaban agradables [a la diosa] si no los dirigía Cariclo” (65-67).²¹⁷ Esta mujer es la madre de Tiresias, pero la buena disposición de la diosa hacia ella no fue suficiente para que Atenea lo perdonara, aunque la había visto desnuda sin querer, mientras ambas, Cariclo y Palas, tomaban un baño habiéndose desvestido. Contrasta en el poema la luminosidad y lo apacible del lugar (74), lo paradisíaco de la escena en que Atenea y Cariclo se desatan ambas los ganchos de los peplos para bañarse al aire libre, en la fuente Helicónide del Caballo (71), y la terrible descripción de la pérdida de la luz de Tiresias.

La relación de Atenea con Cariclo es claramente amorosa y los versos contienen alusiones sexuales. Así lo refleja la intimidad de la ninfa con la diosa *parthenos*. Si pensamos en una relación de amantes entre ambas, que no es dicha explícitamente, pero no es descabellado verla sugerida en la preferencia de la madre de Tiresias por la diosa, y en que la diosa no se separaba de su favorita y se desnudan juntas, encontramos que Atenea tiene el rol activo de la pareja, ella es la que ama, la que elige una favorita. Los rasgos masculinos y su divinidad la prefiguran con toda comodidad en el papel activo y masculino de una relación.²¹⁸ Lo que parece novedoso es que la favorita de la diosa sea madre, porque se piensa en los coros como actividad de jóvenes que no se han casado, como las que Safo quiso. Las relaciones amorosas entre mujeres, que no sabemos si incluían o no relaciones sexuales, son menos conocidas y mencionadas, en los textos y el arte griegos, que las relaciones amorosas entre varones. Sin embargo, existen algunas menciones, como la famosa del mito del andrógino en el discurso de Aristófanes, en el *Banquete* (189c-193e) de Platón, en que se cuenta que al inicio de la especie humana, cuando había tres sexos en lugar de dos,

²¹⁵ (115-118) Atenea compara la suerte de Tiresias con la del que ve a Artemisa desnuda que es comido por los perros y sus huesos esparcidos por el campo. Cariclo, por tanto, debe estar agradecida con el destino de su hijo.

²¹⁶ (57-59) Ἀθαναία νύμφαν μίαν ἔν ποκα Θήβαις / πουλύ τι καὶ πέρι δὴ φίλατο τᾶν ἑταρᾶν, / ματέρα Τειρεσίαο, καὶ οὐποκα χωρὶς ἔγεντο· “Había una vez en Tebas, una ninfa, la madre de Tiresias, a la que amó Atenea mucho, más que a ninguna de sus compañeras, y no se separaba de ella jamás”.

²¹⁷ (65-67) πολλακίς ἃ δαίμων νιν ἔῶ ἐπεβάσατο δίφρω, / οὐδ' ὄαροι νυμφᾶν οὐδὲ χοροστασίαι / ἀδείαι τελέθεσκον, ὄκ' οὐχ ἀγέϊτο Χαρικλώ·

²¹⁸ En general, los griegos concebían la relación amorosa no como simétrica entre los dos miembros de la pareja, sino que estaba dividida en el un rol activo (el del varón en la pareja heterosexual) y un rol pasivo (el femenino).

uno de ellos era hembra-hembra, y que los descendientes de estos seres, después que Zeus los dividió, eran mujeres que habrían buscado amorosamente a otras mujeres (*Banquete*, 191e). Tenemos, aparte de este relato, que hace mención explícita del deseo homoerótico femenino, los testimonios de la poesía de Safo. Algunos otros, posteriores, de mujer expresando el amor por una amiga, como los de la poetisa Erina (Páramo 2009), y la pintura en la cerámica, con escenas de mujeres no siempre sexualmente explícitas, son difíciles de interpretar.

El análisis de la pintura de la cerámica de Nancy Sorkin Rabinowitz (Rabinowitz & Auanger 2002, pp. 106-166), sobre el afecto y el deseo entre mujeres, busca establecer los espacios homosociales²¹⁹ que posibilitaron las relaciones homosexuales femeninas. Uno de esos espacios es el coro, y en general la música, actividades representadas, con frecuencia, por muchachas o mujeres, sin presencia de varón. Asimismo, la autora mencionada encuentra en la representación iconográfica de las mujeres un rasgo con fuerte connotación sexual: el cuerpo desnudo, a veces relacionado con la práctica musical, a veces sin ella. Los coros son explícitamente mencionados en la relación de Atenea y Cariclo: esta última los dirige, y Atenea es la receptora de la música. Los cantos tienen una función ritual y se ejecutan para el placer del dios. La diosa se deleita con las voces que organiza la ninfa. La música en general connota la experiencia sensible placentera, por ello es cercana y está relacionada con el placer sexual y el amor. Por otro lado, la desnudez en el poema parece aludir a que cierto erotismo entre ellas está presente, no solamente relatado en el baño juntas en la fuente, sino en la descripción del acto de desvestirse. La desnudez es nodal en la comprensión del complejo mítico de Atenea, así lo atestigua el poema de Calímaco, pero no es exclusivo de este poema, sino que invade toda su imagen y atraviesa la definición de la identidad sexual de Palas. Para nosotros la relación ritual y mítica con respecto al desnudo, al tabú de su cuerpo, manifiesta la remanente feminidad de Palas: no puede ser vista porque su condición es no tener marido ni intercambio sexual con varón. El tabú de su cuerpo, que denota su identidad femenina, se expresa en la relación con Tiresias, el adolescente, que la vio sin que fuera lícito verla. Esta prohibición mítica, que se establece por la feminidad del cuerpo coincide con la prohibición ritual de la ciudad vivida, de que en el baño de la estatua de Palas esta fuera vista desnuda por algún varón. La estatua debía ser

²¹⁹ Término de la autora mencionada.

manipulada solo por mujeres, cuando se realizaba el cambio del peplo, o durante el baño de la imagen, celebraciones principales de su veneración.

Por su parte, para las filósofas gobernantes la desnudez, no como tabú, sino una práctica que las guardianas deben adoptar, define su masculinización. La exposición de sus cuerpos, como lo decreta Sócrates, es el reverso de la desnudez de la diosa. Platón lleva más lejos la masculinidad de las guardianas que se había plasmado en el arquetipo de la diosa guerrera del Olimpo. No solamente no es un delito ver a las mujeres guerreras desnudas sino que la legislación ideal promueve la necesidad de que se ejerciten sin ropa, cubiertas por la virtud, como los varones. Ampliaremos más adelante la propuesta socrática de la desnudez de las filósofas.

En el arquetipo griego, Atenea puede desnudarse con las ninfas, especialmente con Cariclo como relata el himno y, seguramente, ser vista por ella. Sin embargo, los hombres no pueden mirarla sin su consentimiento, como pasa a los mortales con todos los dioses. Ellos no admiten ser vistos contra su voluntad y se constituye en una transgresión grave hacerlo. “Pero así rezan las leyes de Cronos: aquel que vea a alguno de los inmortales cuando ese dios no lo desea, pagará un alto precio por lo que ha visto” (100-103). Estas son las palabras de Palas, que aparecen después de relatado el severo castigo al joven. Pero la furia y el castigo a Tiresias tienen que ver, además, con que él es varón, y ella virgen, por tanto su cuerpo femenino. Existe la prohibición general de contravenir la ley de no contemplar un dios si él no lo ha decidido, esa es la razón que expresa la diosa, pero encontramos, también, la prohibición específica de ver desnuda a la diosa, conjeturamos que ver es casi una posesión sexual. El castigo asignado para el delito: “Ten cuidado, Pelasgo, no vayas a ver involuntariamente a la reina: el que vea desnuda a Palas, protectora de ciudades, contemplará a Argos por última vez” (51-54). La advertencia está dirigida tanto a ver desnuda a la estatua como a la diosa misma,²²⁰ lo que hizo Tiresias, porque el poema se mueve con facilidad, del baño ritual y la invocación a la estatua o imagen que va a ser bañada, a Atenea misma durante su baño mítico. Tal vez no hay que ver diferencia entre la

²²⁰ (Dillon 2002, p. 132): “whoever looks upon Athena (i.e. her statue) naked looks upon Argos for the last time”. El nudo mítico relaciona tres personajes y roles, todos muy cargados de arquetípicamente. Un aspecto dejado de lado, en general, en el análisis es que Cariclo es madre del adolescente varón, de modo que hay una tensión amorosa de deseo y prohibición entre ellos que aunque no se mencione en el poema está presente. Atenea, como amante de Cariclo, por muy diosa que sea, se presenta como competidora del favor de Cariclo a su hijo. Atenea, la que no tiene hijos, no ciega a cualquier muchacho incauto que pasa por la fuente, sino al hijo de la favorita suya. La competencia por Cariclo de Atenea y Tiresias determina la propia relación amorosa entre los dos: en la pugna, sustituto del amor, de él que la ve desnuda (y presumiblemente la desea) y ella que lo ciega (lo castra).

imagen y la diosa, como seguramente no la veían los atenienses y los argivos que hacían el baño ritual,²²¹ que el poema de Calímaco anuncia como próximo a realizarse. El poema mezcla el rito con el mito, procedimiento frecuente en los relatos religiosos. Los ritos reviven y conmemoran algo que pasó. Lo acontecido se cuenta como mito. El rito del baño, que hacen los mortales periódicamente en la ciudad vivida, conmemora o celebra el baño de Palas con la ninfa Cariclo la tarde luminosa en que Tiresias encontró a su madre con la diosa. El himno, aparentemente compuesto para ser entonado en el ritual relata el suceso revivido en cada baño de la estatua: el baño de Palas en la fuente del Caballo.

3.7.5. El desnudo femenino

Dillon afirma: “Callimachus describes the washing of the statue of Athena at Argos in his fifth hymn” (Dillon 2002, p. 132). Ello es correcto si se aclara que el baño o lavado de la estatua nunca se lleva a cabo y que la descripción se hace como realidad futura. El poeta sitúa la invocación en Argos y menciona a las *lotrochooi* (1), las ‘bañadoras’ de la diosa, llama con frecuencia a la diosa misma para un baño que está pronto, pero nunca llegamos a estar en presencia de la imagen (o de la diosa) desnuda, que se va a bañar. El poeta cuida a los receptores del poema de no tener la suerte de Tiresias: oímos el rumor de los caballos, pero no vemos nunca la diosa, ni su baño. El poema es un llamado de la diosa, o su imagen que no llega pero se muestra como a punto de hacerlo.

El cuerpo desnudo de los varones tiene una significación distinta al cuerpo desnudo de la mujer, en el arte y en la literatura griegas. El desnudo femenino no escapa de ser erotizado, el del varón, en cambio, representa la magnitud de la acción heroica o la perfección del héroe o rey. La acción heroica requiere de la desnudez que significa la fortaleza y el autoabastecimiento del cuerpo viril.²²² Sin embargo, la desnudez del cuerpo masculino puede significar también desprotección, humillación,

²²¹ (Dillon 2002) describe los lugares y la información que se tiene acerca de los baños de Atenea, en mar o en ríos (Argos, Atenas, Samos, Kos, Quíos, Ios, Paros, Tasos), siendo prominente la *plunteria*, el rito de desvestir, bañar en el Falero, y regresar al *astu*, para ser vestida con un chitón de 200 dracmas, una imagen de Atenea, que no era la de oro y marfil del Partenón. La imagen más conocida por nosotros de la diosa, la copia romana de la estatua de Fidias no se podía desnudar y volver a vestir. A ella las mujeres no podían ofrecer sus tejidos, como hizo Hécabe en Troya, para conseguir el favor de la diosa. La imagen invocada en el poema de Calímaco también era vestida y desvestida.

²²² (Asher-Greve 1998, p. 20) dice: “The king’s strong body is a sign of his perfection, superiority and godlike appearance. Due to his physical might he can perform heroic deeds, he is the hero”.

castración, o esclavitud. El cuerpo femenino, en cambio, está conectado, en primer lugar, a la actividad sexual y al erotismo (Asher-Greve 1998, p. 20). Y esa parece ser la razón por la cual Atenea siente una ira destructora al ser vista desnuda: “¿Qué genio malo te condujo por tan funesta ruta, Oh Everida? Vas a salir de aquí con las órbitas vacías” (81-82).²²³ No se trata solamente de que Atenea imponga la ley de Cronos que hemos citado, es que su cuerpo no debe ser deseado, aunque sea deseable, al menos por un varón, porque se convierte totalmente en objeto de deseo y en *ser para otro*, y ella está definida como *ser para sí*, que incluso puede desear pero no admite ser objeto de deseo.

El cuerpo de Atenea es improbable (*adunaton*), dice (Loraux 2004, p. 463); no tiene cuerpo, sugiere la autora, con lo que deberíamos concluir que Tiresias nada vio. Sin embargo, si nada vio no pudo ser castigado y nuestro mito se desvanece. La interpretación de la ausencia de cuerpo no es descabellada, porque exceptuando los ojos, poco se nombra, en el poema de Calímaco, del cuerpo de Atenea. Parecería, que en el poema, hubiera la intención de inmaterializar el cuerpo. Por ejemplo, en las múltiples referencias a los ungüentos y al aceite para frotar la piel, nunca se hace mención a la piel de la diosa. En la línea 5, la mención a los brazos poderosos, solo aparece el adjetivo. Incluso cuando Cariclo reprocha a su señora lo que ha hecho a su hijo, llena de indignación por lo que la ninfa considera una falta al amor de la diosa por ella, menciona las partes vistas por su hijo del cuerpo prohibido, usa palabras que deserotizan a Atenea, y le restan materialidad a su cuerpo. La madre dice: “¿Qué le has hecho a mi hijo, señora? Es así como demostráis vuestra amistad las diosas? Me has quitado los ojos de mi niño. ¡Hijo (*teknon*) mío desventurado! Has visto el pecho y los costados de Atenea, pero nunca más verás el sol. ¡Desgraciada de mí!” (85-89).²²⁴ El pecho, *στήθεα*, como en español, es un término que puede usarse para varones y mujeres, no evoca la redondez del pecho de mujer, y *λαγόνας* son los flancos, sustantivo usado en el mismo poema (6) para referirse a esa parte del cuerpo de los caballos, de modo que no hay referencia a la especificidad de lo femenino de ese cuerpo visto que materializaría el cuerpo de Palas. Las referencias al cuerpo concreto de Atenea parecen evitarse en el poema: piel, brazos, piernas, sin embargo,

²²³ (80-82) ‘τίς σε, τὸν ὀφθαλμῶς οὐκέτ’ ἀποισόμενον, / ὃ Εὐηρείδα, χαλεπὰν ὄδον ἄγαγε δαίμων;’ / ἅ μὲν ἔφα, παιδὸς δ’ ὄμματα νύξ ἔλαβεν.

²²⁴ (85-89) ‘τί μοι τὸν κῶρον ἔρεξας / πότνια; τοιαῦται, δαίμονες, ἐστὲ φίλοι; / ὄμματα μοι τῷ παιδὸς ἀφείλεο. τέκνον ἄλαστε, / εἶδες Ἀθαναίαις στήθεα καὶ λαγόνας, / ἀλλ’ οὐκ ἂ ἐλῖον πάλιν ὄψει. ὃ ἐμὲ δειλάν.

la desnudez transgredida por Tiresias lo presupone. En nuestra opinión, lo que Loraux llama ‘improbable’ del cuerpo de Palas en realidad es una concesión del poeta de deserotizar el cuerpo de la diosa. Una actitud piadosa (como si nombrar fuera ver o tocar) habría detrás de la evasión a mencionar la piel, los brazos, las caderas de la diosa virgen, más que metafísica de un cuerpo improbable o imposible.

Atenea, la diosa virgen, es contemplada en su desnudez, y castiga con la ceguera al que ha desobedecido un orden establecido: el de ver a los dioses cuando estos no lo han consentido. A esta relación de la diosa, que no puede mezclarse con varón, y el muchacho adolescente que la ve sin peplos, aunque no busque hacerlo, hay que agregar la relación de la madre del transgresor y la propia diosa. Hemos afirmado que la pareja Cariclo-Palas sugiere una relación amorosa, no solamente porque la diosa ama (*philein*) a Cariclo (58), más que a ninguna otra, sino porque entre ellas pueden verse desnudas, con el consentimiento de Atenea. A nuestro juicio, la única razón por la que Atenea castiga el haber sido vista por Tiresias es porque se trata de un varón, y la contemplación del cuerpo desnudo femenino por varón es una clara transgresión a la condición de *parthenos* de la diosa. Hay una dominación en contemplar un cuerpo sin ropa, como en la adquisición de un conocimiento. La ‘visión’ del muchacho tiene dos caras, pero se trata de lo mismo: por una parte su mirada ha penetrado el cuerpo vedado, ha realizado una transgresión sexual; por otra parte, la mirada se ha apropiado de un saber que no le correspondía al que vio. Haber visto a Atenea es una metáfora de conocer lo incognoscible, alcanzar el saber divino. ¿Para qué seguir viendo? El poeta dice de Tiresias que llega al lugar del espectáculo, el río en que se baña Atenea: *διψάσας δ' ἄφατόν*,²²⁵ “sediento de lo indecible” (77). No hay búsqueda posible después de la visión del desnudo prohibido. Haber visto es tanto como haber alcanzado la posesión de la totalidad. Aunque no fuera un castigo, la ceguera habría sido consecuencia necesaria de haber llegado a la contemplación que tuvo Tiresias al pie de Helicón. Aparte de la pérdida de la luz, la consecuencia de la adivinación o clarividencia es expresada por el poema como dones de la diosa, pero se trata también de lo que acompaña a la transformación de la sabiduría. “Compañera, no te lamentes; otros muchos dones le tengo reservado por amor a ti, pues lo

²²⁵ (LSJ 1996) entrada *ἄφατος*: unutterable, ineffable, marvelously, immensely. La mención de que el muchacho haya llegado *διψάσας*, ‘sediento’ pareciera que alude al deseo de tomar el agua en que se bañaba Palas y Cariclo, la madre. Pero el adjetivo *ἄφατος* convierte el acto de ver en un acto voluntario y contradice el ‘sin querer’, *οὐκ ἐθέλων* (78). Sediento de lo indecible hace referencia a la necesidad irreprimible de saber más allá de lo permitido.

convertiré en un adivino celebrado por las generaciones venideras, muy superior a todos los demás” (119-121).²²⁶ Tiresias se convierte en adivino por la misma causa que deja de ver: sabe la totalidad de lo que es, sin distingo temporal, el arcano más oscuro y lejano, los secretos de la vida: lo femenino²²⁷. Sin la égida, el casco y la espada, sin lujoso peplo, en su desnudez, Atenea vuelve a su feminidad frágil y temible, su cuerpo es vulnerado por los ojos de un incauto adolescente al que apenas le sale la barba (75).

Si la contemplación de la desnudez de la diosa epónima de Atenas confirma su feminidad, la desnudez de las guardianas que propone el libro V las masculiniza y deserotiza, que en este caso es lo mismo. El sentido textual es suprimirles todo atractivo o capacidad de seducción, resultado probablemente deseable en la política pero que a nuestros ojos parece autoritario en el plano privado. La razón de la propuesta de Sócrates es clara, no hay un espacio privado distinto del público o político.

Que las mujeres de nuestros guardianes, por tanto, se desnuden, ya que se cubrirán con la virtud en lugar del vestido, y que con ellos tomen parte en la guerra y en lo demás que atañe a la vigilancia de la ciudad; sólo que de estas tareas habrá que asignar a las mujeres, antes que a los varones, las más livianas, en razón de la debilidad de su sexo. Y si algún hombre se ríe de ver a las mujeres desnudas y que ejercitan su cuerpo con más el más noble de los fines, ese tipo “recoge verde el fruto” de su risa, ya que ignora en absoluto, al parecer, de qué se ríe ni lo que hace. (457a6-b5)²²⁸

El mito de la visión de Tiresias recompone y recupera, luego de haberla negado con las connotaciones guerreras, la feminidad de Palas. El mito de las guardianas le niega al cuerpo femenino la continuidad o identidad con lo femenino arquetípico del saber de la totalidad y de la atracción que este saber provoca en los mortales, que son finalmente lo mismo, que se realiza en Palas Atenea, que es sabia y la sabiduría. Las

²²⁶ (119-121) ὃ ἐτάρα, τῷ μὴ τι μινύρεο· τῷδε γὰρ ἄλλα / τεῦ χάριν ἐξ ἐμέθεν πολλὰ μενεῦντι γέρα, / μάντιν ἐπεὶ θησῶ νιν ἀοίδιμον ἐσσομένοισιν,

²²⁷ Tanto llega a saber Tiresias de lo femenino, que él mismo fue mujer en un momento de su vida. No hay relación entre la visión del desnudo de Palas y su conversión en mujer, pero es sugestivo que Tiresias, el único que sabe del cuerpo de Atenea, sepa, como ningún varón, los arcanos de lo femenino (sobre el placer que ellas tienen en las relaciones sexuales) por haber sido él mismo mujer. (Loraux 2004, p. 25).

²²⁸ (457a6-b5) Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπεὶπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἰματίων ἀμφιέσονται, καὶ κοινωνητέον πολέμου τε καὶ τῆς ἄλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, καὶ οὐκ ἄλλα πρακτέον· τούτων δ' αὐτῶν τὰ ἐλαφρότερα ταῖς γυναιξίν ἢ τοῖς ἀνδράσι δοτέον διὰ τὴν τοῦ γένους ἀσθένειαν. ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομέναις, ἀτελεῖ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπὸν, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ' ᾧ γελᾷ οὐδ' ὅτι πράττει· κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται

guardianas se ejercitarán desnudas como los varones (452a), y los que por estar apegados a las prácticas de la ciudad vivida, a la costumbre, se rían de ello no entienden que lo único risible es el mal (452d9). Sócrates prevé que algún observador desencaminado se ría, pero no prevé que se sienta atraído por los cuerpos desnudos. En consecuencia, ellas se cubrirán de virtud, *arete*, que significa etimológicamente la excelencia viril. La propuesta de Sócrates concluye en la deserotización del cuerpo de las guardianas, menos femeninas que Palas no serán deseables y se ejercitarán desnudas ante las miradas indiferentes del público.

3.8. Eros y filosofía

La masculinización de las guardianas es un requisito para promover la unidad de la *polis*. Lo ‘uno’ se contradice con la pluralidad y el ejercicio de *República V* es afirmar la unidad suprimiendo en la medida de lo posible la pluralidad. Que ‘mi casa’, ‘mi mujer’, ‘mi hijo’ dejen de significar lo que concierne a un hombre para significar lo de todos, busca suprimir los afectos y las emociones individuales para desplazar el sentimiento personal a uno general donde es más correcto decir ‘nuestro’, en lugar de ‘mío’. La *polis* entonces será el espacio del afecto en el que todos compartan el mismo sentimiento. Si uno está triste por un motivo, todos lo estarán. Si uno está feliz, todos lo estarán.

Eso significa que la ciudad es el universal común a todos, una clase de realización de la madre tierra del mito de autoctonía. La ‘comunidad de mujeres’ como propuesta realiza aquello que da unidad (462b2) y cohesión al grupo: la comunidad de placeres y dolores (462b4). “Y lo que disgrega, a su vez, ¿no será la individuación (*idiosis*) de estos sentimientos, cuando los unos están con gran pena y los otros con gran alegría por las mismas vicisitudes de la ciudad o de los particulares?” (462b8-c1)²²⁹

²²⁹ (462b8-c1) Ἡ δέ γε τῶν τοιούτων ἰδίως διαλύει, ὅταν οἱ μὲν περιαλγεῖς, οἱ δὲ περιχαρεῖς γίνωνται ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεως τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει;

3.8.1. Deseo de tener

En el plano político, la ciudad será el universal que tiene como referente todas las emociones de los guardianes. El proyecto tiene el anhelo de uniformarlos, desde el punto de vista afectivo, y de suprimir la diferencia entre ellos, incluso la diferencia genérica, en la medida en que sea posible. Esta tendencia se realiza en gran medida en la masculinización de las guardianas, pero aunque Sócrates las ponga a combatir en la guerra, a entrenarse desnudas en el gimnasio, a gobernar y a hacer filosofía, aún le queda la diferencia específica respecto de la reproducción, que sorteas con los matrimonios sagrados y las guarderías para los recién nacidos. La reproducción de las mujeres en la ciudad feliz queda reducida a la reproducción de los cuerpos, porque el tema reproductivo es asumido en lo meramente biológico, sin consideraciones de necesidades emocionales. Se suprime el apego de la pareja, que puede ser la causa del embarazo y se desconoce la relación madre-hijo. Mediante estas negaciones, se hará efectivo el mecanismo de universalización de las emociones: todos sentiremos igual y de los mismos objetos.

La uniformidad de las pasiones es compatible con la concepción erótica de Platón. Aunque el autor no niega el rasgo individual del amor, ni el apego particular de los enamorados (para nosotros lo más individual de una vida humana), lo pone en el plano, propiciatorio de la búsqueda de la unidad, le niega fin y utilidad, en sí mismo. La emoción individual es camino hacia la universal, es inferior a esta, menos deseable y de no filósofos. Sin embargo, cuando Sócrates se figura la relación amorosa con la totalidad o con ‘lo que es completamente bello’ se apega, en el lenguaje que se refiere a ello, a las características del amor individual y corporal, pero para mostrar que se trata de una vivencia de una especie diferente a la individual. La ‘procreación en lo bello’ (*Banquete*, 206e3) de cada individuo es una reelaboración de la reproducción de las mujeres guardianas y viceversa.

La diferencia entre los dos planteamientos es que en el discurso de Diotima la reproducción corporal tiene un anclaje cósmico y se interpreta el reemplazo generacional como parte de la búsqueda de la inmortalidad que tiene todo mortal.²³⁰ El proceso amoroso, en el *Banquete*, le da a la procreación corporal la necesidad cósmica de sustituir lo nuevo por lo viejo (207d) y, con ello, una tendencia a la inmortalidad de lo mortal. Habiendo preguntado Sócrates a Diotima la función que

²³⁰ “La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción el lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal” (206c6).

eros tiene para los hombres, ella dice que “el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea? Que lleguen a ser tuyas, dije yo” (204d). La procreación está relacionada con el deseo, y en este momento de la exposición con el deseo de tener, que como vimos en la exposición sobre el *Gorgias* se trata del momento masculino de la posesión.

Podemos identificar este deseo con el deseo patriarcal, con un momento de la consciencia que reafirma el yo y pone en primer lugar el *ser para sí*. Deseo de tener, de poseer, de acumulación y de consumo, también. El amante es un depredador, el amado, la presa para recordar la figura literaria que gustaban los griegos de la relación amorosa y que se recoge al final del primer discurso de Sócrates, en el *Fedro*: “la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: ‘Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos’” (241d1-2).

Sin embargo, hay otra posibilidad respecto de la posesión y el poseer que parece ser el que Diotima afirma una vez ha relatado la generación y procreación en lo bello y es que la posesión deseada sea no por un ser particular, ni siquiera por el deseo cósmico de reproducirse para perpetuarse en el otro, también mortal como el anterior, sino que tenga “por objeto la perpetua posesión del bien” (207a)²³¹. ¿El que la posesión sea del bien, no del mancebo o de otro particular, cambia la perspectiva consumista y autoreferencial, de *ser para sí*, de la actitud patriarcal? ¿El bien modifica la posesión? ¿Modifica también al que desea poseerlo?

Si el deseo de tener lo particular, cuando se realiza, consume el objeto deseado y se produce una injusticia, el deseo del bien no hace eso con el objeto. El ‘tener’ del bien y su deseo no transgrede lo deseado. Si el deseo de tener lo particular es un deseo *para sí* exclusivamente, porque nada importa la realidad de lo deseado cuando el sujeto deseante lo llega a poseer, el deseo del bien es *para sí* y *para otro* porque el bien no es consumido en la posesión. Por otra parte, el bien no es un objeto particular entre otros. Es decir, su deseo no es un deseo de cosa. Podríamos pensarlo como un deseo que va con el deseo particular, precisamente añadiéndole al deseo *para sí* el *para otro*, de modo que el mancebo puede ser deseado no solamente como desea el lobo²³² un cordero sino para bien de los dos extremos de la relación de deseo, también

²³¹ (207a) εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν.

²³² Platón asocia el deseo del amante por el amado cuando es como el del lobo con el cordero al deseo del tirano y al canibalismo. En *República VIII*, menciona la leyenda del templo de Liceo para ilustrar como el tirano va volviéndose tal en la democracia: “[...] quien ha gustado de entrañas humanas,

para el que es deseado. El deseo del bien no es simplemente el bien de la cosa deseada, es también el bien del que desea.

3.8.2. Deseo de procreación, ser *para otro*, momento femenino

Por su parte, el deseo de procreación es siempre un vuelco no sobre *sí mismo*, sino sobre otro. Podemos llamarlo deseo matriarcal, ya que lo materno se define como centrado en otro, no en sí mismo. Diotima muestra los dos deseos (204c-209e) como diferentes y los reconcilia también en los llamados misterios menores, antes de los mayores, en el *Banquete*. Allí se plantea un primer momento en que el deseo es deseo de tener, de poseer²³³ las cosas bellas, porque el amor (*eros*) se define como deseo de lo bello. Pero, hay un momento en el desarrollo del ‘deseo de tener’, y que toma distancia de él, que Diotima lo entiende como deseo de procrear, que es también el de crear, y criar en lo otro, el hijo, “en lo bello”. El que desea pasa de querer tener lo bello o hacerlo propio, a desear procrear en él. Toda generación es para que otro, distinto al que procrea, llegue a ser, de modo que toda procreación o creación termina en un otro, pero este no es rival ni competidor, porque en el momento materno el otro generado es, sin contradicción, un *para sí* de la madre. Así entendemos la afirmación de Diotima “Amor de la generación y procreación *en lo bello*”.²³⁴ Todo el contexto de los misterios menores es una exaltación del amor que se reproduce, que tiende a la generación de la diferencia, de otro que es un hijo. La psique se desarrolla por dos vías: con un deseo narcisista, volcado sobre la propia complacencia y la posesión, y también como deseo del bien del otro, de generarlo, germinarlo y cuidarlo, no de posesión sino de producción.

La importancia de *eros* como procreación y como ser *para otro*, y el paso del deseo de tener de cosa al deseo del bien explica por qué en la sabiduría matriarcal el *para sí* coincide con el *para otro* y esto no es cosa de mujeres exclusivamente, sino un momento del desarrollo de la psique. Este momento, de unión del *para sí* y *para otro* del deseo, lo representa la majestuosa tranquilidad de Palas Atenea. Esta conciliación o identidad la deberán tener las mujeres filósofas guardianas, porque tiene que estar en el filósofo que gobierna *para sí* y *para otro*, amorosamente, con su

mezcladas en pedazos con las de otras víctimas, necesariamente ha de convertirse en lobo”. (565d10-e1) En los tres casos: amante, tirano, canibal su objeto perece a causa del deseo de aquéllos.

²³³ (204d7) Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὐτῶ. “Que lleguen a ser suyas, dije yo”. (204e4) Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶ. “Que lleguen a ser suyas, dije”. (205a1) Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαιμόνες εὐδαιμόνες, “Por la posesión, dijo, de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices”.

²³⁴ (206e5) Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

emocionalidad volcada sobre los ciudadanos de la *polis*. Sin embargo, la anulación de la vida privada, la negación de la elección de la propia actividad sexual, la supresión de la relación afectiva con los hijos parece extirpar un lugar propicio para desarrollar la no contradicción entre uno mismo y otro que necesitaría la/el gobernante-filósofa (o). Porque el *para sí* y el *para otro* que supera el simple *para sí* del deseo de cosa e incluye el deseo del bien, se da principalmente, en la realización amorosa de pareja y de cuidado de las crías, en la emocionalidad individual. Este estado de la psique no lo alcanzan las filósofas educadas por el proyecto de *República*.

En el libro V, Sócrates identifica la vida política con la vida filosófica en el grupo de gente que serán los guardianes que filosofan y gobiernan. El ideal de la vida política, el ideal cívico de masculinidad que defienden los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias*, desprecia la oscuridad de la vida privada, del cuidado paciente y dirigido a una persona en particular. Calicles desprecia lo que no se hace bajo la luz del sol, que no es visible para todos, y privilegia las iniciativas que tienen consecuencias para la sociedad, en detrimento de lo que tiene provecho y dedicación individual. Condena la paciente labor del filósofo con unos pocos interlocutores, por encontrarla irrelevante, de poca envergadura y *anandros*. En el *Gorgias*, Sócrates le señala los límites a este ideal: demuestra que se identifica con lo femenino negativo, que se expresa como *kolakeia*, afán de complacer que termina entregándole la decisión al público, un *otro* extendido, que identificamos como la opinión de la mayoría, y en esa entrega se niega a *sí mismo*. El libro V reclama para la filosofía el gobierno de la *polis*, o sea la política y el deseo de saber de la totalidad (475b9-10)²³⁵. La ciudad feliz, que ha sido fundada con palabras, será posible solo cuando pase una cosa: que los gobernantes filosofen o que los filósofos gobiernen (473c11d6).²³⁶ Sin esta condición, su realización, que fue puesta tantas veces en duda, será considerada imposible. Parece una petición de principio: para que este plan se cumpla, debe

²³⁵ (475b9-10) Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν / εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης; «Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría no en parte sí y en parte no, sino por entero».

²³⁶ (473c11d6) Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμὶς τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφίας, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαῦκον, ταῖς πόλεσιν, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, “Al menos, proseguí, que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen automáticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno y otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humano”.

cumplirse una parte del plan. Si dejamos de lado este detalle, y aceptamos el requisito de que las/os filósofas/os-guardianes gobiernen como condición de que se realice la igualdad de las mujeres y la disolución de los lazos afectivos de la maternidad y del parentesco, los filósofos (que en cuanto guardianes eran sometidos a una negación bastante clara del erotismo y del deseo individual) recuperarán el deseo, al modo de la *scala amoris* de los grandes misterios del *Banquete*, con la búsqueda y el acceso a la totalidad (*pan*), que es lo mismo que las ideas. Las/os guardianes realizarán su pulsión erótica y reproductiva con la parte de su alma que es afín a la totalidad y a la sabiduría, sin poner en movimiento su parte apetitiva, debemos concluir.

Con la llegada de las/os filósofas/os al gobierno en el libro V (474b5-c2), llega una ráfaga de afecto (*philein*) (474c8-475a5), de erotismo (*eros*) o de amor (474d3-d7)²³⁷, pero que a la postre es una manera de enterrar el amor. Con la semejanza del deseo de un varón por los muchachos con el deseo del filósofo, el tono del texto cambia momentáneamente. Pero no debemos confundirnos, prevalece el sentido uniformador de la razón masculina que se expresa en primer lugar, aun cuando existan contracorrientes, en todo el texto. El filósofo es tipificado como un amante, un sujeto que desea, insaciable además. Así como el amante se complace con cada muchacho individual porque ama en él la totalidad de la belleza, así mismo el filósofo busca no las actividades o espectáculos particulares, sino el espectáculo de la verdad (475e5), que abarque la totalidad de la sabiduría (475b6-9). No obstante, el párrafo que se ha llamado el “pequeño *Banquete*” es monofónico comparado con la polifonía del amor en los diálogos amatorios, a nuestro juicio. Las alusiones a las carencias del amor y al amor como deseo tienen que ver con la concepción que reduce el amor individual a peldaño en el camino de la idea del bien, presentes en los diálogos amatorios.

Sócrates hace una caracterización pobre por unilateral del filósofo, quitándole la riqueza de sujeto deseante y menesteroso que se ha afirmado. Le restringe el gusto por las cosas que disfruta la gente común, como oír los coros de las fiestas dionisiacas, con el argumento de que aquellos que se aplican a cosas de este tipo no los vamos a llamar filósofos (475d), como si los filósofos dejaran de serlo si se

²³⁷(474d3-d7) Ἄλλω, εἶπον, ἔπρεπεν, ὃ Γλαύκων, λέγειν ἢ λέγεις· ἀνδρὶ δ' ἐρωτικῶ οὐ πρέπει ἀμνημονεῖν ὅτι πάντες οἱ ἐν ᾧρα τὸν φιλόπαιδα καὶ ἐρωτικὸν ἀμῆ γέ πη δάκνουσί τε καὶ κινούσι, δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι. “A otro que no fuera tú, Glaucón, repuse, le estaría bien hablar como hablas; pero a un hombre versado en amores no le está bien olvidar que todo joven en la flor de la edad produce en quien ama a los jóvenes y es sensible en cosas de amor, no sé qué mordisco o conmoción, pareciéndole digno de su solicitud y sus caricias”.

aplicaran a ellas. El final del libro V hace una caracterización del saber perseguido por el filósofo que va a gobernar que se reduce al saber científico que se opone a la opinión, no llega a recoger lo que puede implicarse en la sabiduría de la diosa guerrera, o de la inclusión de las mujeres como gobernantes filósofas. Asimismo la lógica de la discusión es totalmente binaria: “Sócrates - [Convendrás conmigo] en que, dado que lo bello es lo contrario de lo feo, son dos. – ¿Cómo no? (476a3-4) [...] –De acuerdo con esto, proseguí, distinguiré de una parte los que ahora llamabas tú amantes de espectáculos, amigos de las artes y hombres de acción, y de la otra estos a que ahora nos referimos, y que son los únicos a que puede aplicarse en justicia el nombre de filósofos” (476a6-9). ¿Por qué el texto distingue de manera tan radical y masculina el filósofo de todos los otros, por qué el filósofo es puesto de una orilla y los otros amontonados de la otra? Igual sucede con las últimas exposiciones sobre ser-no ser y conocimiento y opinión, aunque se postule un intermedio a las dos parejas antagónicas, la conclusión es que el conocimiento es del ser y el filósofo debe aplicarse a él. Los otros, amantes de las bellezas particulares pero ignorantes de la belleza en sí, son amantes de la opinión y distintos de los filósofos.

El lugar del amor, de la procreación, de lo femenino se destaca en *República V*. Sin embargo, la dimensión del amor, del alimento y cuidado no parece asumirse en la sabiduría del discurso de Sócrates. La *episteme* que se describe como ocupación de los filósofos no logra recuperar lo femenino que ha sido negado en el tratamiento anterior del plan. Conjeturamos dos razones para ello: limitaciones del autor que aunque insinuó la importancia de lo emocional y amoroso del hombre no llegó a instalarlo en el gobierno de la *polis*, o porque la intención sea irónica y el narrador quiera mostrar a Glaucón cómo la sabiduría que persigue el filósofo como enamorado no es la de la *episteme*.

“Plato locates philosophy in the realm of love, nurturance, and procreation,” dice (Brown 1994, p.171) lo que significa que la filosofía no pertenece al espacio agonístico masculino de los sofistas²³⁸, del dominio, sometimiento, victoria y gloria, ni al de la ciencia que siempre afirma lo mismo, sino al femenino de la nutrición, la crianza y el ser *para otro*. Si el filósofo es realmente un ser carente, menesteroso, sediento de verdad y bien, en una búsqueda nunca terminada, no podría prescindir definitivamente el amor individual, ni cancelar el conocimiento menos duro de lo que

²³⁸ Platón enfatiza el carácter de contradicción (*antitechnos*) de los sofistas en 493a6-10.

es y no es, de la opinión. Sin embargo, al rey filósofo, es difícil imaginárselo reina, porque lo femenino siempre está entre el ser y el no ser, el *para sí* y el *para otro*, la unidad y la multiplicidad. El rey filósofo se ocupa solamente de lo que es y de lo que siendo es uno, no múltiple, para encontrar en lo uno la parte el alma, que es idéntica por naturaleza a cada cosa en sí misma. Este fin es fallido en cuanto enamorado, o es un enamoramiento falso, en cuanto que niega la diversidad y la dimensión del *para otro* a favor del *para sí*. El alma uniéndose con lo que le es afín²³⁹, lo mismo con lo mismo, parece negar un aspecto necesario del amor como lo entiende la psicología analítica: el momento de la separación y de verdadera constitución del otro que necesita el *yo* para ser. La consciencia depende del inconsciente, lo uno de lo múltiple, lo masculino de lo femenino. Sócrates, en cambio, pondera la parte del alma afín a la idea que juntándose con ella en el conocimiento puro, no parece dejar resquicio de alteridad, de desajuste, de exterioridad. Lo afín con lo afín, lo mismo que se identifica con lo mismo descartan la alteridad. ¿Sin *yo* y *otro* qué deseo puede haber? En la pura identidad no hay erotismo, ni reproducción, ni enamoramiento, ni gobierno.

En el libro VI, el pasaje citado a continuación usa un lenguaje erótico para describir la tarea del filósofo pero resulta relatando la unión de lo mismo con lo mismo. El texto también se sirve de las funciones que pueblan lo femenino para describir al filósofo: engendrar, alimentar, unirse, parir, pero todo ello es sacrificado en el altar de la identidad masculina negadora de la diferencia.

¿Pero no nos justificaríamos cumplidamente si dijéramos que el verdadero *amante del saber* ha nacido para combatir por el ser, y que, lejos de detenerse en cualquiera de las infinitas cosas que no existen sino en apariencia, sigue adelante sin embotar su esfuerzo ni dar tregua a su *amor* hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma, mediante aquella parte de su alma a que corresponde apoderarse de semejante objeto, en razón de su afinidad con él? Por medio de ella, pues, *se acerca* y *se une* con el verdadero ser, y una vez que *ha engendrado* inteligencia y verdad, alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero *alimento*, con lo que cesarán entonces para él, y no antes, *los dolores del parto*. (490a8-b7)²⁴⁰

²³⁹Véase el próximo pasaje citado.

²⁴⁰(490a8-b7) Ἄρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθῆς, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοντο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου – προσήκει δὲ συγγενεῖ – ᾧ πλησιάσας καὶ μίγεις τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ; (Subrayo los términos sexuales y femeninos. La traducción suaviza la connotación sexual, especialmente de πλησιάσας que es unirse sexualmente y μίγεις de *mignumi* que también tiene connotación sexual).

No soslayamos la diversidad de interpretaciones que este símil de la vida biológica reproductiva femenina respecto del filósofo pueda tener. Pero el sentido de la asociación del filósofo con el amante y con lo femenino se da únicamente para negar una semejanza. El filósofo es un combatiente que destruye la diversidad y ‘lo otro’ para acoplarse y engendrar, en *lo mismo*: el verdadero ser se mezcla con lo que en el alma es igual al ser. Como resultado de ese acoplamiento, el filósofo llegará a concebir el conocimiento, la vida plena, el alimento; con ello se acaban los dolores del parto. Estos dolores provienen de la mezcla, el engendramiento y la separación que comporta *lo otro* como contrincante o competidor, como objeto de deseo, o como sujeto a nutrir y cuidar (hijo), roles que tienen la misma causa: el encuentro de lo diverso. ¿En la unión de lo mismo con lo mismo qué cría será posible? No una que combine las diferencias de los que se unen sino otra identidad más. Esta descripción del filósofo y su relación con el ser no se apropia de lo femenino para despojarlo, como se ha interpretado a veces el uso de Platón de las imágenes del arquetipo materno. Es más negativo que eso: las nombra de manera vacía. El uno de las imágenes femeninas parece un artificio retórico para defender el más extremo de los narcisismos: ¿el verdadero ser se mezcla en amor su parte congruente del alma para engendrar inteligencia y verdad? La diferencia, lo otro, lo femenino no tienen ni el más mínimo lugar en esta aspiración. El ensimismamiento aquí relatado es un momento importante de lo masculino, tal vez el momento más extremista de superación de la madre y de negación de la pulsión de la libido. El deseo, movimiento y búsqueda ha cesado.

Acorde con lo anterior, un poco más adelante, en el libro VI de *República* (493a6-c8) se analiza no lo que debe ser el filósofo en la ciudad feliz, sino lo que en realidad es en la ciudad vivida. Allí Sócrates lo describe como un desterrado, no en razón de su sexo, sino en razón de su tipo de vida. La gente vulgar, la mayoría, que no puede admitir que además de cosas bellas existe lo bello, maltrata a la filosofía y los que en ella moran terminan o no sirviendo para nada o son despreciados y llevan una vida miserable. Esta idea de la marginalidad de la filosofía, en la ciudad real, proviene de que se confunde el verdadero conocimiento con la opinión que enseña a complacer al pueblo. Los que se consideran educadores alaban a la bestia, la adulan. Por tanto la filosofía es vituperada por la masa que no puede reconocer la existencia de cualquier realidad en sí y solo reconoce la multiplicidad (493e2-494a2). Para expresar esta

marginalidad Sócrates compara la filosofía con una huérfana sin parientes, lo que los atenienses llamaban una *epikleros*, una mujer sin *kurios*, sin tutor. Sin padre, sin hijo varón, sin marido, la *epikleros* es la depositaria de unos bienes que ella misma no puede intercambiar en un matrimonio acordado por ella, porque la mujer es dada en matrimonio, no decide sobre su futuro administrador. Los atenienses tenían una legislación especial para estos casos. En ella se establecía qué pariente debía casarse con ella, es decir, quién sería el nuevo *kurios*, el administrador de los bienes de la huérfana y, si era el caso, el padre del hijo que finalmente era el depositario de los bienes de la familia de la mujer. La *epikleros*, al no tener varón que la negocie, que de alguna manera elija el mejor marido, es susceptible de ser transgredida incluso físicamente. Un mundo en el que el único lugar de las mujeres es el matrimonio o la joven soltera, sin padre y sin hijo parece configurar el lugar más desprotegido de la sociedad. Ese lugar es habitado por el filósofo:

Estos hombres, pues, habiéndose apartado así del oficio que más que todos les compete, dejan a la filosofía en la soledad y el abandono; y mientras ellos llevan, de su parte, una vida que, por no competirles, no es vida auténtica, la filosofía, semejante a una huérfana sin parientes, es invadida por gentes indignas que la deshonoran y le atraen esos cargos que, según dices, le imputan los que la censuran: que de los que conviven con ella, los unos no tienen ningún mérito, y los otros, que son los más, merecen sufrir males sin cuento. (495b8-c7)²⁴¹

Este texto alude al carácter de vulnerabilidad de lo femenino, precisamente en razón de ser objeto de deseo, o *ser para otro*, el aspecto que es suprimido en la ‘comunidad de mujeres’. Las guardianas no podrán ser dominadas ni ultrajadas, en el proyecto del libro V. En consecuencia, encarnan un *ser para sí* absoluto o masculino, centrado en lo público, sin *oikos* y *philia* privada.

Los elementos pertenecientes a cada arquetipo, masculino o femenino encuentran nueva armonía, en la ciudad pensada por Sócrates. El texto platónico toma los rasgos simbólicos de cada sexo²⁴² y encuentra la coherencia y complementariedad dentro de los diferentes rasgos de cada uno, en la diferencia y en lo que tienen en común. Adicionalmente, el proyecto enfrenta o pone en contradicción lo que se repele

²⁴¹ (495b8-c7) Οὔτοι μὲν δὴ οὕτως ἐκπίπτοντες, οἷς μάλιστα προσήκει, ἔρημον καὶ ἀτελεῖ φιλοσοφίαν λείποντες αὐτοὶ τε βίον οὐ προσήκοντα οὐδ' ἀληθῆ ζῶσιν, τὴν δέ, ὥσπερ ὀρφανὴν συγγενῶν, ἄλλοι ἐπισηλοῦντες ἀνάξιοι ἤσχυρὰν τε καὶ ὄνειδ' περιῆσαν, οἷα καὶ σὺ φῆς ὄνειδίσειν τοὺς ὄνειδίζοντας, ὡς οἱ συνόντες αὐτῇ οἱ μὲν οὐδενός, οἱ δὲ πολλοὶ πολλῶν κακῶν ἄξιοι εἰσιν.

²⁴² Para lo femenino: maternidad, ser para otro, recipiente, útero, casa; para lo masculino: espíritu agonístico, gobierno, racionalidad, principalmente.

entre sí. Por ejemplo, resulta contradictorio para Sócrates que seres bien dotados ocupen su tiempo en cuidar de una casa. Aunque en el arquetipo femenino la racionalidad no sea principal o definitoria, Sócrates constata que las mujeres tienen capacidad de razonar, deliberar, tomar decisiones, hacer uso inteligente del lenguaje articulado, por tanto, si tienen capacidad para gobernar la ciudad no se desperdiciarán en una casa. La igualdad de los guardianes y las guardianas, en cuanto a su ocupación o trabajo dentro de la *polis*, implica la anulación de los recintos femeninos de la ciudad vivida, porque el oficio de la política se determina por la capacidad intelectual y ética de cada individuo. Si las mujeres pasan de la casa al gobierno de la *polis*, que a su vez se intenta presentar como una casa ampliada, entonces las casas (espacio femenino) se hacen anacrónicas y desaparecen. Consecuente con la supresión de la casa, imagen del útero, resulta la disminución de los roles maternos de las guardianas. Queda un remanente mínimo de maternidad, embarazo, parto, lactancia a los hijos de la patria. Sin desconocer este recorte de lo femenino en las guardianas nuestra conclusión es que el guardián queda desprovisto de masculinidad. Desde la crianza se extirpa toda aspiración a la posesión, al consumo, al lujo y a los placeres, según hemos visto. De modo que, en el proyecto de igualdad sexual las mujeres no simplemente se hacen varones para cumplir con el arquetipo masculino. Este resulta suprimido con la inhibición de elementos que están asociados al éxito masculino como la posesión de bienes y el prestigio o renombre individual. Un varón sin bienes, sin su *oikos*, ni mujer, que se mezcla con hembra según la disposición de los que gobiernan, realiza una masculinidad imposible. Una mujer ataviada con escudo, casco y sin hijos está en el extremo masculino de lo femenino. Los filósofos guardianes conservarían las condiciones materiales de los marginados de la ciudad real (varones pobres y mujeres) pero además gobernarían. Que el que gobierne sea desposeído constituye una transgresión no solamente a lo que podemos experimentar, sino al arquetipo masculino que es el que, a nuestro juicio, resulta mutilado por la ciudad pensada.

Lo masculino necesita realizarse, lo femenino simplemente es. Con esta distinción básica en mente entendemos que por mucho que las guardianas ejerzan una maternidad casi nula o se ocupen de las armas o los asuntos públicos lo femenino por marginal y *otro* no resulta amenazado en el nuevo modelo. Lo femenino se resuelve bien en el anonimato público, porque es parte de su arquetipo. Lo masculino, en cambio, sufre un menoscabo tal que destruye su integridad. Lo viril necesita del brillo

y el logro individual. En la vida del filósofo guardián no habría lugar para hazañas personales que den la posibilidad de afirmación de su *yo*. Esta afirmación, en su aspecto visible exterior, está representada por los bienes, en la ciudad vivida. La solvencia material representa la conquista del mundo, la victoria y el éxito. Podríamos pensar en la realización del *yo* del guerrero a través de las hazañas guerreras, a través de la valentía en el campo de batalla o a través de los resultados de la inteligencia. Sin embargo, con la negación de 'lo propio', no solo a nivel material sino a nivel afectivo, el guardián queda sin posibilidad ninguna de conseguir la afirmación del héroe. El filósofo del plan de Sócrates, no conquista nada para descubrirse a sí mismo, no consigue un botín, no libera una princesa, no se enamora en la hazaña.

Los filósofos(as) guardianes se inspiran y realizan el arquetipo femenino, aunque vayan con la panoplia. Este modelo específico ya está consolidado como no realizado en el mundo humano, una imagen que está contenida en la psique griega como negación y complemento al arquetipo materno, el extremo más masculino de lo femenino: Palas Atenea.

4. Imágenes de la mujer de Sócrates en el *Fedón*

La presencia de la mujer de Sócrates, en el inicio y al final del *Fedón*, es significativa para nosotros porque se presenta lo femenino como ya lo habíamos encontrado en otros lugares de la obra de Platón, como afecto, apego personal y emocionalidad. El *Fedón*, además, agrega otro rasgo de lo femenino que encarna Xantipa como doliente: la asociación de la mujer con la muerte destructora. La emoción desbordada no es exclusiva de la mujer de Sócrates en el diálogo, pero ella cargará, cual chivo expiatorio, con la censura del dolor irreprimible de los varones que acompañaron a Sócrates el último día. La expulsión de Xantipa realiza la purificación necesaria para conjurar el dolor y la causa de la muerte de un ser querido.

En el inicio del diálogo, la esposa acompaña al marido cuando llegan, muy de madrugada, los amigos para compartir el último diálogo. Sentada, tiene en su regazo un niño pequeño, hijo suyo y de Sócrates. Hasta la llegada de los compañeros, el marido duerme. La escena de un cuerpo tendido y una mujer sentada a su lado parece más perteneciente a la casa que a la cárcel; la instantánea evoca la imagen típica del funeral, (Ilustraciones 21 y 22) el cadáver expuesto y una mujer despierta con un niño. ¿Ha pernoctado Xantipa en el lugar de reclusión del marido? ¿Por qué él duerme mientras ella está sentada con el niño en brazos? El texto no da respuesta a estos interrogantes de la vida, al borde de la muerte, de Sócrates. Podemos entender que la escena no corresponde tanto al sentido expreso del texto (lo que sucedió en el último amanecer del filósofo), sino que se elabora para sugerir lo que sucederá en la primera noche de la muerte del filósofo.

La llegada de los amigos despierta al condenado. Iniciada la charla, el trato a su mujer es poco amable, Sócrates la echa sin ningún remordimiento en cuanto ella

habla. ¿Dibuja el texto un machista irredimible que para impresionar positivamente a sus compañeros tenía que mostrarse intransigente y rudo con su mujer? ¿Acaso el ciudadano, sin ningún poder en la ciudad y a punto de perder la vida, por la voluntad de sus compatriotas, tiene la ocasión de hacer un paradójico despliegue de dominio con su mujer? Una interpretación que responda positivamente a las preguntas anteriores convertiría al Sócrates del inicio del *Fedón* en una encarnación del Calicles del *Gorgias*, para quien es deseable imponer el dominio sobre los inferiores. El relato supone la sumisión de la esposa a los designios del marido, que obedece sin que ni ella, ni los demás testigos, se cuestionen la legitimidad de la orden. Si queda justificada la acción de Sócrates sobre su mujer como justa, entonces parece justificarse la condena de la ciudad a Sócrates. Son dos acciones en que el poderoso impone su dominio sobre el que no tiene cómo protegerse. Las acciones de dominio que estamos comparando pertenecen a los dos ámbitos de la ciudad: el público, la condena al filósofo; el privado, el retiro de Xantipa.

Si cambiamos un poco de perspectiva y no nos concentramos ya tanto en el referente (la escena típica del velorio, la dominación del marido sobre la mujer) y nos preguntamos si existe o no compatibilidad o concurrencia entre las afirmaciones filosóficas sobre la naturaleza de la muerte y del alma que se desarrollan en la parte ‘filosófica’ del *Fedón* y el mal trato recibido por Xantipa, tal vez encontremos la función dentro de la totalidad del diálogo de los pasajes acá considerados. Nuestra respuesta es afirmativa: la presencia de Xantipa en la cárcel la víspera será una anticipación al día siguiente en que el filósofo habrá muerto, el cuerpo será expuesto y finalmente sepultado; esto contradice las afirmaciones filosóficas, los argumentos bien contruidos. La configuración de Xantipa como doliente al día siguiente hace patente la corporeidad, mortalidad e individualidad de Sócrates. En la asociación de la esposa con la doliente que llegará a ser su presencia instala la escenografía del diálogo en la muerte misma. Por cargar con las consecuencias de la muerte del marido, la mujer queda asociada a la polución que trae un deceso e identificada con el final. Principio de la vida es también su fin. Estas asociaciones ocurren sin que los que las perciben o valoran (los amigos de Sócrates que fueron testigos, nosotros lectores) tengan mucha consciencia de ellas.

Las ideas defendidas por Sócrates en el *Fedón* buscan superar la visión tradicional de la muerte como extinción y fin de la vida, que se basa en la identidad del hombre con su cuerpo, lo que necesariamente implica que muerto el cuerpo muere

el individuo. El filósofo piensa la identidad del individuo no con su cuerpo sino con su alma. El cuerpo no es relevante para definir la vida o la muerte de alguien, por tanto, aunque el cuerpo desaparezca si el alma permanece, el individuo no muere. Puesto que el alma es inmortal, entonces Sócrates no va a morir, esta convicción redundante en el comportamiento calmo del protagonista durante el día, incluso cuando bebe la cicuta y cuando la muerte azul le sube desde los pies. Todos sabemos, no obstante, lo convincente que resulta la identidad de Sócrates con su alma y no con su cuerpo, gracias al contenido y conclusiones del *Fedón*, que Sócrates murió después de ingerir el veneno y esa certeza la tenían los que oyeron al condenado y lloraron ante la inminencia del fin no deseado. El personaje de Xantipa representa la perspectiva negada por el discurso filosófico de ese día: la mortalidad del individuo. El relato sobre la mujer parece marginal y puede pasar desapercibido²⁴³ en la totalidad de la obra. Sin embargo, creemos que está presente para dejar oír un susurro que interfiere con la verdad filosófica de la inmortalidad, la relativiza, pone en duda su infalibilidad.

Como responsable del cuerpo postrero del marido, ella sugiere, en las breves apariciones de la esposa, al inicio y al final de la obra, la identidad del que morirá con su cuerpo. Por ello Sócrates, para pronunciar sus ideas acerca de la inmortalidad del alma, expulsa a su mujer. La inclusión del personaje femenino en el texto pone en la balanza contraria a la inmortalidad del alma, la mortalidad de Sócrates. Por más que el diálogo de los varones pruebe lo irrelevante que va a ser tomarse el *pharmakos*, el cuerpo morirá, habrá que depositar el cadáver y purificarse de la polución de la muerte.

Sócrates suprime la presencia de su mujer y, en la negación, pone de presente el aspecto terrible y negativo de lo femenino como elemento contaminante del grupo. Xantipa con su niño en brazos no expresa solamente el aspecto positivo de reproductora del hijo y de continuadora de la simiente de Sócrates; expresa también, en cuanto motor transformador, la destrucción, desintegración y muerte. “Pues esta mujer que alumbró la vida y a todos los vivientes de la tierra es la misma mujer que vuelve a devorar y engullir todas las cosas, que da caza a sus presas y las apresa en sus lazos y en sus redes. La necesidad, el hambre, las enfermedades y, sobre todo, la guerra, con sus cómplices, y las diosas cazadoras y guerreras de todos los pueblos la

²⁴³ El autorizado y muy conocido estudio de David Bostock (Bostock 1989) sobre el *Fedón* no menciona nunca los pasajes que son objeto de nuestra atención.

expresión de que la humanidad concibe la vida como una mujer sedienta de sangre”. (Neumann 2009, p. 155)

En el *Fedón*, Platón presenta una propuesta en torno a la naturaleza de la muerte a la que estamos destinados los humanos, y lo hace apelando a la emocionalidad, en la circunstancia del último día de la vida de Sócrates. El filósofo ha sido condenado a muerte por la ciudad de Atenas en un juicio democrático y espera preso a que la ciudad pueda llevar a cabo la condena. Platón, en estas circunstancias, monta su acción dramática para desplegar las reflexiones acerca de la distinción cuerpo/alma y la oposición correspondiente mortal/inmortal. Los primeros términos de las dos parejas de opuestos se identifican entre sí, los términos que aparecen en segundo lugar hacen lo propio. Según Sócrates, el cuerpo mortal, es decir, los huesos, los tendones y la sangre se corrompen cuando el alma inmortal lo abandona. El alma viaja a otro sitio donde podrá ser feliz. Entonces, en la perspectiva de Sócrates, hay una cierta alegría en la recepción de su muerte, al menos cuando se ha hecho el tránsito por la filosofía y uno se ha desprendido de los placeres del cuerpo y ya no se preocupa por él. Desde este punto de vista, morir es, en cierto modo, dejar un cuerpo que hace las veces de cárcel y encadena el alma, limitándola, para dedicarse a propósitos más altos.²⁴⁴

La aparición de Xantipa en el texto es relatada de la siguiente manera por Fedón a Equécrates:

Al entrar, en efecto encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a Xantipa que ya conoces, que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Conque, en cuanto nos vio Xantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las mujeres: ¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos! Entonces Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón le dijo: Critón, que alguien se la lleve a casa. Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho [...].²⁴⁵

El texto platónico hace homenaje discreto a la vida familiar de Sócrates. En la especial circunstancia de la muerte emerge Xantipa, nunca personaje de otro diálogo,

²⁴⁴ “En ningún otro diálogo se defienden de un modo tan enérgico e intransigente el ascetismo y el desprecio del cuerpo”. (Guthrie 1990, p. 327).

²⁴⁵ (*Fedón*, 60a1-b1) κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίπην – γινώσκεις γάρ – ἔχουσάν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίπην, ἀνηυφίμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι “ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδαιοι καὶ σὺ τούτους. καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, “ὦ Κρίτων,” ἔφη, “ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε”. Καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην.

nunca mencionada por los hablantes varones de Platón. En el *Fedón*, ella aparece para desaparecer, aparece como un adorno intrascendente, profiere una única frase y desaparece, o para decirlo con más precisión, es borrada del recinto. Expulsada de la escena se puede iniciar el diálogo que concreta la felicidad de poseer la palabra y de intercambiarla.²⁴⁶ La presencia simultánea de los compañeros de diálogo y de la mujer del protagonista es imposible porque ella representa el dolor y los amigos la alegría.²⁴⁷ Sin embargo, están todos juntos antes de la salida de Xantipa y a su regreso. No sabemos si hablaban Sócrates y ella antes de que llegaran Fedón y los otros, porque tal vez el marido dormía; pero debemos deducir que ella empezó a gritar después del arribo de los amigos. El texto nos muestra a Xantipa en presencia de los demás que grita, llora, se maltrata golpeándose el pecho. Es una mujer en duelo.²⁴⁸ El doliente aviva su pena y renueva el llanto cada vez que llega alguien más.

La escena de la mujer doliente está plenamente registrada en la iconografía del Egeo desde inicios de la Edad de Bronce. Las mujeres son por antonomasia las dolientes del muerto. No significa esto que los varones no sean dolientes, solo que ellos se conducen de manera un poco más discreta.²⁴⁹ Ellas, exclusivamente, pueden lacerarse, arañarse las mejillas, mesarse los cabellos, golpearse el pecho. La cerámica geométrica registra muchas veces el momento en que el cadáver es expuesto, lo que los griegos llamaban *prothesis*. (Ilustraciones 23 y 24).

Xantipa se golpea el pecho (*koptomenên*) y esta afirmación configura el personaje como doliente. Si Xantipa, “como acostumbran a hacer las mujeres”, asume esta función, lo que está sucediendo el día en que Sócrates bebe el veneno es el

²⁴⁶ Algo similar sucede antes de iniciar los discursos de *Banquete*, 176e con una flautista inoportuna.

²⁴⁷ (*Fedón*, 60b3-c1) Ὅς ἄτοπον, ἔφη, ὃ ἄνδρες, εὐοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἠδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκη τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνη, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δὴ ὄντε. ¿Son posibles el placer y el dolor simultáneamente? “¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan ‘placerero’! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza”.

²⁴⁸ “Women had the primary role in mourning, because of their capacity to bear the pollution of death”. (Lewis 2002, p. 23).

²⁴⁹ Las mujeres tienen más libertad de expresar sus emociones. “Men remained generally passive in mourning the dead. Despite the various funerary legislations, it is clear that men, themselves almost emotionally ‘crippled’ by excessive societal constraints, and unable to participate fully in the dynamics of a funeral, looked to women to provide an effective mourning for the dead, to give them their due, and provide a fitting public tribute for the deceased, to provide for the one being buried what men could not or were not willing to offer: a dramatic and fitting funeral which expressed the depths of feeling of those left behind”. (Dillon 2002, p. 292)

funeral, como subrepticamente lo dice Fedón en el inicio del diálogo: “asistir a la muerte de un amigo” (58e2). Pero como Sócrates aún dice discursos, usa el lenguaje, habla con sus amigos, él debe negar tajantemente la identidad del día antes con el día después; el día del placer del diálogo con el día del dolor del funeral.²⁵⁰ Nadie asiste a su propio funeral, ni siquiera Sócrates, entonces Xantipa no puede estar presente el día antes, ella convoca con su presencia el día después, se configura como doliente antes de serlo, por el solo hecho de que lo será.

La única frase que pronuncia Xantipa es de cierre, de clausura, de muerte: “esta es la última vez que [...]” Tal vez se trata de un lamento. Sócrates no la echa del escenario por decir una cosa falsa, la expulsa por asumir y convocar lo definitivo, que será, pero aún no es, por mezclar y confundir lo que es y lo que no es. Evocar la última vez que Sócrates dialogó con los amigos es el requerimiento que Equócrates hace a Fedón y este responde con placer, porque le da gusto hablar de Sócrates. El motivo expreso del *Fedón*, a saber, decir todo lo que se dijo e hizo el día en que Sócrates tomó el veneno (*pharmakon*) (58b2), se pronuncia mucho después de la muerte. Antes del suceso, mencionarlo como porvenir tiene tanto de descortés como de verdadero. Ante las palabras y las expresiones de duelo de su mujer, Sócrates no pierde el control, busca a Critón, siempre dispuesto a complacerlo y le ordena que se la lleven a casa. Sócrates, el campeón del autocontrol, no es tan controlado como para soportar el resto del día a la doliente principal de su funeral, al día siguiente. Sócrates necesita aniquilar los rastros de acontecimiento fúnebre de la jornada. No tanto para evitar el nerviosismo de su muerte, sino porque la muerte es imposible para el alma.

“Xantipa que ya conoces, que llevaba en brazos a su hijito, estaba sentada a su lado” (60a2). Si este pasaje connota lo que sucederá horas después en el funeral, las cadenas que le han quitado a Sócrates, mencionadas inmediatamente antes en el relato, no son únicamente las cadenas de la cárcel donde los Once mantenían cautivo al prisionero; son también las cadenas del cuerpo. El héroe de nuestra historia es desatado y este acto representa la liberación que trae, para el alma, la muerte. Dice Fedón: “encontramos a Sócrates recién desencadenado y a Xantipa, que ya conoces, etc.”. Todo el pasaje desde el ‘desatar las cadenas’ a la salida de la mujer, connota el código funerario, aunque la intensión del protagonista sea reprimirlo o negarlo. Aunque la propuesta de Sócrates es unívoca, la muerte es una liberación y un quitarse

²⁵⁰ Sócrates se esfuerza por mantener la pureza de los contrarios.

las cadenas del cuerpo (82e1-2) que esclaviza, el alma se libera y viaja a otro lugar más apropiado para ella, la posición del texto tiene más matices que la del personaje principal: registra el dolor inocultable de la ausencia definitiva, que se expresa en el llanto, el grito, el lamento, la flagelación, en resumen: “lo que acostumbran las mujeres” (60a4-5). El texto, más complejo que la voz de Sócrates, hace presente la ausencia impuesta, pero nunca totalmente lograda, de lo femenino como cuerpo mortal. La muerte, más que un viaje a la inmortalidad, como defiende el personaje principal, es la presencia permanente de la ausencia de un cuerpo. ¿Xantipa es el nombre para las implicaciones múltiples que existen entre mortalidad, cuerpo y ausencia?

Al final de la larga jornada de conversación, del placer que produce el diálogo entre los participantes, vuelven las mujeres a la cárcel y reaparece Critón, que aunque siempre ha estado presente, no es nombrado durante el proceso dialéctico. El se hace visible junto a ellas.

Quando se hubo lavado y le trajeron a su lado a sus hijos –pues tenía dos pequeños y uno ya grande- y vinieron las mujeres de su familia, ya conocidas, después de conversar en presencia de Critón y hacerles algunos encargos que quería, mandó retirar a *las mujeres* y los niños, y él vino hacia nosotros (116 b1-5).²⁵¹

Esta vez Xantipa, la mujer de Sócrates, no alcanza la dignidad de ser nombrada, se esconde en la expresión: ‘las mujeres de la casa’. Ya al inicio de la obra Xantipa se comportaba “como acostumbran a hacer las mujeres”. El texto minimiza con el plural la participación de lo femenino en la vida del héroe de nuestra historia. Como si lo femenino fuera contagioso, un Sócrates ligado a su mujer perdería en su masculinidad, pero pierde también si no la tiene. En el pasaje recién citado, el narrador dice *las mujeres*, un plural retórico o evasivo porque si preguntamos qué otra además de Xantipa no encontraremos respuesta. Ella está asociada a los hijos que quedarán huérfanos, como les pasará también a Fedón y los otros amigos presentes (116a6-7). Con la muerte de Sócrates, los dolientes que reconoce el texto son los hijos y los amigos, ni una lejana mención a la viudez de la mujer. A ella se le niega como doliente la víspera y se le arrebató también lo que sería el papel de Xantipa en el

²⁵¹ (116 b1-5) δὲ ἐλούσατο καὶ ἠνέχθη παρ' αὐτὸν τὰ παιδιά – δύο γὰρ αὐτῷ ὑεῖς μικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας – καὶ αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες ἀφίκοντο ἐκεῖναι, ἐναντίον τοῦ Κρίτωνος διαλεχθεῖς τε καὶ ἐπιστείας ἄττα ἐβούλετο, τὰς μὲν γυναῖκας καὶ τὰ παιδιά ἀπιέναι ἐκέλευσεν, αὐτὸς δὲ ἦκε παρ' ἡμᾶς.

funeral.²⁵² La acción de ella el día siguiente es usurpada por el viejo amigo de Sócrates. Se trata de Critón, que está asociado a las mujeres de múltiples maneras, en cierto sentido es una versión masculina de Xantipa. El día de los hechos, ella está ausente del diálogo porque el marido la ha mandado a casa, Critón, por su parte, no entiende mucho de la sutileza del diálogo, como lo hacen los interlocutores principales del *Fedón*, Simmias o Cebes, o como el propio Fedón, que le cuenta todo a Equécrates, pero no hay duda de que nadie quiere más a Sócrates que Critón. La última explicación que da Sócrates de la muerte como viaje, como partida para un destino mejor, es dirigida a Critón que después de todo el día no ha entendido de qué se ha tratado el diálogo, cuando pregunta: “¿De qué manera te haremos honras fúnebres?”²⁵³ Interrogante tan descortés como el lamento de Xantipa al inicio del día: “esta será la última vez que [...]”. La pregunta de Critón no connota el código funerario como sucede en la sutil escena de la mujer con el niño en brazos, sentada al lado del marido recién desencadenado, sino lo denota, sin pudor. Sócrates, más comprensivo con Critón que con Xantipa, vuelve a intentar que comprenda que el funeral no será de Sócrates, que él ya no estará, que se habrá ido, que no es posible que lo atrapen y que no se fugue.²⁵⁴ El Sócrates que ha dialogado la víspera no se identificará con el cadáver que quedará inerte. En ese sentido, qué hacer con el cuerpo no es asunto del antiguo habitante del mismo, no es Sócrates que debe decidir si el cadáver debe ser incinerado o enterrado, es asunto de los que quedan y aún no han llegado a su destino final.

El filósofo pide que no se diga en el funeral que el que se expone (*hôsêprotithetai*), o se lleva a la tumba (*ekpherei*) o se entierra (*katoruttei*) es Sócrates (115e3-4). En esta solicitud, el texto resume los tres momentos principales de la tradición funeraria griega. La *prothesis* (Garland 2001, pp. 23 a 31)²⁵⁵ o el momento íntimo en la casa en que el cuerpo es tendido en un camastro expuesto a los dolientes, con los ojos y la boca cerrada como durmiendo; la *ekphora* (Garland 2001, pp. 31 a 34) donde el cuerpo es conducido por las calles, llevado por el espacio público al último lugar y finalmente, el enterramiento (*thaptô*)²⁵⁶ del cuerpo completo o

²⁵² “Greek society perceived the processes of birth and death as analogous, and both as particularly suitable for women’s management. Women washed and tended the dead body and were responsible for much of the ritual lamentation over the corpse”. (Goff 2004, p. 31)

²⁵³ (115c3) θάπτωμεν δέ σε τίνα τρόπον;

²⁵⁴ (115c4-5) εἴνεπε γὰρ λάβητέ με καὶ μὴ ἐκφύγω ὑμᾶς.

²⁵⁵ También es la escena del principio del *Fedón*.

²⁵⁶ Rendir honras fúnebres. (Garland 2001, pp. 34 a 37)

habiendo sido cremado. ¿Alguien sabe si el cuerpo que había sido de Sócrates finalmente fue incinerado o enterrado? Hay que formular así la pregunta, no como diríamos normalmente ¿sabemos si Sócrates fue incinerado o enterrado? Formular la última pregunta no es correcto porque se entierra o crema un cuerpo, no a Sócrates. El filósofo nos advierte que no hablar bien es, en sí mismo, no solo ser desafinado, dar una mala nota (*plêmmeles*), sino que le hace daño a nuestras almas (115e4-6).²⁵⁷

En la escena final del *Fedón*, antes del *pharmakos*, Sócrates anuncia a sus amigos su intención de bañarse (116a2-3). Si tenemos en cuenta que la higiene no parece haber sido una preocupación recurrente en su vida, sino que al contrario, a juzgar por otros testimonios, Sócrates no era muy amigo del agua,²⁵⁸ entonces ¿cómo entendemos el anuncio de tomar un baño? El propio Sócrates expresa a la concurrencia que quiere evitarle el asunto (*ta pragmata*) de lavar el cadáver a las mujeres.²⁵⁹ Según la costumbre de la época, el cuerpo que va a quedar una vez Sócrates se haya ido, será lavado y acicalado antes de ser expuesto. El filósofo no tiene preferencias respecto del futuro de su funeral, poco le importa si su cuerpo será enterrado o incinerado, sin embargo, quiere que quede limpio. ¿O quiere limpiarse? ¿No resulta contradictorio que el condenado insista en que lo que quedará una vez la rigidez de la muerte haya llegado al corazón no será ya Sócrates, pero que a la vez se preocupe por la higiene del cuerpo?

Sócrates efectivamente se bañó.²⁶⁰ En la Época Clásica, antes de la *prothesis* o exposición del cadáver, iniciando los ritos fúnebres, el cuerpo del muerto era bañado,²⁶¹ adornado y envuelto en tela.²⁶² Esta porción del funeral era tarea exclusiva de mujeres. Sócrates se baña aún con vida. ¿Está usurpando las funciones exclusivamente femeninas porque quiere feminizarse o lo hace para despojar a lo femenino de lo que le es propio, para vaciarlo de contenido? ¿O está trasgrediendo las

²⁵⁷ (115e4-6) εὖ γὰρ ἴσθι, ἦ δ' ὅς, ὃ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, Pues has de saber bien, querido Critón –dijo él– que el no expresarse bien no solo es algo en sí mismo desentonado, sino que, además produce daño en las almas. (Traducción con pequeña modificación).

²⁵⁸ (*Banquete*, 174a) [...] se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo cual él hacía pocas veces [...].

²⁵⁹ (115a5-8) ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη, καὶ σχεδὸν τί μοι ὦρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρόν· δοκεῖ γὰρ δὴ βέλτιον εἶναι λουσάμενον πιεῖν τὸ φάρμακον καὶ μὴ πράγματα ταῖς γυναιξὶ παρέχειν νεκρὸν λούειν. Pero a mí ahora me llama, diría un trágico, el destino, y es casi la hora de que me encamine al baño. Pues me parece que es mejor que me bañe y beba luego el veneno para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver.

²⁶⁰ El texto menciona dos veces la realización del hecho (*Fedón*, 116a2-3 y 116b1).

²⁶¹ En primer lugar, el cadáver era lavado y vestido. Los baños calientes, eran necesarios para quitar los restos de sangre y enfermedad, en previsión de corrupción y contagio (Vermeule 1979, p. 41).

²⁶² Sobre el atavío del cadáver (Garland 2001, p. 24).

dicotomías varón/mujer y vida/muerte? Critón, por su parte, se encargará del funeral, otra tarea principal de la mujer.

Si todo el *Fedón* es un relato velado de un funeral, donde el muerto ya se ha desencadenado de la cárcel del cuerpo, entonces el baño, última acción de Sócrates contada al final del relato, no alude solamente al baño del cadáver como indica en primer lugar el texto, con el lacónico “para no dejar el asunto a las mujeres”, sino que apunta, también, al baño ritual de los dolientes para purificarse, después del funeral para limpiarlo del contacto y la contaminación con la muerte. El cuerpo femenino es el más susceptible de la contaminación por su naturaleza más cercana a la reproducción, al parto, que también es fuente de contaminación. Esta cercanía con el cuerpo las hace más propensas a ser contaminantes, a portar la suciedad, por tanto, deben purificarse. En esta perspectiva, el Sócrates del *Fedón* es a la vez el cuerpo que se expone y la doliente que lo contempla, se identifica con Xantipa que lo deberá bañar cuando muera y con el muerto mismo, es adicionalmente, la doliente que se baña al final del funeral.

La reacción del llanto incontenible de los amigos incluyendo el del carcelero, sin relación con el que va a morir, es interpretada por el filósofo como un comportamiento propio de mujeres. Todos los presentes, excepto, el propio Sócrates son conmovidos por el estruendo del llanto de Apolodoro y lo imitan. El llanto se contagia como la polución y se produce sin poder ser controlado. Esta imagen copia la de Xantipa llorando al inicio.

El dijo: —¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque mantened la calma y resistid. (117d7-e2)²⁶³

No solamente Critón y Sócrates se ocupan de funciones principalmente femeninas en el diálogo. Con el llanto generalizado, se feminizan todos los presentes, excepto el filósofo, que en esa ocasión, resulta preservando la masculinidad del embate exitoso de lo femenino. Frente al llanto de Xantipa, en la mañana de ese último día, Sócrates ordenó sacarla del recinto, ahora reprende a los amigos por comportarse como mujeres y les pide que rectifiquen su proceder. Las mujeres, como estos varones que lloran, *plémmeleioien*, dan una mala nota, desentonan, desafinan. Recordemos que decir

²⁶³(117d7-e2) Οἷα, ἔφη, ποιεῖτε, ὃ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα τούτου ἔνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν. ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. (Traducción modificada).

las cosas mal también desafinaba, se equivocan (115e2). Las mujeres y los amigos que lloran desafinan, dañan la armonía de la música y de la vida, además de que, hacen daño al alma. Sócrates les pide a los que gritan que lo dejen llegar al final *eneuphêmiai*. Xantipa, al contrario, en el inicio del diálogo *anêuphêmêse* (60a3-4) gritando y gimiendo niega el silencio ritual que, según Sócrates oyó (117e1), presagia un buen viaje al Hades.

5. Conclusiones

Macho y hembra son dos operadores poderosos en el inconsciente y en la consciencia de la psique. Surten efecto en la vida privada y en la política. Con frecuencia, de manera implícita y pasando desapercibidos, los contenidos mentales moldean la realidad y, a su vez, son moldeados por ella. Pero, los contenidos mentales como los relatos, mitos o sueños, con frecuencia, no determinan la realidad sino que expresan lo que no puede realizarse, lo que, deseable o temible, no se llevará a cabo. Por otra parte, los complejos simbólicos que los extremos masculino-femenino encarnan, en general implícitos, a veces se hacen explícitos en el lenguaje, se nombran. En los escritos de Platón que hemos considerado, los operadores de la diferencia sexual se manifiestan más explícitamente en *República* y *Fedón*,²⁶⁴ que hablan de varones y mujeres y de manera más velada en *Gorgias*, que solo menciona de pasada lo viril y lo que no lo es. No obstante, la presencia poco explícita aún nos permite componer los complejos de la diferencia sexual en los textos tratados. El *Gorgias* posibilita los elementos más claros para reconstruir varios ideales de masculinidad, a saber, el de los retóricos, el de Sócrates y, tal vez, el que integra los dos anteriores, de la totalidad del texto. Por su parte, *República* y *Fedón* presentan dos versiones de lo femenino que no surgen como ideal correcto y deseable, como es el caso de lo masculino en el *Gorgias*. Encontramos una fuerte crítica a la manera como el orden social asigna tareas a lo femenino, en el caso de *República*, y un testimonio del rol de doliente de la mujer, en el *Fedón*. Sócrates, a diferencia de los filósofos gobernantes, tiene mujer e hijo. Tal vez porque la mujer (madre del hijo) es un impedimento para la filosofía, como muestra el *Fedón*, los guardianes resultan sin lazos individuales.

²⁶⁴ En los pasajes que consideramos en el Apéndice.

El estudio de la psicología junguiana nos ha proporcionado las herramientas teóricas para abordar los textos platónicos y ampliar la elaboración que de lo masculino y lo femenino realizan las obras. Procuramos no hacerle afirmar al texto lo que no dice, sino explicitar sugerencias de imágenes, objetos o facultades que aparecen sin ser las más prominentes o con un sentido aparentemente más simple, que hacen más convincentes los argumentos defendidos porque están anclados en arquetipos profundos de la mente humana. Así, por ejemplo, en el *Gorgias*, la tesis de Sócrates de que seducir y agradar feminiza al varón resulta convincente porque se trata de funciones atadas arquetípicamente a lo femenino. Este diálogo de juventud no habla de lo femenino, pero lo implica como negativo y peligroso en varios pasajes, siendo aceptado por los interlocutores (incluso por los lectores de hoy) porque lo femenino está presente en la psique como otro que amenaza la propia integridad. Parte de la prueba en contra de cada una de las posiciones del *Gorgias* se basa en implicar lo femenino en lo anatematizado. De acuerdo con lo anterior, una prueba a favor de la superioridad de una prescripción de la acción o de una nueva forma de organización social se basa en la virilidad por ellas implicada.

Además de las nociones básicas de la psicología analítica hemos introducido otros escritos, como el *Elogio de Helena* de Gorgias o el poema de Calímaco, *Al baño de Palas*, para reflexionar sobre los significados de la diferencia sexual en los textos principales de nuestro estudio. En estos textos ‘invitados’ encontramos sugeridos los contenidos de dos extremos del arquetipo femenino griego: Helena que se identifica, en la tradición, con la seducción de la belleza y Atenea que casi es *un* dios. El *Elogio* nos sirve para analizar la persuasión, el engaño, la duplicidad de un discurso; todos estos son rasgos negativos de lo femenino y coinciden con los aspectos resaltados en el *Gorgias* de la retórica. La retórica, como lo engañoso y adulator de lo femenino, se identifica con Helena. El himno a Palas, en cambio, nos presenta un arquetipo muy acabado en la cultura griega, el de lo femenino con fuertes rasgos masculinos: guerrera y racional. Atenea, patrona de la ciudad real, es la inspiración del sorprendente modelo de las mujeres guardianas y filósofas de la *República*. Helena y Palas resultan siendo arquetipos extremos de lo femenino, la primera lo femenino de lo femenino o lo negativo de lo femenino, la seducción; la virgen, por su parte, está en el extremo casi viril de lo femenino, lo positivo de lo femenino. Las dos son hijas de Zeus.

El *Gorgias* expresa la superioridad masculina sobre su ausencia, en las dos posiciones que se enfrentan en la discusión, dado que lo no viril y lo viril son causa suficiente para abandonar o adherir a un modo de vida. Por lo tanto, la definición de los roles sexuales de un individuo, sea Gorgias o Sócrates, y de una profesión (retórica o filosofía) van a ser definitivos en la discusión. Los retóricos enfatizan los rasgos principales de la *anandreia* (no virilidad) en la falta de prestigio y respetabilidad de alguien en la ciudad; no ocupar un papel destacado en el espacio público o ausencia de poder del individuo manifiestan la pérdida de lo virilidad. En lo privado, la *anandreia* está definida por la falta de protección del varón de sí mismo y de su grupo. Los retóricos entienden que la virilidad se gana en el ejercicio del dominio de los demás, en la abundancia de bienes, en el afán de tener más y en la mayor satisfacción de los deseos mediante el goce ilimitado de los placeres.

A esta imagen de masculinidad que privilegia el gobierno, dominio o poder como valor en sí, Sócrates contrapone la virilidad del conocimiento y juzga la virilidad de los retóricos como nula ya que el poder o dominio del que carece de conocimiento y, por tanto, de justicia no es en ningún sentido poder. El poder es algo bueno y justo, la imposición de lo arbitrario algo malo y feo. Hasta aquí lo afirmado en el diálogo. Un escrito, sin embargo, no solamente afirma, también hace. Eso que realiza podemos llamarlo el nivel metatextual del escrito, aquello que provoca su recepción, los efectos de lo afirmado que puede agregarle algo al texto. En sentido metatextual, como receptores, vemos que el *Gorgias*, a través del personaje de Sócrates, realiza la feminización de los discursos y de la *techne* retórica que los formaliza y los enseña a escribir. De esta manera, erige el diálogo como *logos* auténtico, como lenguaje masculino que es exhaustivo epistemológicamente con el objeto que trata y se da sus propias reglas como método, que conoce y aplica correctamente.

Similar a lo que plantea la psicología analítica del desarrollo de lo masculino, de la consciencia y del *yo* es el recorrido de Sócrates, en la obra de juventud estudiada, como defensor del uso del lenguaje y la comunicación que propicia el diálogo o dialéctica, que se identifica con la filosofía y que se consolida en la literatura platónica. La identidad de la filosofía se gana, en el *Gorgias*, feminizando a) el fin (*telos*) de la retórica, que se identifica con persuadir a los demás; b) su método, la adulación; y c) sus resultados, no se hace mejor a los que escuchan, solamente se los deleita. En contraposición, la filosofía realiza lo que no hace la retórica. Tiene

como fin la búsqueda de la verdad, su método es argumentativo y los resultados redundan en hacer mejores a los participantes. Sócrates le niega cualidades positivas a la retórica y se apropia de las cualidades negadas.

En este contexto, la masculinidad se consigue, no es un dato biológico. El proceso de adquisición es una especie de parto de sí mismo en que se postula otro para combatir y derrotar. El otro, análogo a la madre que hay que vencer para llegar a ser, se definirá siempre como femenino. En el *Gorgias*, no se dice una palabra que mencione lo femenino, pero el *yo* que se realiza como consciencia independiente es la dialéctica o la filosofía que busca el acuerdo entre los interlocutores. Este acuerdo es la verdad. En el *Gorgias*, la retórica, según la filosofía, es un otro que no se sabe ser, que no puede explicitar los fundamentos de su ser como resulta del examen que Sócrates le hace a Gorgias. Sin embargo, Sócrates cierra el diálogo en la apoteosis de un Gran Mito que se refiere a realidades que no se pueden comprobar o negar por la experiencia humana, por tanto el discurso resulta doblemente retórico, en la forma y en el contenido. El último discurso de Sócrates no es dialéctico en cuanto a la forma porque ni se da en el diálogo de uno que pregunta y uno que contesta ni puede lograrse un acuerdo; ni en cuanto al contenido ya que el objeto tratado²⁶⁵ no es de conocimiento sino de *pistis*. Lo rechazado entonces de la retórica por la dialéctica es lo mismo que lo recuperado por esta última, es decir, un discurso que busca cambiar las convicciones de los oyentes, que busca persuadirlos sin haber llegado a la verdad mediante el acuerdo de lo afirmado. El diálogo de juventud tratado logra la afirmación del *yo* de la filosofía a juzgar por los resultados de la posteridad. Platón logró la constitución de una disciplina que ha resultado vigorosa y con *status* ontopistemológico firme. Sócrates es señalado por Calicles de pusilánime, sin poder y *anandros*, pero el hecho de dar la vida por el ideal de la verdad y el poder de la coherencia entre el pensamiento y la acción inaugura el poder de los que no tienen poder; la masculinidad de los considerados socialmente afeminados o débiles.

El Sócrates del *Gorgias*, en resumen, condena el lenguaje que deleita y convence para terminar deleitando y convenciendo. Plantea el acuerdo de los interlocutores como el culmen de la verdad pero termina con un discurso que admite la adhesión sin discusión. El filósofo lleva a cabo todo lo anterior a espaldas del poder político de la ciudad, en una femenina vida privada, como lo denuncia Calicles. ¿Qué

²⁶⁵ Lo que pasa después de la muerte.

pasa en la *República* respecto de la masculinidad, del dominio y el poder del filósofo? ¿Platón habría creído, como está implicado en su Sócrates de juventud, que es suficiente la virilidad dependiendo solo del conocimiento? Si la masculinidad de los marginados de la política no es suficiente (lo viril parece no llegar a ser suficiente porque se pierde irremediablemente, en el afán de ganarlo) hay que promover a los marginados al centro a ejercer el gobierno. Esta operación parece darse en *República* V. De alguna manera, con ello Sócrates oye los reclamos de Calicles a la filosofía. No es viril murmurar en privado con tres o cuatro jóvenes (aún no suficientemente viriles) cosas sin importancia para la ciudad, cosas que nadie oye. Agregaríamos: no es viril escribir textos que nadie lee con ideas que nadie piensa. Saber y saberse ser requieren además dominar.

Nuestra hipótesis es que, si la ciudad fundada con palabras es más que una broma, se trata de una avanzada del arquetipo masculino que no se resigna a la feminidad de la vida de Sócrates como lo formuló Calicles. La filosofía no solo tiene que lograr su identidad y afirmarse a sí misma, en privado. Debe efectivamente detentar el poder político. Los filósofos se malogran en la *polis* vivida, se pierde su saber, los hombres malgastan su vida sin lograr la felicidad. Entonces, Sócrates relata una comunidad que no solamente pone a los filósofos a gobernar sino que realiza otros cambios junto con este. Pese a que la motivación que va del *Gorgias* a la *República*, o del Sócrates de juventud a los guardianes sin *oikos* de la *República*, parece la de hacer más viril al filósofo, en la medida en que no está atado a los apegos afectivos propios de lo privado y femenino, ni a la propiedad y en que no es un marginado sino un gobernante, pensamos que los guardianes terminan siendo tan femeninos como los retóricos condenados en el *Gorgias*.

República divide a los guardianes en los que gobiernan (*hoi archontes*) y otros (*epikouros*, 414b5-6) a los que hay que contarles unas mentiras (389b9-11; 414b1-8) y persuadirlos con ella para que hagan lo que la *polis* necesita de ellos. Por ejemplo, se les contará un mito de autoctonía como verdadero para que queden mejor persuadidos de su función en la comunidad (414d1-e7). La ciudad fundada con palabras renuncia a convencer mediante los argumentos y la comprensión racional y le apuesta a una educación de los guardianes que les lave el cerebro, que les transforme la *doxa* de manera efectiva. Es como si los que mandan no estuvieran interesados como el Sócrates del *Gorgias* en enseñarle a los interlocutores mediante el examen o la dialéctica, sino que quieren ganar su inteligencia mediante la adúladora y

violenta (413b9-10) persuasión. El proyecto de la ciudad pensada se va por el camino corto de la *pistis* sin *mathesis*. No decir la verdad, mentir, endulzar el oído son acciones arquetípicamente femeninas y propias de los que no tienen poder, según el Sócrates del *Gorgias*. En consecuencia, el filósofo gobernante no es muy distinto del retórico seductor. La diferencia entre ambos es que el primero persuade sabiendo y el segundo no sabe sobre lo que persuade. Nuestra hipótesis es que esa diferencia no cambia nada a la hora de juzgar la acción de mentir para complacer y manipular como femenina. El gobierno que le da el plan de la ciudad bella a los filósofos los despoja en realidad del poder verdadero.

La parte emocional de cada uno, que propicia la *polis* vivida, los lazos afectivos de la casa y la mujer son un lastre en contra de la reflexión filosófica. Lo muestra el *Fedón* muy bien; la adhesión impulsiva a la vida, por parte de Xantipa no es conveniente a la hora de filosofar. Por ello en la ciudad bella las mujeres se ponen la panoplia, abandonan la casa, no son mujeres ni madres de nadie, igual a los varones. Con la masculinización de las mujeres se rompen los lazos individuales de afecto. Pero el proyecto no consigue erradicar con ello lo femenino que se cuele en la puerta de atrás de la persuasión de las mentes, de la creencia. El Sócrates de *República* sabe que la reforma del orden social es necesaria para transformar la ciudad vivida en una ciudad justa y de gente justa, y para ello propone la legislación que analizamos en el capítulo 3. Sin embargo, el cambio principal para que ello se lleve a cabo se debe producir en el nivel de la mente de los individuos, en lo que Jung llamó los arquetipos. No era pequeña la aspiración platónica. En la transformación de las imágenes mentales se reintroduce lo femenino que se había negado mediante la supresión de lazos afectivos con la necesidad de seducir, mentir, para garantizar el orden social.

La aspiración del trabajo fue encontrar, en el estudio de los textos, cómo se muestran los arquetipos de la dicotomía sexual. Nos fueron de mucha utilidad los intertextos con el discurso de Gorgias y con el poema de Calímaco para enriquecer los contenidos de nociones claves en los arquetipos. Quedan pendientes más comparaciones en ese sentido. Lo femenino se define sobre todo en esas expresiones privilegiadas del inconsciente que son los mitos, pero su contenido permea las capas más sofisticadas del pensamiento, sobre todo el del ordenamiento político. A la hora de pensar conscientemente en una sociedad mejor, menos imperfecta o que no tenga las falencias de la nuestra el complejo aparato valorativo proveniente de los sótanos

del inconsciente se pone en movimiento. Más importante que adjetivar el pensamiento político de Platón como totalitario, aristocrático o comunista nos interesó buscar cómo se ponen en movimiento nociones de complementariedad o dicotomía acerca de lo viril y lo femenino que no son inventadas por el autor. Aunque la mitología griega ha sido muy estudiada, resta mucho por ilustrar acerca de la relación de los textos platónicos con ella. Esto se logra buscando los orígenes de las ricas imágenes platónicas en la literatura que recoge los relatos sobre héroes y dioses. La relación más analizada de Platón con los poetas es con Homero, pero incluso allí hay más que explorar. Ya no tanto en lo que podemos considerar la crítica a pasajes de Homero, cuanto a lo que positivamente toma y transforma Platón del poeta sin nombrarlo. Somos testigos, en este momento, de una tendencia en los estudios sobre Platón a buscar la relación patente pero poco analizada con Hesíodo, por ejemplo. “Hesiod is of central importance for the didactic tradition quite generally, and is a major source of imagery at crucial moments of Plato’s thought” dice el resumen de presentación de la colección de ensayos de *Plato and Hesiod*, editada por G. R. Boys-Stones y J. H. Haubold de Oxford University Press, 2010. En general, hay mucho para explorar de las imágenes literarias que crea y recrea Platón con relación a las descripciones visuales y a nociones mentales de la tradición griega, las imágenes de la lírica, la invención trágica y, por supuesto, las concepciones de la prosa: historia y retórica. Enriquecer los elementos míticos literarios seguramente favorecerá la comprensión de los argumentos y de las elecciones filosóficas, como la comprensión de los contenidos del inconsciente dice mucho sobre la consciencia.