

ISSN 2468-9777

revista filosófica

Symploké



Revista n° 8, abril 2018

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Valle, Lucas :: Corrector
Vecchio, Ariel :: Secretario editorial
Marasso, Fernando :: Editor
Amaya, Matías E. :: Editor
Martinetti, Paula :: Comunicación

Sección de Género:

Fernández Romeral, Juliana :: Directora
Saavedra, Lucía D. :: Directora
Forni, Victor J. :: Corrector
Haber Ahumada, Santiago :: Corrector

La Revista

Consejo evaluador:

Abellón, Pamela :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía
(Universidad de Memphis)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(UNSAM, UNIPE)

Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía
(UBA)

López, Cristina :: Dra. en Filosofía
(USAL)

Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología
(Università di Torino)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Vecchio, Ariel :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Consejo evaluador Estudios de Género:

Alvarez Broz, Mariana :: Lic. en Sociología
(UNSAM)

Fernández Vázquez, Sandra S. :: Lic. en Ciencia Política y de la Administración
(Universidad de Santiago de Compostela)

Lenta, María Malena :: Lic. en Psicología
(UBA)

Marantes, Maximiliano :: Lic. en Sociología
(UNSAM)

Perla, Laura Mariel :: Lic. en Psicología
(UBA)

Pierri Carla :: Lic. en Psicología
(UBA)

Revista Symploké
ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

Índice

Presentación

Mariana Gardella, Valeria Sonna 5 a 6

Sócrates

Gustavo Zito 7

Los apotegmas de Gorgo, la espartana

Mariana Gardella 8 a 16

El hedonismo pesimista de Hegesias

Valeria Sonna 17 a 28

Aristóteles y los cielos silentes

Carolina Durán 29 a 39

Jenofonte y su diminuto manual de filosofía política

Rodrigo Illarraga 40 a 50

Los *erotikòì lógoi* de Lisias y la moral griega

Milena Lozano Nembrot 51 a 67

El papel de los *páthe* y la *phantasía* en la *Retórica* aristotélica

Ariel Vecchio 68 a 76

El valor de lo humorístico en Platón y la *anámnēsis* como herramienta metafórica

Lucas Donegana 77 a 86

La expresión *autò kath' hautó* y la predicación analítica

Alejandro Gutiérrez 87 a 93

Nota crítica sobre la discusión del origen económico de la substancia filosófica

(*ousía*)

Carlos Andrés Martín 94 a 98

Diabolé, un recurso retórico dependiente de la persuasión, pero independiente de la verdad	
Yanina Aldana Sarrat	99 a 103
Salud alimentaria y nutricional en la adolescencia	
Varios	105 a 111
Reflexiones en torno a la escucha a víctimas de violencia en el ámbito familiar	
Corina Maruzza	112 a 119
Análisis e intervenciones clínicas pensadas desde la articulación entre psicoanálisis y estudios de género	
María Laura Lavarello	120 a 124
Entrevista	125 a 127

Presentación

En un artículo que lleva por título la sugerente expresión “Nos-otros griegos”, Derrida caracteriza el estudio del legado griego como una contaminación: “esta heterogeneidad y la ley de contaminación entre lo completamente otro de esa heterogeneidad y su regular reapropiación [...], eso es sin duda lo que más constantemente me ha preocupado en mi lectura, especialmente la de los griegos”.¹ Podríamos decir que nuestro presente mantiene con nuestro pasado una relación especular. Algunos aspectos de nuestra forma de mirar y pensar el mundo encuentran sus raíces en la cultura helénica, y muchos de nuestros problemas fueron formulados por primera vez allí a través de un lenguaje que mantiene una relación isomórfica con el nuestro y que refleja categorías del pensamiento que presentarían esa misma isomorfía. Si pensamos en términos de cristales de tiempo, concepto que Deleuze desarrolla en su reflexión sobre la imagen y el tiempo en el cine, nuestro presente y el pasado pueden ser entendidos como una coalescencia en la que la propia imagen actual tiene una imagen virtual que le corresponde como un doble o un reflejo. No se trata de dos imágenes, la de nuestro presente y la de nuestro pasado, sino de una misma imagen bifronte con una cara actual y otra virtual: “como si una imagen en el espejo, una fotografía, una tarjeta postal cobraran vida, se independizaran y pasaran a lo actual, sin perjuicio de que la imagen actual vuelva en el espejo, recobre su sitio en la tarjeta postal o en la fotografía, según un

1 Derrida, J. (1994). “Nos-otros griegos”. En Cassin, Barbara (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias filosóficas de reapropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires: Manantial, p. 189.

doble movimiento de liberación y de captura”.²

Si la lectura de los textos griegos consiste siempre en un ejercicio de interpretación y transformación, esto se debe a que el pasado virtual se actualiza, vehiculizado y condicionado por las coordenadas del presente. Las excusas pueden ser múltiples: intentar comprender lo que una filósofa o filósofo pensó en relación con los supuestos y alcances de su propia teoría, interpretar las novedades de una teoría filosófica en relación con otras posiciones que contestan de forma divergente a los mismos problemas o estudiar la recepción de temas y conceptos griegos en la historia de la filosofía posterior. En efecto, toda vuelta a lo griego es una vuelta mediatizada hacia nuestro presente que da como resultado esa contaminación señalada por Derrida.

Los artículos reunidos en este *dossier* exhiben distintas estrategias de lectura, interpretación y reapropiación de textos filosóficos griegos en los que se tratan problemas que han signado el período clásico. Las autoras y autores de estos trabajos son jóvenes investigadoras e investigadores, y estudiantes de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuyos escritos muestran algunas de las líneas de investigación que se desarrollan en Argentina en el área de filosofía antigua. Algunas de estas líneas son la historia de las mujeres en la Antigüedad; la recuperación de las teorías filosóficas desarrolladas por los mal llamados “socráticos menores”, entre los que se

2 Deleuze, G. (1987). *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Manantial, pp. 97-98.

destacan figuras como las de Antístenes, Aristipo, Euclides, Esquines y Fedón, quienes fueron importantes actores de las discusiones filosóficas que tuvieron lugar en los albores del siglo IV a. C.; las estrategias de reapropiación de la problemáticas griegas en la filosofía continental contemporánea; e investigaciones sobre la cosmología, la psicología y la retórica aristotélicas.

En relación con las investigaciones sobre la historia de las mujeres en la Antigüedad, Mariana Gardella, autora de “Los apotegmas de Gorgo, la espartana”, presenta una traducción de los apotegmas de Gorgo acompañada del análisis de los fundamentos del ideal de la femineidad laconio que esta encarna: el de la mujer cuya fortaleza física y educación la preparan para convertirse en la madre de los soldados de Esparta. Valeria Sonna, autora de “El hedonismo pesimista de Hegesias”, se vale de algunos conceptos desarrollados por Nietzsche y Deleuze para pensar el pesimismo de Hegesias como una inversión de los valores la ética vitalista aristipiana, afirmadora de la vida, y que derivaría en un nihilismo pesimista que niega el principio vital y somático del hedonismo. En “Aristóteles y los cielos silentes”, Carolina Durán analiza la evaluación que hace Aristóteles de la teoría de la música de las esferas, teniendo en cuenta las observaciones presentes en *Acerca del cielo* y la articulación del problema de la música celestial con la teoría del éter, tema de particular importancia para la comprensión de la recepción y reelaboración de la doctrina de la música cósmica en el Medioevo. En “Jenofonte y su diminuto manual de filosofía política”, Rodrigo Illarraga propone una lectura del proemio de *Ciropedia* como una fuente en la que se exponen los conceptos centrales de la filosofía política jenofonteana, en especial, la existencia de un conocimiento político que asegura el éxito del gobernante, y la relevancia del miedo y la generosidad como principales herramientas políticas del soberano, cuyo potencial individual tiene una preeminencia mayor que las estructuras políticas. En la misma línea tenemos el estudio Milena Lozano Nembrot realiza sobre uno de los intelectuales no-socráticos más destacados del siglo IV a. C.: Lisias. En “Los *erotikòì lógoi* de Lisias y la moral griega”, la autora desarrolla un análisis comparativo de dos discursos de Lisias, el discurso judicial III que trata sobre un conflicto entre dos ciudadanos atenienses por un muchacho de Platea y aquel que Platón le adjudica en *Fedro*,

con el objetivo de mostrar que en ambas fuentes se desarrolla una concepción similar del amor (*éros*) como una enfermedad (*nósos*) involuntaria que sólo lleva a catástrofes. En “El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la *Retórica* aristotélica. Apuntes sobre la relación sinomopotética”, Ariel Vecchio propone, a partir de la interpretación de algunos pasajes de *De anima*, *De motu animalium* y *Retórica*, que la producción de imágenes representacionales, presentes en la comprensión profunda de la psicología aristotélica, opera como base fundamental en la *Retórica*, ya que existen mecanismos por los cuales un individuo puede ser afectado en su estado disposicional y representacional por medio de un discurso performativo. En “El valor de lo humorístico en Platón y la *anámnesis* como herramienta metafórica”, Lucas Donegana también apuesta por la interpretación de problemas clásicos a través de teorías filosóficas contemporáneas. Para ello estudia el uso de algunos recursos humorísticos por parte de Platón en *Menón* y propone una interpretación del concepto de *anámnesis* que toma algunos conceptos propios de la teoría de la metáfora de Ricoeur. Alejandro Gutiérrez, en “La expresión *autò kath' hautò* y la predicación analítica. Los supuestos del argumento del tercer hombre en el *Parménides* de Platón”, propone un análisis de la primera versión del argumento del tercer hombre que aparece en *Parménides* de Platón y muestra cómo las nociones de “auto-predicación” y “eponimia” ponen en entredicho el fenómeno de la no identidad de la Forma consigo misma, lo cual afecta la validez del mencionado argumento. Por último, el *dossier* reúne dos notas críticas. Carlos Andrés Martín, autor de “Nota crítica sobre la discusión del origen económico de la substancia filosófica (*ousía*)”, analiza de forma crítica las hipótesis de diversos estudiosos sobre el carácter jurídico y económico de la noción de *ousía*, y Yanina Aldana Sarrat, autora de “*Diabolé*, un recurso retórico dependiente de la persuasión, pero independiente de la verdad. Nota crítica a la traducción de *Apología de Sócrates* de Platón de Esteban Bieda”, analiza el sentido de la noción de “calumnia” (*diabolé*) y, retomando algunas observaciones presentes en *Apología*, propone una diferencia entre la retórica sofística y la retórica filosófica.

Mariana Gardella y Valeria Sonna

Sócrates

(Ejercicio poiético)

Que el más genuino fervor no menoscabe
la humillante humildad –la enorme arrogancia–
de quien se jacta de su sabia ignorancia
y ostenta saber que sabe que no sabe.

Encarnación impar del Espíritu Ático,
un antes sin después demarcó su nombre:
cuando examinó el mundo interior del hombre
el vasto cosmos devino presocrático.

Seductor de belleza nunca vista,
comadrón de alma, objetor insobornable;
su figura fue una mezcla indescifrable
de sofón, de filósofo y de sofista.

A su Atenas, tan satisfecha y dormida,
le fastidió tanta ironía frenética,
el aguijón de su ponzoñosa ética,
y el filosofar como forma de vida.

Legó acciones y bienes sin escritura,
y en su herencia, una cláusula nos advierte:
filosofar es foguearse con la muerte
y lo demás viene por añadidura.

Seguir su huella parece una locura;
y sin embargo, frente al dedo indiscreto
del mundo de Anito, Licón y Meleto,
perder el juicio es un signo de cordura.

Cuánto es real, cuánto ficción, da lo mismo;
él es verdad, y no un mero personaje
cuando se filosofa con el coraje
socrático de conocerse a sí mismo.

Gustavo Zito

Los apotegmas de Gorgo, la espartana

Mariana Gardella
UBA - UNSAM - CONICET

Resumen

En este trabajo presento algunas observaciones sobre las mujeres espartanas cuya situación siempre ha sido considerada más favorable en comparación con la de otras mujeres griegas. Para ello me concentro en el análisis de las sentencias atribuidas a Gorgo y transmitidas por Plutarco en *Apotegmas laconios* 240D1-E11, donde esta es presentada como una encarnación del ideal espartano de la femineidad: la mujer cuya fortaleza física y educación la preparan para convertirse en madre de los soldados. En primer lugar, formulo algunas observaciones sobre la situación de las mujeres en Grecia antigua, particularmente en Esparta; luego, expongo algunas precisiones sobre *Apotegmas laconios*; finalmente, ofrezco una traducción de las sentencias de Gorgo, acompañada de un breve comentario.

Palabras clave: Gorgo, Esparta, mujeres, maternidad, Plutarco.

Abstract

In this paper I present some remarks about Spartan women, whose situation was always considered better and more favourable than that of the other women in Ancient Greece. In order to do this, I will concentrate on Gorgo's apothegms preserved by Plutarch in *Sayings of Spartans*

240D1-E11, where she appears as an incarnation of the Spartan feminine ideal: the woman whose strength and education prepare her to become the mother of soldiers. First, I will make some observations about the situation of women in Greece, especially in Sparta. Then, I will introduce some remarks about *Sayings of Spartans*. Finally, I offer a translation of Gorgo's apothegms followed by a brief commentary.

Keywords: Gorgo, Sparta, Women, Motherhood, Plutarch.

En *Le deuxième sexe* Simone de Beauvoir repasa la historia de la consolidación de la jerarquía de los sexos y declara que en Grecia antigua la situación de las mujeres espartanas era considerablemente mejor que la del resto. Dado que, según defiende la filósofa francesa, una de las causas de la opresión de la mujer es la voluntad de perpetuar la familia y la propiedad privada, y en Esparta los hijos y los bienes eran propiedad común, las espartanas escapaban al sometimiento del varón:

Las mujeres tampoco están celosamente subyugadas a un señor: o a la inversa se puede decir que, por no poseer ni bien propio ni descendencia singular, el ciudadano tampoco posee mujer. Las mujeres padecen las servidumbres de la maternidad como los hombres las de la guerra, pero salvo por el cumplimiento de ese deber cívico, ninguna obli-

gación limita su libertad.¹

Este juicio es valioso porque pone de manifiesto la tensión en la que vivían las mujeres laconias. Como sugiero en este trabajo, aunque el acceso a la educación y la capacidad de participación política las colocaba en una situación más ventajosa respecto de las otras mujeres de la Hélade, su principal deber era dar a luz a los futuros soldados de Esparta, de manera que su destino quedaba principalmente ligado a la reproducción y al cuidado de los hijos, como le ocurría al resto de las mujeres griegas. Me propongo exponer esta tensión a partir del análisis de los seis apotegmas de Gorgo. Para comprender el contenido y apreciar el valor de estas sentencias, formulo en primer lugar algunas observaciones sobre la historia de las mujeres y la situación particular de las espartanas en el mundo antiguo. En segundo lugar, expongo algunas precisiones sobre *Apotegmas laconios* (*Ap. lac.*), la obra de Plutarco de Queronea en la que se citan las sentencias de Gorgo. En tercer lugar, ofrezco una traducción de los apotegmas mencionados, acompañada del texto griego y un breve comentario a través del cual intento mostrar que Gorgo es allí presentada como una figura que encarna el ideal de la femineidad laconio: la mujer cuya fortaleza física y educación la preparan para convertirse en la madre de los soldados de Esparta.

I. La historia de las mujeres y las mujeres espartanas

A fines de los años '70, en el ámbito académico anglosajón se acuñó el término *herstory*

1 Mi traducción. De Beauvoir (1949: 143): “Les femmes ne sont pas non plus jalousement asservies à un maître: ou inversement on peut dire que ne possédant ni bien propre, ni descendance singulière, le citoyen ne possède pas non plus de femme. Les femmes subissent les servitudes de la maternité comme les hommes celles de la guerre: mais sauf l’accomplissement de ce devoir civique, aucune contrainte ne restreint leur liberté”. En el pasaje citado se reitera la opinión según la cual en Esparta no existía la propiedad privada. Sin embargo, es probable que en los tiempos de Licurgo convivieran dos sistemas de tenencia de la propiedad: uno privado y otro público. La mayor parte de la tierra era propiedad del estado espartano que se ocupaba de repartir lotes iguales entre los ciudadanos (Pomeroy, 2002: 78-79). Sobre este tema, véase el trabajo de Hodkinson (1986: 378-394), quien sostiene que la tierra era propiedad privada de cada familia y que no estaba sujeta al control del estado.

(*her story*, “la historia de ella”) para hacer referencia a la historia que se proponía estudiar desde una perspectiva feminista la vida de las mujeres y su participación en los acontecimientos sociales, económicos y políticos, rechazada o subestimada por la historia oficial escrita desde un punto de vista androcéntrico (*history: his story*, “la historia de él”) (Thébaud, 2007: 68). La reconstrucción de la historia de las mujeres presenta un sinnúmero de desafíos, puesto que en los documentos que se toman como objeto de estudio su presencia suele estar tachada, borrada o ensombrecida. Hay una carencia de fuentes sobre su existencia concreta y su historia singular que contrasta con el aluvión de discursos sobre las mujeres o sobre “la mujer” escritos por varones que pretenden determinar lo que estas son o prescribir lo que deberían ser y hacer (Perrot, 2009: 15). No obstante, estas mismas fuentes pueden ser leídas *en creux* y hacer surgir, de acuerdo con el análisis que de ellas se haga, el eco de la voz de las féminas (Thébaud, 2007: 71-72).

En lo que respecta a la historia de Grecia, las investigaciones de Nicole Loraux y de Sarah Pomeroy, entre otras, han permitido reconstruir no solo el rol y el estatus de las mujeres en la sociedad griega antigua, sino también el fundamento de los discursos sobre la diferencia sexual a partir del cuidadoso estudio de material arqueológico y fuentes jurídicas, literarias y filosóficas.² Con vistas a conocer y comprender la situación de las mujeres en Grecia, es menester considerar tres variables: en primer lugar, la variable temporal, ya que aquella es diferente en época arcaica, clásica y helenística; en segundo lugar, la variable geográfica, ya que las diversas regiones de la Hélade no poseían una única legislación para regular el comportamiento femenino; en tercer lugar, la variable socio-económica, puesto que la vida de las mujeres libres y pudientes era diferente de la de mujeres pobres, esclavas y extranjeras.

La imagen que tenemos sobre el rol de las mujeres en la Antigüedad está moldeada a partir del caso ateniense. En Atenas, especialmente en época clásica, existía una marcada división sexual entre el espacio público de la *pólis* dominado por los varones y el espacio privado del *oïkos* reservado a las mujeres. Esta diferenciación estaba acompañada de la jerarquización de los géneros que se fundamentaba en la presunta superioridad

2 Véase principalmente Loraux (1981, 1989) y Pomeroy (1976).

biológica, psicológica y ético-política de los varones.³ Consideradas desde el punto de vista jurídico como menores de edad, las mujeres estaban privadas de los derechos que correspondían a los ciudadanos y, destinadas a la procreación y cuidado de la familia, eran excluidas de los espacios de participación política. Sin embargo, en otras *póleis* del mundo antiguo la situación era diferente. Además del caso de Esparta que trataré a continuación, en algunas ciudades jonias y eolias de Asia menor, y en las islas del Egeo como Lesbos, Quíos y Samos, las mujeres tenían acceso a una educación intelectual centrada en el aprendizaje de la *mousiké*, *i. e.* de aquellas disciplinas que, bajo el dominio de las Musas, contribuían a la formación artística e intelectual de las jóvenes: la música propiamente dicha, la danza, la poesía y la gramática (Marrou, 1948: 74-77). Solo a modo de ilustración se puede mencionar a Safo de Mitilene, quien se dedicó a la composición de poesía lírica y a la dirección de una comunidad de jóvenes mujeres que, unidas por lazos pedagógicos y amorosos, aprendían junto a ella;⁴ Cleobulina de Lindos, compositora de enigmas y participante activa en las tareas de gobierno de su padre, Cleobulo;⁵ y Aspasia de Mileto, maestra de retórica de Pericles y de Sócrates.⁶

El conocimiento de la situación de las mujeres laconias nos enfrenta a una dificultad adicional, ya que para su estudio disponemos de documentos escritos no solo por varones, sino por varones atenienses que miran o con sorpresa o con admiración el modelo espartano (Mossé, 1991: 88-89). La imagen de la mujer fuerte, independiente y poderosa es construida como un modelo de contraste y oposición, y debe ser comprendida en relación con la situación política, social y cultural de Atenas, y su rivalidad con

Esparta. En este marco, el sexo y el género sirven como indicadores de la divergencia cultural: a través de la presentación de la ginococracia y la poliandria laconias, los atenienses marcan la diferencia con Esparta y reafirman el sistema de autoridad patriarcal y la monogamia.⁷ Esto no invalida los testimonios que aportan las fuentes disponibles, sino que nos constriñe a contextualizar la información allí presente.

Para el estudio de las mujeres espartanas se suelen tomar como referencia tres fuentes: *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte (*Const. lac.*), algunas secciones de *Política* de Aristóteles y *Vida de Licurgo* de Plutarco (*VL*). A estas se deben sumar las sentencias de las laconias transmitidas por el filósofo de Queronea que constituyen un precioso material para trazar esa “otra historia” de las mujeres griegas. Según la legislación establecida por Licurgo, las espartanas podían casarse recién a partir de los dieciocho años, y mantener relaciones sexuales y tener hijos con otros hombres que no fueran sus maridos, si estas uniones garantizaban una mejor descendencia (Jenofonte, *Const. lac.* 1. 5-10; Plutarco, *VL* 15. 4, 11-16).⁸ Los hijos eran considerados un bien común del estado, por eso no importaba quiénes fueran sus padres y sus madres, mientras fueran los mejores.⁹ Las laconias podían heredar propiedades y ser dueñas legítimas de la tierra, así como también disponer de sus riquezas y utilizarlas a su antojo (Aristóteles, *Política* II 1270a10-25. Cfr. Hodkinson, 1986: 394-404). Asimismo, recibían una educación completa cuyo objetivo era que se convirtieran en las madres de los soldados que el estado necesitaba para poder enfrentar las guerras de las que participaba.¹⁰ Como los varones solían estar

3 La jerarquización de los géneros ha sido justificada, entre otros, por Aristóteles. Cfr. *Generación de los animales* 716a5-b5, 729b5-30, 732a1-5; *Política* 1254a20-b15 y las observaciones de Femenias (1994: 164-172).

4 No es posible determinar con precisión qué grado de cohesión e institucionalidad tenía el grupo de Safo: si se trataba de un grupo de seguidoras y compañeras, o bien, como se ha alegado, de una cofradía (*thiasos*). Sobre esta tema, cfr. Calame (1996).

5 Sobre Cleobulina de Lindos, cfr. Plutarco, *Banquete de los siete sabios* 4. 148C-E; Diógenes Laercio, *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* I 89 y las observaciones presentes en Gardella y Juliá (2018).

6 Al respecto se puede consultar Platón, *Menéxeno* 235e-236c; Plutarco, *Vida de Pericles* 24-25, 32, 37 y el estudio de Solana Dueso (1994, pp. XI-XCV).

7 Millender (1999: 356): “Authors of this period repeatedly defined and reaffirmed Athenian norms of monogamous marriage and patriarchal authority through treatments of Sparta as a society in which both of these configurations were replaced by their inversions: female promiscuity and gynococracy”.

8 Me ocupo únicamente de la situación de las mujeres espartanas bajo la legislación de Licurgo, sin considerar los cambios introducidos en época clásica y helenística. Sobre el fenómeno del matrimonio múltiple, cfr. Scott (2011).

9 A este modo de organización política se refiere Platón en *República* 451c-461e. La libertad en las uniones sexuales entre espartanas y espartanos ha quedado plasmada en algunas versiones del mito de Helena de Troya, oriunda de Esparta. Cfr. Redfield (1978: 148-149).

10 Pomeroy (2002: 4): “The goal of the educational system devised for Spartan girls was to create mothers who would

ausentes de la casa debido a las expediciones militares, las mujeres eran las principales responsables del crecimiento y educación de los niños y las niñas. Por esta razón, ellas mismas debían recibir una instrucción apropiada que les permitiera reproducir los valores laconios (Plutarco, *VL* 14. 1-2). Las tareas del hogar a las que usualmente se dedicaban las mujeres atenienses, como el tejido, estaban en Esparta a cargo de las mujeres esclavas (Jenofonte, *Const. lac.* 1. 3).

El programa educativo de las mujeres comprendía, por una parte, el entrenamiento físico. La fortaleza física de las laconias era proverbial y aparece referida en *Lisístrata*, donde la heroína homónima y Calónica, ambas mujeres atenienses, elogian el cuerpo de Lámpito, la espartana, quien les explica que su fuerza es producto de los ejercicios físicos que practica (Aristófanes, *Lisístrata* 80-84). El entrenamiento de las mujeres laconias era un poco menos exigente que aquel al que se sometían los varones y abarcaba diversas disciplinas: carrera, lucha, y lanzamiento de jabalina y de disco (Plutarco, *VL* 14. 3). Por esta razón, las mujeres debían estar sanas y alimentarse apropiadamente (Jenofonte, *Const. lac.* 1. 3). Todas se ejercitaban, tanto las jóvenes como las embarazadas y las ancianas, y lo hacían desnudas o con ropa ligera que dejaba descubierto el cuerpo (Pomeroy, 2002 : 25-27. Cfr. Plutarco, *VL* 14. 4-8). Este tipo de instrucción estaba al servicio de la “procreación de niños” (*teknopoia*) y su fundamento era eugenésico: si las mujeres desarrollaban una gran fortaleza física, podrían transmitirla a su descendencia.¹¹

Las mujeres también recibían una educación centrada en la *mousiké*. Por este motivo, adquirirían un nivel de formación más elevado que el de los varones cuya instrucción se limitaba al desarrollo de habilidades físicas y militares. Las mujeres estaban entrenadas para hablar en público y sabían leer, como parece haber sido el caso de Gorgo y de las espartanas que escribían cartas a los hijos que habían dejado el seno familiar para unirse al ejército (Plutarco, *VL* 14. 5-6; *Ap. lac.* 241A3, D10-11). Por esta razón, en el canon de las mujeres intelectuales de la Antigüedad se encuentran algunas espartanas. Por una parte, las

poetisas Megalóstrata y Clitágora que habrían sido contemporáneas de Safo. Aunque sus versos no han sido copiados por la tradición, Clitágora es mencionada por Aristófanes (*Lisístrata* 1237, *Avispas* 1246) y Megalóstrata, por Alcmán (fr. 59) y Ateneo (*Banquete de los sabios* XIII 600). Por otra parte, algunas espartanas integraron el círculo de Pitágoras. Esto no debe resultar extraño, ya que en este grupo se admitía la presencia de mujeres.¹² Entre las pitagóricas, se debe distinguir a quienes fueron contemporáneas de Pitágoras, como Téano de Crotona, su esposa,¹³ y Mía y Arignota, sus hijas,¹⁴ y a las que lo sucedieron. Estas últimas, llamadas “neo-pitagóricas”, vivieron en época helenística y escribieron algunas cartas y textos en prosa. En la lista de los doscientos treinta y cinco discípulos del sabio de Samos, Jámblico incluye diecisiete mujeres de las cuales algunas son de origen espartano: Quilónide, Teadusa, Cleecma, Timica y Cratesiclea (*Vida de*

12 Las principales referencias a las mujeres pitagóricas se encuentran en las obras dedicadas a la vida de Pitágoras, especialmente la biografía que Diógenes Laercio presenta en el octavo libro de sus *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*, la *Vida de Pitágoras* de Porfirio y la *Vida de Pitágoras* de Jámblico. Sobre las mujeres pitagóricas, véase el estudio de Pomeroy (2013). Los textos conservados de las pitagóricas fueron traducidos al español por Solana Dueso (2014) a partir de la edición de Thesleff (1965).

13 En algunos testimonios se dice que Téano fue esposa de Brontino, discípula de Pitágoras y madre de un varón, Telauges, quien habría sido sucesor de Pitágoras y maestro de Empédocles. No se sabe si Damo, hija de Pitágoras, era también hija de Téano. Véase el testimonio de Diógenes Laercio, VIII 42-43 y las observaciones de Macris (2016). A Téano se atribuye la autoría de las siguientes obras: *Apoteogmas de los pitagóricos* (*Apophthégmata Pythagoreíon*), *Recomendaciones que convienen a las mujeres* (*Parainéseis gynaikeíai*), *Sobre la virtud* (*Peri aretês*), *Sobre la piedad* (*Peri eusebeías*), *Sobre Pitágoras* (*Peri Pythagórou*), *Notas filosóficas* (*Hypomnémata philósophá*) y algunas cartas escritas en época helenística y firmadas con su nombre. En los fragmentos que se conservan se abordan principalmente cuestiones metafísicas vinculadas con la teoría del número y la inmortalidad de las almas, y cuestiones morales asociadas con la conducta de las mujeres, la relación con sus esposos y la educación de los hijos. Para una interpretación de los fragmentos de contenido filosófico de Téano, cfr. Waithe (1987: 12-15).

14 De Mía no se conserva más que una carta escrita en época helenística y dirigida a Filis, una madre primeriza a quien da consejos sobre las cualidades de una buena nodriza y los cuidados apropiados para un niño recién nacido. Arignota es autora de obras de contenido religioso: *Báquicas* (*Bakkhiká*), un escrito sobre los misterios de Deméter; *Discurso sagrado* (*Hieròs lógos*); *Sobre los misterios* (*Peri tôn teletôn*) y *Misterios de Dioniso* (*Teletai Dionýsou*). Cfr. Thesleff (1965: 123-124) y Centrone (2005).

produce the best hoplites and mothers of hoplites”.

11 Jenofonte, *Const. lac.* 1. 3. Sobre este tema, cfr. Ducat (1999: 160). Acerca de la mirada sobre Esparta que desarrolla Jenofonte, véase las observaciones de Mársico, Illaruga y Marzocca (2017: 20-50).

Pitágoras 36. 267. Cfr. Pomeroy, 2002: 9-11).

II. *Apotegmas laconios* de Plutarco

Apotegmas laconios es una colección de quinientas sentencias atribuidas a espartanos y espartanas nobles que forma parte del *corpus* de escritos morales de Plutarco. La obra se divide en cuatro secciones. En la primera (208A-232C) se incluyen trescientos cuarenta y seis apotegmas, adjudicados a sesenta y ocho reyes y generales espartanos, clasificados por orden alfabético desde Agesicles hasta Carilo. Las secciones más extensas están consagradas a Agesilao (setenta y nueve apotegmas) y Licurgo (treinta y un apotegmas). En la segunda sección (232D-236E) se recopilan setenta y dos apotegmas anónimos y en la tercera (236F-240B), cuarenta y dos sentencias que reflejan algunos usos y costumbres. Finalmente, en la cuarta sección (240C-242D) se citan cuarenta apotegmas de mujeres espartanas: los primeros diez se atribuyen a Argileonis, Gorgo, Girtía y Damatria; el resto son de autoría anónima, salvo por el vigésimo primero que se adjudica a Teleutia.

En cuanto a la fecha de redacción, es probable que Plutarco escribiera *Apotegmas laconios* antes de las vidas de Agesilao, Licurgo y Lisandro (Fuhrmann, 1988: 140; Santaniello, 1995: 9-11). No se sabe con certeza cuáles han sido las fuentes utilizadas por el de Queronea para su composición. Es posible que consultara las obras sobre historia griega de Heródoto y Teopompo, y algunos escritos de Jenofonte como *Agesilao*, *Helénicas* y *Constitución de los lacedemonios*. Asimismo, es probable que tuviera a mano alguna compilación de sentencias laconias que podría haber estado en circulación ya desde el siglo IV a. C., como se desprende de la referencia de Platón, *Protágoras* 342d-343c y Aristóteles, *Retórica* 1394b35-1395a5 (Fuhrmann, 1988: 137-138; Santaniello, 1995: 8-9).

Las colecciones de apotegmas abundaban en época clásica y helenística. Su origen se remonta a los siete sabios, eximios representantes de la tradición del saber gnómico. Estas máximas, cuya brevedad y contundencia las hacía fácilmente memorizables, eran un importante vehículo de transmisión de los valores de la cultura griega. Los apotegmas de las laconias preservados por Plutarco son dichos ejemplares por su forma y contenido que expresan el ideal

espartano de la femineidad que las mujeres deben aprender y reproducir: el de la madre y esposa de los soldados.¹⁵

III. Los apotegmas de Gorgo

Gorgo fue una mujer espartana noble de la familia de los agíadas, nacida *circa* 507 a. C. Fue hija, esposa y madre de tres reyes espartanos: Cleómenes, Leónidas y Plistarco.¹⁶ Es una de las primeras espartanas individualizadas en las fuentes a través de un nombre propio y de la construcción de una figura potente y atractiva que se convirtió en el paradigma de esposa y madre.¹⁷ En *Preceptos conyugales* Plutarco la menciona junto a otras mujeres de la tradición greco-latina que se destacaron por sus acciones virtuosas, como Téano, Cleobulina, Timoclea, Claudia y Cornelia.¹⁸ En *Apotegmas laconios* preserva seis sentencias de Gorgo en las que, como se apreciará a continuación, su identidad como mujer se construye progresivamente a través de una trama de contrastes entre lo masculino y lo femenino, tejida a partir de la descripción de la relación que mantenía con los varones de su familia, y entre lo espartano y lo ateniense.

Como toda mujer espartana de clase noble, Gorgo recibió una educación centrada en el entrenamiento físico y la formación intelectual. Su capacidad para hablar en público fue una he-

15 Hawley (2007: 168): “these collections of sayings, especially those by women, tell us much about the mechanism of continuing confirmation and renewal of age-old images of gender”. Cfr. Ducat (1999: 162).

16 En los apotegmas transmitidos por Plutarco no hay mención alguna de la figura de Plistarco. Sobre la relación de Gorgo con su hijo, cfr. Estobeo III 7. 30, 317.

17 Pomeroy (2002: 135): “Gorgo is the first Spartan woman who is reputed to have drawn attention to the special identity of Spartan women”.

18 Plutarco, *Preceptos conyugales* 48. 145E: “Tú, Eurídice, intenta por sobre todo atender a los apotegmas de los sabios y nobles, y tener siempre en tu boca aquellas frases que recibiste de nosotros cuando eras una niña, para que regocijes al varón y seas admirada por las otras mujeres, adornada con poca cosa, de forma extraordinaria y respetable. Pues no es posible, sin gastar mucho, tomar las perlas de la mujer pudiente y los vestidos de seda de la mujer extranjera y ponérselos encima; en cambio, con los adornos de Téano, de Cleobulina, de Gorgo —mujer de Leónidas—, de Timoclea —hermana de Teágenes—, de la antigua Claudia, de Cornelia —hija de Escipión— y de cuantas fueron admiradas y famosas, con estos, es posible que vivas honrada y feliz, llevándolos como una dote y adornándote con ellos”. La traducción es de Juliá y Gardella (2018). Cfr. Jerónimo, *Contra Joviniano* I 49.

ramienta que le permitió intervenir en importantes asuntos de política exterior asociados con los conflictos entre el mundo griego y Persia. Estuvo presente cuando en el año 498 a. C. Aristágoras, tirano de Mileto, acudió a Cleómenes para persuadirlo de apoyar la rebelión de los jonios contra los persas. Para convencerlo, el milesio le ofreció una cuantiosa suma de dinero. Dado que esta aumentaba cada vez que Cleómenes se negaba, lo cual seguramente tentó al espartano, Gorgo le aconsejó rechazar el dinero y echar al extranjero, ya que de lo contrario se vería perjudicado:

Γοργώ, βασιλέως Κλεομένους θυγάτηρ, Αρισταγόρου τοῦ Μιλησίου παρακαλοῦντος αὐτὸν ἐπὶ τὸν πρὸς βασιλέα πόλεμον ὑπὲρ Ἴωνων καὶ ὑπισχνουμένου χρημάτων πλῆθος καὶ ὅσῳ ἀντέλεγε πλείονα προστιθέντος, “καταφθερεῖ σε” ἔφη, “ὦ πάτερ, τὸ ξενύλλιον, ἐὰν μὴ τάχιον αὐτὸν τῆς οἰκίας ἐκβάλλης”.

Gorgo, la hija del rey Cleómenes, cuando Aristágoras de Mileto lo incitó a ir a la guerra contra el rey en favor de los jonios y le prometió una gran cantidad de dinero que aumentaba cada vez más porque aquel se negaba, ella le dijo: “te destruiré, padre, este extranjero, si no lo echas de la casa lo más rápido posible” (Apoteagma 1 = Plutarco, *Ap. lac.* 240D1-6).¹⁹

La fuente de esta anécdota podría ser Heródoto, quien agrega que Gorgo tenía entre ocho y nueve años cuando Aristágoras visitó Esparta (*Historias* V 51). Aquel también hace referencia a una situación similar en la que el tirano Meandro intentó corromper a Cleómenes con dinero que este supo rechazar por sí mismo (*Historias* III 148). La intrusión de Gorgo en el episodio de Aristágoras serviría a Heródoto para enfatizar la imagen negativa de Cleómenes, presentando a su joven hija como una sabia consejera mucho más firme en la defensa de los valores ciudadanos que su padre.²⁰ En efecto, Heródoto se refiere a Cleómenes como un hombre sacrílego que toma malas decisiones políticas, adúltero y alcohólico, cuya locura lo lleva al suicidio (*Historias* VI

19 Para la traducción he seguido la edición de Fuhrmann (1988) y he cotejado las variantes propuestas por Babbitt (1961) y Santaniello (1995).

20 Paradiso (2013: 41-42): “Hérodote introduit Gorgô comme fille de Cléomène et son *wise advisor* [...]. Gorgô est présentée comme un double de Cléomène mais un *alter-ego* meilleur que lui, car plus orthodoxe que son père dans son adhésion aux valeurs spartiates les plus traditionnelles”.

61-66; VI 70-72, 75-82, 84. Cfr. Paradiso, 2013: 42-43). Una imagen similar reproduce Plutarco en el segundo apoteagma, donde se hace referencia al gusto de Cleómenes por la bebida. Gorgo vuelve a aparecer allí como una sabia consejera cuyas palabras sirven como regla de medida para regular la conducta de su padre y evitar que se equivoque:

Προστάξαντος δέ ποτ’ αὐτῆ τοῦ πατρὸς δοῦναι τι σῖτον εἰς μισθοῦ λόγον καὶ προστιθέντος “ἐδίδαξε γάρ με τὸν οἶνον χρηστὸν ποιεῖν”, “οὐκοῦν, ὦ πάτερ” ἔφη, “ὅ τ’ οἶνος πλείων ἐκποθήσεται καὶ οἱ πίνοντες θρυπτικώτεροι καὶ χεῖρονες ἔσονται”²¹.

Cuando una vez su padre le ordenó dar a alguien trigo a modo de recompensa y agregó “pues me enseñó a elaborar vino de buena calidad”, esta dijo “entonces, padre, se beberá más vino y los que beben serán más insolentes y peores” (Apoteagma 2 = Plutarco, *Ap. lac.* 240D7-11).²²

A la intervención política mencionada en el primer apoteagma, debe agregarse el episodio de la tablilla de cera referido también por Heródoto (*Historias* VII 239). Demarato, espartano que se había exiliado en Persia, mandó un mensaje secreto a sus conciudadanos para advertirles de la próxima invasión de Jerjes, escrito en una tabla de madera y cubierto con cera. En Esparta nadie lograba comprender qué sentido tenía el objeto enviado por Demarato hasta que Gorgo propuso rascar la cera, encontrando así el mensaje. Aunque no se dice expresamente que Gorgo lo leyó, tomando como referencia este episodio se interpreta que sabía leer, lo cual constituye un indicio de la formación intelectual que poseían las espartanas. Esta sagacidad transforma a Gorgo en una persona notable, ya que es la única capaz de resolver la astucia empleada por Demarato para ocultar su mensaje.

Aristágoras, el tirano de Mileto, es mencionado no solo en el primer apoteagma, sino también en el tercero:

Τὸν δ’ Αρισταγόραν ὑπὸ τινος τῶν οἰκετῶν ὑποδοῦμενον θεασαμένη “πάτερ” ἔφη, “ὁ ξένος χεῖρας οὐκ ἔχει”.

Cuando vio que Aristágoras se hacía colocar las sandalias

21 Babbitt (1961: 456) propone γενήσονται.

22 Cfr. Heródoto, *Historias* VI 84. Un apoteagma similar se atribuye a Arquidamo, hijo de Zeuxidamo (Plutarco, *Ap. lac.* 218C).

por uno de los esclavos, dijo “padre, el extranjero no tiene manos” (Apotegma 3 = Plutarco, *Ap. lac.* 240D12-E2).

Una opinión similar es atribuida a Diógenes, el cínico, quien le habría dicho a un hombre que se hacía colocar el calzado por uno de sus esclavos: “aún no eres dichoso, si este no te suena la nariz. Y esto te ocurrirá cuando seas manco” (Diógenes Laercio, VI 44. Cfr. VI 55). Dichos como este sirven a la construcción del ideal cínico de autosuficiencia (*autárkeia*) que se funda en una vida ascética que desprecia los placeres cuya insatisfacción impide alcanzar la felicidad. El hecho de relegar actividades a los esclavos implica no solo un mayor grado de dependencia que compromete la autosuficiencia, sino también la reproducción de ciertas convenciones sociales y vínculos de poder que, como el de la esclavitud, apartan al hombre de la naturaleza. En consonancia con esta idea y con lo expresado en el segundo apotegma, Gorgo criticaría las actitudes de quienes se ven dominados por necesidades y deseos superfluos.

Como he expuesto en la sección anterior, la formación intelectual de las mujeres espartanas se complementaba con un riguroso entrenamiento físico que no tenía comparación con otras sociedades del mundo griego, tal como se expresa en el cuarto apotegma:

Ξένου δέ τινος μαλακῶς σχολῆ²³ προσάγοντος²⁴, παρωσαμένη αὐτόν “οὐκ ἄπει ἐντεῦθεν” εἶπεν, “οὐδὲ τὰ γυναικὸς²⁵ δυνάμενος”.

Dado que un extranjero marchaba sin fuerza, lentamente, tras apartarlo a un costado le dijo “no te vas de aquí porque no eres lo suficientemente fuerte para hacer las cosas de las mujeres” (Apotegma 4 = Plutarco, *Ap. lac.* 240E3-5).

Aquí es oportuno formular dos observaciones sobre el texto original que permitirán comprender el sentido del apotegma citado. Para la traducción de μαλακῶς προσάγοντος en este pasaje, Liddell, Scott y Jones (1996: 1499, s. v. II 1) proponen “make advances to a woman in an effeminate manner”, pero esta solución no tiene sentido, si se tiene en cuenta que μαλακῶς se yuxtapone a σχολῆ. Por este motivo, parece más apropiada la traducción que propone Fuhrmann

(1988: 246): “Un certain étranger s’avançant avec mollesse et à pas comptés”. Por otra parte, se opta usualmente por traducir οὐδέ como “ni siquiera” o “tampoco”. Este es el caso de Babbitt (1961: 240) —“you who cannot play a woman’s part either”—, Fuhrmann (1988: 246) —“toi qui n’as même pas la force d’une femme”— y Santaniello (1995: 291) —“tu che non hai neanche la forza di una donna”—. Aunque esta acepción corresponde al adverbio, no refleja la opinión que Gorgo expresa en otros apotegmas sobre la capacidad de las mujeres. La sentencia citada contrastaría la debilidad de los extranjeros con la fortaleza de las laconias, desarrollada gracias al tipo de entrenamiento físico que recibían.

El quinto apotegma expone la diferencia entre la situación de las mujeres en Esparta y en Atenas, al tiempo que sirve a la construcción del ideal de la maternidad espartana según el cual las mujeres debían ser fuertes para poder dar a luz hijos fuertes que se convirtieran en los soldados que defenderían la ciudad:

Ἐρωτηθεῖσα δὲ ὑπὸ τινος Ἀττικῆς “διὰ τί ὑμεῖς ἄρχετε μόναι τῶν ἀνδρῶν αἱ Λάκαιναι;” “ὅτι” ἔφη, “καὶ τίκτομεν μόναι ἄνδρας”.

Cuando fue interrogada por una ateniense “¿Por qué solo ustedes, las laconias, gobiernan a los varones?”, respondió “porque solo nosotras parimos varones” (Apotegma 5 = Plutarco, *Ap. lac.* 240E6-8).

Esta anécdota también es referida en uno de los apotegmas de Licurgo. Dado que muchos criticaban que las jóvenes se ejercitaran desnudas y aparecieran sin ropa en las procesiones, este defiende, haciendo referencia a Gorgo, que las mujeres no son inferiores a los varones ni en la fuerza y salud del cuerpo ni en la búsqueda de honor y la virtud del alma (Plutarco, *Ap. lac.* 227E1-10; *VL XIV* 8). En lo que respecta a la construcción de la identidad de Gorgo, en este apotegma se aprecia una sutil progresión que va desde su presentación como hija de Cleómenes, a su aparición como madre de soldados espartanos que se aleja de la Gorgo histórica para convertirse en un modelo o una función (Paradiso, 2013: 51). Asimismo, la posibilidad de que las mujeres gobiernen a los varones, sugerida en el apotegma, establece el fundamento de la ginocracia laconia referida por Aristóteles en *Política*

23 Babbitt (1961: 456) propone μαλακῶς καὶ σχολῆ.

24 Babbitt (1961: 456) propone προσαγαγόντος.

25 Babbitt (1961: 456) propone τὰ τῆς γυναικός.

II 1269b10-1270a5.²⁶

Una idea similar sobre la maternidad aparece en el sexto apotegma también transmitido entre los de Leónidas (Plutarco, *Ap. lac.* 225A4-6):

Προτρεπομένη δὲ τὸν ἄνδρα Λεωνίδα ἐξιώντα εἰς Θερμοπύλας ἄξιον τῆς Σπάρτης φανῆναι, ἠρώτα τί χρὴ πράττειν· ὁ δ' ἔφη “ἀγαθὸν γαμεῖν καὶ ἀγαθὰ τίκτειν”.

Luego de exhortar a su marido, Leónidas, quien partía hacia las Termópilas, a mostrarse digno de Esparta, le preguntó qué debía hacer. Este le respondió: “casarte con un valiente y dar a luz valientes” (Apotegma 6 = Plutarco, *Ap. lac.* 240E9-11).

El tema del apotegma es la despedida del esposo antes de partir a la guerra que evoca el adiós de Héctor a Andrómaca en *Iliada* VI. Sin embargo, mientras Andrómaca retiene a Héctor y le suplica no abandonar el hogar, Gorgo exhorta a su marido a partir a la guerra y combatir de modo tal de volverse un hombre digno de Esparta. La anécdota sirve para reivindicar el accionar espartano en las Termópilas, transformando la derrota militar en una victoria moral marcada por el sacrificio de los varones a la patria. Es interesante notar que la tradición negativa en torno a la figura de Cleómenes a la que me he referido a propósito del análisis del primer apotegma contrasta con la tradición positiva en torno a la de Leónidas, hermano de Cleómenes y esposo de Gorgo, quien murió heroicamente en el campo de batalla. Este contraste habría servido para justificar el reclamo al derecho al trono por parte del guerrero, dado que Cleómenes no tenía descendencia masculina. Incluso podría pensarse que la oposición entre Gorgo y su padre habría servido solo a los fines de fortalecer la imagen positiva de Leónidas.²⁷

En el apotegma citado se construyen dos identidades complementarias fundadas en el género y la función social: no la de la mujer y el varón, sino la de la madre que se ocupa de parir hijos y la de los soldados que marchan hacia la guerra.²⁸ Es entre madre y soldado que existe una

aparente igualdad. En efecto, según indica Plutarco, en Esparta solo se honraba con lápidas a los soldados muertos en la guerra y a las madres muertas en los partos (*VL* 27. 2. Cfr. Pomeroy, 2002: 52, n. 3). Ahora bien, aunque es cierto que las laconias, a diferencia del resto de las mujeres, recibían una educación física e intelectual, y podían opinar en público sobre asuntos vinculados con la política y disponer de sus bienes, todo esto tenía como fin prepararlas para ser madres y educar a sus hijos e hijas en ausencia de sus maridos. De esta forma, la libertad de las espartanas quedaba atada a la función biológica de la reproducción y a la inmanencia del hogar, tal como ocurría con el resto de las mujeres de la Hélade.

Bibliografía

- Babbitt, Frank C. (1961). *Plutarch's Moralia*. Edition with an english translation. Vol. III. London: Harvard University Press (1° ed. 1931).
- Calame, Claude (1996). “Sappho's Group: An Initiation into Womanhood”. En Greene, Ellen (ed.), *Reading Sappho. Contemporary Approaches* (pp. 113-124). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Cartledge, Paul (1981). “Spartan Wives: Liberation or Licence?”. *The Classical Quarterly*, vol. 31, n. 1, pp. 84-105.
- Centrone, Bruno (2005). “Myia”. En Goulet, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV: de Labeo à Ovidius (pp. 573-574). Paris: CNRS Éditions.
- De Beauvoir, Simone (1949). *Le deuxième sexe*. Vol I: *Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard.
- Delattre, Charles (2012). “Voix de Lacédémoniennes. Injonction et identité de genre dans les paroles de femmes spartiates”. *Cahiers « Mondes anciens »*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens*, vol. 3, pp. 1-11.
- Ducat, Jean (1999). “La femme de Sparte et la guerre”. *Pallas. Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique*, vol. 51, pp. 159-171.

26 Sobre la opinión aristotélica a propósito del rol de las mujeres en la sociedad espartana, cfr. Cartledge (1981: 86-89).

27 Paradiso (2013: 44): “Gorgô –une fois devenue la femme de Léonidas– fut opposée à son père dès son plus jeune âge, à l'intérieur d'une élaboration purement idéologique du personnage”.

28 Delattre (2012: 4): “Ce dont il s'agit, c'est de la construction de deux identités, partiellement fondées sur le genre, mais réorientées par la fonction sociale, celle de la mère laconienne et celle du guerrier spartiate [...]. En d'autres termes, la mère spartiate, et non la femme, est l'égal du guerrier spartiate, et non de l'homme”. Cfr. Paradiso, 2013: 50).

- Femenías, María Luisa (1994). "Women and Natural Hierarchy in Aristotle". *Hypathia*, vol. 9, n. 1, pp. 164-172.
- Fuhrmann, François (1988). *Plutarque. Oeuvres morales*. Texte établi et traduit. Tome III. Paris: Les Belles Lettres.
- Gardella, Mariana y Juliá, Victoria (2018). *El enigma de Cleobulina*. Traducción, estudio preliminar, notas y apéndice. Buenos Aires: Teseo (en prensa).
- Hawley, Richard (2007). "Ancient Collections of Women's Sayings: Form and Function". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 50, pp. 161-169.
- Hodkinson, Stephen (1986). "Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta". *The Classical Quarterly*, vol. 36, n. 2, pp. 378-406.
- Liddell, Henry G.; Scott, Robert; Jones, Henry S. y McKenzie, Roderick (1996). *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford Clarendon Press (1° ed. 1843).
- Loroux, Nicole (1981). *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero.
- Loroux, Nicole (1989). *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard.
- Macris, Constantinos (2016). "Théano". En Goulet, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VI: de Sabinillus à Tyrénos (pp. 820-839). Paris: CNRS Éditions.
- Marrou, Henri-Irénée (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mársico, Claudia; Illarraga, Rodrigo y Marzocca, Pablo (2017). *Jenofonte y Pseudo Jenofonte. Constitución de los lacedemonios, Hierón y Constitución de los atenienses*. Estudio preliminar, traducción y notas. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Millender, Ellen (1999). "Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman". En Hodkinson, Stephen y Powell, Anton (ed.), *Sparta. New Perspectives* (pp. 355-391). London: Duckworth.
- Mossé, Claude (1991). *La mujer en la Grecia clásica*. Trad. de Celia Sánchez. Madrid: Neirea (1° ed. 1983).
- Paradiso, Annalisa (2013). "Gorgô et les manipulations de la fonction". *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Hors série, pp. 39-51.
- Perrot, Michelle (2009). *Mi historia de las mujeres*. Trad. de Mariana Saúl. Buenos Aires: FCE (1° ed. en francés 2006).
- Pomeroy, Sarah. B. (1976). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.
- Pomeroy, Sarah. B. (2002). *Spartan Women*. New York: Oxford University Press.
- Pomeroy, Sarah B. (2013). *Pythagorean Women. Their History and Writings*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Redfield, James (1978). "The Women of Sparta". *The Classical Journal*, vol. 73, n. 2, pp. 146-161.
- Santaniello, Carlo (1995). *Detti dei Lacedemoni*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Napoli: M. D'Auria Editore.
- Scott, Andrew G. (2011). "Plural Marriage and the Spartan State". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 60, n. 4, pp. 413-424.
- Solana Dueso, José (1994). *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*. Estudio introductorio, traducción y notas. Barcelona: Anthropos.
- Solana Dueso, José (2014). *Las filósofas pitagóricas. Escritos filosóficos y cartas*. Amazon E-book.
- Thébaud, Françoise (2007). *Écrire l'histoire des femmes et du genre*. Paris: ENS Éditions (1° ed. 1998).
- Thesleff, Holger (1965). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Waithe, Mary E. (1987). *A History of Women Philosophers*, vol. 1: Ancient Women Philosophers 600 B. C.-500 A. D.. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

El hedonismo pesimista de Hegesias

Valeria Sonna
UNSAM - CONICET

Resumen

El tema principal del presente trabajo es la ética pesimista de Hegesias. Este pensador perteneció al grupo de los cirenaicos que dio continuidad a la filosofía hedonista Aristipo de Cirene. Extrañamente, el pesimismo de Hegesias ha sido muchas veces naturalizado como un devenir necesario de la posición hedonista originalmente atribuida a Aristipo. Presentaré una lectura de la doctrina de Hegesias como una inversión de los valores que dan base al hedonismo de Aristipo. Esta interpretación, como intentaré mostrar, cuestiona la naturalización de la evolución pesimista del hedonismo cirenaico.

Palabras clave: Filosofías socráticas, cirenaicos, Nietzsche, Deleuze, nihilismo.

Abstract

The main subject of this paper is Hegesias' pessimistic ethics. This thinker belonged to the Cyrenaic school that continued Aristippus of Cyrene's hedonist philosophy. Oddly enough, Hegesias' pessimism has often been naturalized as a necessary evolution of hedonism. I will present an alternative view of Hegesias' doctrine as a reversal of the values that give base to Aristippus hedonism. This interpretation, as I intend to show, objects the naturalization of the pessimistic

evolution of Cyrenaic hedonism.

Keywords: Socratic philosophies, Cyrenaica, Nietzsche, Deleuze, Nihilism.

Introducción

Hegesias, llamado el apologeta de la muerte (*peisithánatos*), sostenía que es mejor morir que vivir, dado que el estado ideal que debemos buscar es uno de indiferencia, donde no vivamos ni dolorosa ni penosamente. Se dice que Hegesias instaba a sus discípulos al suicidio. Este rumor tiene su origen en la condena de Ptolomeo, que le habría prohibido hablar en las escuelas porque sus oyentes terminaban por darse muerte a sí mismos.

Aunque resulte extraño, la ética pesimista de Hegesias es parte de una ética hedonista, o al menos debería serlo en virtud de sus orígenes. La ética hegesíaca se remonta a la filosofía de Aristipo de Cirene, iniciador del grupo de los cirenaicos del que Hegesias formaba parte. El programa filosófico de Aristipo era el de un hedonismo somático y radical, en el que el único objetivo de la acción es la búsqueda del placer.

¿Pero cómo es posible que una postura hedonista que propone la búsqueda del placer somático por sobre cualquier otro fin derive en una filosofía pesimista que no sólo instala la indiferencia como objetivo, sino que termina por negar

la vida? Este interrogante puede abordarse desde distintas perspectivas que pongan en juego factores históricos o bien de tipo doxográfico, o bien de tipo sociológico y político. Por este motivo, las respuestas a esta pregunta pueden ser múltiples. El objetivo de este trabajo es más modesto. Propongo analizar el pensamiento de Hegesias desde una lógica interna al sistema filosófico del que es parte.

Esta pregunta ya ha sido abordada por Murray (1893) y Matson (1998). Murray, tomando la hipótesis de Sully de que los pesimismos antiguos se caracterizan por la premisa de que aquello que se considera el bien para el hombre (placer, virtud, conocimiento, etc.) es inalcanzable, propone que el pesimismo de Hegesias se sigue necesariamente del hedonismo aristipiano. Según Murray la postura de Hegesias constituye una evolución natural del pensamiento hedonista porque es su consecuencia lógica. Matson también encuentra natural la evolución del hedonismo cirenaico que deriva en el pesimismo de Hegesias. Centrándose en la apología del suicidio, Matson sostiene que ante la negación de la felicidad como fin, el suicidio no sólo es una opción racional, sino la mejor estrategia posible, ya que apuesta a la pérdida mínima.

Creo que si bien el *lógos* hegesíaco presenta una continuidad con el de Aristipo, como sostienen Matson y Murray, este opera una transformación del hedonismo que no debería ser naturalizada, ya que la conclusión que subyace a esta naturalización es que no es posible pensar una ética hedonista. Por eso este trabajo propone leer la ética de Hegesias en términos nietzscheanos, como una inversión de los valores de la posición original de Aristipo.

En vistas del objetivo propuesto y siguiendo la hipótesis de Mársico de que la refutación del hedonismo que Platón lleva adelante en el *Gorgias* se dirige contra la filosofía aristipiana (2010), tomaré este diálogo como fuente de análisis para sostener en qué consiste el vitalismo de la postura de Aristipo y cómo esta se vincula con la posición vitalista de Nietzsche. Finalmente, desarrollaré la variante hegesíaca del hedonismo cirenaico centrándome en las premisas de la postura aristipiana original que Hegesias invierte. Esta inversión convierte la ética aristipiana, hedonista, vitalista y afirmadora de la vida, en una posición nihilista, negadora del principio vital y

somático.

Apropiándome de una terminología nietzscheana, sugiero que la variante hegesíaca del movimiento cirenaico puede ser leída como un devenir-reactivo de la filosofía aristipiana. Intentaré mostrar que este devenir-reactivo consiste en la inversión de dos puntos clave. Uno de ellos es el objetivo principal de la ética de Aristipo que es la búsqueda del placer somático. En la variante hegesíaca, este objetivo se ve desplazado por el de la búsqueda de la ausencia del dolor. El segundo, el principio no eudaimónico propio de la ética cirenaica. La ética hegesíaca se ajusta en este punto a la propuesta cirenaica original: la felicidad no es el fin de la acción. Sin embargo, mientras que en la ética aristipiana la felicidad no puede constituir fundamento alguno porque no es más que una idea abstracta, en la ética hegesíaca hay una renuncia a la idea de poder adquirir la felicidad debido al sufrimiento permanente que implica la existencia. Intentaré mostrar que las variaciones introducidas por Hegesias llevan a una inversión de los valores aristipianos que niega lo que la posición aristipiana afirma. Fundamentalmente, niega el principio vital que expresa el hedonismo radical y somático de Aristipo.

I. El hedonismo de Aristipo

En la Atenas clásica, durante la segunda mitad del siglo V, se organizó en torno a Sócrates un grupo de pensadores que compartía sus reflexiones y preocupaciones. En nuestros días, la figura más conocida de este grupo es Platón que, no obstante, no fue ni el más importante de los discípulos de Sócrates para sus contemporáneos ni el más cercano a él. Más prominente fue quizás la figura de Aristipo de Cirene. Los textos doxográficos lo anotan como uno de los más destacados compañeros de Sócrates e incluso se lo llega a mencionar como uno de los creadores del género diálogo socrático.

A este contemporáneo de Platón y discípulo de Sócrates se le atribuye haber fundado la escuela cirenaica. El rasgo fundamental del pensamiento que caracteriza al grupo de los cirenaicos es su ética hedonista no eudaimonista.¹ A diferencia de la mayoría de los sistemas éticos griegos, la felicidad no es, para Aristipo, el fin (*télos*) al que debería apuntar la acción humana.

¹ Acerca del rechazo del eudaimonismo por parte de los cirenaicos Cfr. Irwin (1991).

La finalidad de la acción es, en cambio, el placer particular, concreto y somático.

La filosofía aristipiana se caracteriza además por ser principalmente un programa ético. Se dice que los cirenaicos desestimaban la utilidad de las matemáticas y que no se ocuparon de elaborar una ontología. Así lo atestigua Diógenes Laercio:

Meleagro, en el segundo libro de su *Sobre las opiniones*, y Clitómaco, en el primer libro de su *Sobre los grupos filosóficos*, dicen que ellos consideraban inútiles a la parte física y la dialéctica, porque puede hablar bien y no ser supersticioso y huir del miedo a la muerte el que ha aprendido totalmente el argumento acerca de los bienes y los males (Diógenes Laercio, II. 92; SSR IV. A. 172; TF 589).²

Según Sexto Empírico, para Aristipo, lo único manifiesto es la afección (*páthos*). Podemos conocer cómo nos afectan las cosas, pero no podemos decir que tengamos conocimiento real del objeto que produce estas afecciones (*Contra los profesores* VII. 194, SSR IV. A. 213, TF 634). De todas las afecciones, el placer (*hedoné*) y el dolor (*pónos*) son las principales. Estas son el único fundamento ético, ya que determinan el fin (*skopós*) de la acción, y el fundamento gnoseológico, porque constituyen la base del conocimiento y son por ello el único fundamento del *lógos*.³ Debido a que las afecciones son la base del conocimiento, su fundamento es subjetivo. No obstante, no porque se trate de un subjetivismo debemos pensar que es también un relativismo. Por el contrario, dado que placer y dolor son afecciones comunes a todas las mujeres y los hombres, son también absolutas.

Estas dos afecciones principales, el placer y el dolor, son descritas como movimientos del cuerpo. El placer es un movimiento suave (*leíōs*) y el dolor un movimiento rudo (*trakhýs*) (Diógenes Laercio, II. 86-93; SSR IV.A.172; TF 589). El placer somático, este movimiento suave, es lo que el cuerpo busca naturalmente y es el único y verdadero fin de la acción.

La ética cirenaica sostiene que la acción debe buscar el placer y huir del dolor. Se trata por ello de una ética naturalista que, a diferencia de

las éticas deontológicas, no prescribe máximas sobre lo que debemos hacer para ser virtuosos, sino que promueve el impulso natural que está a la base de la conducta. Buscar el placer y rehuir del dolor es algo connatural, y no sólo para el ser humano, sino para todos los seres que, por naturaleza, tienden al placer y rechazan el dolor.

Además, el placer y el dolor son siempre de carácter somático, puntual y concreto. Esto significa que no admiten gradación, no hay placeres más placenteros que otros ni dolores más dolorosos. Esto se debe a que son criterios positivos. Según el testimonio de Diógenes Laercio para los cirenaicos:

Un placer no se diferencia de otro placer, ni es algo más agradable. Además, el placer es admitido con gusto por todos los seres vivos, mientras que el dolor es repelido. Así, el placer es el del cuerpo, que es precisamente el fin, según dice Panecio en su *Sobre los grupos filosóficos*, no el placer estable que surge de la supresión de los sufrimientos y es como una calma, el que Epicuro admite y dice que es el fin (Diógenes Laercio, II. 87; SSR, IV. A. 172; TF 589).

Por otro lado, que sean criterios positivos implica también que el placer no equivale a la negación del dolor. En este punto el hedonismo aristipiano se aleja del hedonismo epicúreo que tiene como finalidad la ataraxía, esto es, un estado de ausencia de perturbación. En la ética epicúrea la ausencia de perturbación es identificada con el placer:

La supresión de lo que crea sufrimiento, como ha sido planteada por Epicuro, les parece que no es placer. Tampoco la ausencia de placer es sufrimiento, pues ambos se dan en el movimiento, de modo que no existe el movimiento sin dolor o sin placer, dado que la ausencia de dolor es la condición propia de un hombre que duerme (Diógenes Laercio, II. 89; SSR IV. A. 172; TF 589).

Que placer y dolor sean siempre de carácter somático, puntual y concreto, implica también que no hay placeres abstractos, como aquellos que suponen el cálculo de acumulación de placeres y dolores (Diógenes Laercio, II. 87; SSR, IV. A. 172; TF 589). Desde el punto de vista de Aristipo, la felicidad, por ser una noción abstracta, no puede tener incidencia alguna sobre lo que nos motiva a actuar.⁴ En este punto el hedonismo

2. Refiero a la edición de Giannantoni (1990) por medio de las siglas SSR y a la traducción de Mársico (2013), por medio de las siglas TF.

3. Acerca de la naturaleza de las *páthe*, cfr. Tsouna (2004).

4. Tampoco hay placeres intelectuales, como los que defiende Platón en el *Filebo*. Esto es interesante porque sig

cirenaico presenta otra diferencia sustancial con el hedonismo de Epicuro en el que la finalidad de la ética es una felicidad cuya noción implica este tipo de cálculo. Tal es la condición del placer catastemático.⁵

II. Aristipo tras la máscara de Calicles

Aunque pueda parecer difícil reconciliar la austeridad socrática con el hedonismo aristipiano, no debemos perder de vista que la filosofía cirenaica es una filosofía socrática y que las preocupaciones de Aristipo responden a los problemas planteados por su maestro. Uno de los temas centrales del que se ocupan los pensadores del círculo socrático es el del autodomínio (*enkráteia*). Sócrates pensaba que el conocimiento más importante es el conocimiento de uno mismo y que este autoconocimiento conlleva la capacidad de dominar las propias pasiones e impulsos.

Los testimonios de los doxógrafos nos transmiten que el autodomínio consistía para Aristipo en satisfacer las pasiones, pero sin dejarse dominar por ellas, y en ello radica la virtud. El domeñador de sí es aquel que puede someterse a todos los excesos sin que lleguen estos a dominar su conducta.⁶ Diógenes Laercio retrata a Aristipo como un frecuentador de cortesanas y muy asiduo de los banquetes que, sin embargo, nunca llegaba a comprometerse con este estilo de vida si implicaba esfuerzo alguno o falta de libertad. De allí la cantidad de anécdotas en las que renuncia al dinero y a las heteras. En especial es ilustrativa aquella que cuenta que, “una vez, al entrar Aristipo a la casa de una cortesana y, como uno de los

nifica que no habría lugar para la sublimación, sino que la búsqueda del placer es del cuerpo, con todo lo que ello implica.

5. *Katastematikón*, del verbo *kathístemi* (“poner”, “colocar”, “establecer”), es algo establecido, completado o saciado. Para el hedonismo epicúreo el placer catastemático es la meta o finalidad del proceso cinético o de recomposición (que es el que describe al placer puntual). Una vez adquirido, el estado de placer catastemático no aumenta, sino que se colorea o varía (*poikilloúsas*). Sobre la ética de Epicuro, véase Bieda (2016).

6. Esto lo pone en las antípodas de otro integrante del círculo, Antístenes de Atenas, iniciador de la vertiente socrática que desembocó primero en el cinismo y por esta vía en el estoicismo, quien sostenía una ética del esfuerzo y la austeridad, a tal punto que se dice que afirmaba que prefería enloquecer antes que sentir placer. Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata* II. 20. 121. 1; SSR V. A. 122; TF 913; Eusebio, *Preparación evangélica* XV. 13. 7; SSR V. A. 122; TF 914).

muchachos que estaba con él se sonrojó, dijo: ‘lo difícil no es entrar, sino poder salir’” (SSR IV. A. 87, TF 441).

Es evidente el desacuerdo con la moral platónica que pondera la moderación por sobre todas las cosas. En el *Gorgias*, Platón desalienta la experimentación somática y promueve la búsqueda del placer intelectual, cuyo ideal es un estado estático de ausencia de necesidad (593d y ss.). Este diálogo resulta particularmente interesante, dado que la filosofía de Aristipo se acerca mucho a la posición de Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates. Según Mársico detrás de este personaje se esconde Aristipo, contra quien Platón estaría discutiendo en realidad y a quien elige no mencionar de manera explícita (2010: 87).

Si seguimos la lectura de Mársico, entonces el *Gorgias* resulta una fuente de gran utilidad para reconstruir el hedonismo aristipiano. En este diálogo Platón propone la moderación como ideal de autodomínio (*enkráteia*) y al autodomínio como expresión de la verdadera libertad. El problema es planteado a partir de una alegoría que Platón atribuye a cierta escuela de Sicilia o de Italia (493a). El pasaje es introducido por la metáfora, también presente en el *Fedón*, entre *sôma* y *sêma*. Esta intertextualidad es importante, ya que la idea que subyace a la posición de Sócrates en el *Gorgias* es cercana a la idea presente en el *Fedón*, de que la razón por la cual no somos libres en nuestra existencia mortal es que somos esclavos de nuestro cuerpo (*sôma*), que es nuestra tumba (*sêma*).

La alegoría de los toneles se plantea en términos de dos analogías. La primera compara aquella parte del alma en que se hallan las pasiones con un tonel. El alma de los disolutos (*akólastroi*), por su carácter insaciable, se asemeja a un tonel agujereado. La imagen de estos hombres insaciables los emparenta con las figuras tradicionales que cumplen castigos extremos en el Hades. Aquí también, en un esfuerzo infinito y nunca suficiente, el hombre insaciable llevaría agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado (493b). El cedazo inútil es el alma, que no retiene nada “por olvido”, en una referencia intertextual que conecta este tratamiento con el planteo acerca de la reminiscencia.

La segunda imagen, que apunta a precisar el sentido de la previa, es la de dos tipos de hombre, uno moderado (*sôphron*) y el otro diso-

luto (*akólastos*), cada uno con muchos toneles de miel, de vino, de leche y de otros varios líquidos. El primero de ellos llenaría sus toneles y después de llenarlos ni echaría ya más líquido ni volvería a preocuparse por ellos; el segundo, debido a que sus toneles están agujereados, se vería obligado a llenarlos constantemente (493e-494a). El hombre disoluto busca placeres y obtiene el dolor resultante de la dinámica adictiva que lo agota. Por el contrario, la moderación lleva a la saciedad constante. Los toneles llenos son el equivalente de un estado de ausencia de necesidad, estado que es propuesto por Sócrates como el ideal del autodomínio (493d-494a).

La posición de Calicles es radicalmente opuesta a la de Sócrates. El ideal del autodomínio planteado por Sócrates implica, para él, una autoesclavización que poco tiene que ver con el dominio. El verdadero domeñador de sí es, en cambio, aquel que no reprime (*kolázo*) sus deseos (*epithymía*), dejando que se hagan tan grandes como sea posible, y sabe satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo.

Desde la perspectiva que Sócrates intenta imponer, el autodomínio consiste en conservar el tonel lleno o, lo que es lo mismo, el deseo saciado. El de Calicles es, desde esta perspectiva, un tonel agujereado. Su deseo no conoce represiones y, por lo tanto, no logra llenarse nunca. El tonel vacío representa el dolor. Este es asimilado a la carencia, a la necesidad que debe ser saciada. El tonel agujereado impide tanto el autodomínio como la posibilidad de ser feliz porque nunca puede llenarse. Es la carencia permanente.

Calicles argumenta que es justamente el movimiento de llenar el tonel lo que debe asociarse con el placer y no el mantener el tonel lleno. Esta instancia estática implicaría la apatía y esto sería tanto como ser una piedra o estar muerto (494a-b). Calicles sostiene que vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible. Sócrates trata esta idea, en los pasajes siguientes, como una posición hedonista y ridiculiza su rechazo con una analogía insultante que convierte todo hedonismo somático del tipo del aristipiano, que muy posiblemente esté detrás de estos pasajes, en un sinsentido: “Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente” (494c).

El argumento de Sócrates presenta placer y

dolor como afecciones que se dan siempre de manera asociada. El deseo consiste en una asociación del dolor de experimentar una carencia (*éndeia*) y el placer de satisfacerla, tal como sucede cuando se come con hambre o se bebe cuando se tiene sed. Toda necesidad y todo deseo es considerado como penoso (496d). La finalidad de esta asociación es la de mostrar que, en tanto indiferenciables, son inseparables: cuando desaparece el dolor desaparece también el placer. Con aires similares, en *Fedón* Sócrates comenta a propósito de la sensación de dolor que le causan los grilletes y la de placer que surge al liberarse de ellos:

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 (Platón, *Fedón* 60b).⁷

Sócrates argumentará en contra de Calicles que la vida del disoluto, perdido en placeres ilusorios, es una vida de esclavo, mientras que la vida del moderado es más cercana a la libertad. Los toneles llenos implican un estado de saciedad que es descrita como un estado de ausencia de necesidad, ideal del autodomínio que se defiende. Calicles sostiene la posición inversa: para él el esclavo es el que no persigue su deseo y la libertad consiste en dejar al deseo crecer. Desde la perspectiva de Calicles, lo que Sócrates propone como autodomínio es en realidad una autoesclavización.

III. Calicles con Nietzsche

El argumento de Calicles, desestimado por Sócrates sin más, de que desear es derramarse no es una posición que sea tan sencillamente rebatible. De hecho, a menudo ha sido destacada la co-

7. Sócrates introduce esta descripción diciendo que le provoca extrañeza el modo en que suele considerarse el placer, a cuyo tratamiento se dedicará en *República* 583b-585a, pasaje habitualmente leído de modo intertextual con el de *Fedón*, así como también *Protágoras* 351b-360e, *Timeo* 64c y ss., y *Filebo* 31d-32b. Como se encargará de afirmar en *República* 583b-585b, la mayoría de los hombres está preso de la oposición placer-dolor, ambos en su versión somática, e ignoran por completo que existe una dimensión superior de placeres intelectuales ajena a esta oposición y dotada de una fuerza y estabilidad que la hacen verdaderamente deseable.

nexión entre Calicles y Nietzsche. Según Dodds, la filosofía nietzscheana retoma la posición de Calicles, aunque de manera más sublime. Dodds sostiene que las ideas más notables de Nietzsche están inspiradas en Platón, aunque no aquel que habla en boca de Sócrates, sino el anti-Platón que habita en Platón y cuya persona dramática es, en este caso, Calicles (1959: 387-391).

Deleuze dedica un apartado a la figura de Calicles en su libro sobre Nietzsche donde elabora una suerte de apología de Calicles y sostiene que la posición que este defiende contra Sócrates en el *Gorgias* es retomada y completada por Nietzsche. La crítica principal de Deleuze apunta a la manera en que la posición de Calicles queda reducida en la analogía de la sarna: “¿cómo explicar a Sócrates que el ‘deseo’ no es la asociación de un placer y un dolor, el dolor de sentirlo y el placer de satisfacerlo?” (Deleuze, 1964: 67). La analogía con el hambre, modelo paradigmático del deseo, pone el acento sobre el movimiento de satisfacción sin dar mayor importancia al movimiento de derrame.

El paradigma del deseo en el *Gorgias* es el del apetito (*epithymía*) que representa el tipo de deseo que responde a necesidades básicas del cuerpo. En *República*, *tò epithymetikón* es la parte concupiscible del alma y se opone a la parte que piensa, que es *tò logistikón* (439d).⁸ Deleuze analiza esta forma del deseo considerándola desde el punto de vista de la pulsión freudiana y del instinto nietzscheano. La diferencia fundamental entre la *epithymía* platónica y el instinto nietzscheano es que mientras que la *epithymía* es ciega y debe responder a la voluntad del *logistikón*, al menos en el caso del modelo antropológico del filósofo, el instinto tiene voluntad propia.

Según Deleuze hay en el discurso de Calicles una idea de que la ley tiene una función domesticadora. Dos enunciados están a la base su razonamiento: (a) que aquellos que son más fuertes dominan a los más débiles y que esto es justo de acuerdo con la naturaleza (483a-d), y (b) que el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible (492a). El enunciado (a) tiene su base en la divi-

sión que introduce Calicles entre *phýsis* y *nómos*. Según Calicles, de acuerdo a la naturaleza, es más feo padecer una injusticia que cometerla, pero la ley prescribe que es más feo cometerla, dado que responde a los intereses de los más débiles (483a-c). Deleuze explica la argumentación de Calicles recurriendo a la terminología nietzscheana: “ley” (*nómos*) es lo que separa a una fuerza de lo que esta puede y es en este sentido que expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes (1962: 66). Calicles afirma que:

Sin duda no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo (Platón, *Gorgias* 483e-484a).

Esta misma idea está también en Nietzsche, expresada mediante el mismo símil: la figura del león. En la versión de Nietzsche, la “bestia rubia” no puede ser domada nunca de manera completa, y tiende por ello a dejar salir su potencia instintiva:

Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla y, en consecuencia, calculable (Nietzsche, 2011: 77).

Hay, sin embargo, una diferencia sustancial entre la versión de Calicles y la de Nietzsche, puesto que este realiza una compleja elaboración del concepto de voluntad. Y la lucha de dominación no se da, por lo tanto, en el plano de los individuos sino en el plano de las fuerzas. Son las fuerzas las que quieren, las que dominan y son dominadas, es decir, la voluntad es atribuible a las fuerzas, no a los individuos. En este sentido todo es un instinto o pulsión, lo que cambia es el carácter activo o reactivo de este. En términos nietzscheanos, lo que debemos interpretar, entonces, es que la autorrestricción socrática tiene su base en los instintos al igual que el desenfreno de Calicles; la diferencia radica en el carácter de estos instintos opuestos. La domesticación del hombre es producto del querer de las fuerzas reactivas. El instinto o pulsión que predomina en el

8. Etimológicamente, el término *epithymetikón* deriva de *thymós* que significa “el alma o el corazón en tanto que principio de la vida, (...) todo lo que se distinga de *psykhé* que puede designar el alma de los muertos, ardor, coraje, sede de los sentimientos y netamente la cólera” (Chantraine 1999: 446).

discurso de Calicles es un impulso activo —y por lo tanto, vital— y el que predomina en el discurso de Sócrates es reactivo —y por lo tanto, tanático—.

El segundo enunciado de la argumentación de Calicles, (b) que el que quiera vivir recatamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, es interpretado por Sócrates en términos hedonistas. Aquel que deja crecer su deseo es aquel que busca el placer de su satisfacción. Lo que sugiere Deleuze es que esto no es necesariamente así. Si pensamos el deseo en términos de apetitos y, con Nietzsche, a los apetitos como fuerzas del orden de lo pulsional o instintivo, se vuelve más compleja la relación que esta forma de deseo guarda con las aficciones de placer y dolor. Dejar que un deseo se haga tan grande como sea posible sería, en términos nietzscheanos, dejar que la fuerza pulsional llegue hasta su límite. Librar el deseo a su potencia sería desplegar una fuerza y no necesariamente buscar una satisfacción afectiva. A esto referiría la idea del derrame que encontramos en el argumento de Calicles.

Epithymía no tiene referencia en su campo semántico a la acción de desear como volición, por lo cual podemos pensarlo en términos del concepto de “pulsión ciega”. El deseo así entendido debe ser subordinado, según Sócrates, a un control voluntario. Pero, según argumentábamos antes, esto no sería posible desde una perspectiva nietzscheana. Según Nietzsche:

Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y a los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentendiendo que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”... que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza (Nietzsche, 2011: 59).

IV. Placer y dolor a la luz de las pulsiones freudianas

En su apología de Calicles, Deleuze combina la potencia del concepto nietzscheano de “fuerza” con la del concepto freudiano de “pulsión”. Esto nos sirve para pensar el ideal del autodomínio propuesto por Sócrates como expresión de la tendencia tanática que Freud asocia con las pulsiones yoicas. En “Más allá del principio de

placer”, Freud pone en cuestión la capacidad del placer para dar cuenta de la complejidad del curso de los procesos anímicos. Si lo que se busca es postular un principio explicativo, es necesario fundamentar por qué un organismo tiende al placer y se aleja del displacer. Freud refiere placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica: el displacer corresponde a un aumento de excitación y el placer a una reducción de esta. Desde el punto de vista dinámico, un proceso anímico es puesto en marcha por una tensión displacentera y se orienta hacia su disminución. Producción de placer equivale así a evitación de displacer (1992: 7).

Desde un punto de vista económico, es decir, de la obtención del placer, nada contradice este principio, ya que placer y dolor son tendencias que pueden darse tanto en las pulsiones de muerte como en las pulsiones de vida. Las pulsiones son siempre regresivas, es decir, son el esfuerzo, inherente a lo orgánico, de repetir un estado anterior, una suerte de inercia de lo orgánico. Las pulsiones yoicas o pulsiones de muerte tienden a un estado de inorganicidad, quieren repetir un estado de ausencia de estímulo. Freud llama a esta tendencia tanática “principio de Nirvana” (1992: 54).⁹ Las pulsiones de vida o pulsiones sexuales, en cambio, tienden a un estado anterior de introducción de nuevas diferencias vitales. Estas están al servicio de la reproducción, en el sentido de multiplicación de la especie y por ello se esfuerzan en el sentido de la creación y el progreso. Estas son igualmente conservadoras que las pulsiones yoicas, pero están en oposición a ellas, dado que contrarían el sentido de las pulsiones de muerte tendiendo a prolongar la duración del trayecto vital. El estado que tienden a repetir es aquel estado de máxima tensión que se da en la diversificación de la separación de un individuo a otro (1992: 55-59).

El principio de placer, tal como lo carac-

9. Cabe aclarar que esta concepción de carácter nihilista del Nirvana que se expresa en el principio del que habla Freud está mediada por la interpretación schopenhaueriana. En este caso nos interesa por la connotación que esto tiene en su obra. El principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte, la tendencia radical a llevar la excitación al nivel cero, la noción de nirvana sugiere una profunda ligazón entre el placer y la aniquilación. Para una crítica a esta concepción y un estudio detallado del concepto del Nirvana y las interpretaciones erróneas influidas por las corrientes nihilistas y escépticas de la filosofía occidental, véase Panikkar (1996).

teriza Freud, consiste en una tendencia a la estabilidad y a la indiferencia. Esta tendencia está al servicio de aquella función del organismo que apunta a disminuir la excitación en el aparato psíquico. El principio de placer está, por lo tanto, al servicio de las pulsiones de muerte y no de las pulsiones sexuales. El placer entendido como disminución de la cantidad de excitación, es decir, como tendencia a la ausencia de estímulo, es una inclinación tanática. Esta interpretación freudiana de la tendencia a la estabilidad nos sirve para pensar el nihilismo que subyace a la moderación que Sócrates defiende en el *Gorgias*, desde la perspectiva vitalista nietzscheana que Deleuze desarrolla. Este vitalismo que Deleuze reconoce en Calicles es además el vitalismo propio de Aristipo, ya que es contra su hedonismo que Platón discute allí.

V. El vitalismo hedonista

A diferencia de la concepción platónica, en la versión aristipiana de la enkráteia socrática esta adquiere un carácter somático que la acerca también a la posición de Nietzsche. Que los deseos o apetitos, librados al despliegue de su potencia, lleven a consecuencias nocivas o indeseables no es algo que se siga necesariamente y la argumentación de Sócrates no demuestra lo contrario. Según Aristipo, es justamente el poder someterse a este exceso lo que forja el carácter y la verdadera libertad es experimentar todo lo deseado sin quedar preso de dinámicas adictivas que limiten esa misma libertad. Podríamos argumentar, apropiándonos de la postura de Calicles, que las necesidades no se pueden suprimir y con Aristipo podríamos afirmar que responder a ellas no es vergonzoso si podemos conservar nuestra libertad.

Si consideramos las afecciones de placer y dolor desde el punto de vista cirenaico, puede haber una asociación positiva en la cual el dolor invite a conseguir su contrario, sin que ambas estén conectadas como lo pretende el Sócrates platónico. Para los cirenaicos placer y dolor son movimientos opuestos: el placer es un movimiento suave y el dolor un movimiento rudo. No hay un placer distinto de otro ni más placentero que otro, y placer no es ausencia de sufrimiento, ni la ausencia de placer es sufrimiento.-

El pasaje de los toneles, como dijimos antes, es introducido por la analogía entre sôma y sêma

¿En qué consiste esta relación, que Platón introduce, del deseo con la muerte? Si en el discurso de Sócrates la aniquilación consiste en entregarse a los apetitos, a las pasiones, para Calicles, en cambio, la ausencia de deseo es la aniquilación misma. El ideal de felicidad que se propone con la alegoría de los toneles apunta a evitar el padecimiento esclavizante que tiende a la repetición generada por la inmoderación. Calicles, por otro lado, asocia el placer con el movimiento mismo del deseo, con una satisfacción que responde a la actividad misma de desear. Hay aquí una concepción cinético-somática que es negada por el planteo socrático del *Gorgias*. Para Calicles la vida en ausencia de necesidad es lo mismo que estar muerto o ser una piedra. Si pensamos el deseo como potencia libidinal o pulsión vital y, siguiendo a Freud, como una tendencia a la obtención de estímulo y de excitación, la perspectiva de Calicles cobra una dimensión de vitalidad de la que carece la perspectiva de Sócrates, que propone una tendencia a la ausencia misma de la acción de desear. Si pensamos esta búsqueda de la armonía psíquica en términos del principio freudiano de Nirvana, tenemos que colocar el ideal socrático del *Gorgias* del lado de las pulsiones de muerte.

VI. El pesimismo de Hegesias

A diferencia de Platón, quien fundó la Academia, Aristipo no generó institución en torno de sí. Sin embargo, tuvo seguidores que adoptaron sus ideas y les dieron continuidad. Su principal discípula fue su hija Arete. Ella transmitió las enseñanzas de su padre a su hijo, a quien llamó Aristipo, igual que su abuelo. Este fue luego apodado “metrodidacta” por haber sido discípulo de su madre. Dentro del movimiento cirenaico se distinguen tres líneas: los hegesíacos, los anicerianos y los teodorianos. Diógenes Laercio ubica a Hegesias en la sucesión de Antípatro, discípulo directo de Aristipo metrodidacta, quien además formó también a Teodoro, el ateo, y a Etíope de Ptolemais (*SSR* IV. A. 160; *TF* 346, 348).

Se estima que Hegesias estuvo activo durante el S. III a.C y la marca distintiva de la línea inaugurada por él fue su pesimismo. Según lo que nos transmite Diógenes Laercio, los hegesíacos seguían a Aristipo en tanto que reconocían al placer y al dolor como objetivos (*skopós*) de la acción. Al igual que Aristipo, negaban que la felicidad pueda ser considerada como fin (*télos*)

de la acción.

La posición de los hegesíacos se ajusta a este lineamiento anti-eudaimonista. La felicidad no constituye el fin ético. Sin embargo, negaban la felicidad no a partir del somatismo de la ética cirenaica original, sino debido a razones diferentes que se alejan radicalmente de esta: negaban la felicidad por considerarla inalcanzable.

La idea de los hegesíacos de que es imposible ser feliz se basa en dos razones: que la cantidad de dolor que recibimos siempre supera la cantidad de placer y que el azar siempre impide que sucedan las cosas que se esperan:

La felicidad es algo totalmente imposible, pues el cuerpo está repleto de muchas afecciones, y el alma es afectada conjuntamente con el cuerpo y se perturba; asimismo el azar impide muchas cosas que se esperan, de modo que por eso la felicidad es inexistente (Diógenes Laercio, II. 94; SSR IV. F. 1; TF 663).

Puesto que la felicidad es imposible y el placer es algo muy difícil de alcanzar, y dado que en la vida la cantidad de dolor siempre supera la cantidad de placer, el sabio es aquel que se pone como fin el no vivir ni dolorosa ni penosamente:

Así para el insensato vivir es ventajoso, mientras que para el sensato es indiferente [...] El sabio es superior no tanto en la elección de los bienes como en la huida de los males, porque se pone como fin no vivir ni dolorosa ni penosamente, lo cual sobreviene a los que son indiferentes respecto de las causas del placer (Diógenes Laercio, II. 95; SSR IV. F. 1; TF 663).

Dado que la felicidad es inalcanzable y el placer es tan escaso y difícil de obtener, el objetivo deja de ser la búsqueda del placer y pasa a ser un ideal de indiferencia: vivir ni dolorosa ni penosamente. Esta actitud se radicaliza si reparamos en los comentarios de los doxógrafos que adjudican a Hegesias directamente una apología del suicidio, lo que le valió el mote de *peisithá-natos*. Estos remiten al rumor de que Ptolomeo le habría prohibido hablar en las escuelas porque sus oyentes terminaban por darse muerte a sí mismos:

Si tratamos de la verdad, la muerte nos aleja del mal, no del bien. Este tema es discutido ampliamente por Hegesias el cirenaico, al que se dice que el rey Ptolomeo le prohibió hablar en las escuelas, porque muchos de su audiencia se

daban muerte a sí mismos (Cicerón, *Cuestiones tusculanas*, I. 34. 83; SSR IV. F. 3; TF 665).¹⁰

Según Giannantoni, si nos valemos de lo afirmado por Cicerón, que los discípulos de Hegesias se suicidaran tras escucharlo no es más que un rumor. Pero no pone en duda el testimonio acerca de la existencia de un texto que habría escrito Hegesias titulado *Apokarterôn* (*Cuestiones tusculanas*, I. 34. 84; SSR IV. F. 4; TF 666). *Apokartéresis*, del verbo *apokarteréo* (“matarse por abstinencia o inanición”) significa literalmente “suicidio por inanición”. El personaje principal de este relato se propone auto-aniquilarse mediante la inanición e interpelado por sus amigos, quienes intentan convencerlo de lo contrario, debe sostener su posición argumentando a favor de la muerte.

Esta postura nos recuerda a dos figuras de los debates filosóficos contemporáneos, la del musulmán y la de Bartleby. “Musulmán” es el término con el cual se designaba en los campos de concentración a aquellos que sufrían de emaciación y agotamiento. Aquellos que, resignados, “han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar” (Primo Levi, 2013: 50). Bartleby es el personaje principal de un cuento de Melville, quien, con su famosa muletilla “prefiero no hacerlo”, comienza por negarse a cumplir las tareas que pretende imponerle su jefe y termina, ya preso, por negarse a hablar y comer. El poder del “no” en el personaje del cuento de Melville es presentado como un acto de resistencia a una forma de vida que Bartleby no desea. En la misma línea, si bien *apokartéresis* y *apokarteréo* están asociados con la muerte por inanición, no debemos olvidar que *karterós* y *karteréo* remiten a una obstinación paciente y firme, a una constancia en el soportar. ¿Se trata entonces de entrega o de resistencia?

VII. La inversión del hedonismo a manos de Hegesias

Dejando por momento a un lado la pregunta por el sentido de la negación de la vida del *Apokarterôn*, algo de lo que no podemos dudar es de que ya no expresa la afirmación de la vida

10. Esta misma anécdota es referida por Epifanio, *Contra las herejías* III. 2. 9 (III. 25) (SSR IV. F. 2, TF 664); Valerio Máximo, VIII. 9. 3 (SSR IV. F. 5, TF 667) y Plutarco, *Sobre el amor por la descendencia* 5. 497d (SSR IV. F. 6, TF 668).

que encontramos en el hedonismo de Aristipo. ¿Cómo es que el hedonismo aristipiano devino en un pesimismo como el de Hegesias? La importancia de esta pregunta ha sido destacada ya por Murray y Matson. Como veremos, ambos intentan mostrar que este devenir es un movimiento natural del pensamiento.

En su historia del pesimismo, Sully sostiene que el ascetismo de los cínicos y los estoicos es incompatible con la visión de la moral clásica que sostiene una visión entusiasta y estimuladora de la vida y de sus posibilidades porque la creencia en un ideal de felicidad en el que no hay lugar para los placeres simples y cotidianos era demasiado difícil de sostener de manera consistente. Por ello el resultado es la renuncia a la posibilidad de la felicidad en cualquiera de sus formas. Sully considera que esta renuncia es incompatible con el principio fundamental del hedonismo (1877: 43).

Murray (1893) considera que la existencia misma de la doctrina de Hegesias es una prueba empírica que contradice la tesis de Sully. Y sostiene, contra este, que el pesimismo de Hegesias se sigue racionalmente del hedonismo aristipiano, que es su consecuencia lógica. El razonamiento de Murray parte de que la ética consiste en una explicación racional de la vida moral del hombre que debe: (i) encontrar un fundamento racional para las virtudes mostrando que son la única forma de conducta mediante la cual el fin razonable de la existencia puede ser asegurado y (ii) mostrar que este fin es alcanzable. El problema del hedonismo, en relación con (i), es que no puede explicar el altruismo ni las virtudes que implican el abandono de las gratificaciones sensoriales. En relación con (ii), al mostrarse el fin (la felicidad) como algo inalcanzable, inevitablemente se suscitará la pregunta por el sentido de la existencia y, consiguientemente, su respuesta negativa. La causa es el egoísmo de la posición del sujeto en la ética hedonista. La conclusión de Murray es que la asociación entre hedonismo y pesimismo no es una asociación fortuita de la historia, sino una conexión inevitable del pensamiento lógico y la postura de Hegesias es una evolución necesaria del pensamiento especulativo.¹¹

Matson (1998), por otro lado, sostiene que la racionalidad que subyace al hedonismo es la del cálculo costo-beneficio. Siendo el beneficio (*pay off*) la obtención de placer, cuando las proyecciones para su adquisición son inciertas, la apuesta al suicidio es la consecuencia de un cálculo. Este razonamiento se vale de la analogía con el juego de apuestas. La mejor estrategia es la que en lugar de apostar todo a la máxima ganancia, apuesta a la pérdida mínima. Esto es lo que en la jerga de los jugadores se llama maximin. Ante la incertidumbre acerca de nuestra *týkhe*, el suicidio sería la estrategia del maximin en la apuesta existencial por la vida misma.

Más allá de lo interesante que pueda resultar el encontrar una racionalidad al pesimismo de Hegesias e incluso a su apología de la muerte, creo que este tipo de respuestas naturalizan la inversión que opera Hegesias sobre la filosofía de Aristipo. Si lo pensamos en términos de la lucha nietzscheana contra el nihilismo que se cuele en el pensamiento, este cambio de disposición anímica hacia la existencia indica el triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas, es decir, de la pasividad por sobre la acción. Posturas como las de Murray y Matson condenan todo hedonismo como un egoísmo que culmina en un solipsismo. Esto es, a mi criterio, un defecto de formación que, por un lado, tiende a leer de manera cartesiana todo planteo subjetivo y, por otro lado, naturaliza la concepción platónica del deseo como la satisfacción de una carencia.

En oposición a las tesis de Murray y Matson se puede pensar que esta inversión no es una consecuencia natural del pensamiento hedonista, sino que, por el contrario, es una verdadera transmutación que puede ser leída en términos nietzscheanos como un devenir-reactivo. Tal es el nombre que lleva el movimiento mediante el cual las fuerzas activas son dominadas por las fuerzas reactivas, lo que lleva a la transformación de la fuerza activa que deviene ella misma reactiva. Este devenir-reactivo del *lógos* aristipiano tiene lugar mediante una operación de inversión de los valores que configuraban su sentido como afirmación de la vida llevada a cabo en el *lógos*

11. La tesis de Murray supone que la filosofía de Hegesias reacciona a la previa modificación que Teodoro, el ateo, opera sobre el núcleo original de la filosofía cirenaica. Sólo sobre esa base puede reconstruirse una consecuencia lógica en el devenir del hedonismo cirenaico. Sin embargo, esta

reconstrucción es como mínimo objetable, ya que no hay indicio alguno en las fuentes de que Hegesias haya sucedido a Teodoro. Diógenes Laercio, por el contrario, consigna primero la doxografía de Hegesias, luego la de Aniceris y por último la de Teodoro.

hegesíaco.

El planteo de Hegesias consiste en una inversión de los valores de la posición original de Aristipo, de su objetivo y de su fundamento. En primer lugar, la idea de que la felicidad no es un fin, en el marco de la postura hegesíaca se debe a que el azar impide que logremos lo que nos proponemos. Esto no sólo altera el motivo por el cual la felicidad no es un fin para los cirenaicos, sino que además, tergiversa uno de los puntos fundamentales de su *paideía*. Para los cirenaicos, la educación para la sabiduría implica la reflexión como práctica para anticiparse al sufrimiento y así poder evitarlo o disminuirlo.

Sabemos, gracias a Cicerón, que la postura cirenaica más primitiva y más cercana a la posición original de Aristipo consideraba el azar como un factor que agudiza el dolor, ya que, al no ser algo esperado, el mal sería más doloroso:

Es evidente que sólo existe el dolor cuando nos parece que estamos bajo la influencia de un gran mal presente o que nos amenaza. Epicuro cree que la opinión del mal es por su naturaleza un dolor, de tal manera que quien imagina que alguna gran calamidad lo oprime sufre ya tanto como si realmente le hubiera acaecido. Los cirenaicos no creen que todo mal produce dolor, sino solamente el mal inesperado. El no esperarlo contribuye mucho, sin duda, a aumentar la angustia (Cicerón, *Cuestiones tusculanas* III. 13. 28-15. 31; *SSR* IV. A. 208; *TF* 625).

El sabio cirenaico es aquel cuya autonomía y autarquía le permitirían anticiparse a los males y así disminuir el sufrimiento. Cicerón admiraba este aspecto del carácter de la sabiduría cirenaica:

Tomo, pues, de los cirenaicos estas armas contra el azar y la fortuna, armas suficientes para detener y quebrantar con diaria premeditación sus ímpetus y ataques, y al mismo tiempo juzgo que el mal nace de la opinión, no de la naturaleza, porque si estuviese en la realidad, ¿cómo lo prevenido habría de ser más llevadero? (Cicerón, *Cuestiones tusculanas* III. 13. 28-15. 31; 31. 75-76; *TF* 625, 627).

En segundo lugar, el desplazamiento de la búsqueda del placer por el objetivo de la indiferencia como estado ideal en tanto ausencia del dolor, invierte el razonamiento cirenaico anterior, al punto que parecería más lógico derivar una postura pesimista como la de Hegesias del estoicismo o del escepticismo.

Consideraciones finales

Si consideramos el hedonismo aristipiano, en tanto búsqueda del placer, como afirmación de la vida, el hegesianismo se posiciona en las antípodas, es decir, en la negación tanto de placer y de dolor, y en la afirmación de la indiferencia, lo cual expresa la afirmación de la muerte y la negación de la vida. A esto le llamo propiamente una inversión, en el sentido que cobra el término en la filosofía nietzscheana, como inversión de los valores.

Desde un esquema de valoración nietzscheana, la afirmación de la muerte expresa el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las fuerzas activas que expresan la afirmación de la vida. Cuando un discurso que en su origen expresaba la afirmación de la vida termina por convertirse en un discurso que afirma la muerte, estamos ante el devenir reactivo de las fuerzas. Todo discurso es la expresión de las fuerzas que lo producen. La referencia a las fuerzas es siempre la referencia a una lucha de fuerzas donde las fuerzas activas intentan imponerse sobre las reactivas y viceversa. Cuando predominan las fuerzas reactivas estamos frente a un discurso que niega la vida, lo que para Nietzsche constituye el pesimismo propio del nihilismo decadente: la voluntad de nada. Mientras las fuerzas activas se caracterizan por ser creadoras, las fuerzas reactivas se caracterizan por ser censoras de los impulsos vitales de la creación.

Desde este punto de vista, el pesimismo no es una consecuencia necesaria del hedonismo, sino que es una transmutación que invierte el contenido de sus principios fundamentales. Creo que es tendencioso leer esta inversión pesimista como si fuese la evolución natural del hedonismo, ya que obtura la posibilidad de una ética basada en el placer. Por el contrario, si pensamos la inversión de Hegesias como un devenir reactivo, lo que tenemos es un fenómeno de despotenciación del pensamiento. Esto abre nuevamente a la pregunta: ¿cómo es posible que el hedonismo aristipiano haya devenido en un pesimismo como el de Hegesias? ¿Quién quiere la negación de la vida? ¿De qué se trata el no a la vida del apokarterôn, el de Bartleby, el del Musulmán? ¿Resistencia (*karteréresis*) o resignación?

Referencias bibliográficas

- Bieda, E. (2016). *Epicuro*. Buenos Aires: Galerna.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1992). “Más allá del principio de placer”. En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli. Bibliopolis.
- Irwin, T. H. (1991). “Aristippus Against Happiness”. *The Monist*, vol. 74, pp. 55-82.
- Levi, P. (2013). *Si esto es un hombre*. Trad. de P. G. Bedate. Barcelona: Austral.
- Matson, W. I. (1998). “Hegesias the Death-Persuader; or, the Gloominess of Hedonism”. *Philosophy*, vol. 73, pp. 553-557.
- Mársico, C. (2013). *Socráticos. Testimonios y fragmentos. Vol. 1: megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Buenos Aires*: Libros del Zorzal.
- Murray, J. C. (1893). “An Ancient Pessimist”. *The Philosophical Review*, vol. 2, pp. 24-34.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza.
- Sully, J. (1877). *Pessimism: A History and a Criticism*. London: H.S. King & Co.

Aristóteles y los cielos silentes

Carolina Durán
UBA

Resumen

La teoría de la música de las esferas es una de las más antiguas doctrinas que ha perdurado con renovadas formulaciones en la historia del pensamiento científico y filosófico occidental hasta avanzado el siglo XVII. En su más simple formulación, establece que los planetas en los cielos, en su ordenado girar, producen un sonido armonioso. Aristóteles, crítico de la historia de la filosofía, evaluó esta teoría en el libro segundo de *Acerca del cielo* y estableció ciertas observaciones. Su análisis destaca principalmente la incapacidad humana de realizar una experiencia perceptiva de tal fenómeno. Proponemos en este artículo una revisión de estas consideraciones aristotélicas sobre la música celestial, así como articulaciones con otros aspectos de la cosmología presentados en *Acerca del cielo*, la teoría del éter. Estos desarrollos tendrán particular importancia en la recepción y reelaboración de la doctrina de la música cósmica en autores medievales, en la medida en que reingresa al Occidente latino el *corpus* aristotélico.

Palabras clave: Música de las esferas, Aristóteles, *Acerca del cielo*, éter.

Abstract

The theory of the music of the spher-

res is one of the oldest doctrines that has endured with renewed formulations in the history of Western scientific and philosophical thought, until the late seventeenth century. In its simplest formulation, it establishes that the planets in the heavens, in their orderly turning, produce a harmonious sound. Aristotle, a critic of the history of philosophy, evaluated this theory in the second book of *On the heavens* and established certain observations. His analysis highlights mainly the human inability to realize a perceptive experience of such a phenomenon. In this article, we propose a review of these Aristotelian considerations on celestial music, as well as connections with other aspects of cosmology presented in *On the heavens*, the ether theory. These developments will be particularly important in the reception and re-elaboration of the doctrine of cosmic music in medieval authors, insofar as the Aristotelian corpus re-enters the Latin West.

Keywords: Music of spheres, Aristotle, *On the heavens*, ether.

No busques llegar a ser Zeus...

A los mortales cosas mortales les cuadran.

Píndaro, *Ístmicas* V 14.

Introducción

La teoría de la música de las esferas es

una de las más antiguas doctrinas que ha perdido con renovadas formulaciones en la historia del pensamiento científico y filosófico occidental hasta avanzado el siglo XVII –descontando una larga serie de referencias literarias–.¹ En su enunciación más simple establece que los planetas en los cielos, en su ordenado girar, producen un sonido armonioso. Se trata de una visión que conjuga elementos científicos y metafísicos con una perspectiva estética, y constituye un modelo explicativo de los fundamentos últimos del universo potente y atractivo.

Sus primeras formulaciones conservadas se encuentran en la obra platónica, en *Timeo* 34c-36b y *República* X, si bien pueden considerarse antecedentes propiamente pitagóricos los fragmentos de Filolao.² Es en el relato del mito de Er donde se presenta un modelo del firmamento compuesto por hemisferios concéntricos que giran en direcciones y velocidades diferentes, esferas –o semiesferas³– que en su continuo rotar expresan un universo acústico-musical en acto: “y encima de cada uno de los círculos iba una sirena que daba también vueltas y lanzaba una voz siempre del mismo tono; y de todas las voces, que eran ocho, se formaba un acorde” (617b)⁴ –

1. Estas abarcan desde *La Divina Comedia de Dante*, *El Mercader de Venecia* y *Pericles* de Shakespeare, la *Oda a Salinas* de Fray Luis de León, *El parlamento de los tontos* y *Troilo y Criseida* de Chaucer, *Madrigal* de Bateson, *La mañana del nacimiento de Cristo* y *El paraíso perdido* de Milton, *Huidibras* de Samuel Butler, *Las victorias del amor* de Coventry Patmore, el poema *A la rosa sobre la cruz de los tiempos* de W. B. Yeats.

2. “La naturaleza en el mundo advino armónica a partir de ilimitados y limitantes, tanto el universo como todo lo que contiene” (fr. 1) y “La extensión de la armonía está formada por la cuarta y la quinta. La quinta es mayor que la cuarta en un tono entero. En efecto, desde la cuerda más alta hasta la media hay una cuarta; desde la media hasta la más baja hay una quinta. Y desde la más baja hasta la tercera hay una cuarta, desde la tercera hasta la más alta hay una quinta. Entre la tercera y la media hay un tono entero. La cuarta <es expresada por la relación> de 3 a 4, la quinta <por la relación> de 2 a 3, la octava por <la del> doble. Así la escala musical <abarca> 5 tonos enteros y dos semitonos menores, la quinta 3 tonos enteros y 1 semitono menor, la cuarta 2 tonos enteros y un semitono menor” (fr. 6b). Las citas corresponden a Eggers Lan, Juliá (1986). Se ha modificado mínimamente la traducción, manteniendo la voz *armonía* que en la traducción citada es traspuesta por “escala musical”.

3. El término griego es *periphorás*. La traducción por “esferas” ha sido cuestionada. Eggers Lan (1986) lo traduce por *revoluciones*, así también en Bares (1993).

4. La traducción es de Eggers Lan (1986).

en *Timeo* no hay referencia acerca de la audibilidad de la estructuración musical del cosmos–. En su compleja formulación, la teoría establece una conjunción de elementos de diversas disciplinas: aritmética, geometría, astronomía y música, las artes liberales que serán formalizadas por Boecio como las propias del *quadrivium*.

Ahora bien, conocida es la tarea crítica llevada a cabo por Aristóteles en su filosofar, caracterizada en buena parte por partir del análisis de sus antecesores. Como con casi la totalidad de las teorías que circulaban en su momento, el Estagirita abordó la cuestión de la música de las esferas y estableció ciertas observaciones. Proponemos en este artículo una revisión de estas consideraciones aristotélicas sobre la música celestial, así como articulaciones con otros aspectos de la cosmología presentados en *Acerca del cielo*, que tendrán particular importancia en la recepción y reelaboración de esta doctrina en autores medievales.

1. Cielos que no suenan

La principal crítica aristotélica la hallamos en *Acerca del cielo*, texto en el que el Estagirita se propone explicar una imagen del universo, su extensión espaciotemporal y el orden entre sus diversos componentes.⁵ En el segundo libro Aristóteles aborda específicamente la música de las esferas. Para comprender las críticas que elabora a la armonía celestial, comencemos por indicar que el filósofo subraya un hecho simple: una armonía es un fenómeno acústico y, por este motivo, debe poder comprobarse con la experiencia perceptiva. Admite que la formulación de una sinfonía celestial, en la que los astros se mueven armoniosa y musicalmente, es elegante y llamativa, pero ello no implica una correspondencia con la realidad (290b12-15). Su rechazo se fundamenta en una razón empírica; si esta teoría es verdadera, ¿por qué no se escucha el sonar de los cielos?

Así lo presenta el Estagirita:

A algunos, en efecto, les parece forzoso que, al trasladarse

5. Por supuesto, debe considerarse que en *Física* y *Metafísica* se encuentran elementos clave de la construcción aristotélica cosmológica, sin olvidar, claro está, ciertas partes de *Acerca de la generación y la corrupción* y de los *Meteorológicos*. Para un exhaustivo estudio de la temática véase Botteri-Casazza (2015).

cuerpos de semejante tamaño, se produzca algún sonido, ya que también «se produce» con los próximos a nosotros, aun no teniendo el mismo tamaño ni desplazándose con una velocidad comparable: que, al desplazarse el sol y la luna, además de astros tan numerosos y grandes, en una traslación de semejante velocidad, es imposible que no se produzca un sonido de inconcebible magnitud. Suponiendo esto, así como que, en función de las distancias, las velocidades guardan «entre sí» las proporciones de los acordes musicales, dicen que el sonido de los astros al trasladarse en círculo se hace armónico (Aristóteles, *Acerca del cielo* II 290b15-23).⁶

Continúa con la argumentación afirmando que quienes postulan la teoría toman en consideración criterios similares, *i. e.* la forma de producción del sonido, que se debe a la fricción o choque de cuerpos en movimiento. En *Acerca del alma* Aristóteles afirma que la producción del sonido se debe al efecto de un golpe que se desplaza en dos medios posibles: agua o aire (II 8). El impacto debe producirse entre dos objetos sólidos, choque que a su vez golpea el aire esparciéndolo. Anticipemos una particularidad del sistema astronómico aristotélico: las esferas planetarias se hallan fijas dentro de esferas etéreas que se mueven con el movimiento perfecto y eterno: el movimiento circular, de modo que no se produciría en este caso impacto alguno. En sus críticas a la música celeste el Estagirita sostiene que, dado que la experiencia nos confronta al hecho de que esta música resulta imperceptible para nuestros oídos, quienes propugnan esta teoría se esfuerzan por exponer la causa de que esto suceda de este modo: no hay un silencio con el cual contrastar tal fenómeno al que estamos habituados (290b24-29), pues lo escuchamos siempre desde que nacemos, sin tener plena conciencia de ello —por la incapacidad de contrastar tal sonar, se entiende—. Aristóteles concuerda con que el discernimiento del sonido y del silencio se correlacionan. Tal como quienes se acostumbran a grandes ruidos por la constante y permanente emisión de los sonidos —ejemplifica con el caso de los broncistas—, así, nosotros no podemos oír a los astros con sus divinas melodías.

Es de destacar que este aspecto de la crítica aristotélica, el problema de la inaudibilidad de la música de las esferas, representa un hito en las consideraciones acerca de esta teoría, a tal punto que los autores subsiguientes que presentaron

otras versiones de esta doctrina incorporaron el argumento aristotélico, al que se responden —o en su defecto dejan planteado el interrogante— de diversos modos. Recordemos que Cicerón, quien realizó la primera formulación luego de la platónica, explica en el *Somnium Scipionis*:

Los oídos de los hombres, abarrotados por este sonido, ensordecieron; y no existe otro sentido más torpe en ustedes, así como, donde el Nilo se precipita desde altísimas montañas hacia aquellas que se llaman Grandes Cataratas, ese pueblo que habita en aquel lugar, por la magnitud del sonido, carece del sentido del oído. Aquí en verdad, tanto es el sonido a causa del movimiento sumamente armonioso del mundo entero, que los oídos de los hombres no pueden captarlo, así como ustedes no pueden mirar el Sol de frente y su sentido visual es vencido por los rayos (Cicerón, *Somnium Scipionis* 5, 19).⁷

Continuemos con el razonamiento aristotélico. El Estagirita si bien reconoce que estas afirmaciones suenan bien y melodiosamente (290b30-31), reprueba, con todo, que se busque justificar mediante diversos argumentos aquello que debería evidenciarse por sí. Más aun, según Aristóteles, si las cosas sucediesen tal como propone la teoría, otros signos en la naturaleza aparecerían evidenciando el fenómeno de la música cósmica:

En efecto, no solo es absurdo que no se oiga nada, de lo cual se esfuerzan por exponer la causa, sino también que no haya ningún otro efecto al margen de la sensación (Aristóteles, *Acerca del cielo* II 290b32-33).

La crítica aristotélica prosigue enfatizando que, dado el tamaño de esos cuerpos, el sonido debería ser descomunal pues el ruido llegaría con redoblada magnitud (291a1-5).⁸ A continuación,

7. La traducción es de Pégolo (2006). Se consultó asimismo la edición latina de *Somnium Scipionis de Ronconi* (1967). La inclusión de una cita de Cicerón en este texto pretende dar una pequeña muestra de cómo fueron incorporándose estos problemas en la tradición latina, que será a su vez fundamental para toda la época medieval. Cicerón en particular resulta un autor clave, ya que como veremos, es central en las discusiones en torno al *De philosophia* de Aristóteles, reconstrucción que apunta, entre otras cosas, a la conceptualización del éter como quinto elemento, tema que abordaremos más adelante.

8. “Si los cuerpos de aquellos <astros> se trasladaran en medio de una masa de aire o de fuego esparcida por el universo, como algunos dicen, necesariamente producirían un ruido de extraordinaria magnitud, y al producirse éste, lle

6. La traducción pertenece a Candel (1996).

atribuye esta teoría a “los pitagóricos” (291a8).⁹

Si recapitulamos los planteos aristotélicos, resulta claro que el punto central de la argumentación se sostiene en el movimiento de los planetas, lo cual es congruente con el lugar privilegiado otorgado al estudio del movimiento en la cosmología y física del Estagirita. Y es esta la cuestión a destacar: sucede que esta versión aristotélica de la teoría pitagórica entendemos no representa con precisión los eslabones clave en los que se estableció tal teoría, sino que, al ser tardía, incorpora elementos que podemos considerar novedosos en su articulación. El movimiento de los astros a través de su medio produce un sonido celestial, tomando como base la forma de producirse los sonidos en el mundo que habitamos. Alejandro de Afrodisia, al comentar estas consideraciones, lo explica del siguiente modo:

Las distancias de los cuerpos que giran alrededor del centro son matemáticamente proporcionales; unos se mueven más rápido y otros más lentamente: el sonido que realizan los cuerpos de movimiento más lento es de tonalidad más baja y el que producen los de movimiento más rápido, de tono más alto; debido a ello, estas notas separadas, en correspondencia con las proporciones de las distancias, forman un sonido resultante armonioso (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica* I 5, 985b).¹⁰

Las variaciones de sonidos (agudo-grave) de los astros en el cielo se determinan por la velocidad de sus desplazamientos. Sin embargo, fue Arquitas de Tarento –fines del siglo V, inicios del IV a.C.– quien sostuvo que los sonidos agudos se mueven más rápidamente y los graves más lentamente (fr. 1).¹¹ Anteriormente a Arquitas, lo más

garía hasta aquí y causaría estrago” (291a1-5). A lo largo del apartado en que Aristóteles presenta sus críticas varía en la utilización de términos para referirse al sonido, utilizando *phoné* o *pswphon*. Seguimos lo que establece la traducción citada. Para una consideración en detalle de estas voces véase Araoz San Martín (1999).

9. Destaquemos que esta es la primera atribución textual de la doctrina al pitagorismo. En relación con el problema de quiénes son los “denominados pitagóricos”, así nombrados en *Metafísica* 985b22, que aquí en *Acerca del cielo* menciona como “los pitagóricos”, hemos expuesto nuestra opinión en Durán (2017). Asimismo, puede consultarse al respecto Cornelli (2013a y b), Burkert (1972) y Kahn (2001).
10. Aquí traducción de Bares (1993: 50). Para consideraciones sobre Alejandro de Afrodisia en tanto comentador de la obra aristotélica véase Luna (2001), Boeri (2009) y Bonelli (2015).

11. “Primeramente, observaron, en verdad, que no es posible que haya un ruido sin que surja del choque de algunos

probable es que el eje para conjeturar sobre la armonía de los cielos fuesen las distancias interastrales, no las velocidades de los planetas. Y esto puede defenderse si consideramos los numerosos relatos acerca de Pitágoras y sus investigaciones sobre las cuerdas de distinta longitud que al ser pulsadas con igual intensidad producen sonidos de tono diferente. Sobre las circunstancias de tales experiencias del maestro de Samos existen variados relatos (Nicomaco de Gerasa, Gaudencio, Porfirio, Diógenes Laercio, Teon de Esmirna, Jámblico, Boecio, entre otros). Lo que estas experimentaciones establecieron fue que, por una parte, el sonido producido por la pulsación de una cuerda depende de la longitud de la cuerda, y por otra, que los sonidos armónicos se originan por cuerdas igualmente tensas cuyas longitudes se disponen según ciertas razones entre números enteros.¹² *Mutatis mutandis*, también las longitudes de las distancias de los astros podrían ponerse en relación con los distintos tonos musicales. Así, Burnet entiende que un comienzo de la doctrina de la armonía de las esferas pudo haber sido la aplicación de las proporciones de octava, quinta y cuarta a los anillos de Anaximandro (1945: 110). El paralelismo entre el número de planetas y las cuerdas del heptacordio puede haber llevado a asignar cada una de las notas ejecutadas por ese instrumento a cada uno de los astros errantes.¹³ Si bien existen algunas variaciones entre

contra otros [...] Por consiguiente, con relación a la percepción, los que se presentan, que por el golpe se dan rápida y fuertemente, aparecen en forma aguda; más los que llegan lenta y débilmente son considerados graves. Si alguno tomando una vara la moviera perezosa y débilmente, por el choque se produciría un ruido grave. Si lo hiciera rápida y fuertemente se daría uno agudo [...] Ante los que son enviados fuertemente el aire se somete más, ante los que lo son débilmente, se somete menos. Lo mismo, también, sucede con los sonidos, por un lado, el transportado por un viento fuerte es grande y, también, agudo; por otro, el que lo es por uno débil, es pequeño y grave”, (DK B 1), seguimos la traducción de Fallas (1992), cotejada con la traducción inglesa en Huffman (2005).

12. En 1760 Montucla demostró que la frecuencia del sonido producido por una cuerda vibrante no está en proporción con la tensión sino con la raíz cuadrada de ésta (González Urbandeja, 2001: 132).

13. Así lo afirma Censorino: *Itaque a caelo summo ad solem diastema esse diatessaron, id est duorum tonorum et dimidi, ad terrae autem summitatem eodem caelo tonos esse sex, in quibus sit diapasón symphonia. Praeterea multa, quae musici tractant, ad alias rettulit stellas et hunc omnem mundum enarmonion esse ostendit; quare Dory laus scripsit esse mundum organum dei; alii addiderunt esse id ἑπτάχορδον, quia septem sint vagae stellae, quae pluri*

los autores, el orden de esa atribución iría de la Luna (la nota más baja) a Saturno (la más alta). Luego se adicionó la esfera de las estrellas fijas, por lo que la comparación se estableció entonces con el octacordio.¹⁴ A este momento pertenecen tanto el texto aristotélico como *República X*, el más antiguo conservado sobre esta teoría. La lira octacorde, sin embargo, es un instrumento concebido en el siglo V a. C.; pese a que es un dato discutido en las propias fuentes quien produjera la adición de esta octava cuerda.¹⁵ La difusión de este instrumento no parece probable en tiempo de Pitágoras (Bares, 1993: 51), mientras que la lira heptacorde era ya conocido en Grecia desde la época de Terpandro.¹⁶ Más aún, hay evidencia arqueológica que este tipo de lira ya estaba en uso en el periodo conocido como Minoico Tardío (1400-1100 a.C.) (Comotti, 1984: 16-17; Garrido Domené, 2016: 206).

Por lo tanto, se constata en las apreciaciones de Aristóteles y Alejandro un vínculo establecido entre las distancias de los planetas y sus velocidades; sin embargo, suponer tal filiación en una fase temprana del pitagorismo resulta controversial, dado que no hay fundamento alguno que asocie el movimiento a los intervalos de la escala musical. Este tipo de desarrollo se adecúa más al contexto del siglo IV a.C. y las investigaciones de Arquitas (Barker, 1989: 58-59), a la vez que a las complejizaciones de los modelos astronómi-

cos en los sistemas de Eudoxo¹⁷ y Calipo,¹⁸ que el propio Aristóteles toma de referencia (*Metafísica XII 8*). Interpretación que se verá afianzada con la continuación del texto de Alejandro antes citado:

Llamando principio al número de esta armonía hicieron, posiblemente, al número principio del cielo y del todo. Pues siendo, por así decir, doble la distancia del Sol a la Tierra que la de ésta a la Luna, y triple que la de ésta a Venus, y cuádruple que la de ésta a Marte, creían que había una proporción numérica en el caso de los demás astros y que el movimiento del cielo era armónico. Y que se mueven más rápido los que se mueven en un intervalo mayor, y más lentamente los que lo hacen en uno menor, y los intermedios, en proporción a la magnitud de su recorrido (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica I 5*, 985b)¹⁹.

Podemos comprobar que, en esta cita expresamente referida a quienes postularon inicialmente la doctrina, se trata de las distancias, este es el elemento central que arma las proporciones. Aun cuando Alejandro pone en vinculación distancia con velocidad al afirmar, como probablemente sostendrían sus contemporáneos pitagóricos, que a mayor distancia de la Tierra mayor velocidad en los desplazamientos de los astros, no se encuentra en la explicación una puesta en relación mutua de las respectivas velocidades de los planetas, a la vez que se insiste en que es una cuestión de proporción numérica. No obstante, la argumentación aristotélica determina justamente este segundo hecho como el causante de los soni-

num moveantur. La edición es de Cholodniak (1889).

14. Cicerón, *Somnium Scipionis* 5, no obstante incluir la esfera de las estrellas fijas, continúa hablando de siete notas: es que en su versión las notas producidas por la velocidad de Venus y Mercurio quedan unificadas.

15. Plinio el Viejo (*Naturalis historia*, VII 204) refiere a Simónides de Ceos (557-468 a.C.) como el autor de esta innovación. Boecio (*De institutione musica* I 20) menciona a Licaón de Samos, discípulo de Pitágoras del que apenas se tiene noticia. Nicómaco de Gerasa (*Manual de harmonica* V) atribuye esa invención al propio Pitágoras, pero en el XI a ciertos músicos no nombrados. Entendemos que la atribución al maestro de Samos de esta cuerda agregada por parte de Nicómaco responde más bien a su empeño en ensalzar la figura del maestro.

16. Poeta lírico, músico, probablemente el más venerado en la Antigüedad, de Antissa (Lesbos), cuya actividad se desarrolló en la primera mitad del siglo VII a.C.

17. Eudoxo era oriundo de Cnido, vivió ca. 390-337 a. C. Estudió medicina, y establecido en Atenas fue discípulo de Platón. Viajó a Heliópolis a estudiar astronomía. Presentó un modelo de la esfera celeste y estudió el movimiento de los planetas, recreándolos con un modelo de esferas homocéntricas. En matemáticas fue discípulo de Arquitas de Tarento. Séneca (*Cuestiones naturales* VII 3) sostiene: “Demócrito, el más sagaz de los sabios antiguos, supone que hay más estrellas errantes de las que se cree; pero no fija su número ni los nombres; en su época ni siquiera estaba determinado el curso de los cinco planetas. Eudoxo fue el primero que llevó estos conocimientos del Egipto a Grecia” (traducción de Bravo Díaz, 2013).

18. Calipo de Cízico, ca. 370-310 a. C., se formó con Eudoxo y Polemarco, y compartió cierta permanencia con Aristóteles en la Academia. Mejoró el sistema de Eudoxo al considerar la desigualdad de las estaciones; fue autor de un calendario. Complementó el sistema de Eudoxo agregando una esfera a los subsistemas de Marte, Mercurio y Venus y dos esferas a los subsistemas del Sol y la Luna. Será este modelo el que finalmente adopte Aristóteles.

19. La traducción es de Bares (1993: 52)

dos de la armonía cósmica, no las distancias entre los planetas. Si Pitágoras, a quien el propio Aristóteles atribuye la teoría –tal como luego hacen la totalidad de los autores que trabajan el tema–, estableció los principios de la armonía a través de la comparación del sonido de cuerdas de diferente longitud, entender que el pitagorismo antiguo estaba más interesado en las longitudes de los intervalos entre la Tierra y los planetas resulta lógico, en vez de atribuirle un interés en los movimientos de traslación de los astros en el cielo. Este último razonamiento es propio de Aristóteles, quien como mencionáramos privilegia las consideraciones de tipo físico centradas en el movimiento, más que las numérico-matemáticas.

Aún más, puede formularse la pregunta sobre si en la cuestión central de la armonía celeste planteada en términos aristotélicos, *i. e.* la proporcionalidad de los movimientos y el orden de los astros, ofrece el Estagirita una posición realmente contraria a la pitagórico-platónica. En *Metafísica* XII 8 presenta una propuesta astronómica que resulta una complejización de las teorías de Eudoxo y Calipo, quienes refieren traslaciones con diferentes disposiciones y sentidos, con el objetivo de dar razón acerca de lo visible, pero asimismo de garantizar la identidad y concordancia con un cielo uno, único y racional, con movimientos jerarquizados que corresponden en definitiva a una visión armónica. En *Acerca del cielo* no agrega demasiados detalles, a excepción de ciertas cuestiones paradójicas en los movimientos (II 12), que, con todo, son admitidas para respaldar una perspectiva teleologista. De modo que la mayor objeción que presenta nuestro filósofo a la teoría de la música celeste no se corresponde del todo con la imagen en la que esta se sustenta. Por supuesto, la experiencia de que no se oye nada de lo referido al movimiento de los astros y de que la posible vibración que produzca la traslación de los astros no sea medible en ondas sonoras, es difícilmente rebatible, pero tampoco en los textos conservados de tal doctrina se sostiene que sea cognoscible en este sentido. Todavía más, debemos considerar que en las teorizaciones cosmológicas del propio Aristóteles no encontramos una voluntad empirista estricta: efectivamente, si bien los datos del conocimiento sensible son fundamentos de nuestro pensamiento y conocimiento, no pueden determinarlo de un modo definitivo.

2. El elemento constitutivo del cielo: el éter

Ahora bien, queremos tomar en consideración otros argumentos aristotélicos, que, como hiciéramos referencia con anterioridad, van a ejercer marcadas influencias en la época medieval, en la medida en que reingresa la obra del Estagirita a disposición de los estudiosos. Como ya revisáramos, en *Acerca del alma* se presenta una explicación de la producción del sonido: este es efecto del choque de dos cuerpos en un medio, sea aire, sea agua; a la vez que resulta necesario un silencio con el cual contrastar el sonido.²⁰ De modo que hay ciertos elementos del medio que resultan cruciales para la producción y propagación del sonido.

En *Acerca del cielo* ciertas argumentaciones referidas a la constitución del cielo pueden resultar pertinentes en cuanto al problema de la inaudibilidad, eje central de la crítica como ya comprobamos.

En una tradición que remonta, al menos, hasta Empédocles, y fuera reelaborada por Platón en *Timeo*, Aristóteles identifica como elementos últimos de la región inferior del mundo a los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra.²¹ La operación de los pares de opuestos: caliente-frío y seco-húmedo produce entre los elementos una serie de transformaciones recíprocas. El movimiento de traslación hacia arriba y hacia abajo, propio de esta región inferior, se explica por otro par de cualidades: pesado-liviano. No obstante, para el Estagirita estos cuatro elementos y sus respectivas transformaciones no alcanzan para explicar la estructura del mundo visible. Los astros del cielo, como se verifica ante la simple observación, no se desplazan hacia arriba o abajo, sino en círculo.

Para lograr una explicación que salve los fenómenos percibidos Aristóteles postula una de las tesis centrales de su cosmología: el universo está dividido en dos regiones que están ocupadas por cuerpos cuyo comportamiento y conformación presentan configuraciones heterogéneas. Una es la región inferior, aquella situada por debajo de la órbita de la luna, designada posteriormente “sublunar”, y otra la región superior o

20. No es esta ocasión de entrar en mayores detalles en cuanto a la teoría aristotélica de la percepción. Puede consultarse al respecto Burnyeat (1993) y Corcilius (2014).

21. Para una visión sucinta de la cuestión puede consultarse Vigo (2006), así como Botteri-Casazza (2015).

“supralunar”, *i. e.* la que se halla por encima de la órbita de la luna. En la región sublunar se emplazan los cuatro elementos y los cuerpos compuestos a partir de ellos. Se trata, por tanto, de la región donde encuentran aplicación las oposiciones liviano-pesado y arriba-abajo. En la región supralunar, en cambio, se ubican los cuerpos celestes de movimiento circular, a los que no pueden aplicarse tales oposiciones. Aristóteles da cuenta de esta notoria diferencia de comportamiento por la hipótesis de una composición material diferente de los cuerpos celestes, y de la región supralunar completa.

Se trata de la teoría del éter (I 2, 269a30-32). Afirmar el Estagirita:

Parece asimismo que el nombre [de la primera de las entidades corporales] se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, «considerando» que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del «hecho de» desplazarse siempre por tiempo interminable (Aristóteles, *Acerca del cielo* I 3, 270b18-25).²²

En su incesante desplazamiento alrededor de la tierra, los astros estarían actualizando constantemente esa potencialidad propia de su materia, y su misma denominación “éter”—*aithér*— aludiría, según una errónea etimología de la que se sirve Aristóteles, al hecho de “estar siempre corriendo”—*aei theín*—.²³ Este elemento está asociado a la divinidad.²⁴ Fue Filipo de Opunte quien postuló este quinto elemento como el material básico constitutivo en el diálogo *Epinomis* (984d-5b), la famosa “quinta esencia”—*pémpete*

ousía— de la tradición cosmológica posterior.²⁵ A criterio de Jaeger se trata del intento del Estagirita de adaptar sus concepciones cosmológicas al modelo de *Timeo* (1995: 162 y ss.).

Estas postulaciones aristotélicas en *Acerca del cielo* encuentran paralelo con la perdida obra *Sobre la filosofía*,²⁶ que puede ser en parte reconstruida desde *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón.²⁷ En tal texto Tulio hace referencia al capítulo tercero de la obra aristotélica en la que se establece que el éter es el elemento constituyente de los astros: “los restantes astros que llegan a originarse en aquel ardor celeste al que se denomina ‘éter’ o ‘cielo’—*in ardore caelesti qui aether nominetur*—” (II 15, 41).²⁸ En *Disputaciones tusculanas*, afirma Tulio: “Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es la de las divinidades y la de las almas” (I 26, 65).²⁹ Otros datos doxográficos confirman las citas que realiza Cicerón sobre esta obra aristotélica, si bien existe una fuerte discusión en cuanto al estatuto que pueda darse a este elemento.

Para muchos estudiosos, solo puede pertenecer a la composición de la estructura supralunar, tal como se presenta en *Acerca del cielo*. En tal sentido, sería incompatible que fuera a su vez parte constituyente de las almas humanas, como se presenta en citas de Cicerón del perdido *Sobre la filosofía*. Luego de la edición de Andrés de Rodas de la obra aristotélica, la doctrina del quinto elemento resultaba bien conocida en los ámbitos de estudio filosófico en el siglo I a. C. Senarco de Selucia escribió una refutación de esta teoría en *Contra la quinta sustancia* (Moraux, 1963: 198-206; Hahm, 1982: 68), Nicolás Damasceno, filósofo amigo de Antonio y Cleopatra sumó la doctrina de *Acerca del cielo* en *Sobre la filosofía de Aristóteles* (Hahm, 1982: 69), y Filón de Alejandría también discute la postulación del quinto elemento en diversas

22. Otras referencias en la obra aristotélica sobre el éter pueden revisarse en *Metereológicos* I 3, 339b21; *Física* IV 5, 212b17-20; *Generación de los animales* II 3, 736b33-737a7, como otras en *Acerca del cielo* II 3, 286a10-12, 4, 287a32-b4 y II 12, 292b21-25.

23. La etimología correcta sería, en cambio, la propuesta por Anaxágoras por derivación del verbo *aíthō*, “alumbran”, pese al reproche que le hace Aristóteles al final de este mismo párrafo. En efecto, la mayoría de los testimonios literarios anteriores o contemporáneos de Aristóteles asocia el éter con el brillo y la luminosidad del cielo, contraponiéndolo a la naturaleza brumosa del aire propiamente dicho.

24. Cfr. *Acerca del cielo*, 270a5-13.

25. Para comparaciones entre la física platónica y lo postulado en *Epinomis*, véase Melogno (2008, 2010 y 2015).

26. Una reconstrucción de este texto perdido, en base a los fragmentos de Rosse y Walzer puede leerse en González Escudero (2009).

27. Junto a otras fuentes doxográficas, claro está. En la obra de Tulio, son centrales para tal reconstrucción *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 33, 38, 107; II, 15-16, 37-38, 42, 44, 95-96, 107; *Cuestiones académicas* I 7, 26; y *Disputaciones tusculanas* I 10, 17, 22, 26-27, 65-66, 412.

28. La traducción es de Escobar (1999).

29. La traducción es de Medina González (2005).

obras (Moraux, 1963: 1235-1236). La referencia de Cicerón sobre esta quinta sustancia evidencia que el texto *Acerca del cielo* no era totalmente desconocido en esa época. Sin embargo, parece que la mayor parte de la información con la que contaba Tulio sobre la obra Aristotélica se basaba en manuales, no en una lectura directa de la obra del Estagirita (Hahm, 1982: 69). En este sentido se ha postulado que la versión ciceroniana incorpora elementos estoicos en la interpretación. La teoría propiamente aristotélica sería la que hemos revisado en la cita de *Acerca del cielo*, es decir, lo referido a la constitución de los cielos. El resto de consideraciones que Cicerón provee referidas al éter como elemento que compone las almas no procederían directamente de Aristóteles. Esta desviación en la interpretación, que hace de las almas, a su vez, seres etéreos, habría sido introducida por los comentarios de Alejandro de Afrodisia (Moraux, 1933; Bos, 2003).

Este quinto –o mejor, primer– elemento conlleva una serie de importantes consecuencias en torno al modelo del sistema cosmológico. Junto a los movimientos lineales hacia arriba y hacia abajo, propios de lo liviano y lo pesado en la región sublunar, Aristóteles introduce un tercer movimiento básico, el de la traslación circular, el característico de los cuerpos celestes, al que otorga primacía (*Acerca del cielo* I 269b35). De modo que cada una de las dos regiones del mundo está provista de sus respectivos movimientos básicos. Existe, por demás, una peculiar relación causal entre los movimientos de ambos sitios. Las traslaciones de los astros ejercen una influencia causal en los procesos de generación y corrupción de la región sublunar, mientras que la relación recíproca es inválida, ya que los astros no sufren ningún cambio a excepción del de su propio movimiento de traslación –no padecen cambios de cualidad y cantidad, a diferencia de los cuerpos constituidos por los cuatro elementos (*Acerca del cielo* I 269b33)–. En efecto, Aristóteles otorga a las revoluciones de los astros, en particular a las del Sol y los planetas, una función causal decisiva en tanto explicativa del incesante ciclo de transformación de los elementos y, seguidamente, de los procesos de generación de las especies animales en la región sublunar (*Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 336b16-19). De esta manera, afirma que, en cierto modo, la transformación cíclica de los cuatro elementos, la “ininterrumpida” generación, “imita” el movimiento circular de los

astros (*Acerca de la generación y corrupción* II 10, 336b34-337a7). Cada nueva generación de las especies –animales y vegetales– reemplaza a la generación anterior, movimiento éste que permite a la especie llegar a tener una cierta participación en la eternidad característica de los astros, aun cuando está compuesta únicamente por individuos mortales (*Acerca del alma* II 4, 415a25-b7). Las concepciones astronómicas en Aristóteles tienen un lugar capital en su propia filosofía teórica, de hecho, entendemos que no pueden descuidarse para una adecuada comprensión de su metafísica. La conceptualización teológica del libro XII de *Metafísica* procuraba dar cuenta de la traslación de las estrellas fijas, por una parte, y del Sol, la Luna y los planetas, por la otra, utilizando un complejo modelo de esferas etéreas concéntricas. El desplazamiento observable de los cuerpos celestes resulta de un intrincado montaje de movimientos independientes de diferentes esferas concéntricas, que están enteramente constituidas de éter, así como los planetas son producto de una agrupación más compacta de este mismo elemento. El número de esferas es variable para los diversos astros. Frente a las 26 esferas postuladas por Eudoxo, y la posterior ampliación a 33 propuesta por Calipo, que parece haber sido el consejero de Aristóteles en materias astronómicas, Aristóteles mismo llega finalmente a un total de 55 o bien de 47, si se deja de lado las esferas correspondientes al Sol y la Luna (*Metafísica* XII 8, 1073b3-1074a14). Con todo, que los cuerpos constituidos por los cuatro elementos de la región sublunar “imiten” en cierto sentido el movimiento imperecedero de los astros no implica que tengan la misma configuración material.

De modo que, podemos comprobar que estos elementos que proveen una explicación de la constitución propia de la cosmología aristotélica entran en tensión con las condiciones materiales necesarias para que se produzca una percepción auditiva en el mundo que habitamos, de acuerdo a lo postulado en *Acerca del alma*. Si bien las críticas que expresara el Estagirita toman otro ángulo argumentativo, se desprende de una lectura de su sistema cosmológico en su conjunto, una imposibilidad estructural de que la música que compongan los astros sea escuchada por los mortales de la región sublunar.

Consideraciones finales

Las críticas aristotélicas a la teoría de la música de las esferas toman como eje argumentativo primordial la imposibilidad de hacer experiencia de la melodía celestial, a la vez que establecieron este problema como un elemento de referencia central en los autores que posteriormente escribieron sobre esta doctrina. Aristóteles no admite tal teoría porque si se sostiene que se produce música al rodar los astros en el cielo, deberíamos poder escuchar tal fenómeno. Si se toman en consideración otros aspectos de las concepciones astronómicas aristotélicas puede ampliarse el alcance del problema aquí comprendido. De acuerdo al recorrido establecido, debemos considerar que, si bien la principal observación aristotélica se basa en consideraciones de carácter empírico, la propia teoría cosmológica del Estagirita provee de tesis puramente especulativas que permitirían explicar este silencio de los cielos, claro que, poniendo esta cosmología en conjunción con las particularidades de la psicología aristotélica, es decir, la forma y modo en que podemos percibir las sensaciones auditivas. La constitución misma de los cielos según lo postulado en *Acerca del cielo*, que se confirma con la reconstrucción del perdido *Sobre la filosofía*, imposibilita que accedamos a tal experiencia, dado que el elemento constitutivo de la región supralunar no es aquel descrito como el que posibilita la transmisión de los sonidos. En *Acerca del alma* se estableció sin ambigüedades que el medio en el cual se produce la emisión sonora es un elemento necesario —junto con el choque de dos cuerpos—. Tales medios son el aire o el agua. Los astros habitan en el éter, en la región por encima de la órbita de la Luna, inalcanzable a la experiencia humana.

Como hiciéramos referencia, la astronomía tiene un lugar importante en la obra del Estagirita. La equiparación de los astros a la divinidad en el sistema de Aristóteles determina el enlace de las concepciones ontológicas y teológicas. De este modo se resolvería la separación entre ambas y se produciría un afianzamiento de la metafísica como ciencia verdadera, al modo como lo entiende Aubenque (1974) en su estudio sobre el problema del ser. Aristóteles, más dado a las teorizaciones físicas que matemáticas, rechazó que sea verdadera la postulación pitagórica de la teoría de la música de las esferas, la cual se basaba en las cuatro disciplinas formalizadas en la Alta Edad

Media como *quadrivium*.

La teoría del éter como elemento conformador del universo se encuentra presente en gran parte de los autores desde el período Tardoantiguo hasta la Baja Edad Media, incluso con anterioridad aún, como mencionáramos, durante el siglo I a. C. —en el poema de la naturaleza de Lucrecio podemos hallarla—. Sin embargo, las consecuencias de la postulación del éter como elemento propio de la esfera supralunar, donde se sitúan los astros que generan música, en relación con la música de las esferas la encontraremos recién en plena época medieval. Algunos autores medievales tomaron esta teoría para salvar a la doctrina de la música cósmica de las propias objeciones del Estagirita. Al disponer de los textos que los autores árabes recuperaron, concretamente en lo que respecta a la filosofía natural aristotélica, *Física*, *Acerca del cielo*, *Acerca del alma*, *Acerca de la generación y corrupción* y *Metereológicos* (Peters, 1968: 54-56) los filósofos del siglo XII y XIII establecieron nuevas articulaciones entre diversos desarrollos aristotélicos. Honorio de Autun, en el siglo XII, fue el primer autor que no culpó a la imperfección humana de la posibilidad de escuchar esta música cósmica, sino que la atribuyó a las circunstancias físicas de la producción del sonido (*Patrologia latina* CLXXII, LXXX), tal como hemos procurado desarrollar en este texto. Este mismo argumento será sostenido por Egidio de Zamora y Jacobo de Lieja. Estos filósofos realizaron un esfuerzo de vinculación de diversos aspectos de la teoría aristotélica a fin de salvar a su vez la postulación de la existencia de una música en los cielos, que en la Edad Media se nutría principalmente en la concepción de la *musica mundana* de Boecio. Y de este modo reforzaron el carácter multidisciplinar de la doctrina, pues los textos sobre la música de las esferas, desde sus inicios, evidenciaron un carácter puramente especulativo, fundamentado en el entrelazado de las cuatro disciplinas de la *máthesis*.

Referencias bibliográficas

- Araoz San Martín, J. (1999). *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Navarra: EUNSA.
- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Bares, J. (1993). “La armonía de las esferas”. *Ágora*, vol. 12, pp. 39-56.
- Barker, A. (1989). *Greek Musical Writings*. Vol.

- II. New York: Cambridge University Press.
- Boeri, M. (2009). “Alejandro de Afrodísia como intérprete de la noética aristotélica”. *Estudios de filosofía*, n. 40, pp. 79-107.
- Bonelli, A. (2015). “Alessandro di Afrodísia Esegeta di Aristotele: una buona esegesi?”. En Cattanei, E.; Fronterotta, F. y Maso, S. (eds.), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo* (pp. 94-107). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Bos, A. P. (2003). *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden-Boston: Brill.
- Botteri, G. y Casazza, R. (2015). *El sistema astronómico de Aristóteles. Una interpretación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Bravo Díaz, J. (2013). *Séneca. Cuestiones naturales*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Massachusetts: Cambridge.
- Burnet, J. (1945). *Early Greek Philosophy*. Londres: Black.
- Burnyeat, M. (1993). “Aristote voit du rouge et entend un ‘do’: combien se passe-t-il de choses?”. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 183, n. 2, pp. 263-280.
- Candel, M. (1996). *Aristóteles. Acerca del cielo*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Cholodniak, I. (1889). *Censorino. De die natali*. Edición. St. Petersburg: Russian Imperial Academy of Sciences.
- Comotti, G. (1984). “La música en la cultura griega y romana”. En AA.VV., *Historia de la música*. Vol. 1. Madrid: Turner.
- Corcilius, K. (2014). “Activity, Passivity, and Perceptual Discrimination in Aristotle”. En Silva, J. y Yrjönsuuri, M. (eds.), *Active Perception Ancient to Modern*. New York: Springer.
- Cornelli, G. (2013a). “Os números e a natureza do mundo no pitagorismo antigo”. *Conferências & Debater Interdisciplinares*, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 37-58.
- Cornelli, G. (2013b). “Tudo é número No pitagorismo antigo?”. *Classica*, vol. 26, pp. 11-28.
- Durán, C. (2017). “La música de las esferas ¿Suenan los cielos? El lugar de la música en la Antigüedad y el Medioevo”. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. Director: Profesor Gustavo Fernández Walker. Disponible en el Repositorio de la Biblioteca Central, UNSAM: <http://ri.unsam.edu.ar/>
- Eggers Lan, C. (1986). *Platón. República*. Traducción. Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C; Juliá, V. (1986). *Los filósofos presocráticos*. Traducción. Madrid: Gredos.
- Escobar, A. (1999). *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducción. Madrid: Gredos.
- Fallas, L. A. (1992). “La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXX, n. 73, pp. 245-336.
- Fallas, L. A. (sin año). “La sordera aristotélica o el silencio de los cielos”. *Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, pp. 1-30.
- Garrido Domené, F. (2016). *Los teóricos menores de la música griega. Euclides el geómetra, Nicómaco de Gerasa y Gaudencio el Filósofo*. Barcelona: Cerix.
- González Escudero, S. (2009). “Sobre la Filosofía. Aristóteles. Traducción y comentario”. *Eikasia. Revista de Filosofía*, vol. V, n. 29, pp. 1-22.
- González Urbandeja, P. (2001). *Pitágoras. El filósofo del número*. Madrid: Nivola.
- Hahm, D. (1982). “The fifth element in Aristotle's *De Philosophia*: a critical re-examination”. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, pp. 60-74.
- Hayduck, M. (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edición. Berlin: Reimer.
- Huffman, C. (2005). *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. New York: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles*. México: FCE.
- Kahn, Ch. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Lamb, W. (1950). *Plato. Epinomis*. Traducción. London: Harvard University Press.
- Luna, C. (2001). *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*. Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Medina González, A. (2005). *Cicerón. Disputaciones tusculanas*. Traducción. Madrid, Gredos.
- Melogno, P (2008). “*Epinomis y Didaskalikos*. Dos interpretaciones de la física de Platón”.

Ponencia presentada en el IV Encuentro de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Montevideo, Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur.

Melogno, P. (2010). “La función del dodecaedro del *Timeo* de Platón al *Epinomis* de Filipo de Opunte”. Conferencia presentada en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y Tecnología, Buenos Aires, Universidad de Tres de Febrero.

Melogno, P. (2015). “Del *Timeo* al *Epinomis*: una interpretación cualitativa de la física de Platón”. *Ciencia, matemática y experiencia*, Montevideo, Universidad de la República del Uruguay.

Moraux, P. (1963). “Quinta essentia”. *RE*, pp. 1171-1263.

Pégolo, L. y Cardigni, J. (2006). *La música de las esferas. Textos de Cicerón, Macrobio, Favonio*. Traducción. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.

Peters, F. E. (1968). *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill.

Ronconi, A. (1967). *Cicerone. Somnium Scipionis*. Edición. Firenze: Monnier.

Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Jenofonte y su diminuto manual de filosofía política

Rodrigo Illarraga
UBA - CONICET

Resumen

En este artículo proponemos un análisis del proemio de *Ciropedia* (I. 1) compuesto por los seis primeros párrafos de la obra. En línea con las interpretaciones que comprenden este escrito como un texto de filosofía política, proponemos que en este inicio se resumen conceptos fundamentales de la teoría de Jenofonte: la importancia de la buena fortuna, la preeminencia del potencial individual por sobre las virtudes de las estructuras políticas, la existencia de un conocimiento político que asegura el éxito, y la relevancia del miedo y la generosidad como principales herramientas políticas.

Palabras clave: Jenofonte, filosofía política, *Ciropedia*, socráticos.

Abstract

In this paper we aim to offer an analysis of the first six paragraphs of the *Cyropaedia* (I. 1), which constitute the proemium of the book. Guided by the interpretations that understand *Cyropaedia* as a text of political philosophy, we will propose that in its beginning Xenophon summarizes the fundamental notions of his political theory: the importance of good fortune, the prominence of individual potential over the possible virtues of political systems, the existence of a

political knowledge that ensures success, and the relevance of fear and generosity as political tools.

Keywords: Xenophon, Political philosophy, *Cyropaedia*, Socratics

Filósofo, comandante, historiógrafo: Jenofonte, hijo de su tiempo y del círculo socrático, resiste a que se lo encuadre rápidamente en cualquier categoría construida por la tradición posterior. Un sayo, no obstante, le cabe de forma ineludible: toda su obra se encuentra atravesada por la reflexión política, en lo que parece ser un reflejo de su propia vida. La partida de Atenas, su posición en las fuerzas de Ciro, el joven, la conducción de la odisea de los Diez Mil, su rol al lado de Agesilao II; una biografía signada por la participación directa en la política cada vez más agitada del período de contiendas por la hegemonía tras la guerra del Peloponeso.

Dentro del dispar conjunto de escritos jenofonteos, la *Ciropedia* (*Cyr.*) llama la atención no solo por su amplitud, sino también por la diversidad que Jenofonte conjuga en esa extensión: como Gera (1993: 1-13) ha visto, en este *magnum opus* se articulan de forma coherente los distintos tipos literarios recorridos por el ateniense. Su forma básica, que organiza y da carácter a este subrepticio conjunto, es la biografía de Ciro, el relato novelado sobre su vida.¹ Pero, herencia de

¹ Véase Tatum (1989), Stadter (1991: 461-491), y

su formación al lado de Sócrates, la *Ciropedia* es un antecedente del *roman philosophique*, en donde la estética y ritmo dramático se entretajan para tamizar la profundidad de un verdadero tratado de filosofía sobre la cuestión del gobierno, como ha advertido Nadon (2011: 1-25).²

El mismo comienzo de la *Ciropedia* es un testimonio doble de las propuestas de Gera y Nadon: antes de comenzar el relato, que muy pronto adquirirá densidad narrativa, Jenofonte se permite presentar a sus lectores de forma clara y directa las razones que lo llevaron a escribir sobre la vida de Ciro, el grande, fundador del imperio persa. Estos seis párrafos que componen el primer capítulo del libro primero funcionan como una suerte de proemio o introducción, donde Jenofonte expone de manera muy resumida categorías esenciales para su reflexión política. Dado que más allá de algunas revisiones puntuales, como las de Nadon (2011: 26-29), esta primera sección de *Ciropedia* no ha sido especialmente atendida por la crítica, en este breve trabajo nos proponemos realizar un análisis sinóptico de las problemáticas allí desarrolladas.

1. Sabiduría y fortuna

Ἐννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο ὅσαι δημοκρατίαι κατελύθησαν ὑπὸ τῶν ἄλλως πως βουλομένων πολιτεῦσθαι μᾶλλον ἢ ἐν δημοκρατίᾳ, ὅσαι τ' αὖ μοναρχίαι, ὅσαι τε ὀλιγαρχίαι ἀνήρηνται ἤδη ὑπὸ δῆμων, καὶ ὅσαι τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντες οἱ μὲν αὐτῶν καὶ ταχὺ πάμπαν κατελύθησαν, οἱ δὲ κἂν ὀποσονοῦν χρόνον ἄρχοντες διαγέωνται, θαυμάζονται ὡς σοφοί τε καὶ εὐτυχεῖς ἄνδρες γεγενημένοι.

Una vez se nos ocurrió reflexionar sobre cuántas democracias han sido derrocadas por quienes preferían regirse con un régimen distinto del democrático, y sobre cuántas monarquías y cuántas oligarquías han sido ya, a su vez, abolidas por el pueblo, y sobre el hecho de que, de cuantos intentaron ser tiranos, unos fueron inmediatamente derrocados, y otros, aún si por poco tiempo continuaron siendo gobernantes, son objeto de admiración por haber sido varo-

Létoublon y Montanari (2006).

2 Respecto de la corriente de estudios dramatológicos, hay que señalar su importancia para el caso de Platón, donde está representada antonomásticamente por el volumen editado por Press (1993). Esta aproximación se extendió al contexto socrático, como da cuenta el trabajo sobre prosopografía de Nails (2002). Para casos aplicados véase el abordaje de las relaciones con *República* en Capra (2008) y Lopes (2015, 2017).

nes sabios y afortunados (Jenofonte, *Cyr.* I. 1. 1).³

De este modo comienza la *Ciropedia*, con Jenofonte exponiendo lo que parece ser un sino aciago de la política: todo gobierno está destinado a su decadencia. El dilema que da inicio a la investigación jenofontea es una inestabilidad que atraviesa todo sistema político⁴ en forma de conflictos que se hacen presentes con una regularidad que impide el desarrollo gubernamental. Existen dos características que hacen posible, al menos durante un tiempo, estabilizar un gobierno: sabiduría (*sophía*) y fortuna (*eutykhía*). En *Memorabilia* (*Mem.*) IV. 1. 14, Sócrates explica la *eutykhía* como lo contrario a las consecuencias del ejercicio de una práctica voluntaria (*práxis*): consiste en toparse, sin buscarlo, por azar, con aquello que es necesario en una situación dada. Esta definición socrática se ajusta a la aparición del término en la obra de Jenofonte, donde es mencionado como un complemento de los factores activos que influyen en el éxito (ya sea en situaciones militares, como en *Helénicas* I. 7. 33, VII. 2. 23, *Cyr.* IV. 1. 14, IV. 5. 8; o general, como en *Cyr.* VIII. 7. 4).

Si *eutykhía* refiere al reino de lo incontralable, *sophía*, por su parte, es un rasgo que se asocia con el conocimiento adquirido y ejercido conscientemente. Por ejemplo, en *Mem.* I. 4. 2-4, la *sophía* está asociada con los poetas que son capaces de componer personajes con inteligencia y sentido, gracias a su inteligencia y no por azar (εἴπερ γε μὴ τύχη τινί, ἀλλ' ὑπὸ γνώμης ταῦτα

3 Nos hemos guiado por la traducción de Vegas Sansalvador (1987), introduciendo nuestras propias modificaciones. El número de ediciones y traducciones de *Ciropedia* no es extenso y, dado el carácter introductorio del presente trabajo, cabe mencionar las más destacadas. Respecto de las ediciones, contamos con las de Marchant (1914), Gemoll y Peters (1968), y Bizos y Delebecque (1971-1975). En cuanto a las traducciones, disponemos en inglés de las de Miller (1914) y Ambler (2001); en francés de la edición bilingüe ya mencionada de Bizos y Delebecque, en italiano de la de Ferrari (1995), en portugués de la de Sano (2018), en alemán de la de Nickel (1992) y en español, además de la ya nombrada, la de Santiago Álvarez (1992).

4 Tatum (1989: 59) ve en este comienzo un interesante juego con *La constitución de los lacedemonios*: mientras que en esta última se realiza un recuento de los sistemas políticos existentes en un momento determinado, en *Ciropedia* Jenofonte busca realizar un análisis que enmarque toda la experiencia política imaginable. Para un ejemplo de la posición opuesta, propia de las corrientes straussianas, que encuentra en esto un inicio irónico, véase Whidden (2007: 539-540).

γίνεται). En este sentido, sabiduría y fortuna aparecen como características que, encontrándose en instancias opuestas, son complementarias. A su vez, el intelectualismo marca el carácter práctico que adquiere la *sophía*:⁵

Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ ἴτον τὰ μὲν καλὰ τε κάγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν ἴ τὰ αἰσχροῖα εἰδὸτα εὐλαβεῖσθαι σοφὸν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.

No hacía ninguna distinción entre sabiduría y prudencia, sino que juzgaba sabio y sensato al que conociendo lo que es bueno y bello lo practicaba y a quien sabiendo lo que es feo lo evitaba (Jenofonte, *Mem.* III. 9. 4).⁶

La sabiduría, el bien más grande (*Mem.* IV. 5. 6), consiste en poseer conocimiento (*epistémē*) (*Mem.* IV. 6. 7) y se manifiesta tanto en el ejercicio práctico como en el plano discursivo (*Mem.* IV. 2. 3-4, *Agésilao* XI. 10), de forma que, tal y como es dicho en el proemio de *Ciropedia*, la sabiduría vuelve efectiva toda práctica (*Agésilao* IV. 4. Cf. *Cyr.* III. 1. 41).

A su vez, si bien la sabiduría colabora directamente con la formación de la virtud (*areté*) (*Mem.* IV. 2. 9), puede tener consecuencias negativas, como Sócrates enseña con los casos de Dédalo y Palamedes (*Mem.* IV. 2. 33). En el primero de los episodios, el conocimiento de Dédalo lo hizo víctima de Minos, que llevó a la muerte de su hijo; en el segundo, la sabiduría de Palamedes movió la envidia de Ulises, quien organizó la falsa acusación en su contra que llevó a la muerte del hijo de Nauplio. Los ejemplos son sugerentes si son puestos en relación con el vínculo entre sabiduría y política que Jenofonte presenta en *Ciropedia*. No parece ser casual que en ambas situaciones exista una diferencia de peso entre el poder de los personajes involucrados: Dédalo y Palamedes se encuentran subordinados a Minos y Ulises en un entramado político que deja expuesta su *sophía* de modo que deriva en consecuencias negativas. También aquí entra en juego, de forma no explícita, la ausencia de *eutykhía*: evidentemente, la mala fortuna, el azar que actúa en contra de los individuos, es un factor que limita y puede anular el desarrollo de un curso de acción

signado por la sabiduría. De esta forma, Dédalo y Palamedes funcionan como buenos maestros de que el buen ejercicio de la *sophía* precisa de un contexto favorable para su desarrollo y de una importante cuota de *eutykhía*.

2. Regímenes políticos

En el recuento de las distintas formas políticas al inicio de la *Ciropedia*, resuena la división tradicional para la literatura política griega que se remonta a las *Historias* de Heródoto (III. 80-82): regímenes unipersonales, oligarquía y democracia. Dado que en *Mem.* IV. 6. 12-13, Jenofonte distingue tiranía de monarquía según el modo en que es ejercida la autoridad (el tirano gobierna sin consenso y por fuera de la ley), la mención indistinta en *Cyr.* I. 1. 1 resalta los aspectos estructurales básicos e insiste en la fragilidad sistémica de la política: toda forma o régimen, sin importar su virtud o corrupción, está sujeta a la misma fatídica corrupción final. Más allá de ello, el punto es claro: todo sistema político eventualmente engendra una oposición que hace imposible su reproducción.

A la ausencia, en este punto, de una jerarquización entre *politeíai* —ya que todas son equiparadas en cuanto a lo efímero de su permanencia, independientemente de sus características distintivas—, se contraponen la aparición de las dos virtudes políticas señaladas, atribuidas aún a quienes permanecen en el poder por un breve período de tiempo. De esta forma, la posibilidad de pervivencia y estabilidad (esto es, la posibilidad de éxito político) no radica en las formas y estructuras de los diferentes sistemas políticos, sino en las características particulares de quien o quienes forman la clase gobernante.

Este énfasis humanista en las características de los individuos por sobre el tipo de régimen también se manifiesta en la mención de instancias sociales distintas de la *pólis*. Jenofonte insiste en que la inestabilidad que se vive en el ámbito de la *pólis* se halla presente también en el *oikos*, donde los que deberían ser amos no tienen la capacidad para establecer su autoridad frente a sus esclavos (*Cyr.* I. 1. 1. 7-10). Este giro es el mismo que Jenofonte utiliza para describir por primera vez el alcance del gobierno de Ciro, donde el poder político no se ejerce sólo en la *pólis*:

ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς

5 Respecto a este punto, véase la nota *ad loc* en Dorion y Bandini (2000-2011). Cfr. Waterfield (2004: 108, n. 5).

6 Por otra parte, la *akrasía* atenta directamente contra la adquisición de sabiduría (*Mem.* IV. 5. 6) y, debemos deducir, también de *sophrosýne*.

παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτίσατο πειθομένους αὐτῷ,
παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη.

Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos (Jenofonte, *Cyr.* I. 1. 1. 3).

El verbo *peitho* mantiene en el *corpus xenophonticum* la doble significación de “obediencia” y “persuasión”⁷, estableciendo así un campo semántico vinculado con la libre sumisión o la obediencia ganada. De esta forma, el breve catálogo es exhaustivo: *ánthropoi*, *póleis* y *éthne* resumen las instancias en las que es posible extender algún tipo de dominación política. El príncipe persa logró sumisión de hombres particulares, de sociedades organizadas —esta es la acepción que deberíamos darle, desde que *pólis* es aplicado por Jenofonte a estructuras distintas a la ciudad griega, como Persia—, y de pueblos con organizaciones políticas más relajadas —recordemos que *éthnos* es utilizado para referir a una nación entendida por los griegos como bárbara, o a sociedades tribales o clánicas (Hammond, 2000: 345-352). De este modo, Jenofonte hace que el dominio de Ciro se extienda por todo el espectro político, indistintamente de las características del dominado, reforzando la noción de que la efectividad del gobierno no radica en cómo sea el sistema político o quién sea el gobernado, sino en la capacidad del gobernante. Tatum (1989: 60) anota que este movimiento desde la esfera pública a la privada es un recurso recurrente en la obra jenofontea que da cuenta de la continuidad en cuanto a principios organizativos y que pone en foco el problema de la autoridad como esencial para todo tipo de sistema que precise de liderazgo. Si la inestabilidad es, entonces, un carácter intrínsecamente humano, en tanto todo particular existe en sociedad, y atraviesa toda instancia social sin distinción de tamaño, la excepcionalidad individual será el diferencial que permitirá el buen desarrollo político.

3. La fatídica naturaleza humana

Para dar cuenta de la naturaleza humana, Jenofonte desarrolla la habitual metáfora respecto de las semejanzas entre los rebaños y los gobernados (*Cyr.* I. 1. 2. 2-3). Los hombres, no obs-

tante, no reaccionan igual que el resto de los animales; si estos son dóciles al mando de quienes se encuentran a su cargo, aquellos no obedecen de buen grado a sus gobernantes. En la definición del vínculo entre rebaño y pastor, atendiendo a la analogía establecida, Jenofonte expresa también lo que caracteriza al gobierno eficiente: (i) los gobernados responden a las órdenes de los gobernantes (*Cyr.* I. 1. 2. 5-6), (ii) los gobernados evitan a quienes los quieren alejar del gobernante (*Cyr.* I. 1. 2. 6-7), (iii) los gobernantes pueden hacer uso de la producción de los gobernados (*Cyr.* I. 1. 2. 7-8) y (iv) los gobernados no se rebelan contra el gobernante (*Cyr.* I. 1. 2. 8-10).⁸ Este gobierno, seguro y perdurable, ilustrado a partir del pastor y su ganado, es precisamente el que no se da habitualmente en el ámbito humano, marcado por la constante insurrección. La explicación de esto radica en la misma naturaleza de los hombres, quienes no pueden replicar el dominio que tienen sobre los animales en su propia especie:

ὄτε μὲν δὴ ταῦτα ἐνεθυμούμεθα, οὕτως ἐγιγνώσκομεν περὶ αὐτῶν, ὡς ἀνθρώπῳ πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ῥῆον εἶη ζῶων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν.

Mientras meditábamos sobre estos asuntos, íbamos comprendiendo, al respecto, que al hombre por su naturaleza le es más fácil gobernar a todos por los demás seres vivos que a los hombres (Jenofonte, *Cyr.* I. 1. 3. 1-3).

Nadon (2011: 26) indica que “el problema parece ser que es mejor gobernar a ser gobernado, obtener beneficios a producirlos para un otro [*sc.* y que el] hombre está constituido por naturaleza para estar alertado de este hecho, y por lo tanto aparece como el más difícil de gobernar de los animales”.⁹ No obstante, si bien efectivamente hay una distancia clara entre animales y humanos, y esta diferencia radica en la naturaleza, Jenofonte nunca advierte que ella tenga un rol en la toma de decisiones. En otras palabras, la naturaleza humana no hace evaluar lo más conveniente (*i. e.* gobernar en vez de ser gobernado), sino que su signo es la inestabilidad, la propensión a rebelarse irreflexivamente, ya que estrictamente Jenofonte nunca menciona que exista una evaluación del sistema político, sino que todos

8 Sobre esta analogía animal, véase Tatum (1989: 61, 64-65).

9 Las traducciones de la bibliografía complementaria son nuestras.

7 *Persuasio* y *obediencia*, según Sturz (1801, *s. v. peitho*).

son derrocados en algún momento. Entonces, la diferencia entre humanos y animales está simplemente en el grado de docilidad y tolerancia al dominio. Allí precisamente está la complejidad del gobierno: sin importar qué sistema político se implemente, los hombres tenderán a la rebelión.

4. Conocimiento político

La esperanza en este panorama desolador tiene el nombre de Ciro: él, gobernante genial, es la excepción que precisa ser estudiada a lo largo de *Ciropedia* para ser replicada, pues es el mejor ejemplo disponible de cómo puede ser salvada la falencia política connatural a toda sociedad humana:

ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἦν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττει.

Cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar a hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento (Jenofonte, *Cyr.* I. 1. 3).

La aparición de una *epistème* política a partir de la cual es posible establecer un curso de acción, esto es, configurar una técnica, brinda asiento al trabajo emprendido por Jenofonte: si existe algún tipo de conocimiento certero sobre cómo gobernar, cobra pleno sentido el estudio de una figura que lo poseyó a fin de, mediante su investigación, poder adquirirla y emular su éxito. El mismo hecho de que la exposición de este conocimiento esté realizada a partir de Ciro, un bárbaro persa para la tradición griega, realza su carácter netamente epistémico: “el universalismo inherente a la idea de un arte técnico o ciencia necesariamente trasciende las distinciones accidentales de tiempo y espacio o nacionalidad” (Nadon, 2011: 27). A la luz del pasaje se resignifica la alusión a la *sophía*, previamente mencionada en *Cyr.* I. 1. 1. 6, cuyo objeto para el caso de la tarea político-gubernamental queda directamente ligado a este conocimiento (Cfr. *Mem.* IV.

6. 7). La tarea de gobierno no es, como parece en una primera mirada, algo imposible. Hay un elemento que vuelve el gobernar no solo posible, sino también fácil: el conocimiento. La revisión general de Jenofonte, que atraviesa instancias de gobierno de distinta complejidad, amplitud y régimen (monarquía y tiranía, oligarquía, democracia y hombres, ciudades y pueblos) pone el acento en la potencia que diferencia abismalmente el gobierno realizado *epistaménos* del que no.¹⁰

Si este es el punto nodal del proemio de *Ciropedia*, a partir de lo anterior surge la siguiente pregunta: ¿en qué consiste específicamente esta *epistème* política que Ciro posee? Para responder a esta pregunta deberemos recurrir a otros textos de Jenofonte, especialmente *Memorabilia* y el *Económico* (*Oec.*).

4. 1. El carácter práctico de la *epistème*

Ya Danzig (2012a: 240, n. 3) ha marcado con justicia la íntima relación que tienen para Jenofonte *epistème* y *tékhnē*, al punto de haber sido considerados sinónimos (Cfr. Sturz, 1801: *s. v. epistème* y *tékhnē*). No obstante, si bien es cierto que Jenofonte no dedica atención a distinguir ambos términos (e incluso llega a utilizarlos de forma intercambiable, como en *Oec.* V. 3, XVII. 7, XIX. 1), es posible indagar brevemente en la cuestión.

El inicio de esta vinculación se encuentra en el intrínseco carácter práctico que tiene para Jenofonte la *epistème*, en tanto el conocimiento se constituye como la garantía del correcto accionar. Solo con conocimiento, por ejemplo, los hombres pueden incrementar sus riquezas gracias a la administración y, en general, realizar las cosas de forma provechosa (*Oec.* VI. 8, XVI. 1). Esta conjunción conceptual, presente al comienzo de *Oec.* I. 1-2, desdibuja la diferencia entre *epistème* y *tékhnē*, pero también establece cierto plano secuencial: si en un sentido conocimiento y arte son sinónimos, en otro sentido el conocimiento aparece como la causa del buen arte. Así, *epistème* y *tékhnē* son dos aspectos de un mismo movimiento indisoluble, de allí que Jenofonte pueda llegar a usar ambos términos como sinónimos, o le otorgue a la *epistème* cierto carácter

10 ¿Por qué tan pocos individuos logran este gobierno *epistaménos*? ¿Qué hace que un gobernante gobierne *epistaménos*? Jenofonte responde a esta pregunta: su origen, su educación y su naturaleza. Véase *infra*.

teórico preciso para el desarrollo práctico de la *tékhnē*.

La *epistémē* como ejercicio con conocimiento aparece en *Cyr.* VI. 5. 79, a la hora de describir cómo emprender la práctica militar, y también de forma más extendida en el *Cinegético*:

ὅσα δὲ καὶ οἷα δεῖ παρεσκευασμένον ἔλθειν ἐπ' αὐτὸ φράσω καὶ αὐτὰ καὶ τὴν ἐπιστήμην ἐκάστου, ἵνα προειδῶς ἐγχειρῆ τῷ ἔργῳ. καὶ μηδεὶς αὐτὰ φαῦλα νομισάτω εἶναι· ἄνευ γὰρ δὴ τούτων οὐκ ἂν εἴη πράξις.

Voy a decir el número y el tipo de cosas que deben prepararse para dedicarse a ella, y a dar una explicación de cada una para que se las conozca antes de emprender la tarea. Que nadie las considere desdeñables, pues realmente sin ellas no sería posible su práctica (Jenofonte, *Cinegético* II. 2).

El lugar fundamental que otorga Jenofonte al conocimiento es claro: antes de poder hacer algo es necesario disponer de un recorrido sobre sus distintos aspectos teóricos. Solo con este relevamiento específico y detallado es posible realizar una acción de forma provechosa. A su vez, cabe resaltar, atendiendo a *Simposio* III. 3-6, que el conocimiento no refiere sola y exclusivamente a aspectos técnicos, sino que abarca también cualidades morales, tales como *kalokagathía* y *andreía*, de modo que quien dispone en verdad de *sophía* actuaría no solo con habilidad, sino también con virtud.

4. 2. *Epistémē* y *sophía*

Como hemos visto, la *epistémē* tiene este aspecto operativo que la convierte en una herramienta para actividades concretas en vista de su correcta realización. Esta vinculación indisoluble de conocimientos teóricos con su vertiente más técnica tiene un impacto amplio, si tenemos en cuenta lo dicho en *Memorabilia*:

Σοφίαν δὲ τί ἂν φήσαιμεν εἶναι; εἰπέ μοι, πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ σοφοί, ἃ ἐπίστανται, ταῦτα σοφοὶ εἶναι, ἢ εἰσὶ τινες ἃ μὴ ἐπίστανται σοφοί; Ἄ ἐπίστανται δῆλον ὅτι, ἔφη· πῶς γὰρ ἂν τις, ἃ γε μὴ ἐπίσταιτο, ταῦτα σοφὸς εἴη; Ἄρ' οὖν οἱ σοφοὶ ἐπιστήμη σοφοὶ εἰσι; Τίτι γὰρ ἂν, ἔφη, ἄλλω τις εἴη σοφός, εἰ γε μὴ ἐπιστήμη; Ἄλλο δὲ τι σοφίαν οἶε εἶναι ἢ ᾗ σοφοὶ εἰσιν; Οὐκ ἔγωγε. Ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; Ἔμοιγε δοκεῖ. Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατόν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; Οὐδὲ μὰ Δί' ἔμοιγε πολλοστὸν

μέρος αὐτῶν. Πάντα μὲν ἄρα σοφὸν οὐχ οἷόν τε ἀνθρωπῶν εἶναι; Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη. Ὁ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν; Ἔμοιγε δοκεῖ.

Sócrates: Y la sabiduría, ¿qué diríamos que es? Dime: ¿te parecen sabios los que saben aquello en lo que son sabios, o hay alguien que sea sabio en lo que no conoce?

Eutidemo: Es evidente que son sabios en lo que conocen, porque ¿cómo podría alguien ser sabio en lo que no conoce?

Sócrates: Entonces, ¿los sabios son sabios por un conocimiento?

Eutidemo: ¿En qué otra cosa se podría ser sabio si no fuera por un conocimiento?

Sócrates: ¿Crees que la sabiduría es otra cosa distinta de aquello por lo que son sabios?

Eutidemo: Yo no.

Sócrates: ¿El conocimiento entonces es sabiduría?

Eutidemo: Yo, por mi parte, así lo creo.

Sócrates: ¿Tú crees que es posible para un hombre conocerlo todo?

Eutidemo: No, ¡por Zeus!, ni siquiera una parte insignificante.

Sócrates: Entonces no es posible que haya un hombre que sea sabio en todo

Eutidemo: Cierto que no, por Zeus

Sócrates: Entonces, ¿cada uno es sabio en aquello que sabe?

Eutidemo: Eso creo yo (Jenofonte, *Mem.* 4. 6. 7).

Este pasaje retoma lo visto previamente en oportunidad de analizar la ocurrencia de *sophía* en el proemio de la *Ciropedia*. Para *Memorabilia*, el argumento ha sido bien señalado por Dorion: si los sabios son sabios por el conocimiento, y la sabiduría es lo que hace a los hombres sabios, el conocimiento es idéntico a la sabiduría.¹¹ La identidad entre *epistémē* y *sophía* permite, a su vez, delimitar el concepto de *sophós* y hacer de él una categoría reducida a ciertos aspectos, áreas o disciplinas, y no una referencia general a un modelo de individuo.

La continuidad conceptual entre *epistémē* y *sophía* (o, al menos, su íntima ligazón) dinamiza sus ocurrencias al comienzo de *Ciropedia* y permite efectivamente construir un esquema en donde el éxito político depende en buena medida

11 Dorion y Bandini (2000-2011, t. III: 192, n. 5): “Étant donné que les savants sont savants par la connaissance, et que, par ailleurs, c’est forcément grâce au savoir qu’ils sont savants, il s’ensuit que la connaissance est identique au savoir”.

del conocimiento y, recordando la conexión entre *epistémē* y *tékhne*, de cómo aquel es aplicado. La virtud de Ciro, pues, no radica en el elemento azaroso e incontrolable (la *eutykhía*), sino precisamente en el área dependiente del propio actuar: el área de acción de un continuo que enmarca a *epistémē*, *tékhne* y *sophía*.¹²

4. 3. *Epistémē*, esfuerzo e interés

La posibilidad de acceder al conocimiento está ligada a ciertas condiciones personales. Es imposible alcanzar la *epistémē* propiamente dicha si estas no están dadas. En *Memorabilia* dichas condiciones parecen estar vinculadas directamente con la vida que lleva cada individuo:

ἔτι δὲ αἱ μὲν ῥαδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παραχρήμα ἡδοναὶ οὐτὲ σώματι εὐεξίαν ἰκαναί εἰσιν ἐνεργάζεσθαι, ὥς φασιν οἱ γυμνασταί, οὐτὲ ψυχῇ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν, αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια τῶν καλῶν τε κάγαθῶν ἔργων ἐξικνεῖσθαι ποιοῦσιν, ὥς φασιν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες.

Más aún, la vagancia y los placeres inmediatos no son capaces de producir bienestar al cuerpo, como dicen los maestros de gimnasia, ni de producir en el alma un conocimiento digno de mención, mientras que los ejercicios practicados con perseverancia llevan a bellas y nobles cosas, como aseguran los grandes hombres (Jenofonte, *Mem.* II. 1. 20).

La vida disoluta, hedonista, impide el acceso a la *epistémē*. La contraposición que propone Sócrates pone en primer plano la necesidad de un modo de vida signado por el trabajo constante, persistente, que organice la predisposición psicológica necesaria para el aprendizaje de conocimiento. La cita de las palabras de Epicarmo unas líneas más abajo, en *Mem.* II. 1. 20, resumen esta concepción: solo con esfuerzo (*pónos*) se puede

12 Si bien la cuestión excede este análisis, a modo de hipótesis próxima a ser analizada en futuras investigaciones, podemos arriesgar una delimitación posible: (i) *epistémē* refiere a un conocimiento, tanto técnico como moral, que opera en la práctica como (ii) *tékhne*. La adquisición por parte de un individuo de esta *epistémē* (y, por ende, el correcto ejercicio de una *tékhne*) depende de factores signados por naturaleza (*phýsis*) y también del propio empeño (*pónos*). De quien posee *epistémē* se dice que tiene sabiduría: (iii) *sophía* es la condición o cualidad de quien posee conocimientos y (iv) *sophós* denomina al individuo que posee bastante tal condición.

lograr el acceso a un bien.¹³

El esfuerzo y el entrenamiento constante y dedicado permiten acceder al conocimiento, pero este no garantiza que la *epistémē* genere por sí misma buenas acciones. Hay otro aspecto estrictamente personal, referido a las expectativas, que influye directamente en cómo es utilizado el conocimiento, tal y como se describe en el *Económico*:

Ἐγὼ δὴ σοὶ λέξω, ὃ Σώκρατες, ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος. οὐ γὰρ ἡ ἐπιστήμη οὐδ' ἡ ἀνεπιστημοσύνη τῶν γεωργῶν ἐστὶν ἡ ποιοῦσα τοὺς μὲν εὐπορεῖν, τοὺς δὲ ἀπόρους εἶναι. [...] ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐστὶν ἀκοῦσαι, ἀνὴρ οὐ λαμβάνει σίτον ἐκ τοῦ ἀγροῦ· οὐ γὰρ ἐπιμελεῖται ὡς αὐτῷ σπεύρηται ἢ ὡς κόπρος γίγνηται. οὐδ' οἶνον ἔχει ἀνήρ· οὐ γὰρ ἐπιμελεῖται ὡς φυτεύσῃ ἀμπέλους οὐδὲ αἱ οὔσαι ὅπως φέρωσιν αὐτῷ. οὐδὲ ἔλαιον οὐδὲ σῦκα ἔχει ἀνήρ· οὐ γὰρ ἐπιμελεῖται οὐδὲ ποιεῖ ὅπως ταῦτα ἔχη.

Voy a decírtelo, Sócrates —respondió Iscómaco—. Porque no es el conocimiento o la falta de conocimiento de los agricultores lo que hace que unos prosperen y otros carezcan de recursos” [...]. En cambio, es mucho más probable oír que un hombre no consigue trigo de su campo porque no se preocupa de sembrarlo o de estercolarlo. O que no tiene vino porque no se cuida de plantar vides ni de hacer que produzcan las que tiene. O que no tiene aceite ni higos porque no se preocupa ni procura tenerlos” (Jenofonte, *Oec.* XX.2, 4).

El ejemplo del conocimiento y técnica de la agricultura, dada su extremada sencillez, sirve como buen caso testigo de cualquier conocimiento y permite expresar el punto de forma simple: es necesaria una cuota de interés personal para que la *epistémē* obtenida mediante esfuerzo y empeño sea efectivamente productiva. El amor natural hacia lo que es provechoso, tal como lo expresa Sócrates en *Oec.* XX. 29, sirve como motor para impulsar la práctica de la *epistémē*, dándole al conocimiento un uso en vista de la obtención de beneficios.¹⁴

5. Medios

Regresemos al proemio de la *Ciropedia*.

13 Sobre este pasaje véase Johnson (2009: 204-222) y también Illarraga (2018b).

14 Sobre cómo en Jenofonte el egoísmo (*self-interest*) puede tener consecuencias positivas véase Danzig (2012b) y también Illarraga (2018c).

La práctica de Ciro, fundada en un conocimiento específico, no depende entonces de la extensión del cuerpo político a ser gobernado, como tampoco de su complejidad organizativa. Tampoco necesita de la presencia física, ya que el príncipe persa obedecido por pueblos lejanos e incluso nunca visitados (*Cyr.* I. 1. 3. 7-9). Esta capacidad de lograr la sumisión voluntaria es el diferencial de Ciro, que se sitúa como un caso excepcional, distinguiéndose tanto de reyes que heredaron el poder como de aquellos que lo obtuvieron por cuenta propia (*Cyr.* I. 1. 4. 1-3). A fin de ilustrar esto, Jenofonte presenta el caso escita, acompañado del ilirio y el tracio: un pueblo bárbaro al igual que los persas, paradigmáticamente asociado a un extenso número y una gran potencia militar, que es incapaz de extender su dominio sobre otros.¹⁵ La genialidad de Ciro se prueba también en que, partiendo de un pequeño ejército (*olígei Persón stratiái*, *Cyr.* I. 1. 4. 8), logró lo que nadie más: dominar un sinnúmero de pueblos (Cfr. *Cyr.* I. 1. 4. 7-14), salvando incluso el escollo de no compartir el mismo idioma.¹⁶ Jenofonte termina por describir el modo en que Ciro extendió su gobierno:

καὶ τοῖνυν τούτων τῶν ἐθνῶν ἤρξεν οὔτε αὐτῷ ὁμογλώττων ὄντων οὔτε ἀλλήλοισι, καὶ ὁμως ἐδυνάσθη ἐφικέσθαι μὲν ἐπὶ τοσαύτην γῆν τῷ ἄφ' ἑαυτοῦ φόβῳ, ὥστε καταπλῆξαι πάντας καὶ μηδένα ἐπιχειρεῖν αὐτῷ, ἐδυνάσθη δὲ ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ [πάντας] αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε αἰεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιοῦν κυβερνᾶσθαι, ἀνητήσατο δὲ τοσαῦτα φύλα ὅσα καὶ διελθεῖν ἔργον ἐστίν, ὅποι ἂν ἄρξῃται τις πορεύεσθαι ἀπὸ τῶν βασιλείων, ἦν τε πρὸς ἕω ἦν τε πρὸς ἐσπέραν ἦν τε πρὸς ἄρκτον ἦν τε πρὸς μεσημβρίαν.

Además, gobernó sobre todos estos pueblos que no tenían la misma lengua que él ni una lengua común entre ellos; y, sin embargo, pudo abarcar tan extenso territorio por el temor que les inspiraba, de suerte que a todos aterrorizó y nadie intentaba nada en su contra, y fue capaz de infundirles tanto deseo de que le agradaran, que en todo momento exigían ser gobernados según su criterio, y se anexionó tantos pueblos, que es costoso incluso recorrerlos sea cual sea

15 Sobre los escitas y sus vínculos con los griegos, véase el volumen compilado por Braund (2005).

16 Jenofonte no escatima y lista un extendido número de naciones: medos, hircanios, sirios, asirios, árabes, capadocios, los dos pueblos frigios, lidios, carios, fenicios, babilonios, bactrios, indios, cilicio, sacas, paflagonios, magadidas, griegos asiáticos, chipriotas, egipcios y muchas otras naciones.

la dirección en que se comience a marchar desde el palacio real, tanto si es hacia el Oriente como hacia Occidente, hacia el Norte como hacia el Mediodía (Jenofonte, *Cyr.* I.1.5).

Jenofonte es el primero en establecer aquí una dupla devenida clásica para la tradición: temor (*phóbos*) y agrado (aquí en la forma verbal *kharízesthai*, vinculada con *kháris*, noción ligada también a la gratitud y la buena voluntad) como herramientas para establecer el control político.¹⁷ Mientras el temor funciona como un elemento disuasivo que lleva a la inacción de potenciales rivales, el agrado sentido hace posible el sometimiento voluntario. Por otro lado, si el temor es útil para desalentar e impedir toda acción, el deseo de agradar o favorecer a Ciro funciona de modo que moviliza a buscar el gobierno del príncipe persa. Estos dos sentimientos no surgen sin más frente al contacto con el príncipe persa; Jenofonte hace hincapié en que son capacidades, habilidades conscientemente ejecutadas. En otras palabras, Ciro opera de modo que puede generar amor o agrado según crea conveniente, en una estrategia que, por lo dicho anteriormente, no tiene relación con su presencia personal (Cfr. *Cyr.* I. 1. 4).¹⁸

6. Bases para el éxito

Para concluir esta suerte de proemio de seis párrafos, Jenofonte reafirma su objeto de estudio: si Ciro es, efectivamente, todo lo que se ha dicho hasta ahora, es preciso que una investigación sobre la política lo tenga como centro (Delebecque, 1975: 383). Tres claves, entiende el autor ateniense, es esencial analizar: linaje (*geneá*), naturaleza (*phýsis*) y educación (*paideía*) (*Cyr.* I. 1. 6).¹⁹ En vista de lo que seguirá en *Ciropedia*, es necesario realizar precisiones respecto de estos conceptos. En primer lugar, el interés por la *geneá* no debe ser entendido exclusivamente desde el aspecto estrictamente genealógico, puesto que se encuentra vinculada al linaje nacional de Ciro, su origen meda y persa.²⁰ Esto es claro porque Jenofonte solo dedica un párrafo a reconstruir la línea ancestral (*Cyr.* I. 2. 1), mientras que durante toda la obra está presente la referencia a las dos

17 Sobre este tema, véase Rasmussen (2009: 17-18, 90, 125).

18 Sobre este tema, véase Illarraga (2017a: 70-95).

19 Sobre este tema, véase Due (1989: 148-149).

20 Sobre la sociedad persa y meda de la *Ciropedia*, véase respectivamente Illarraga (2017b: 81-106) y (2018a).

naciones que signan la vida del príncipe (y, en particular, una importante parte de libro I, desde *Cyr.* I. 2. 2 hasta I. 4. 28, se dedica al estudio de cómo la educación de Persia y Media influyen en el carácter de Ciro).²¹ Por su parte, respecto de la *phýsis* de Ciro, se ha señalado que, según lo expuesto en *Cyr.* I. 2. 1, esta está signada por las características superlativas que harán su aparición a través de las peripecias narradas en la obra: su amor por la humanidad (*philanthropía*), por el estudio (*philomatheía*) y por los honores (*philotimía*).²² En tercer lugar, es menester indicar que la *paideía* no refiere a la educación infantil, instancia localizada en una época determinada, sino que para Jenofonte comprende un entrenamiento individual permanente a lo largo de la vida de los individuos.²³

Finalmente, para este pasaje final del proemio, es especialmente relevante recuperar la aguda advertencia de Tatum (1989: 63): “No hay ninguna declaración aquí o en cualquier otro lugar sobre la verdad o falsedad de esta historia” (Cfr. Nadon, 2011: 28). Efectivamente, Jenofonte, sin ser explícito, es claro en sus objetivos: la *Ciropedia* no es un texto de historiografía que busca recuperar lo realmente ocurrido en cuanto a Ciro, sino que lo que aspira a reconstruir es el carácter y recorrido de una figura que se constituya como ejemplo y modelo de gobierno (Due, 1989: 17).

7. Conclusión

Los primeros seis párrafos de la *Ciropedia* constituyen una introducción que contiene definiciones esenciales para el trabajo de la obra y por ello mismo precisan de especial atención. En este trabajo hemos intentado revertir la escasez de lecturas minuciosas sobre esta sección, indagando qué sentido tienen los conceptos verti-

dos allí sobre la filosofía política de Jenofonte en *Ciropedia*.

Notablemente, la sección analizada presenta un punto fundamental: existe un conocimiento sobre la política, aprehensible y replicable. Según Jenofonte, este saber es la base para operar sobre una naturaleza humana sumamente volátil: en una concepción antropológica signada por la inestabilidad política, la *epistème* aparece como la herramienta central para lograr perdurabilidad. Es de notar que el gobernante exitoso, además de este conocimiento (a su vez, origen de la *sophía*), precisa de *eutykhía*: los condicionamientos externos, la buena suerte o sino venturoso, deberán ser administrados juiciosamente para arribar a los objetivos deseados. La pesquisa de la buena fortuna y el conocimiento político es también un análisis del linaje, la naturaleza y la educación del gobernante ideal, Ciro. Precisamente, allí confluirán los aspectos fortuitos (e. g. tener sangre real, que la sociedad persa tenga una educación correcta, etc.) con los ligados a la adquisición de *epistème* (e. g. el contacto con prácticas sociales políticamente útiles, predisposición anímica para el estudio, etc.). Por otro lado, el conocimiento político tendrá dos herramientas esenciales a través de las que se desplegará: temor y agrado, formas de inmovilizar los ánimos inestables y de alentar el deseo de sometimiento.

Contra las miradas peyorativas sobre Jenofonte y dentro de la reciente corriente de estudios que buscan revitalizar las investigaciones referentes al autor ático y en general a las filosofías socráticas, hemos intentando mostrar cómo, aún en el estudio puntual de un pequeño pasaje, se evidencia un potente plexo conceptual que hace de la filosofía de Jenofonte una de las más interesantes reflexiones sobre la política en su tiempo.

Bibliografía

- Ambler, W (2001). *Xenophon. The Education of Cyrus*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bizos, M. y Delebecque, E (1971-1975). *Xénophon. Cyropédie*. Tomes I-III. Paris: Les Belles Lettres.
- Braund, D. (ed.) (2005). *Scythians and Greeks: Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (sixth century BC - first century AD)*. Exeter: University of Exeter Press.
- Capra, A. (2008). *Aristofane. Donne al parla-*

21 También la pesquisa sobre la *geneá* tiene en *Ciropedia* un aspecto ligado al mundo familiar, en particular si concebimos el rol de figuras cercanas al príncipe: su abuelo Astiages, su padre Cambises y muy especialmente su tío Ciaxares, que funciona como modelo negativo en donde Ciro puede reflejar por contraste sus virtudes.

22 Cfr. Sandridge (2012). Véase *Mem.* 3. 1. 6, donde Sócrates explica cuáles son las habilidades y cualidades que debe tener un *strategós* e identifica dos orígenes para ellas: es posible poseerlas por *phýsis* o por *epistème*.

23 Para esta noción de educación extendida véase Higgins (1977: 75) y Due (1989: 15). Para el caso de Persia, donde la noción de educación extendida aplica especialmente, véase Illarraga (2017a: 87-89).

- mento. Milano: BUR.
- Danzig, G. (2012a). *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lanham: Lexington Books.
- Danzig, G. (2012b). "The Best of Achaemenids: Benevolence, Self-Interest and the 'Ironic' Reading of *Cyropaedia*". En Hobden, F. y Tuplin, C. (ed.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (pp. 499-539). Leiden: Brill.
- Delebecque, É. (1975). *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris: Klincksieck.
- Dorion, L.-A. y Bandini, M. (2000-2011). *Mémoires*. Tomes I-III. Paris: Les Belles Lettres.
- Due, B. (1989). *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Ferrari, F. (1995). *Senofonte. Ciropedia*. Milano: BUR.
- Gemoll, W. y Peters, J. (1968). *Xenophontis Institutio Cyri*. Leipzig: Teubner.
- Gera, D. L. (1993). *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammond, N. G. L. (2000). "The Ethne in Epirus and Upper Macedonia". *The Annual of the British School at Athens*, vol. 95, pp. 345-352.
- Higgins, W. E. (1977). *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Pólis*. Albany: State University of New York Press.
- Illarraga, R. (2017a). "El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropedia* (1. 2. 2-16)". *Quaderni urbinati di cultura classica*, vol. 116, pp. 81-106.
- Illarraga, R. (2017b). "Crisis política y su resolución en la *Ciropedia*: el caso de Armenia y Caldea". *Eidos*, vol. 27, pp. 70-95.
- Illarraga, R. (2018a). "Política, valores y transformación. La educación medea de Ciro en *Ciropedia*". *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 73 (en prensa).
- Illarraga, R. (2018b). "*Enkrátēia* y gobierno. El gobernante insensato de Aristipo y su aparición en *Ciropedia*". *Méthexis* (en prensa).
- Illarraga, R. (2018c). "What the Rulers Want. Xenophon on Cyrus' Psychology". En Mársico, C. y Lopes, D. (ed.), [Título pendiente]. Sankt Augustin: Akademia Verlag (en prensa).
- Johnson, D. (2009). "Aristippus at the Crossroads: The Politics of Pleasure in Xenophon's *Memorabilia*". *Pólis*, vol. 26, pp. 204-22.
- Létoublon, F. y Montanari, S. (2006). "Le prince idéal de la *Cyropédie* ou l'histoire est un roman". En *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jan Pouilloux.
- Lopes, D. (2015). *Platão. Gorgias*. São Paulo: Perspectiva.
- Lopes, D. (2017). *Platão. Protagoras*. São Paulo: Perspectiva.
- Marchant, E. C. (1914). *Xenophon. Opera Omnia*. Vol. 4: *Institutio Cyri*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Classical Texts).
- Miller, W. (1914). *Xenophon. Cyropaedia*. 2 vol. Harvard: Loeb.
- Nadon, C. (2011). *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*. California: University of California.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. London: Hackett Publishing.
- Nickel, R. (1992). *Xenophon. Kyropädie*. Berlin: De Gruyter.
- Press, G. (1993). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Rasmussen, P. (2009). *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham: Lexington Books.
- Sandridge, N. (2012). *Loving Humanity, Learning and Being Honored: The Foundations of Leadership in Xenophon's Education of Cyrus*. Washington: Princeton University Press.
- Sano, L. (2018). *Jenofonte. Ciropedia*. São Paulo: Três Estrelas (en prensa).
- Santiago Álvarez, R.A. (1992). *Jenofonte. Ciropedia*. Madrid: Akal.
- Stadter, P. (1991). "Fictional Narrative in the *Cyropaideia*". *The American Journal of Philology*, vol. 112, pp. 461-491.
- Sturz, F.W. (1801). *Lexicon Xenophonticum*. Leipzig: J. A. Barth.
- Tatum, J. (1989). *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*. Princeton: Princeton University Press.
- Vegas Sansalvador, A. (1987). *Jenofonte. Ciropedia*.

dia. Madrid: Gredos.

Waterfield, R. (2004). "Xenophon's Socratic Mission". En Tuplin, C. (ed.), *Xenophon and his World* (pp. 79-114). Munchen: Franz Steiner Verlag.

Whidden, C. (2007). "The Account of Persia and Cyrus' Persian Education in Xenophon's *Cyropaedia*". *The Review of Politics*, vol. 69, pp. 539-540.

Los *erotikoi logoi* de Lisias y la moral griega

Milena Lozano Nembrot
UBA

Resumen

En el presente trabajo analizaremos dos discursos atribuidos al logógrafo griego Lisias que podrían considerarse *erotikoi logoi*, ya que tratan de cuestiones eróticas. Tomaremos por un lado el III, un discurso judicial sobre un conflicto entre dos ciudadanos atenienses por un muchacho de Platea; y por otro el texto que aparece en el *Fedro* de Platón atribuido a este retórico. Para dar una nueva mirada al problema de la autoría de este último discurso —si Platón lo ha tomado literalmente y copiado del propio Lisias o es una invención suya—, cotejaremos la forma en que se refieren a *eros* los dos textos y veremos que en ambos se sugiere una noción común del deseo como una enfermedad (*nosos*) involuntaria que sólo lleva a catástrofes.

Palabras clave: *Erotikoi logoi*, Lisias, Platón, amor, retórica.

Abstract

In this work I will analyze two speeches attributed to the Greek speechwriter Lysias, which both can be considered *erotikoi logoi*, because they deal with erotic subjects. On one hand, the speech number III, a forensic conflict between two Athenian citizens who fight over a boy from Plataia; and on the other hand, the first speech

from the platonic *Phaedrus*, ascribed to this orator. With the aim of giving a new perspective to the problem of the authorship of this last speech, I will compare the way in which these discourses talk about *eros* and passion. I will try to demonstrate that both speeches suggest a common idea about desire, which is considered like an illness (*nosos*) that only brings to catastrophic situations.

Keywords: *Erotikoi logoi*, Lysias, Plato, Love, Rhetoric.

*Ah, the moon's too bright
The chain's too tight
The beast won't go to sleep
I've been running through these promises to you
That I made and I could not keep
Ah, but a man never got a woman back
Not by begging on his knees
Or I'd crawl to you baby and I'd fall at your feet
And I'd howl at your beauty like a dog in heat
And I'd claw at your heart, and I'd tear at your sheet
I'd say please (please)
I'm your man*
(Leonard Cohen, "I'm your man")

Introducción

Los asuntos del deseo y el amor han sido siempre fuente de conflicto, y pueden incluso llegar a terminar en complejas situaciones judi-

ciales. Cuando sobrevienen la pasión, los celos y los rencores, la naturaleza del ser humano puede llegar a cometer acciones que tal vez no llevaría a cabo si no estuviera bajo los efectos de *éros*. Este cambio en la personalidad y la aparente involuntariedad del deseo puede generar discusiones respecto de la responsabilidad moral de estas acciones.

Un caso de este tipo de conflictos es el centro del discurso III del logógrafo Lisias, titulado *Discurso de defensa contra Simón*, el cual trata de una disputa entre dos ciudadanos por la mutua atracción hacia un muchacho de Platea. La estrategia principal de Lisias para mostrar que su cliente es inocente consiste precisamente en alegar los infortunios del deseo erótico y el carácter involuntario que tienen las acciones que se realizan bajo sus efectos. En el presente trabajo, relacionaremos la concepción de *éros* que se presenta aquí con la que aparece en el primer discurso del *Fedro* platónico, atribuido a Lisias, llamado tradicionalmente *Erotikòs* o *Discurso amoroso*. Intentaremos dar una nueva mirada al problema de la autoría de este discurso —si Platón lo ha tomado literalmente y copiado del propio Lisias o es una invención suya—. Para ello, cotejaremos la forma en que se refieren a *éros* los dos textos y veremos que en ambos se sugiere una noción común del deseo como una enfermedad involuntaria que sólo lleva a catástrofes. A su vez, veremos cómo esta idea de *éros* es reflejo de la forma de los griegos de pensar las pasiones y sus efectos sobre la naturaleza humana desde la cultura homérica, pero la cual aún pervivía en los pensamientos y acciones de la época clásica.

En primer lugar, rescataremos la figura de Lisias para el análisis de la moral griega. Por ser un orador relegado por la crítica y no tan reconocido como otros, creemos necesario hacer un breve estado de la cuestión sobre su figura y sus obras. En segundo término, veremos el lugar que ocupan los dos discursos que aquí nos interesan en el *corpus lisiacum* y los elementos que esto aporta a nuestra investigación. Luego, realizaremos un análisis de ciertos pasajes de los dos discursos para ver la noción de *éros* y de las pasiones subyacentes. Relacionaremos estas ideas con ciertas características típicas de la moral griega, según estudiosos clásicos como Snell (1953) y Dover (1974, 1978), entre otros, para observar las consecuencias morales que suponen.

Lisias y la moral griega

En el *Fedro* de Platón, que constituiría el primer análisis literario de la historia de los discursos de Lisias (Todd, 2008: 32), este último es considerado ya un famoso orador y escritor de discursos. Nacido en Atenas en el 445 o 444 a. C.,¹ provenía de una familia rica de Siracusa. Su padre Céfalo fue invitado a la ciudad por Pericles (Lisias, XII 4; Plutarco, *Vida de los diez oradores* 835) y él y su familia vivían allí como metecos, extranjeros residentes en la ciudad, pero sin participación política. La familia tuvo que huir de Atenas, perseguida por la Tiranía de los Treinta, que confiscó sus bienes y mató a Polemarco, hermano de Lisias. De allí este huyó a Megara, pero regresó en el 403 a.C. Según Cicerón, primero se dedicó a la teoría retórica y, luego de volver a Atenas, ya sin patrimonio, se consagró a ser logógrafo, es decir, a escribir discursos para que otros los utilicen en las cortes de justicia.²

En la *República* de Platón se manifiesta la estrecha relación de la familia de Lisias con la oligarquía ateniense, ya que es en la casa de su hermano Polemarco donde se desarrolla el diálogo. Se mencionan allí también al mismo Lisias,

1 Según los biógrafos antiguos (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 1. 4) ha nacido en 459, pero este dato conlleva problemas en relación con otros datos biográficos. Véase Dover (1968: 42).

2 La logografía es una actividad controversial, sobre la cual no hay acuerdo entre los especialistas respecto de cuán legal y aceptada era en la época. La visión tradicional dice que el logógrafo escribía discursos para ser presentados por otros en las cortes y Cicerón coloca a Antifonte como el primero en hacer este trabajo. Darkow (1917) cuestiona que Lisias, y también los demás oradores, hayan hecho una labor de este tipo. Argumenta que el trabajo de logógrafo se referiría más bien a la actividad de todo retórico y que los discursos eran tomados sólo como modelos, pero no para ser pronunciados textualmente —lo cual explicaría su publicación—. En el otro extremo se halla Laveney (1957), que justifica la logografía como una actividad práctica y una necesidad social dentro del sistema judicial ateniense, que suponía que los litigantes se presentaran personalmente; y argumenta contra los que suponen que tenía un matiz peyorativo (Bruns, 1896; Brown, 1914). Dover (1968) presenta una teoría alternativa del logógrafo como “consultor” (ver abajo). Contra esta teoría argumenta Usher (1976), quien defiende la logografía como la actividad independiente de escribir textos (*gráphein*). Este autor, a partir de ciertos testimonios, infiere que el procedimiento más probable suponía que, luego de una consulta inicial, el logógrafo escribía el discurso con sus propias palabras y con el grado de énfasis y emoción considerado apropiado, y por último luego el cliente tomaba el discurso y lo aprendía de memoria para pronunciarlo en el juicio.

su padre Céfalo y su otro hermano Eutidemo.³ Precisamente, podríamos ver en el comienzo de esta obra un antecedente del tema que trataremos. La conversación entre Sócrates y Céfalo sobre la vejez y los placeres que en ella se pierden brinda una primera aproximación a una mirada sobre los placeres muy presente en la cultura griega. En respuesta a la pregunta de Sócrates sobre este tema, Céfalo, ya muy anciano, hace referencia a una conversación que tuvo con Sófocles (329c): “¿Sófocles, cómo te va con los placeres sexuales? ¿Todavía puedes acostarte con una mujer?” Y él le dijo: ‘Mide tus palabras, hombre. Escapé de ello con la mayor satisfacción, *como quien escapa de un amo furioso y salvaje*’”. A lo largo de este trabajo, veremos hasta qué punto estaba difundida esta concepción de *éros* como un tirano que se apodera del cuerpo y alma de su víctima. A pesar de la importancia que, como vemos, habría tenido Lisias en la sociedad ateniense, así como la admiración que le rindió la retórica posterior —además del lugar que le confiere Platón, Dionisio de Halicarnaso en el siglo I a. C. afirma que sobresalía en la producción de todo tipo de discurso (*Sobre Lisias* § 1. 5)—, en la actualidad es uno de los oradores menos reconocidos y trabajados (Calvo Martínez, 2002a: 9; Todd, 2007: 36). Esto podría explicarse debido a que los textos que conservamos de su autoría —más de treinta discursos, la mayoría forenses, de defensa o acusación en las cortes atenienses— no conciernen a asuntos públicos de la importancia de los textos conservados de otros grandes oradores como por ejemplo Demóstenes, sino que se dedican más bien a asuntos privados (Calvo Martínez, 2002a: 9). Por otra parte, Todd (2008: 36; 1990) relaciona el decaimiento del estudio sobre Lisias con varios factores superpuestos, en relación con la compartimentalización de la academia literaria y la historia, y con el lugar de la oratoria en el currículum educacional. El período más productivo de bibliografía sobre Lisias ocurrió en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en Alemania —pero también en otros países como Estados Unidos e Italia—, en donde se destacan las ediciones de Blass (1868) y varios volúmenes comentados (Rauchenstein y Fuhr, Frohberger y Thalheim). Recién en la década de 1980 ha vuelto el interés por este orador con varios comentarios de los discursos completos o seleccionados

(Weissenberger, 1987; Hillgruber, 1988; Usher, 1985; Carey, 1989; Edwards, 1999; más recientemente Todd, 2007 ha realizado un detallado comentario de todos los discursos). Cabe destacar el minucioso trabajo de Dover (1968) por proponer nuevos criterios de demarcación y análisis del *corpus lisiacum*, basado principalmente en un análisis estilométrico hecho manualmente.

Retomaremos la figura de Lisias como representante de cierta intelectualidad ateniense de la época. Sus discursos son una pieza clave para la reconstrucción del derecho ático (Martínez Calvo, 2002a: 24). Son particularmente interesantes como documentos históricos, ya que, por un lado, la mayoría están directamente vinculados con la política ateniense de su período (c. 380-303) y de la etapa previa; y por otro, porque muestra la historia de la Atenas post imperial con sus derrotas y oligarquías, de maneras que no encontramos en otras narraciones (Todd, 2007: 1). Según Bateman (1962: 158), es necesario estudiar a los oradores áticos, tanto como fueron estudiados los retóricos y sofistas, para comprender los logros de la argumentación y lógica de los griegos, así como por la propia apreciación de los discursos mismos. Estos estudios son de interés para poder apreciar el poder del lenguaje para analizar y describir las acciones humanas y sus motivaciones, ya que todo el que deseaba hablar en público —y en particular los que convertían en una profesión el preparar discursos para otros— debían aprender a usar el *lógos* para informar o engañar, y así desarrollaron una parte importante del pensamiento y el lenguaje de los griegos.

En lo que concierne a nuestro estudio, es una excelente fuente para observar la moral cotidiana de la Atenas clásica, ya que la mayoría de sus discursos tratan de juicios privados entre ciudadanos. Como resalta Dover (1974: 5), para observar la moral popular de esta época, es necesario observar los textos compuestos para el público general —la oratoria forense, la oratoria política, el teatro, la oratoria epidíctica, los epitafios y los epigramas dedicatorios—. Entre ellos, la oratoria forense es la fuente principal de información de la moral del pueblo griego, ya que para el orador era fundamental adoptar un personaje que produzca una buena impresión, así como construir a su adversario como una persona deshonrosa, por lo que allí pueden observarse los valores que subyacen a estas representaciones. Por supuesto, como bien advierte Todd (2007: 2),

3 No debe confundirse al hermano de Lisias con el sofista Eutidemo que aparece en el diálogo homónimo de Platón.

hay que tener cuidado con respecto a las afirmaciones hechas en estos discursos, ya que todo lo dicho aquí es tendencioso, debido a que el objetivo no es decir la verdad sobre el problema, sino defender al cliente —precisamente lo que tanto le criticará Platón en el *Fedro*—.⁴ Pero más que preguntarnos por la verdad de lo que allí se dice, debemos observar a quién está dirigido y los valores morales que se presentan como aceptables o no.

Lisias y la autoría de los discursos

La cuestión de la autoría de los discursos de Lisias es complicada, ya que en la Antigüedad se le atribuyeron cuatrocientos veinticinco discursos, de los cuales doscientos treinta y tres serían realmente de su autoría (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 17. 7; Plutarco, *Vidas de los diez oradores* 836). De estos, a nosotros han llegado poco más de treinta. Las ediciones modernas contienen treinta y cuatro o treinta y cinco, con el discurso del *Fedro* agregado por Gernet y Bizos (1924-26), más fragmentos de otras 145 obras. El criterio de Dionisio (§ 10. 3) para distinguir los discursos de Lisias es su “gracia” (*kháris*), que constituiría el estilo propiamente lisiaco, criterio poco objetivo para nuestros ojos modernos. Los estudiosos del siglo XIX se basaron en caracteres lingüísticos como *hápaxes* e hiatos —que no eran tan objetivos como aparentaban, ya que requerían cierto juicio por parte del lector (Todd, 2007: 28)—. Darkow (1917) reprueba el criterio tan estricto para analizar la autenticidad de los discursos de Lisias, y revisa los considerados espurios bajo el criterio de la *ethopoïía*, el renombrado método de Lisias de presentar los caracteres de los involucrados (*Sobre Lisias* § 8), y concluye que muchos de los discursos usualmente tomados como ilegítimos deberían ser reincorporados al *corpus lisiacum*. Por su parte, Dover (1968) también critica los análisis “mecánicos”, que no poseen el ojo del filólogo, y aplica una estilometría estadística manual, comparando elementos lingüísticos de los distintos discursos con el XII, el único que según él podría considerarse de Lisias de forma certera, ya que es pronunciado por él mismo. Sin embargo, este autor no considera tampoco que este sea un método fiable, ya que

las variaciones entre los discursos son profundas, por lo que lo refuerza con un criterio en relación con una teoría de la logografía, alternativa a la interpretación tradicional. El logógrafo no se dedicaría a escribir discursos concretos, sino que oficiaría como “consultor” de su cliente, por lo cual los discursos que poseemos estarían intervenidos por el cliente y tendrían entonces una autoría mixta. Esta interpretación fue muy criticada por autores como Kennedy (1970: 497) y Usher (1976: 31). Por otro lado, en respuesta a la propuesta de Dover, Usher y Najock (1982) han testeado cada uno de los discursos según sus diferencias siguiendo cinco criterios distintos —palabras frecuentes, clases de palabras iniciales, clases de palabras en general, clases de palabras finales, riqueza de vocabulario—, a fin de establecer una gradación que permitiera evaluar cuán lisiacos serían. A pesar de la imposibilidad de un criterio objetivo que no suponga la opinión del lector para este tipo de análisis (como marca Usher, 1999), Todd (2008: 30) sigue a Dover y defiende el valor de los análisis estilométricos para el caso de Lisias. Sin embargo, critica su teoría sobre el logógrafo como “consultor”, defendiendo la teoría de que mantiene la autoría como se ha concebido tradicionalmente, aunque debe ser tenido en cuenta que el concepto de autoría en la Antigüedad es complejo. Según este autor, es necesario distinguir entre, por un lado, la autenticidad de la ocasión, esto es, si un discurso fue escrito para ser pronunciado realmente en un juicio o era un mero ejercicio retórico —y si, en el primer caso, la versión que sobrevive fue revisada para la circulación pública luego del juicio—. Por otro lado, la autenticidad de la autoría, es decir, si la obra fue escrita efectivamente por el orador al que se la atribuye. Para evaluar los discursos como documentos históricos, lo más relevante no es la autoría, sino la autenticidad de la ocasión, por lo cual, según esta interpretación, un discurso no perdería su valor histórico por no ser de Lisias. Consideramos que una visión de este tipo, que desplaza del primer plano el problema de la autoría de los discursos, es adecuada para nuestro análisis, debido a que lo que nos interesará destacar en este trabajo es la concepción sobre *éros* y las pasiones que suponen los discursos y la moral popular en la que están apoyados. Por eso, veremos que los dos discursos aquí analizados comparten cierto lenguaje y contenido respecto de *éros*, por lo cual es posible que hayan sido

4 Estos discursos, tal como expresará críticamente Platón, tienen su base en lo verosímil (*tò eikós*) y no en la verdad. Véase nota 22.

escritos por Lisias. Pero quizás más interesante en este tipo de estudio es la construcción de los personajes de cada discurso, acorde a ciertas normas e ideas que tenía el ciudadano común sobre las cuestiones tratadas. Esto es, los discursos de Lisias como reflejo de la moral popular.

De todas formas, respecto del III o *Discurso de defensa contra Simón*, el cual se suele fechar no muy posteriormente al 394 a. C.,⁵ no hay razones de peso para dudar de su autenticidad. Según Darkow (1917: 10, n. 15), a pesar de la insistencia en cuestionar la autoría de los discursos de Lisias tanto por parte de los críticos antiguos como de los especialistas del siglo XIX, el III es de los pocos que no habían sido puestos en duda hasta ese momento —junto con otros cinco discursos: I, XXI, XXVI, XXXII, XXXIV—. A pesar de la aparente nimiedad del tema y la poca atención que ha despertado —no es mencionado por los comentaristas antiguos—, es un discurso muy útil para los temas que aquí nos competen. Efectivamente, junto con el discurso de Esquines *Contra Timarco*, son las principales evidencias de cuestiones judiciales que tuvieron que expedirse sobre las relaciones amorosas y en particular las homosexuales (Todd, 2007: 312).

En el otro extremo en cuanto a la certeza de su autenticidad se encuentra el discurso llamado *Erotikós*, que aparece en el *Fedro* platónico atribuido a Lisias. Dionisio de Halicarnaso, nuestra fuente más antigua, en su ensayo *Sobre Lisias* (§ 5) afirma que este escribió discursos amatorios, probablemente en referencia al del *Fedro*.⁶ Sin embargo, su autoría es muy controversial, ya que no hay bases certeras para asegurar si Platón lo ha tomado del propio Lisias o lo ha inventado imitando el estilo del orador, y los intérpretes no llegan aún a un acuerdo definitivo. Blass (1868) concluyó la autoría de Lisias por su estilo y método de argumentación, pero desde Weinstock (1912) la opinión general de los especialistas se inclina por la autoría platónica. Otros intérpretes, como Shorey (1933) y Robin (1954), exponen argumentos en ambos sentidos. El análisis com-

putacional demuestra que el discurso del *Fedro* es una exageración platónica de la diferencia entre él y Lisias. Dover (1968: 79) aplica su método de comparación estilográfica manual y afirma que el vocabulario del *Erotikós* recuerda al XII de Lisias y difiere de la respuesta de Sócrates en el *Fedro*. También lo compara con el discurso de Agatón del *Banquete* platónico, parodia de Gorgias, y el *Encomio de Helena* de este orador. El resultado de estos análisis favorecería la hipótesis de que el *Erotikós* no es una parodia de Platón, como sucede en *Banquete*, sino un discurso del propio Lisias. Sin embargo, el problema principal es que no poseemos otro discurso de este tipo —*paígnion*, juego retórico que consiste en demostrar una tesis absurda o extraordinaria—, por lo cual no podemos saber si en esta clase de discurso Lisias utilizaba un lenguaje forense, similar al XII, o no (Dover, 1968: 110, 194).⁷ Poratti (2010: 290) argumenta que es una construcción platónica, ya que se adecua demasiado bien a las redefiniciones de *éros* que luego irá efectuando Platón en el diálogo. En este sentido, De Vries (1969) alega que hacer un discurso según las reglas convencionales y después destruirlo suele ser una estrategia platónica. Sin embargo, Rowe (1986) analiza las dos posibilidades y, aunque con ciertos recaudos, defiende la autoría de Lisias y que es una transcripción literal de Platón de un discurso del logógrafo.

El problema principal es que la similitud que se puede encontrar entre el estilo del discurso del *Fedro* y los originales de Lisias no es una prueba definitiva, ya que Platón puede haber hecho él mismo el discurso imitando los rasgos característicos de su oponente, tal como hace en el *Banquete* y el *Protágoras*. Como señala Fierro (en prensa), siguiendo a Yunis (2011), Platón no suele citar discursos de otros, sino más bien inventarlos en función del personaje y los temas tratados en cada obra. Por lo tanto, no parece posible llegar a una conclusión certera sobre el tema. Sin embargo, intentaremos aquí brindar una nueva mirada, analizando las similitudes entre los dos discursos de Lisias desde una aproximación alternativa a la tradicional. Veremos pun-

5 La datación del discurso se establece a partir de una anécdota que relata el acusado sobre Simón en la Guerra de Corintio, la cual se desarrolla durante la batalla de Coronea, que se sitúa en el año 394 a. C.

6 Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 5: “Escribió la mayoría de los discursos para los tribunales y para las sesiones del Consejo y de la Asamblea, todos de excelente composición; pero también compuso panegíricos, discursos amatorios y epistolares”.

7 Para Dover (1968: 110), si el *Erotikós* es efectivamente una parodia, esto trae importantes consecuencias para el análisis de la autoría de los discursos de Lisias en general y también de la edición de sus discursos, ya que supondría que lo que puede ser parodiado para divertir también puede ser imitado en intento de alcanzar al mismo éxito que el original, tal como Agatón en *Banquete* parodia a Gorgias.

tos de contacto importantes tanto en el lenguaje como en el contenido en relación con la problemática del *éros* y, por lo tanto, en la forma en que conciben al ser humano y las pasiones. De allí que podamos pensar que Platón ha elegido a Lisias como representante de cierta intelectualidad del momento, con la que pretendía discutir en el *Fedro*. Para ello es verosímil que haya tomado un discurso verdadero de Lisias, pero también es posible que haya construido él mismo un texto, imitando otros escritos de este orador que reflejen su lenguaje y pensamiento sobre estos temas, como por ejemplo el mismo discurso III, que aquí analizaremos.

Diferencias de género: *dikanikós* y *epideiktikós*

Los textos que consideramos aquí pertenecen a tipos muy distintos de discursos. Dionisio de Halicarnaso sigue la clasificación de Aristóteles (*Retórica* 1358b 7-8) y distingue tres géneros de discursos, en todos los cuales, según él, se destacó Lisias: el judicial (*dikanikós*), el deliberativo (*symboleutikós*, *demegorikós*) y el epidíctico o de aparato (*epideiktikós*), también llamado panegírico (*panegyrikós*) y demostrativo (§ 16. 2).⁸ Para Dionisio, Lisias es admirable en todos, pero se destaca especialmente en los debates judiciales, especialmente en los que tratan cuestiones intrascendentes, paradójicas, más que cuando se dedica a temas serios (§ 16. 3). Precisamente de este tipo es el discurso III o *Contra Simón*, ya que trata de una pelea entre dos hombres mayores por un muchacho. Dentro de los discursos forenses, pertenece a los pronunciados en un juicio del tipo llamado *traumatós ek prónoias*, “heridas con premeditación” (cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenenses* 57. 3). Junto con el discurso IV de Lisias, que está incompleto, son los únicos testimonios que poseemos de esta clase de procesos. Parecería tener similitudes en su tratamiento con los casos de homicidio, pero no está claro qué era lo específico de ellos (Todd, 2007: 282).⁹ Es para-

dójico que, a pesar de que su nombre indica premeditación, ambos discursos se ocupan de situaciones de violencia ocurridas durante borracheras en contexto de peleas amorosas entre miembros de la élite ateniense —o quizás esta sea la estrategia de Lisias para estos casos—.

Por otra parte, en el *Fedro* Platón le adjudica a Lisias un discurso de exhibición (*epideixis*), es decir, una disertación en la que el orador demuestra su arte retórica. En particular, es un *paígnion* —en griego “juego”, “broma”—, esto es, un discurso donde se trata de demostrar una tesis absurda o que va contra el sentido común, similar a lo que hace Gorgias en su *Encomio de Helena*. Además de una exhibición de la habilidad de repetir argumentos para tesis difíciles de defender, este tipo de discursos era también una ejemplificación del método de enseñanza de los retóricos con base en la memorización de un repertorio de argumentaciones para probar una tesis o utilizar en un futuro (Velardi, 2006: 26). En efecto, Fedro vuelve de la casa de Lisias y se dirige a las afueras de la ciudad a terminar de memorizar el discurso que trae bajo su manto, tal como descubre luego Sócrates (228d-e). El texto de Lisias no está ordenado lógicamente, sino que parece desorganizado, al comenzar por la conclusión y luego repetir la tesis y sus razones.¹⁰ Esto es lo que criticará Platón en la segunda parte del *Fedro*, ya que, según el filósofo, de este modo no es posible llegar a la verdad del asunto tratado. Sin embargo, especialistas como Rowe (1986) defienden a Lisias. Este autor argumenta fervientemente en contra de los que ven su texto como pobre y desorganizado, dicho al azar, como argumenta Sócrates. En verdad, es un discurso bien armado, en donde cada parte presenta un bloque razonable de sentido y es posible encontrar cierta conexión entre cada una de ellas. De esta manera, se logra la impresión de espontaneidad, ya que se interesa más por las ideas individuales y no que estas se encadenen lógicamente en un todo unificado. Según Rowe, mientras que Sócrates en este diálogo tiene tanto un interés por los discursos

8 La mayoría de los discursos de Lisias que conservamos son del género judicial. Aparte de estos, contamos con uno del género deliberativo, el XXXIV (*Sobre la constitución*), y dos epidícticos, el II (*Discurso fúnebre*) que es un epitafio, y el XXXIII (*Olimpico*) que es un panegírico. También sería un discurso epidíctico el *Erotikós*, ya que los *erotikoi lógoi* pertenecen a este género.

9 La clave está en descifrar a qué se refiere *prónoia*, el conocimiento previo o la intención. Algunos dicen que se trataría de intentos de homicidio (Martínez Calvo, 2002a:

61), pero no es claro (Todd, 2007: 283).

10 El discurso comienza *in media res*, ya que el orador advierte que el joven ya conoce su situación de pretendiente y al parecer ya ha sido rechazado, con lo cual este discurso es visto como *una parte* de su intento de seducción del joven (Velardi, 2010: 124 n. 48). Por este comienzo, ya en la época antigua se ha considerado que este texto tiene una naturaleza epistolar (Hermias, *Comentario del Fedro* 35. 19 y ss. Cfr. Lasserre, 1944: 170).

mismos y su organización como por la función de ellos para alcanzar la verdad, Lisias no tiene otra intención más que la persuasión. Efectivamente, la espontaneidad es una de las características de los discursos de Lisias, según Dionisio, y una de las más valoradas por este crítico. Sin embargo, la espontaneidad es deliberada. Como dice Dionisio, lo que da la impresión de una organización azarosa, es en verdad una espontaneidad muy trabajada (*Sobre Lisias* § 8. 5-7).¹¹ Esta misma organización espontánea, con distintas partes, es la que veremos en el *Discurso contra Simón*.

A pesar de estas diferencias de estilo, los dos discursos aquí analizados pueden agruparse bajo un género común. Como ya mencionamos, al discurso del *Fedro* se lo ha llamado *Erotikós*, ya que pertenece a un género propio de esta época, con características específicas, los *erotikoi lógoi*. Veremos que, por su contenido, el discurso III de Lisias también podría ser considerando dentro de esta clase.

Erotikoi lógoi

Los *erotikoi lógoi* pueden definirse de forma general como discursos sobre el amor o el deseo erótico (Platón, *Fedro* 227c; Aristóteles, *Política* II. 4. 1262b11. Cfr. Lasserre, 1944: 169). El *Fedro* y el *Banquete* platónicos, así como el *Banquete* de Jenofonte, son el reflejo de la existencia de un género literario que floreció a fines del siglo V a. C. Esta temática se desarrolló tanto dentro de los círculos retóricos como del socrático —Diógenes Laercio cita las diversas fuentes de este tipo de discursos: Antístenes, Euclides de Mégara, Esquines el socrático y Simias de Tebas—. ¹² Según Lasserre (1944: 171), *erotikòs lógos* puede referirse tanto a los discursos que son dirigidos por un enamorado a su *erómenos*, su amado, como a los discursos sobre la naturaleza del amor. A lo largo de los siglos V y IV a.C.

11 Platón retrata el efecto que solían tener los discursos de Lisias mediante la obnubilación de Fedro frente a su discurso: “¿Qué impresión te da el discurso, Sócrates? ¿No se expresa de modo sobrenatural, entre otras cosas, en su vocabulario?” (*Fedro* 234c).

12 La erótica es un tema muy tratado por los socráticos que probablemente hayan heredado de su maestro. Platón, Jenofonte y Esquines muestran en sus escritos el gran interés de Sócrates por los asuntos eróticos y lo presentan como un gran *erastés*. Cfr. Platón, *Banquete* 177d, 198d, 212b; *Lisias* 204b y *Cármides* 153d-155d; Jenofonte, *Memorabilia* 2. 6. 28, 4. 1. 2 y *Banquete* 8; Esquines (*FS* 1125-6; *SSR* VI. A. 53).

se produce una evolución desde el primer tipo, el tradicional y más utilizado, hacia el segundo. Vemos muy bien reflejado este movimiento en el *Fedro*: el discurso de Lisias es un claro ejemplo del primer tipo; el primer discurso de Sócrates es una mezcla de ambos, ya que, para lograr su argumento y seducir al joven, debe primero definir a *éros* y sus consecuencias (237d); en cambio, el segundo discurso que pronuncia Sócrates se aleja de las relaciones subjetivas para plantear una tesis mucho más compleja sobre la verdadera naturaleza del amor. Los *erotikoi lógoi* solían marcar ciertas características comunes de *éros*, como la valentía (*andreía*) de los amantes —por ejemplo, en el discurso de Fedro en el *Banquete* de Platón y en el de Pausanias en el *Banquete* de Jenofonte— o el tema de la enfermedad (*nósos*) que analizaremos aquí. Estas expresiones tenían su origen literario en la poesía lírica griega — como retomaremos más abajo—, pero también en el lenguaje común de los griegos. En este sentido, podemos considerar el discurso III de Lisias como perteneciente a este género, ya que en su narración y argumentación expone las características típicas de la condición del enamorado.

Tanto el discurso III como el del *Fedro* se refieren en particular al *éros paidikós*, están insertos y se comprenden en el marco de las relaciones homoeróticas propias de la cultura griega, y sirven a su vez como un valioso testimonio para estudiarlas. Este vínculo estaba compuesto de un joven adolescente (*erómenos* o *paidiká*) que era deseado por un hombre en sus treinta o cuarenta años (*erastés* o amante).¹³ Según la visión dominante de las últimas décadas (comenzada por Dover, 1978), el *erastés* estaría interesado en los “favores sexuales” del muchacho y a cambio este era introducido en sociedad, haciendo de esta relación un “rito de pasaje”, ya que luego el *erómenos* sería *erastés* de otro muchacho. Foucault (1984) y Halperin (1990) continúan esta línea,

13 La edad de los involucrados no estaba estrictamente definida y no existía homogeneidad entre las relaciones entre dos varones (Hubbard, 2003: 1). Sin embargo, había ciertos parámetros para este tipo de relaciones amorosas, ya que, según la interpretación de Todd (2007: 277), parte de la dificultad del cliente del discurso III de Lisias es haber transgredido el código social porque él era un hombre notoriamente viejo que se describe avergonzado por tener que describir las peleas con Simón, pero también su relación erótica con Teódoto, que describe como “bastante insensata” para su edad (§ 4). Por otro lado, Teódoto es nombrado con las palabras típicas con las que se refería al *erómenos*: *neaniskós*, *meirakion* e incluso *paidion*.

poniendo el acento en los roles de cada uno en la relación sexual: el *erastés* desempeñaba un rol activo, valorado positivamente, y el *erómenos*, un rol pasivo considerado deshonoroso. A comienzos de este siglo, Davidson (2001) critica de esta posición la centralidad de la penetración, argumentando que no hay evidencia para justificar esta imagen del sexo antiguo y la moral sexual, donde una parte puede ganar sólo a expensas de la otra, siendo esta una fantasía basada en preconcepciones modernas del sexo como poder. Percy (2005) también reprueba aquel enfoque, el cual reduciría el complejo fenómeno de la experiencia masculina griega, que incorpora la pederastia en su sistema educacional. En este sentido, Hubbard (2003) también defiende que el objetivo de la pederastia no era subordinar al *erómenos*, sino avanzar en su sociabilidad dentro del mundo masculino. En los textos aquí analizados, podemos observar los roles marcados de la pareja homoerótica: los *erastai* —en el *Fedro* paradójicamente es el no *erastés* y en el III, Simón y el acusado— que compiten entre sí y persiguen a los *erómenoí* —el muchachito hipotético del *Fedro* por un lado, Teódoto por otro— para que les “concedan sus favores” (*kharízesthai*).

En efecto, la tesis que defiende el discurso del *Fedro* es que un muchacho debería “conceder sus favores” o “gratificar” (*kharízesthai*, 233d-e y 234b, 227c)¹⁴ a un hombre que no lo ama, más que a uno que lo ama (227c).¹⁵ Lisias defenderá una concepción mercantilista o contractual de las relaciones amorosas con base en los beneficios

14 No hay términos anatómicos o fisiológicos, sino este tipo de expresiones, pero en este contexto, en donde el hombre se siente atraído por un muchacho, pero no está enamorado de él, no hay demasiada ambigüedad sobre los “favores” que quiere (Dover, 1978: 44). Este tipo de expresiones (*kharízesthai* y también *hypourgeîn* “prestar un servicio”, *hypereteîn* “servir como subordinado” y *peirân* “intentar”, “poner a prueba” y en contexto sexual “descubrir lo que... da de sí”) aparece mucho en el discurso de Pausanias del *Banquete*, al que se lo ha relacionado con el presente discurso, por su visión mercantilista de las relaciones (Dover, 1978: 45). Por otra parte, *peirân* aparece también en el discurso I de Lisias, en la acusación que la esposa hace a su marido por propasarse con una esclava (12).

15 Platón, *Fedro* 227c: “Pues Lisias ha descrito la seducción de un muchacho bello (γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν). ¡Mas no por un amante...! Al revés [de lo esperado] es esto precisamente lo expresado con sutil perspicacia: que se debe gratificar al no amante más que al amante (οὐχ ὑπ’ ἐραστοῦ δέ, ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμμευται: λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι).”

que uno le proporciona al otro, pero sin un vínculo afectivo que los una.¹⁶ Este tipo de relación entre las dos partes contratantes (234c) tiene su base en los principios de un intercambio en la esfera económica. La motivación del no amante es su interés egoísta y debe mostrar persuasivamente sus propios méritos, en una proporción igual al joven deseado y su belleza (Aristóteles *Ética nicomaquea* 1163b28-1164a12. Cfr. Burger 1978: 82). Para ello el discurso desplegará los infortunios del enamorado, la enfermedad que sufre el amante y las consecuencias desfavorables para el amado.

Precisamente este personaje del enamorado enfermo es el que construye Lisias en la narración del discurso III. Aquí relata que Simón, el acusador, estaba en relaciones con Teódoto, un joven de Platea, y alega haber pagado trescientas dracmas por sus favores (§ 22) —en este contexto, favores sexuales—. Esto genera conflicto en la interpretación, ya que si el muchacho es ciudadano, esto sería ilegal, hecho que se discute, ya que en ese momento, luego de la toma de Platea, los habitantes de esta ciudad poseían la *isopoliteía*, la igualdad de derechos.¹⁷ Según Simón, el

16 Por ejemplo, *Fedro* 233e-234a: “No obstante, quizá conviene gratificar no a los excesivamente necesitados, sino a los capaces de retribuir el favor máximamente. Y no a los indigentes solamente, sino a los más dignos de la acción. Y no a cuantos se aprovecharán de la flor de tu juventud, sino a cualquiera que te haga participar de sus bienes cuando envejecas”. También 234c: “Pero de ello no tiene que surgir daño alguno sino provecho para ambos.”

17 El estatus de Teódoto es difícil de determinar. Primero, al comienzo se menciona que es de Platea, lo que parece indicar que es un ciudadano ateniense naturalizado, hipótesis adoptada por algunos estudiosos (cfr. Cohen, 2000b: 128, n. 63). En este caso, sería ilegal que se prostituyera y al hacerlo con Simón debería haber perdido sus derechos de ciudadano. El problema es que en § 33 el orador parece considerar que Teódoto pueda ser requerido para dar evidencia bajo tortura, lo cual sólo se hacía con esclavos. Por lo tanto, la mayoría de los intérpretes sugiere que es un esclavo (cfr. Lamb, 1930: 70 y Fernández-Galiano, 1953: 71, n. xiv, entre otros). Sin embargo, esta posición también tiene dificultades, ya que nunca aparece nada sobre una posible intervención de un amo en sus problemas. Existen otras hipótesis intermedias, pero, como marca Todd (2007: 280-281), todas tienen ciertas dificultades. Para este intérprete, lo más seguro es pensar que Teódoto era un hombre libre no ciudadano y que la dificultad de comprensión de su estatus podría estar planteada deliberadamente por el mismo Lisias: describirlo como menor de edad de Platea permite insinuar que Simón pagó ilegalmente por prostitución, pero al mismo tiempo la relación del acusado con un posible ciudadano hace que pueda ser una relación homoeerótica aristocrática respetable.

cliente de Lisias le arrebató al chico, pero también se apropió de su dinero —no queda claro si con esto se refiere a que lo privó de los servicios del muchacho por los que ya había pagado o a que lo embaucaron para repartirse el dinero entre Teódoto y el acusado—. Dice haber devuelto el dinero, pero no ocurrió lo mismo con el muchacho, que parecía seguir en una relación con el acusado (§ 25). A partir de aquí, la acusación principal es que, luego de estos incidentes, Simón fue atacado con un cascote de cerámica que llevaba desde su casa y quedó en lamentable estado (§ 27).¹⁸

Lisias construye detalladamente la narración del caso,¹⁹ donde describe la secuencia de hechos y las peleas de los involucrados —que se ocurren a lo largo de más o menos cuatro años—, de forma tal de mostrar que el violento no es su cliente, sino Simón, el cual ha sido siempre el atacante.²⁰ Veremos que al acusado se lo presentará como un pobre hombre que sufre una especie de enfermedad, la de sentir intensos deseos por este muchacho, situación que no ha elegido. Precisamente por las características de *éros* que hacen que uno actúe bajo presión y no voluntariamente, lo que genera arrepentimiento una vez “pasado el efecto”, se deberá, entre otras cosas, exculpar a su cliente.

Analizaremos los dos textos, a partir de ciertos fragmentos, para mostrar que poseen una concepción común —primordialmente negativa— sobre *éros* y las pasiones. Es necesario tener en cuenta que en ambos discursos el hecho de que *éros* sea presentado como una enfermedad (*nósos*) y una locura (*manía*) es conveniente o funcional a la argumentación en cada caso: en el *Fedro* el objetivo es convencer a un hipotético muchachito de que debe entregarse sexualmente a alguien que no lo ama más que al que sí lo hace y en el discurso *Contra Simón* se utiliza para ate-

nuar la responsabilidad moral de las acciones del acusado. Sin embargo, para que este recurso sea efectivo, es necesario que esté basado en una opinión popular sobre las pasiones compartida por los posibles interlocutores.

Análisis de los discursos: enfermos, celosos y arrepentidos

En primer lugar, los dos discursos en cuestión consideran el estar enamorado o el deseo hacia alguien como una situación calamitosa, una desgracia (*symphorás*), aunque connatural a los seres humanos y equiparada a una enfermedad (*nósos*). El *Discurso contra Simón* comienza presentando la situación del acusado de esta forma:

Pero si demuestro, sobre el caso, que no estoy incurso en los juramentos de Simón y os parece que tengo hacia el mozuelo (*pròs tò meirákion*) una inclinación bastante más insensata (*anoetóteron*) de la que corresponde a mi edad, os suplico que no me tengáis por más indigno (*kheíro*): sabéis que enamorarse (*epithumêsai*) es connatural a todos los humanos,²¹ y que el más excelente (*béltistos*) y el más prudente (*sophronéstatos*) sería aquel que sabe llevar el infortunio (*symphorás*) con el mayor decoro (*kosmiótata*). Para todo esto se me ha convertido Simón, aquí presente, en un impedimento como voy a demostraos (Lisias, III § 3-4).²²

En el *Fedro* encontramos una presentación muy similar:

Y, a decir verdad, ¿cómo sería verosímil (*eikós*)²³ entregar

21 Cfr. Lisias, III 44: “Pues no me parece propio de la misma persona el ser amante (*erân*) y delator (*sykophantêin*): lo primero es de hombres bastante simples (*euethestéron*), lo segundo de hombres muy perversos.” Estos son argumentos que apelan a generalizaciones psicológicas, según Dover (1968: 74), muy poco usados por Lisias.

22 Para el discurso III de Lisias utilizamos la traducción de Martínez Calvo (2002a).

23 La verosimilitud (*tò eikós*) es uno de los temas principales de la segunda parte del *Fedro* (257b-279c). Platón critica duramente el principio que rige en las cortes de justicia y a los retóricos, el cual se basa más en la verosimilitud que en la verdad (272d-e). Este criterio es el que sigue manifiestamente el discurso de Lisias de este diálogo: dadas las características del amante presentadas, es *verosímil* que sucedan determinadas consecuencias. Por ejemplo, *Fedro* 233a: “Para los que no aman, en cambio, quienes ya eran amigos entre sí antes de que hicieran eso, no es *verosímil* que esto por lo que se beneficiaron disminuya su afecto, sino que quede como recordatorio de lo que vendrá”. Aunque no explicitada, esta misma estrategia es la que encon-

18 El hecho de que haya llevado el cascote desde la casa es importante para probar la *prónoia*, la premeditación (Martínez Calvo, 2002a: 126; Todd, 2007: 282). En los dos discursos conservados de este tipo de casos (este y el I) el arma es un cascote de cerámica.

19 Dionisio de Halicarnaso analiza las distintas partes de los discursos del logógrafo en cuestión: el exordio, la narración, la argumentación y el epílogo. Según este autor, Lisias se destacaba en la narración más que en ninguna parte (*Sobre Lisias* § 8).

20 Este es uno de los casos que menciona Dionisio, *Sobre Lisias* § 17. 3: “Otras veces muestra la debilidad propia y la prepotencia del oponente y cómo el proceso no se desarrolla en las mismas condiciones para ambos”.

un asunto de este tipo a alguien que está en una circunstancia tan calamitosa (*symphorán*) que nadie versado en ella haría siquiera el intento de sustraerse? Pues incluso ellos mismos admiten estar más bien enfermos (*noseîn*) que en su sano juicio (*sophroneîn*), y saber de su desatino, pero no ser capaces de dominarse (*ou dýnasthai hautôn kratêîn*). ¿Así que, ya con tino, cómo considerarían que están bien esas cosas sobre las que deciden estando en ese estado? (Platón, *Fedro* 231c-d).²⁴

El deseo erótico es visto como una enfermedad que genera una falta de control y de juicio. Esta pulsión es nombrada en el discurso forense con el sustantivo *epithymía* y el verbo *epithyméo*. En el *Fedro* se utiliza esta palabra, pero también los cognados de *éros* y *eráo*, ya que la contraposición de personajes se da entre el que ama (*erastés*) y el que no ama (*ouk erastés*). *Epi-thymía* solía referirse a los apetitos más básicos vinculados a cuestiones fisiológicas como la sed, el hambre y el deseo sexual, que no apuntan a un objeto específico, sino que meramente requieren ser saciados (Tucídides 2. 52. 1; 7. 84. 2). Sin embargo, también puede referir al deseo de algo en general.²⁵ Por último, puede tener el sentido, como encontramos aquí, del apetito sexual específicamente. Por otro lado, *éros* suele utilizarse para referir a un deseo sexual intenso, por lo general hacia una persona particular, por lo que suele traducirse como “amor”. *Éros* también supone mayor intensidad: Pródico lo definió como “deseo (*epithymía*) duplicado” y el *éros* duplicado es locura (DK 84 B 7); Jenofonte también llama *éros* al deseo intenso y locura al desvarío manifiesto de la razón de una persona (*Memorabilia*

tramos en el discurso III, en donde a partir de la caracterización de los involucrados en el juicio se desarrolla un argumento probabilístico que corre implícitamente a través del discurso: según la descripción de las personalidades de los protagonistas, la más probable o verosímil es la versión del acusado y no la de Simón, el acusador (cfr. Todd, 2007: 284). De hecho, es un caso muy similar al ejemplo que da Sócrates en el *Fedro* sobre el hombre débil y el fuerte (272e). Según Platón, mediante este tipo de discursos nunca se llegará a la verdad, sino sólo a la verosimilitud. Esto es lo que intentará modificar Sócrates en su primer discurso, brindando una definición explícita que apunte no a lo verosímil, sino a la realidad misma (*ousía*) de *éros* (Fierro, en prensa: 86). Es desde aquí de donde se derivan las consecuencias negativas para el joven, no de modo verosímil, sino necesario (*anáanke*).

24 Para el *Fedro* utilizamos la traducción de Fierro (en prensa).

25 Por ejemplo, en *República* V 475b, cuando intentan definir al filósofo, Sócrates pregunta:

III 9. 7). Cfr. Dover, 1978: 43). De todas formas, la demarcación no es absoluta, sino que muchas veces los sentidos de *éros* y *erân*, y *epithymía* y *epithymeîn* podían superponerse. Por ejemplo, en el *Banquete* de Jenofonte se pasa de uno a otro y en Homero *éros* se utiliza en relación con los apetitos más básicos (*Iliada* I 469). En los discursos aquí analizados, son tomados prácticamente como sinónimos, ya que, como veremos más abajo, el deseo por una persona se refiere a un deseo puramente físico, aunque por alguien particular.

El orador del discurso III habla de estas pasiones como algo que lo afecta y lo aflige (εἰδότας ὅτι ἐπιθυμῆσαι μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις ἔνεστιν, III § 4. Cfr. Todd, 2007: 311). Esto refleja una concepción habitual en la época, ya que los griegos tendían a concebir el deseo sexual como una enfermedad (*nósos*),²⁶ una locura o una desgracia que venía desde afuera del sujeto —en general, producida por un dios— y afectaba a la persona involucrada (Carey, 1989: 94-95; Dover, 1974: 125, 137-138, 210-211). La cultura popular era muy consciente de que las emociones fuertes como la ira, el deseo sexual o el enamorarse podían alterar la razón (Dover, 1974: 125). Toda situación no bien recibida o que podía tener malas consecuencias podía ser llamada *nósos* y el deseo sexual o el estar enamorado era un caso particularmente mencionado (cfr. Eubulo fr. 41. 6). Según Dover (1974: 153), la posibilidad de considerar que un individuo es empujado a un delito por fuerzas externas que no puede resistir alimenta la descripción de un crimen como desgracia o percance (*symphorá*)²⁷ cada vez que el orador desea evocar la simpatía del delincuente, lo cual es precisamente el caso que analizamos

—Dime si es así o no: ¿acaso cuando decimos que alguien desea algo (*tinós epithymetikón*), diremos que desea todo lo de esa clase, o una parte sí y la otra no?

—Lo desea todo —dijo

—¿No diremos entonces que el filósofo desea la sabiduría (*sophías... epithymetèn éinai*), no una parte sí y la otra no, si no que la desea toda?—.

26 *Nósos* tiene originariamente el sentido de “enfermedad” o “plaga” (*Iliada* I 10, *Odisea* IX 411 y luego en Esquilo, Antífonte e Isócrates) que luego deriva en “angustia” o “sufrimiento”, especialmente causados por la locura, la pasión o el vicio (LSJ s. v. *nósos*).

27 Aunque su acepción original es la de “reunión” o “colección” (*syn-phorá*), por derivar del verbo *symphéro*, tiene primero el sentido de “evento”, “circunstancia”, y de allí “circunstancia mala”, “desgracia”. Muy raramente se emplea con la idea de “buena suerte” o “asunto feliz” (LSJ s. v. *symphorá*; Chantraine, 1968: 1190).

aquí.²⁸

Este modo de concebir el deseo erótico no parecía existir aún en la época homérica. En la *Iliada* y la *Odisea* Homero se refiere a este sólo como una de las delicias de la vida proveniente de los dioses.²⁹ La idea del amor como sufrimiento y enfermedad aparece algo después y es desarrollada por los poetas líricos, como Arquíloco y especialmente Safo (Snell, 1946: 52).³⁰ Aquí, aunque el *éros* es aún considerado como algo que proviene de los dioses y que afecta desde afuera, la novedad radicarán en que la infelicidad que produce es vista como propia, lo cual genera una primera concientización del individuo como tal, ausente en la época homérica.³¹ Por otra parte, vemos un esbozo de esta concepción trágica de *éros* ya en Hesíodo, *Trabajos y los días* 88 (“penosos anhelos y aflicciones que corroen los miembros”) y *Teogonía* 120, que será luego muy desarrollada en la tragedia (por ejemplo, Sófocles, *Antígona*, 793-794 y Eurípides, *Hipólito*, 38-40; 392-393). De hecho, *éros* es uno de los principales motores de la tragedia, especialmente porque acontece a algunos personajes conocer el bien, pero no poder realizarlo por la falta de control de sí mismos (Fierro, 2006: 169-170).³²

28 En el discurso III encontramos repetidas veces al acusado lamentándose de su desgracia: *aiskynómenos... têi symphorâi* (“avergonzado por su propia desgracia” § 9) y *symphorân emautoû* (“mi propia desgracia” § 30).

29 Con esto no queremos decir que en la época arcaica no hayan existido los problemas amorosos. De hecho, según la leyenda, la Guerra de Troya se produjo a partir de la pasión amorosa de Paris por Helena. Sin embargo, no parece haber en el príncipe un conflicto interno sobre qué debe hacer respecto de su pasión, sino que actúa acorde con ella.

30 El mismo Sócrates hace una referencia a estos poetas, expertos en estas cuestiones, al comentar el discurso de Lisias: “Ahora, de buenas a primeras, no puedo decírtelo. Pero, evidentemente, algo de esto escuché, ya sea de la bella Safo, ya del sabio Anacreonte, e incluso, de ciertos escritores. ¿Sacando pruebas de dónde, entonces, digo esto? En cierto sentido, genial amigo, me siento con el pecho lleno y capaz de expresar cosas distintas y no peores que estas” (*Fedro* 235c).

31 Según Lasserre (1944: 173), la característica subjetiva de estos textos (*erotikoi logoi*) viene directamente de la poesía lírica amorosa. El paso de la poesía a la prosa ha sido por la influencia de las enseñanzas de Tisias, Pódico y Gorgias, que desarrollaron la prosa artística de la literatura griega. Específicamente, según este autor, la metáfora de la enfermedad proviene de Gorgias (*anrópinon nósema*) y Antístenes (*nóson*), y devino usual en la época de Lisias en los *erotikoi logoi*.

32 El discurso III de Lisias responde a una retórica del autodomínio o más bien a la falta de este (*béltistos...kaì sophronéstatos...kosmiótata*) (Todd, 2007: 311).

La debilitación del juicio está muy presente a lo largo de todo el primer discurso del *Fedro*, que contraponen el dominio de sí y la moderación (*sophrosýne*) de los que no aman con la desmesura (*hýbris*) permanente e incontrolable de los enamorados.³³ Esto hace que tengan reacciones y actitudes irracionales, perjudiciales para el amado. Por ejemplo, se vuelven posesivos y celosos, y entran en cólera fácilmente:

Y, además, seguro que muchos reparan en los que aman (*toûs eróntas*) y los ven acompañando a sus amados (*toîs eroménois*) y haciendo de esto su trabajo, de modo que, cada vez que se los observa conversando entre sí, suponen entonces que están juntos, ya por haberse consumado o porque está por consumarse el deseo (ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι) (Platón, *Fedro* 232a-b).

Esta actitud genera que los enamorados intenten sustraer a sus amados de la compañía de otras personas y no quieran que tengan otros amigos ni intereses que no sean ellos mismos (232c-d). Si seguimos la interpretación de Todd (2007: 327), en el discurso III § 22 encontramos una referencia a un exceso de posesión por parte de Simón sobre Teódoto, ya que Lisias utiliza la expresión *epibouleúsas apéstesa autoû* (“turned <Theodotos> against him by means of a plot”, “puso <a Teódoto> contra él con mañas”), ya que el verbo *aphístemi* tiende a denotar situaciones causadas por escapar del control de una autoridad legítima. La posesión del otro es consecuencia de la especificidad del objeto que supone la pasión amorosa de *éros*, por la cual pretende la exclusividad también de la otra parte. Como contrapunto, es otra la actitud del orador en el *Contra Eratóstenes*, discurso I de Lisias, donde aquel es presentado como no posesivo y más liberal con su esposa (§ 6).

Otra reacción común del amante irracional producto de la desmesura presente en los dos textos analizados es el alardear al amado (*epideiknysthai*), que se menciona en el *Fedro* como algo típico del amante:

Ahora bien, si sientes temor de lo establecido por convención (*nómon*), que, tras enterarse la gente, esto se convierta

33 Platón, *Fedro* 233a: “Pues esos ensalzan tus palabras y acciones incluso en desmedro de lo mejor para ti: en parte, por estar temerosos de despertar tu odio; en parte, por debilitarse su juicio a causa de su deseo”.

en oprobio para ti, es verosímil (*eikós*) que los que aman (*toûs erôntas*), al suponer que son tan objeto de admiración de los demás como ellos lo son de sí mismos, se exalten al hablar y hacer gala (*philotimouménous*), alardeando (*epideiknysthai*) ante todos que no han hecho esfuerzos en vano. En cambio, los que no aman (*toûs mè erôntas*), por ser más dueños de sí mismos (*kreíttous hautôn óntas*), es verosímil que prefieran lo mejor de todo (*tò béltiston*) a la notoriedad entre la gente (Platón, *Fedro* 231e-232a).

Aunque este tema no aparece explícitamente en el discurso III, podemos inferirlo de ciertas actitudes del mismo acusado. Este relata haber pasado por la casa de Simón con Teódoto, el muchacho, y Todd (2007: 332) sugiere que esto puede haber sido para alardear de su conquista (§ 31). También en § 11 menciona que, cuando regresaron, Teódoto se estaba quedando en casa de Lisímaco, quien “casualmente” vivía cerca de Simón. Todd (2007: 318) y Carey (1989: 99) suponen que podría tratarse de una provocación deliberada, aunque permanentemente disimulada.³⁴ Curiosamente, es Sócrates en *Fedro* quien critica a Lisias, quien en su discurso encarna al no amante, por “hacer gala de su talento”:

La verdad, me dio la impresión de que se comportaba como un joven pendenciero al hacer gala de su talento (*epideiknýmenos*) de expresar las mismas cosas primero de un modo y después de otro, y decirlas en cualquiera de ambos casos más que bien (Platón, *Fedro* 235a).

Frente a los demás, el amante alardea *de* su objeto de deseo, que en este caso es el discurso, el cual es colocado en el lugar del amado tanto por Sócrates como por Fedro (227c-229a), pero también desea alardear de sus habilidades *frente* al objeto amado. De este modo, además de criticar el discurso de Lisias, Sócrates parece también insinuar que Lisias mismo está actuando como un amante frente a su enamorado, Fedro —y posiblemente también frente a los otros muchachos que hayan escuchado y leído su discurso en la clase magistral de ese día—. Así, encontramos en los personajes del diálogo un tercer triángulo amoroso —además del que aparece en el discurso III entre Teódoto, Simón y el acusado, y el de los personajes imaginarios de los dos primeros discursos del *Fedro*, el muchachito, el amante y el

34 También en § 34 *eis tosoûto amathias* “tal nivel de estupidez”, donde nuevamente ignora la posibilidad de una provocación deliberada.

no amante— en donde Fedro, aunque ya pasado de edad, juega el rol del *erómenos*, quien primero se encuentra obnubilado por su admiración hacia su pretendiente Lisias y su actividad, la retórica, y luego tornará su interés hacia Sócrates y la filosofía.³⁵

Como adelantamos más arriba, esta falta de estabilidad ocurre, entre otras cosas, porque se enamoran del cuerpo del muchacho y no del alma, es un deseo puramente físico. Mientras que en el *Erotikós* esto es explicitado, en el discurso III podemos inferirlo por el uso predominante, en lugar de *éros* y *eráo*, de *epithymía* y *epithyméo*, que, como vimos, solía señalar el deseo o el mero apetito (en este caso sexual). Sin embargo, aunque sea un apetito puramente carnal, en ambos textos el conflicto surge porque no es un deseo en general por cualquier persona, sino por alguien en particular:

En efecto muchos de de los que aman desean el cuerpo antes de que conozcan la forma de ser y se vuelvan versados en otros rasgos personales, de manera que no les es obvio si luego aún querrán ser amigos, una vez que apacigüen su deseo (Platón, *Fedro* 232e-233a).

Siguiendo la tesis de Belfiore (2012), podemos afirmar que lo que plantea el discurso de Lisias es la imposibilidad de hacer coincidir el deseo sexual con una relación de amistad (*philia*), ya que tanto el amante como el no amante —que en verdad Sócrates descubre también como amante, pero del *éros* ordinario—³⁶ quieren lo mismo, el placer físico. En el lenguaje habitual, aunque la *philia* refería a la amistad o cariño en términos generales y podía utilizarse entre familiares y amigos, es decir, en relaciones no sexuales

35 El desenmascaramiento de Lisias puede apoyarse también con el guiño que hace Sócrates al comienzo de su discurso, en donde, aunque dice que repetirá la tesis de Lisias, aclara que el narrador es en verdad un amante encubierto, que se hace pasar por un no amante para conquistar su objeto de deseo. Es discutido por los intérpretes qué significa este gesto, pero en función de lo analizado, podemos pensar que está desenmascarando la hipocresía del supuesto no amante, que en verdad tiene los mismos intereses que el no amante, ya que no puede haber afecto del que no desea (Poratti, 2010; Rowe, 1986; Castello, en prensa). Por lo cual, la elección es entre dos tipos de relaciones, una mejor que la otra (Poratti, 2010). De esta manera, Sócrates cambia no sólo la forma, sino también el contenido del discurso que dará y abre la posibilidad de un amor noble, tal como definirá en la segunda parte mediante el arte dialéctico.

36 Véase la nota anterior.

les, también podía suponer un contexto sexual (Jenofonte, IX 6; Platón, *Lisis* 221b y *Eutidemo* 282b. Cfr. Dover, 1978: 49). Platón intentará resolver esta problemática —vigente aún hoy en día— sobre si es posible tener con alguien una amistad a la vez que una relación erótica. Según Belfiore, hará esto mediante la creación de un arte erótico que expondrá en el segundo discurso de Sócrates.

Por otra parte, uno de los efectos fundamentales de esta inestabilidad es la imposibilidad de que perdure el deseo y el consiguiente arrepentimiento del amante:

Y, de hecho, si te acecha el temor por considerar que el afecto difícilmente perdure y que, mientras en caso de ocurrir un conflicto bajo otra circunstancia, la desgracia sería compartida por ambos, pero en este caso, al haber tú concedido lo que tienes en mayor estima, para ti sería un gran daño, verosíblemente temerías más bien a los que aman (Platón, *Fedro* 232 c).

Y es que sería terrible si, cada vez que alguien recibe una herida por *embriaguez*, rivalidad, o por asuntos de muchachos o por insultos o peleando por una hetera (ἐκ μέθης καὶ φιλονικίας ἢ ἐκ παιδιῶν ἢ ἐκ λοιδορίας ἢ περὶ ἑταίρας μαχόμενοι) —cosas de las que todo el mundo se *arrepiente* (*metamélei*) cuando recobra la *sensatez* (*béltion phronésosin*)—, vosotros fuerais a imponerles tan grave y terrible castigo, hasta el punto de expulsar de la patria a un ciudadano (*Lisias*, III § 43).

Tomé, pues, al muchacho (hay que decir toda la verdad) y salí de la ciudad. Y cuando creía que ya era tiempo de que Simón hubiera olvidado al mozuelo (*epilathésthai mèn toû neanískou*) y se arrepintiera de sus yerros pasados (*metamelêsai dè tôn próteron hemarteménon*), regresé de nuevo (*Lisias*, III § 10).

Este es uno de los principales problemas para el amado, ya que, según la forma tradicional de la *paiderastía* en la que se apoyan estos discursos, los beneficios del amado vendrían luego con los favores sociales y políticos que el amante pueda brindarle. Esta idea del arrepentimiento es utilizada por Lisias en cada caso para demostrar sus propósitos. En el *Fedro* el arrepentimiento del amante luego de pasado el efecto del enamoramiento se utiliza para infundirle la idea al muchacho de que no puede confiar en él y en sus

promesas, como sí puede con alguien que no lo ama y acuerda sin presión alguna. Por otra parte, en el *Discurso contra Simón* se utiliza el arrepentimiento para que disminuya la culpabilidad del acusado, así como para mostrarse presuntamente sincero ante los consejeros.

En ambos casos, la imagen que se proporciona de persona enamorada es la de un borracho obnubilado por su embriaguez, que luego se arrepiente de los hechos de la noche anterior una vez recobrada la sensatez. Nuevamente podemos rastrear el origen de esta concepción que asimila el enamoramiento a la embriaguez en los poetas líricos, por ejemplo con Anacreonte (fr. 17D): “Saltando de nuevo desde la roca de Léucade, / en el blanco oleaje me sumerjo, ebrio de amor”.

La consecuencia fundamental de esta concepción y la causa principal de todas las características mencionadas es que el enamorado no actúe voluntariamente, sino dominado por la pasión. En ambos discursos encontramos muy presente la dicotomía entre el actuar racional y voluntariamente, frente al actuar bajo presión o por la fuerza de las pasiones.³⁷ En el *Fedro* Lisias explica:

Pues a estos [los amantes] en algún momento les viene el arrepentimiento (*metamélei*) del beneficio que procuraron, una vez que apaciguan su deseo. En cambio para los otros no hay momento en que les interese retractarse. Pues no bajo presión (*hup' anánkés*), sino voluntariamente (*hekóntes*), tal como decidirían lo mejor sobre sus propios asuntos, te benefician en la medida de sus posibilidades (Platón, *Fedro* 231a).

También en el discurso judicial se explicita la involuntariedad que provoca la situación:

Todavía si el mozuelo hubiera estado con él, tendría algún sentido su mentira de que yo me vi obligado por la pasión (*dià tèn epithymían enankazómen*) a realizar un acto más insensato (*anoetóteron*) de lo habitual (*Lisias*, III § 31).

Como bien señala Todd (2007: 284), la clave de la estrategia de Lisias consiste en la representación del carácter de los personajes y la

³⁷ Podemos incluso observar esta dicotomía en la dramaturgia del diálogo platónico, en la relación entre Sócrates y Fedro: “Por todas estas razones, comprende lo que realmente te digo y bajo ningún concepto quieras hablar por la fuerza a hacerlo voluntariamente. (...) ¡Oh, maldito! ¡Qué bien te las ingenias para forzar a un hombre afecto a los discursos a hacer lo que requieres!” (*Fedro* 236d-e).

construcción de la narración, ambas entrelazadas, ya que a través de la narración se desarrollan las personalidades opuestas de los involucrados. Simón es presentado como una persona violenta que está siempre buscando problemas y el acusado se encuentra obligado o forzado (*anankázo*, *anankasthésomai*) a estar en esas situaciones, aunque intente evitarlas. Lisias representa a su cliente como constantemente pasivo, víctima de compulsión, por el comportamiento de Simón. Como vemos, la aludida coacción no es sólo por parte de las violentas actitudes de Simón, sino también por creencia en la inevitabilidad del deseo y las funestas consecuencias que produce, que habrían llevado al cliente de Lisias a estas cosas insensatas para su edad (§ 6). Por otra parte, Todd señala que, a pesar de esta antitética caracterización, el que habla no es presentado como perfecto, pero sus fallas —la vergüenza de su relación con Teódoto pese a su edad y la admisión implícita de cobardía— son superficiales y entendibles, y sirven de hecho para hacer su carácter más creíble. En función del foco de análisis aquí desarrollado, podemos agregar que no sólo sirve para hacer generar cierta empatía, sino que son parte fundamental de la argumentación, ya que una de las principales razones para exculpar a su cliente es la inevitabilidad de las acciones frente al deseo erótico, idea muy común en la cultura griega. Es tal la importancia de este punto, que el discurso finaliza reafirmando nuevamente:

Conque sería justo que recibiera vuestra compasión y la de los demás, no sólo si sufriera lo que Simón pretende, sino también por haberme visto obligado (*enankásthen*) a caer en semejante litigio por semejante asunto (Lisias III § 48).

Según Dover (1974: 124), los griegos tendían a pensar el deseo sexual como una fuerza externa que actuaba sobre el alma, ya que no elegimos nuestros deseos, sino que a lo sumo podemos ser conscientes de ellos. Esto está estrechamente relacionado con la tendencia a la personificación del dios *Éros* y otras emociones. Los dioses tenían una fuerte incidencia en los asuntos humanos, incluso en sus pensamientos y palabras. Y en particular, Afrodita y Eros eran pensados popularmente como irresistibles, incluso para los otros dioses, y por ello mucho más para los mortales.³⁸ Existía para los griegos un plano

38 En las *Troyanas* de Eurípides (944-954), Helena dice a Hécuba que culpe a Afrodita de su huida con Paris, ya que

de determinación inevitable, la *Anánke* o Necesidad, al cual estaban atados dioses y hombres (por ejemplo, Filemón en el fr. 31 habla de los dioses como esclavos de Necesidad. Cfr. Mársico, 2011: 21). Como bien menciona Dover, y podemos verlo confirmado en los textos aquí analizados, el hábito de personificación y deificación es de gran importancia moral, ya que uno podría describir las propias acciones de manera que parezca que somos un juguete de los seres sobrenaturales. El tratamiento del deseo sexual como un dios irresistible, la externalización y personificación de emociones y el hecho de que los dioses puedan apoderarse de los pensamientos de las personas hacen que la actividad moral de los hombres aparezca muy limitada por circunstancias y fuerzas fuera de nuestro control (Dover, 1974; Rossetti, 2008).

Conclusiones

A partir del análisis del *Erotikós*, discurso atribuido a Lisias en el *Fedro* de Platón, y del *Discurso de defensa contra Simón*, encontramos una concepción subyacente sobre el amor y las pasiones. Mientras que del discurso III no se discute su autoría, el *Erotikós* es sumamente cuestionado. A pesar de las grandes similitudes que hemos encontrado, tanto en el lenguaje para referirse a lo erótico como en la idea de *éros* que ambos sostienen, no puede darse una respuesta definitiva al problema, ya que Platón puede estar imitando el estilo y las ideas de Lisias —quizás incluso pueda haberse inspirado en el discurso III—. Pero más allá de este punto, imposible de resolver con absoluta certeza, lo que con seguridad hacen estos textos es reflejar una concepción importante sobre las pasiones y sus efectos en la personalidad de los individuos que estaba muy extendida entre los griegos en los siglos V y IV a. C. Todo lo que no podían manejar era considerado como proveniente de una fuerza externa, divina o necesaria; todo lo que generaba consecuencias indeseables era llamado con el nombre de *nósos* “enfermedad” o *symphorá* “desgracia, evento desafortunado”, palabras que también denotan una fuente externa al agente. Estas circunstancias, prácticamente inevitables, hacen que el que está dominado por ellas no pueda pensar racionalmente y decidir por sí mismo, sino que

incluso Zeus es “esclavo de Afrodita”.

actúe bajo los efectos de la locura. Esta exteriorización —entre otras cosas, fruto de la personificación y deificación de las pasiones— y todos los condicionamientos que ponían los griegos a la naturaleza humana suponen importantes consecuencias en la responsabilidad moral del agente que se ve muy disminuida.

Este tipo de pensamiento sobre el hombre parece ser heredero de la época arcaica, donde no estaba conformada todavía las nociones de individuo y responsabilidad moral (Snell, 1946; Bremmer, 1983; Eggers Lan, 1990; Mársico, 2011: 21).³⁹ Aunque estas ya estaban desarrolladas en la época clásica, según Snell (1946) a partir de la lírica y las artes dramáticas, parecen quedar fuertes vestigios de la concepción antropológica anterior, en especial en lo que se refiere a los sentimientos y las pasiones. Esto hace que algunos autores, desde Jaegger (1933) hasta Dorion (2007) y Rossetti (2008), piensen a Sócrates como una figura bisagra en torno a la reflexión sobre estos temas. Frente a la idea de la ingobernabilidad de las pasiones, Sócrates, y luego sus discípulos, imponen el dominio de sí mismo, el control de los placeres o *enkrátēia*, palabra que aparece por primera vez en estos siglos. Dentro de este tema fundamental, el *éros* ocupó una parte importante de la reflexión de los socráticos. Sócrates representaba la figura del amante por excelencia, aunque con sus singularidades. Cada socrático intentó posicionarse dentro del clima intelectual en el que florecieron los *erotikoi logoi*, interpretando el pensamiento y la actitud de su maestro de distintas formas, algunos con una visión más tradicional de la relación entre amado y amante (Jenofonte), otros con posturas más extremas, sea por el rechazo a las relaciones amorosas (Antístenes) o la redirección del deseo erótico hacia el deseo por la verdad y el cuidado de sí mismo (Esquines y Platón).

En el *Fedro* vemos cómo Platón participa de la discusión sobre las pasiones, el dominio de sí, el *éros* y la verdad. Comienza presentando la visión popular sobre estos temas mediante el discurso de Lisias —con los puntos en común que hemos visto con el discurso III—. Luego, Sócrates dice un primer discurso en donde se encamina hacia una definición más precisa de *éros*, considerado un tipo de *manía* que cuando domina al ser humano lleva a la desmesura, la *hýbris*, como opuesta a la *sophrosýne*. Aunque aquí se explicita

la concepción tradicional, en el segundo discurso que da Sócrates se presenta otro tipo de *manía* erótica. Esta locura es enviada por los dioses, y dado que lo divino para Platón no sigue el antropomorfismo tradicional, sino que representa lo perfecto y lo ideal, esta *manía* es por lo tanto benéfica para el ser humano, ya que permite superar la “mera moderación humana” y alcanzar lo divino (*Fedro* 257a). Sin embargo, continuando con la enseñanza socrática, esto no es dado sin más para el ser humano, sino que requiere un arduo trabajo poder controlar los sentimientos que, representados en el caballo negro del alma, nos dominan frente a la visión de la belleza. No obstante, este trabajo es efectivamente posible, e incluso necesario, para poder dominarnos a nosotros mismos y poder llegar así a una vida filosófica.

Bibliografía

Fuente

- Blass, F. (1887). *Die attische Beredsamkeit*. Vol. 1. Leipzig: Teubner (1° ed. 1868).
- Carey, C. (1989). *Lysias. Selected Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver Segura, J. P. (2005). *Dionisio de Halicarnaso. Tratados de crítica literaria*. Madrid: Gredos.
- De Vries, G. J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Edwards, M. J. (1999). *Lysias: Five Speeches*. London: Bristol Classical Press.
- Fierro, M.A. (en prensa). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- Frohberger, H. (1866-1971). *Ausgewählte Reden des Lysias*. Leipzig: Teubner.
- Gernet, L. y Bizos, M. (1955). *Lysias. Discours*. 2 vols. París: Les Belles Lettres (1° ed. 1924-1926).
- Martínez Calvo, J. L. (2002a). *Lisias. Discursos I*. Madrid: Gredos.
- Martínez Calvo, J. L. (2002b). *Lisias. Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Poratti, A. (2010) *Platón. Fedro*. Madrid: Akal.
- Rauchenstein, R. (1848-1917). *Ausgewählte Reden des Lysias*. Berlín: Weidmann.
- Robin, L. (1954). *Platon. Œuvres Complètes*. Tome IV, 3ème partie: *Phèdre*. París: Bibliothèque de la Pléiade (1° de. 1935).
- Rowe, C. J. (1999). *Plato. Phaedrus*. Warmins-

39 Dover (1974: 151) y otros especialistas critican o matizan esta posición.

ter: Aris & Phillips.

Velardi, R. (2006). *Platone. Fedro*. Milano: BUR.

Weissenberger, M. (1987). *Die Dokimasienreden des Lysias*. Frankfurt.

Yunis, H. (2011). *Plato. Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Complementaria

Bateman, J. J. (1962). "Some Aspects of Lysias' Argumentation". *Phoenix*, vol. 16, pp. 157-177.

Belfiore, E. S. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blass, F. (1880). "Attische Redner, 1877-79", *Bursians Jahresbericht*, vol. 21, pp. 177-214.

Bremmer, J. (1986). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, H. L. (1914). *Extemporaneous Speech in Antiquity: A Dissertation*. G. Banta.

Bruns, I. (1896). *Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christi*. Berlin.

Burger, R. (1978). "The speech of Lysias in Plato's *Phaedrus*". *The Classical Outlook*, vol. 55, pp. 81-86.

Darkow, A. C. (1917). *The Spurious Speeches of the Lysianic Corpus*. Pennsylvania: Bryn Mawr.

Davidson, J. (2001). "Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex". *Past & Present*, vol. 170, pp. 3-51.

De Vries, G. J. (1953). "Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*". *Mnemosyne*, vol. 6, fasc. 1, pp. 39-45.

Dorion, L. A. (2007). "Plato and *enkráteia*". En Bobonich, C. (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy* (pp. 119-138). Leiden: Brill.

Dover, K. J. (1968). *Lysias and the Corpus Lysiacum*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.

Eggers Lan, C. (1990). *El concepto del alma en Homero*. Buenos Aires: OPFyL.

Fierro, M. A. (2006). "Platón y los privilegios de los amantes". *Nova Tellus*, vol. 24, pp. 169-

195.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Trad. M. Soler. México: Siglo XXI.

Halperin, D. M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.

Hillgruber, M. (1988). *Die zehnte Rede des Lysias: Einleitung, Text und Kommentar mit einem Anhang über die Gesetzesinterpretationen bei den attischen Rednern*. Berlin: De Gruyter.

Hubbard, T. K. (2003). *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Jaeger, W. (1986). *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. Volume II: *In Search of the Divine Center*. Oxford: Blackwell.

Kahn, C. H. (1998). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kennedy, G. (1970). "Review of Dover *Lysias and the Corpus Lysiacum*". *The American Journal of Philology*, vol. 91, pp. 495-497.

Lasserre, F. (1944). "Ἐρωτικὸὶ λόγοι". *Museum Helveticum*, vol. 1, n. 3, pp. 169-178.

Lavency, M. (1957). "Aspects de la logographie judiciaire à l'époque de Lysias". *L'Antiquité Classique*, vol. 26, pp. 125-135.

Mársico, C. T. (2011). "Ejes para pensar lo griego". En Mársico, C. T. (ed.), *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rhesis.

Percy, W. A. (2005). "Reconsiderations about Greek Homosexualities". *Journal of Homosexuality*, vol. 49, pp. 13-61.

Rossetti, L. (2008). "Socrate *enkratés*". *Zbornik Matice srpske za klasicne studije*, vol. 10, pp. 65-79.

Rowe (1990). "Philosophy, Love and Madness". En Gill, C. (ed.), *The Person and the Human Mind in Ancient and Modern Philosophy* (pp. 227-246). Oxford: Oxford University Press.

Shorey, P. (1933). "On the *Erotikós* of Lysias in Plato's *Phaedrus*". *Classical Philology*, vol. 28, n. 2, pp. 131-132.

Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge: Harvard University Press (1° ed.

1946).

- Todd, S. C. (1990). "The Purpose of Evidence in Athenian Courts". En Cartledge, P. A.; Millett, P. C. y Todd, S. C. (eds.), *Nómos: Essays in Athenian Law, Politics and Society* (pp. 19-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, S. C. (2007). *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*. Oxford: Oxford University Press.
- Usher, S. (1976). "Lysias and his clients". *GRBS*, vol. 17, pp. 31-40.
- Usher, S. (1999). *Greek Oratory: Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press.
- Usher, S. y Najock, D. (1982). "A Statistical Study of Authorship in the Corpus Lysiacum". *Computers and the Humanities*, vol. 16, n. 2, pp. 85-105.
- Weinstock, H. (1912). *De erotico Lysiaco (Platonis Phaedrus 231-234c.)*. Monasterii Guesftalorum, Ex Officina Societatis Typograph.

El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la *Retórica* aristotélica

Apuntes sobre la relación sinomopotética*

Ariel Vecchio
UNSAM - UNAV - CONICET

Resumen

El presente escrito parte de la hipótesis de que la producción de imágenes representacionales, presentes en la comprensión profunda de la psicología aristotélica, opera como base fundamental en la *Retórica*: de qué modo el ser humano es capaz de apropiarse los fenómenos senso-representativos a través del uso estratégico del lenguaje. Para tal fin presenta, desde un enfoque filológico-hermenéutico, un panorama puntual de las indagaciones psicológicas aristotélicas esbozadas en ciertos pasajes de *De anima* y *De motu animalium*, particularmente los *páthe* y la *phantasia*. Tiene como objetivo dar cuenta de los mecanismos por los cuales un individuo puede ser afectado en su estado disposicional y representacional por medio de un discurso performativo (*Retórica*). En tal horizonte, entre las diversas facultades del alma (cfr. *De anima* 414b1 y ss.), se limita a exhibir un marco general de cómo se conectan ciertos ingredientes anímicos, por así decirlo, en los engranajes psíquicos y a partir de qué relaciones entre ellos se despiertan determinadas representaciones, juicios y posibles acciones. Se intenta pues presentar el vínculo existente entre la producción discursiva performativa, el suscitar determinado estado de ánimo por mediación de la *phantasia* y sus implicancias en el orden psíquico-práctico del ser humano.

Palabras clave: Aristóteles, *lógos*, *páthos*, *phantasia*, retórica y psicología.

Abstract

This paper is based on the hypothesis that the production of representational images, which is present in the deep understanding of Aristotelian psychology, operates as a fundamental basis in the *Rhetoric*. For this purpose, I will present, from a philological-hermeneutic approach, a precise panorama of the Aristotelian psychological investigations sketched in certain passages of *De anima* and *De motu animalium*, particularly *páthe* and *phantasia*. My aim is to give an account of the mechanisms by which an individual can be affected in their dispositional and representational state by means of a performative discourse (*Rhetoric*). Given the various faculties of the soul (cfr. *De anima* 414b1ss.), I will show how certain psychic ingredients are connected, so to speak, in the psychic gears and from what kind of relationships between them certain representations, judgments and possible actions are awakened. I will intend to describe the liaison between the performative discursive production, the raising of a certain state of mind through the mediation of *phantasia* and its implications in the psychi-

cal-practical order of the human being.

Keywords: Aristotle, *lógos*, *páthos*, *phantasía*, rhetoric and psychology.

I. Introducción: los componentes y alcance del *lógos* retórico

Aristóteles distingue tres componentes del discurso retórico:¹

El discurso está formado por tres elementos: del que habla (*légonos*), sobre aquello que habla (*perì hoû*) y a quién (*pròs hón*) habla; y su fin (*télos*) se dirige hacia esto último, quiero decir el oyente (*tòn akroatén*) (Aristóteles, *Ret.* 1358a35-37)².

El análisis de la situación retórica establece una tripartición de constituyentes: el orador, el auditor y la sustancia del discurso.³ Ahora bien, estos elementos se articulan con un fin específico: orientar al auditorio a un determinado juicio (1377b20), razón por la cual, “es necesidad no solo fijar la atención hacia el discurso, de modo que sea demostrativo y confiable, sino también cómo (*poión*) se dispone uno mismo y al juez” –*i. e.* en un sentido amplio que incluye a un eventual auditorio presente– (1377b23-25). De manera que el enunciador que se posiciona en la lengua desde la perspectiva retórica debe desarrollar una competencia lingüística que gobierne tanto el contenido informativo, actualmente denominado lo intratextual, como la orientación disposicional (el aparato paraverbal o extratextual). En este sentido, la retórica aristotélica es una técnica cuyo dominio no versa exclusivamente sobre el contenido del discurso,⁴ sino sobre la armonización de la unidad formal-material del discurso y su contexto de experiencia que permitirá cumplir un fin específico: examinar y sostener el discurso en vistas a la persuasión en el dominio, primariamente, de asuntos contingentes.⁵ Así, la retórica

aristotélica intenta proveer un marco referencial y elementos específicos para identificar (*ideîn*) lo persuasivo (*tò pithanón*) y lo que parece persuasivo (*tò phainómenon pithanón*), en sentido amplio del término, acompañando, según su lectura, una inclinación propia del ser humano (cfr. 1355a15-19). Su objetivo, entonces, no es persuadir en sentido general, sino hacer accesible lo que puede ser persuasivo en vistas a cada ocasión persuasiva (1355b10ss.), a causa de lo cual es necesario deliberar no sobre el fin (*perì tou télos*) del discurso, sino sobre los medios relativos al fin (*perì tôn pròs tò télos*) (1362a20), esto es, toda la gama de constituyentes de la acción persuasiva.

Siguiendo esta línea, de los tres componentes mencionados, en este breve escrito trabajaremos algunos puntos clave referentes al enunciatario. Para tal fin presentaremos un puntual panorama de la psicología aristotélica, específicamente los *páthe* y la *phantasía*, siguiendo un análisis hermenéutico de una muestra representativa de *Ret.*, *De an.* y *MA* con el fin de poner de relieve los mecanismos por los cuales un individuo puede ser afectado en su estado representacional y anímico por medio de un discurso performativo en sede retórica.⁶

II. Sobre la relación sinomopatética: escena performativa, enunciatario y orador

Aristóteles le dedica una extensión considerable en el Libro II de *Ret.* a la cuestión de los estados de ánimo.⁷ En tal contexto, afirma que:

Los estados de ánimo (*tà páthe*) son aquellas cosas mediante las cuales los hombres difieren, a causa de una transformación, en relación a sus juicios (*pròs tàs kríseis*), a las cuales acompaña dolor y placer (Aristóteles, *Ret.* 1378a19-

ca (*epistemikón*), vinculada a lo que no puede ser de otra manera, y razonadora (*logistikón*), vinculada a lo contingente. Cfr. *EN VI* 1139a5 y ss. Para su relación con los *páthe*, cfr. Fortenbaugh (2006: 33-37).

⁶ Para las partes del alma, cfr. *De an.* 432a25-432b10.

⁷ El término *páthos* se construye sobre el grado cero del aoristo *patheîn* (de *páskho*) y significa tanto “lo que le sucede a alguien o cosa” –esto es, “una experiencia”–, como una “emoción del alma”. Cfr. Chantraine (1968, *s.v. páskho*). Sobre la base de esto último, interpretamos el uso aristotélico como “estado de ánimo”, en sentido genérico, que incluye disposiciones anímicas, tal como el propio Estagirita muchas veces emplea, cfr. *De an.* 403a16-19, 403b17-19. Para un estudio del término dentro de tal contexto, cfr. Wisse (1989: 67 y ss.).

1 Para un desarrollo de la temática actual, remitimos a Vecchio (2016), especialmente a la segunda sección.

2 Todas las traducciones de las fuentes griegas son nuestras. Seguimos la edición griega de *Ret.* de Ross (1957). Cotejamos nuestra traducción con el texto francés con notas actualizadas de Bodéüs (2014) y la tradicional de Dufour (1960).

3 Fortenbaugh (2006: 282) y Wissen (1989: 6).

4 Cfr. *Anal. seg.* I 2, 71b10-12 y Pelletier (2004: 116-117).

5 La distinción de zonas ontológicas es el fundamento para la distinción intra-psíquica de la parte racional en científ

21).⁸

Así pues, la tonalidad afectiva determina la disposición previa a la actividad de juzgar, lo que se encamina hasta el juicio en cuanto resultado de la capacidad intelectual. En términos de Aristóteles, “no producimos los juicios de manera semejante o bien estando tristes o alegres, o bien amando u odiando” (1356a15-16). En una palabra, determina al modo de comprender, por lo cual todo orador que desarrolle el método retórico aristotélico tendrá que conocer lo referente a los *páthe*, fundamentalmente cómo acceder a ellos y suscitarlos para alcanzar, seleccionando los medios adecuados, su objetivo discursivo: el efecto de sentido performativo (cfr. 1378a 20-25).⁹ Esto se debe a que en el dominio ontológico contingente, cuyo valor veritativo no corresponde al de las verdaderas teoréticas,¹⁰ cobra suma importancia para persuadir el conocimiento del funcionamiento del psiquismo humano, en sentido amplio. Puesto que “lo persuasivo es persuasivo para alguien (*tini*)”¹¹ y dado que la retórica tiene por objeto formar un tipo de juicios (1377b20), Aristóteles se cuida de no diseminar su tratamiento en la cantidad ilimitada de cada ocasión de discurso; antes bien, podemos decir, apoya su análisis en cierta homogeneidad de la psicología humana.

En ella el primer elemento indispensable es la sensación (*aísthesis*)¹², pues:

Parece que todos los estados anímicos (*páthe*) del alma (el

8 Cfr. Boeri (2007: 253-282) y Trueba (2009).

9 Para el carácter cognitivo de los *páthe* en Aristóteles, cfr. Belfiore (2014), Nussbaum (1978, 2003) y Pasquale (2015). Aubenque (2011: 66) afirma que para Aristóteles es necesario no reducir el *lógos* a un simple instrumento de estimulación de las pasiones: no quiere decir que no hay lugar para la prueba patológica, sino que no puede haber exclusividad de ella. En la nota 2 sostiene que esta es la crítica aristotélica a los tratadistas contemporáneos a él que solo hacen uso de las pasiones, cfr. 1356a16-17.

10 En esta línea, afirma que es casi igual admitir que un matemático haga uso de discursos persuasivos como de mandarles demostraciones a un retórico (*Ret.* 1094b21-27).

11 En *De an.* 431b10 lleva cabo una analogía entre el intelecto en sede teórica y en sede práctica, y afirma que lo que no involucra acción alguna es lo verdadero y lo falso, categorías que son en sentido absoluto (*haplós*), en cambio lo bueno y lo malo, analogía práctica de aquellos, se involucran en la acción y son siempre en relación a alguien (*tini*). Cfr. *MA* 700b25 y ss.

12 Cfr. Bynum (2010), Caston (2005) y Boeri (2007: 209-252). Para un estudio fenomenológico de la *aísthesis*, cfr.

ímpetu, la calma, el miedo, la compasión, la confianza, y, además, el goce, el amar y odiar) se dan con el cuerpo (*metá sómatos*): con estos, pues, el cuerpo experimenta (*páskhei*) algo (Aristóteles, *De an.* 403a16-19).¹³

La capacidad sensitiva es el lugar desde el cual se producen la *phantasia*,¹⁴ los estados anímicos y, por ende, el deseo: “si tiene sensación (*aísthesis*), también tiene representación (*phantasian*) y deseo (*órexin*), puesto que si hay sensación, también hay tanto dolor (*lýpe*) como placer (*hedoné*)” (413b22-23).¹⁵ Existe pues una cone-

Rodrigo (1995).

13 En *De an.* 403b17-19 afirma: “Decíamos, en efecto, que los estados anímicos (*páthe*) del alma (*psykhês*) de este modo son inseparables (*akhórista*) de la materia física (*physikês hýles*) de los animales, en cuanto que son de tal clase como el ímpetu y el miedo, y no como la línea y la superficie”. En estos pasajes el término *páthos* está plenamente empleado en un sentido amplio, dado que Aristóteles incluye disposiciones anímicas, es decir, no está restringido, según las aclaraciones que figuran entre paréntesis, a una lisa y llana “afección” o “pasión” del alma. A su vez, en el primer pasaje citado el verbo *páskhei*, con el cual comparte raíz, es empleado como “experimentar” en sentido general. Seguimos la edición de *De an.* de Tricot (1965) y cotejamos con el texto castellano de Boeri (2010), el francés de Jannone-Barbotin (1966) y el inglés de Shields (2016).

14 En Bailly (2000: s.v. *phantázo*) encontramos, entre otras acepciones del verbo *phantázo*, la siguiente: “hacer ver en apariencias, dar la ilusión de”. En las acepciones del sustantivo *phantasia* se oscila entre la facultad de producir una representación o ilusión imaginada y la imagen inconsistente en cuanto resultado del proceso mental. Este último sentido se encuentra además en *phántasma*, que es la imagen sin consistencia o apariencia que adviene a partir de un objeto. En Chantraine (1968) s.v. el término figura bajo el verbo *phaino*, cuya raíz indoeuropea es **bh(e)ǵʰ*: 1) “iluminar”, “brillar” y 2) “explicar”, “hablar” (en griego *phemí*). Las formas con el radical *phant-*, posteriores en relación a aquellas con *pha-*, están todas vinculadas con el verbo *phantázomai*, “devenir visible, aparecer”, de donde *phántasma*, “aparición, imagen, fantasma, imagen mental”, y *phantasia*, “apariciencia, imagen (a menudo distinguida de *aísthesis* –como en el caso del Estagirita–), imaginación”. En términos del propio Estagirita es un asunto “oscuro” (*ádelon*) (*De an.* 414b15. Cfr. 432b1 y ss.). Sobre los sentidos del término *phantasia* en el pensamiento griego antiguo, cfr. Sheppard (2014). En contexto aristotélico, cfr. Caston (1998, 2005) y Frede (1996; 2010). Además, sobre su papel en la composición de los noemas, cfr. Fattal (1995) y Pépin (1985).

15 El placer o el dolor, vinculados con el ámbito ético, pueden oscurecer el razonamiento, excepto el demostrativo, cfr. *Ret.* 1354b3-11. Los estados anímicos pueden ser cultivados, cfr. *EN* 1179b24-31. Sobre el papel del dolor y placer en contexto ético, cfr. Bieda (2005, 2008). Otro tanto cabría decir sobre el papel de la *phantasia* en la noética aristotélica, cfr. *De an.* 432a6-14. A modo de ejemplo:

ción entre las capacidades sensitiva (*tò aisthētikón*), la *phantasia* y la capacidad desiderativa (*tò orektikón*) (cfr. 414B1-5).

El segundo elemento fundamental es la *phantasia*: surge por acción de las sensaciones (*hypò tēs aisthēseos*) que están en acto (*kat' enérgeian*) (429a1-2). Además, la *phantasia* es aquello en virtud de lo cual se produce en nosotros cierta imagen inconsistente o apariencia (*phántasmá ti*) (428a2). Aristóteles sostiene que las representaciones, en sede de la gnoseología platónica, llegan a ser en la mayoría falsas (*pleíous pseudéis*), a diferencia de las sensaciones que son siempre verdaderas (*aletheis aei*)¹⁶ (428a11-12). Frente a esta distinción, afirma que cuando un objeto se nos aparece (*phainetai*), en tanto apariencia, no es precisamente el momento en el cual se esté ejercitando con precisión (*akribós*) la percepción sobre el sensible en acto, sino que, podemos decir, esta “aparición” se manifiesta de manera inconsistente (428a12-20). Además, cuando percibimos netamente no decimos que el objeto percibido “nos parece X”. Esta operación es propia de la *phantasia* entendida como una facultad crítica en función de la cual algo percibido nos “parece X” (cfr. Labarrière, 1993:234). Entonces, esta no solo se vincula con el plano sensitivo, sino también con el intelectual, razón por la cual Aristóteles distingue dos tipos de *phantasia*: [a] la sensitiva (*aisthētiké*), que es dominio de todos los animales, y [b] la racional (*logistiké*) (433b29) o deliberativa (*bouleutiké*) (434a7), que es exclusiva de los humanos (434a5-7).¹⁷

Lo importante aquí es que las representaciones no solo tienen lugar en el ámbito sensitivo, sino también en el práctico. En este sentido, incluso podríamos aventurarnos a decir que la *phantasia* no es coextensiva con percibir un objeto en sentido estricto, sino que da cuenta de un percibir bajo determinada modalidad: es lo que

[a] “por esto jamás el alma entiende sin representación” (431a16-17) [b] “en efecto, la capacidad intelectual entiende las formas en las representaciones” (431b2).

16 La percepción del remo quebrado bajo el agua es verdadera, en cambio no así el juicio de que esté efectivamente quebrado.

17 Labarrière (2005: 86) afirma que la tradición ha tomado a *lógos* por razón y ha relegado la *phantasia* a una mera imaginación como su contracara negativa. Su hipótesis es que *phantasia* se vincula con la racionalidad práctica, y esto puede ser el punto que distingue entre animal y ser humano. Ella rinde cuentas de la diferencia esencial entre *phoné* y *lógos*, entonces puede ayudar a comprender lo que Aristóteles llama “animal político”.

aparece bajo una operación de transformación propia de una actividad interpretativa antes que una simple facultad representativa lineal (Labarrière, 2005: 92). De este modo, la deliberativa se vincula con la razón práctica al dotar al intelecto de los elementos necesarios para deliberar en vistas a una determinada acción (cfr. 413a-19 y 431b1-12). Entonces, la imagen mental, aunque obtenida desde la sensación, está ya interpretada, y es el elemento con el cual el alma pone en actividad su capacidad razonadora-deliberativa. Además, el alma lleva a cabo una acción racional por causa de alguna elección deliberada e intelección (406b25) después de la proyección de un deseo suscitado por aquella representación. Dicho de otro modo, toda acción es teleológica (432b16-20), y en el orden de la razón práctica “está acompañada de una representación (*metà phantasías*) y un deseo (*oréxeos*): nadie que no desee o evite algo se mueve, a no ser por la fuerza (*biai*)” (432b17-18).¹⁸ Entonces, sin deseo (*áneu oréxeos*) el intelecto no mueve nada (432a24), y a su vez la capacidad de desear (*orektikón*) no se da sin representación (*ouk áneu phantasías*) (433b27-32). Asimismo, toda vez que la representación moviere, no lo hace sin deseo (432a20-21). Podemos decir que el deseo siempre se basa en una captación valorativa del objeto –que, por ende, es deseado¹⁹–, entonces la función de la *phantasia* es aquí fundamental: presenta lo deseable (Labarrière, 2005: 99).

En el contexto más amplio de *MA*, sostiene que lo que produce alteraciones son la *phantasia*, las sensaciones y las intuiciones.²⁰ A su vez, afirma que las sensaciones, siendo cierto tipo de alteraciones, se presentan directamente (*euthýs*), mientras que la *phantasia* y la *noésis* tienen la potencia de las cosas, es decir, hay una mediación en relación al suceso. Ahora bien, esta distancia,

18 En *MA* 8 701b33-35 Aristóteles sostiene que el principio del movimiento es lo evitable o lo perseguible en el marco de las acciones posibles. En esta línea, afirma que lo doloroso es evitado, en cambio lo placentero es perseguido, lo cual se vincula con su pensamiento e imaginación.

19 Cfr. Pasquale (2015:10). En *MA* 701a35, se afirma que los animales se mueven por el deseo (*órexis*) en sentido genérico, y este se produce por la sensación, la *phantasia* o el *noús*. Para el rol crucial de la *phantasia* en los aspectos motivacionales de la acción, cfr. Moss (2012: 48-66), Lorenz (2006) y Pasquale (2015). Contra esta lectura, cfr. Corcilius-Gregoric (2013).

20 Sobre la relación entre estos términos, cfr. *EN* 1179b15 y *Metaf.* 1073b12. Seguimos la edición de *MA* de Nussbaum (1978).

si se quiere, con lo factual no es signo de ausencia de compromiso emocional con lo dado en la psiquis, puesto que para Aristóteles la idea concebida del calor, del frío, del placer o de lo terrible es en cierto sentido semejante precisamente a cada uno de los asuntos que la producen, por eso con sólo pensar en ellas podemos estremecernos o sentir miedo. Concluye así que todos los estados anímicos (*páthe*) son también alteraciones (cfr. 701b20 y ss.).

En esta dirección, la representación que funda al deseo puede coincidir con el bien o mantenerse en el ámbito del bien aparente (cfr. *MA* 701a5 y ss.):

Por esto siempre (*aei*) lo deseable (*tò orektón*) mueve (*kineî*), sin embargo esto es o bien lo bueno (*tò agathón*) o bien lo bueno aparente (*tò phainómenon agathón*), aunque no todo, sino lo bueno practicable (*tò praktòn agathón*). Lo bueno practicable es lo que puede ser también de otra manera (*tò endekhómenon kai állos ékhein*) (Aristóteles, *De an.* 433a27-30).

El bien de la vida humana, real o aparente, se encuentra en conexión con –o, incluso, se basa en– las motivaciones humanas y, por ende, con la concepción de virtud. Los estados anímicos juegan un papel central, pero estos a su vez están basados en una *phantasia* evaluativa, razón por la cual esta tiene un papel crucial en la motivación humana (Moss, 2012: 69 y ss.).

Dicho en términos aristotélicos, “en efecto, todo *noûs* es correcto (*orthós*), en cambio el deseo y la representación pueden ser tanto correctos (*orthé*) como incorrectos (*ouk orthé*)” (433a26-27). Un ejemplo esclarecedor es que “muchos siguen sus representaciones contra su conocimiento (*parà tèn epistémen*)” (433a10-11), incluso, “el deseo también mueve contra el razonamiento (*parà tòn logismón*)” (433a25).

Lo central de lo esbozado aquí sobre el concepto de *phantasia* es que es el modo bajo el cual aparecen las cosas en el mundo, y la capacidad mediante la cual se producen alteraciones en el estado anímico-cognitivo (como veremos, un ejemplo clave es el “miedo”). Tiene un lugar preponderante en los planos perceptivo y judicativo, esto es, en el modo de interpretar y, por ende, actuar el mundo.

Con todo, el orador munido del conocimiento del funcionamiento del psiquismo debe distinguir tres planos: 1) cómo se encuentran (*pôs*

diakéimenoí) aquellos proclives a determinado estado de ánimo, 2) con quiénes acostumbran experimentarlo (*tísin eióthasin*) y 3) sobre cuáles asuntos (*epì poíois*). Estos elementos fundamentales deben tenerse en cuenta conjuntamente, “pues si de ellos tenemos uno o dos, pero no absolutamente todos, sería imposible infundir (*empoieîn*)²¹ la ira. Del mismo modo también ocurre sobre los otros estados de ánimo” (*Ret.* 1378a24-26). Es necesario tener presente absolutamente todos los elementos que conforman la instancia mediante la cual se suscita un determinado estado anímico para, justamente, una vez, por así decirlo, introducidos (*em-*) en la psiquis del enunciatario lograr que sea posible (*dynatón*) producir (*-poieîn*) la activación de determinada *phantasia* y su consecuente estado de ánimo.

Una *léxis* apropiada se basa, por un lado, en la conjunción y ejecución correctas entre el tenor del asunto y su análogo en el modo de tematizarlo discursivamente, y, por otro, en el modo de acceder a los estados anímicos del auditorio. Esto, entonces, permitiría que la *psykhé* se engaña con un falso razonamiento (*paralogízetai*), creyendo que el orador habla con la verdad (*alethós*) (1408a18-20). A continuación, Aristóteles describe el modo en el cual el ser humano se abre a tales experiencias de sentido:

Porque sobre estos asuntos son así (*scil.* los oyentes), de suerte que creen que los asuntos son de tal manera, incluso si el que habla no está del mismo modo en que habla, es decir, el oyente siempre (*aei*) comparte un estado anímico semejante (*synomopatheî*) al que habla anímicamente (*pathetikós*), aunque nada diga. Por esto muchos impresionan a los oyentes embarullándolos con golpes bajos (Aristóteles, *Ret.* 1408a21-25).²²

La tematización de lo que convierte en persuasivo un discurso se inscribe en el modo peculiar de apertura del auditorio frente a un orador que ejecuta una combinación precisa de dispositivos discursivos del orden emocional que neutralizan, por así decirlo, la capacidad reflexiva del

21 Sobre el empleo de este verbo es interesante ver que en el contexto de su crítica a la mimesis poética, Platón afirma que ella infunde (*empoieîn*) un régimen perverso en el alma, complaciendo (*kharizómenon*) a su parte no intelectual (*Rep.* X 605b-c).

22 Mantenemos la literalidad del verbo *kataplétousi* compuesto por la preposición *katá*, “hacia abajo” y el verbo *pléssō* “golpear”. Literalmente se dice “muchos dan golpes bajos...”.

auditorio, trasladándolo hacia un estado anímico propiciado por –y conveniente para– el propio orador. En este marco el verbo *synomopathéo*, uso escasamente documentado según los diccionarios especializados, y raramente mencionado por los especialistas²³, refleja de manera notable el evento que el filósofo concibe entre un rétor y su auditorio. Desde un acercamiento morfológico, está compuesto por dos prefijos: por un lado, *syn-* “juntamente”, “de acuerdo con”, y, por otro, *-omo-* que remite al término *hómoios-homoíōs*, “semejante, igual, mismo”, más la raíz verbal $\sqrt{\text{path-}}$ que denota el amplio ámbito de la experimentación de un ser viviente o cosa. De manera que el oyente siempre se ve inclinado a simpatizar con la disposición anímica que el orador finge al ejecutar un *lógos pathetikós*.²⁴ Entre otras cosas, esto da cuenta de, por un lado, cómo se relega a un segundo plano el contenido proposicional del discurso y de que se erige como criterio performativo la modalidad que envuelve a la compleja escena discursiva retórica, y, por otro, de que el orador dispone, por medio de artilugios, del estado anímico del auditorio, que, según vimos, determina el juicio del espectador. Con todo, en el tratamiento aristotélico el modo oportuno (*eukairos*) de emplear (*khresthai*) estos dispositivos discursivos cobra gran importancia, y es considerado común a absolutamente todas las especies de discursos (1408b1-2). Las condiciones de expresión, entonces, devienen consustanciales al contenido proposicional del discurso, razón por la cual bajo ningún aspecto son algo así como un mero agregado sobre un supuesto contenido fundamental a la manera de un ornato estilístico²⁵, sino antes bien constituyen el marco

23 Sobre el pasaje Wisse (1989: 72) sostiene que el *páthos* del orador está motivado a los efectos de producir un cambio sobre el auditorio. Además, afirma que poner de relieve esta peculiar relación no es innovación de Aristóteles. Si bien es cierto, solo cita el pasaje, pero no pone especial atención sobre el término, tampoco indica que es una invención aristotélica.

24 Para un análisis más desarrollado, cfr. Vecchio (2016: 74-83).

25 La tradición retórica y poética inmediata a Aristóteles ha visto la importancia del dispositivo patético, quizá relegado en buena parte de la historia retórica, pero actualmente retomado -incluso con impulso filosófico renovado desde la filosofía fundamental-. Remitimos a las ediciones del *Corpus Rhetoricorum* realizada por Patillon (2001-2014), puntualmente a los diversos tratamientos de la etopeya, sea del orador, sea de un personaje, y su vínculo íntimo con los *páthe* del auditorio.

de acceso a lo que denominamos la “relación sinomopatética” y, por ende, la persuasión.

Ejemplifiquemos lo dicho hasta aquí con un *páthos* típico en el tratamiento de Aristóteles en *Ret.* –y fundamental en *Poét.*–²⁶: el miedo (*phóbos*), que es definido como:

Una cierta aflicción o perturbación a causa de la representación (*ek phantasías*) de que un mal destructivo o doloroso está próximo: no todos los males pues atemorizan, como por ejemplo si uno será injusto o torpe, sino cuantos sean capaces de grandes aflicciones o destrucciones, siempre y cuando estas no parecieren (*phainetai*) lejanas, sino mas bien próximas (Aristóteles, *Ret.* 1382a22-27).

Entonces, para que el miedo advenga en el auditorio, además de los elementos anteriormente mencionados, el evento representado debe poseer al menos dos características: por un lado, la proximidad de su posible actualización, pues el peligro está en la proximidad de lo temible (1382a 32); por otro, que en tales circunstancias exista algún atisbo de salvación:

Es menester que alguna esperanza (*tinà elpída*) de salvación subsista, por la cual luchen los que temen. Señal es que el miedo los hace aptos para deliberar (*bouleutikoùs*), y en verdad nadie delibera (*bouleúetai*) sobre las asuntos sin esperanza (*tón anelpíston*) (Aristóteles, *Ret.* 1383a1-3).²⁷

Ahora bien, esta experiencia de sentido se produce por causa no de un evento fáctico, sino, con independencia de ello, por una representación (*ek phantasías*) de tal evento. Así pues, como adelantábamos en la presentación de los pasajes puntuales de *De an.* y *MA*, la *phantasia* cumple una función preponderante entre lo que se recibe sensorialmente y lo que se produce en la mente del enunciatario, a partir de lo cual este desarrolla determinadas deliberaciones al respecto, aunque tal evento “fantaseado” ocurra fácticamente o no (cfr. *De an.* 403A 23-27).²⁸ En otros

26 Para un trabajo sobre la relación entre catarsis, el temor y la compasión en sede estética, pero además conectado con el tópico retórico, véase el tradicional trabajo de Lucas (1968: 273-290).

27 Una vez más, lo que puede llegar a ser de otra manera es el ámbito de la deliberación, frente a la imposibilidad de deliberar sobre lo necesario: si aquello que atemoriza -esto es, un daño terrible que no dé lugar a la esperanza de salvación-, acontecerá necesariamente, entonces no hay lugar para la deliberación.

28 Belfiore (1985: 355) afirma: “*this emotional reaction*

términos, en la mente del orador deben actualizarse, por un lado, los conocimientos teóricos sobre toda la gama de condiciones bajo las cuales se produce el miedo, y, por otro, articularlos de manera correcta para que se recreen las condiciones adecuadas y necesarias en su discurso para que el auditorio se represente, en este caso, un evento próximo que suscite temor, con independencia, una vez más, de lo factual.²⁹

En esta línea, Aristóteles afirma en el marco del tratamiento de otro *páthos*, la compasión, que es necesario articular el *dictum* con el *modus*:

Es necesidad (*anáanke*) que los que la producen por medio de gestos, voces, vestidos y en general por la representación teatral (*hypokrisei*) sean los más dignos de compasión (pues hacen que el mal parezca próximo, poniéndolo ante los ojos o como inminente o como acaecido) (Aristóteles, *Ret.* 1386a33-35).

Recapitulando lo dicho, nada puede estar supeditado al azar, antes bien se debe confeccionar la exposición haciendo uso tanto de la materia sobre la cual este versará, el contenido informativo, como del plexo referencial (lo paraverbal) a partir del cual producir una *phantasia* y que ésta posibilite que advenga un determinado *páthos*, punto fundamental para aproximarse a la finalidad performativa.

III. A modo de conclusión

El *lógos* entendido a la manera aristotélica es en sentido amplio “*la condition de possibilité de l’expérience*” (Aubenque, 2009: 17-18), es decir, constituye el horizonte inmediato de nuestra experiencia plenamente humana de mundo. Razón por la cual su sentido primario cubre un ámbito proteico y pluridimensional. Ahora bien, desde un acceso externo, podemos decir que el análisis de las diversas actualizaciones del lenguaje emprendido por Aristóteles responde, de

does not result from o depend on grasping a relationship between likeness and original”. Unas páginas posteriores (1985: 358-359) sostiene que experimentamos algunas respuestas involuntarias frente a determinada perturbación, y si estas perturbaciones son temibles en la vida real, son también temibles en situación estética, dado que los *páthos* juegan un papel fundamental en las respuestas psicológicas.

29 En relación al vínculo semántico entre *phantasia* y *páthos*, Teisserenc (2010: 149) afirma: “*la phantasía est un événement (páthos) psychique*”; cfr. *De an.* 427b14-21.

manera manifiesta o no, a un tipo de función específica que se establece en relación a un determinado campo de aplicación, por así decirlo, ontológica. En el caso del análisis de la producción discursiva performativa permanece un sustrato del *lógos* como experiencia de mundo: se dirige, como hemos visto, al ser humano total. Entonces, al no pretender el tipo y grado de *akríbeia* de la función lógica-constatativa, retoma y pondera todos los elementos del contexto de experiencia de la instancia de enunciación en calidad de constituyentes necesarios de la unidad discursiva: lo sustancial, en este caso, es el efecto pragmático del lenguaje.

A partir de lo expuesto de *Ret.*, *MA* y *De an.*, intentamos poner de relieve que existe un fuerte vínculo entre la producción discursiva performativa, crear una *phantasia* y suscitar determinado estado de ánimo con implicancias en el orden práctico del ser humano. Siguiendo nuestra línea, la producción de imágenes representacionales, propias de la comprensión profunda de la psicología aristotélica, está en la base de *Ret.*: de qué modo un ser humano es capaz de procesar los fenómenos senso-representativos a través de un tipo de función del lenguaje.

De las múltiples e importantes consecuencias que podríamos extraer, nos interesa focalizar en la vigencia del análisis aristotélico de la retórica, puesto que está compuesto de un amplio y diverso espectro de componentes intra y paratextuales, que da cuenta de la supervivencia estructural de su análisis del discurso retórico, rebasando lo coyuntural. Podemos decir, entonces, que es una retórica hilemórfica: la competencia lingüística estratégica versa sobre la correcta articulación entre el contenido discursivo y la forma con la cual se pueda administrar, en sentido amplio, los mecanismos psicológicos y las notas culturales del auditorio,³⁰ puesto que lo preponderante no es la demostración científica, sino acceder al estado anímico-representacional del auditorio para provocar en el orden de la palabra un efecto de sentido performativo.

La retórica aristotélica, como hemos vis-

30 *Mutatis mutandis*, si trasladamos la estructura del compuesto de materia y forma desplegada en *Fis.* II hacia el ámbito de la producción de discursos performativos, podemos decir que el *lógos* persuasivo es entendido como un compuesto de materia (contenido) y, fundamentalmente, forma (estructura formal de enunciación) que tendrá que ser actualizada en función de la finalidad puntual de cada caso.

to, pone en funcionamiento los medios y mecanismos adecuados para persuadir: en el circuito del habla (enunciador-enunciado-enunciatario-contexto de enunciación) cobran suma importancia la *léxis* (elocución) y la *hypókrisis*, entendida como lo referente a la gestualidad, la vocalización en función del contenido discursivo, etc. Así pues, el punto hacia el cual se orienta la producción discursiva performativa, despreocupada de la adecuación plena de su contenido, es producir determinada *phantasia* y, mediante ella, despertar los *páthe* intencionados. En este circuito de habla estratégico, cobran suma importancia:

i) su zona ontológica, esto es, el ámbito de los *dynatá*, los *éndoxa*, lo *eikós*, lo *hos epi tò polý* y los *endekhómēna állos ékhein*. En este sentido, privilegia la *léxis*, producto de la técnica, y la *hypókrisis*, entendida como lo referente a la gestualidad, la vocalización en función del contenido discursivo, que corresponde a dotes naturales, antes que una *akríbeia* referencial en sentido lógico-constatativo, cuyo ámbito es la *anánke*.

ii) la etología y psicología del enunciatario, debido a que por medio de un *lógos pathetikós* induce una determinada *phantasia* y cierto *páthos*, con su consecuente posibilidad de modificar el juicio del auditorio en el campo de asuntos contingentes.

De manera que a condición de gobernar virtuosamente este conjunto categorialmente diverso puede darse la peculiar “relación sinopatética” entre un orador eficaz y su auditorio.

En suma, en el ámbito de la producción discursiva performativa es preciso no solo dominar los tipos de argumentos (inducción, silogismos, etc.) y, evidentemente, poseer cierto dominio del contenido discursivo, sino fundamentalmente tener una comprensión del modo de ser del ser humano, donde las costumbres, los hábitos y el funcionamiento del psiquismo humano cobran suma importancia: son la efectiva fuente del tipo de argumentación a utilizar en relación al contenido discursivo, el contexto de su enunciación y el tipo de auditorio.

*Trabajo realizado en el marco de la Beca puente (UNSAM). Corregido en la estancia de investigación en la Universidad de Navarra, España, bajo la tutela del Prof. Dr. A. Vigo (octubre-noviembre 2017).

Bibliografía

Fuente

- Bodéüs, R. (dir.) (2014). *Aristote. Oeuvres: Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Boeri, M. (2010). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Introducción, notas y traducción. Buenos Aires: Colihue.
- Dufour, M. (1960). *Aristote. Rhétorique*. Traduction et notes. Paris: Belles Lettres.
- Jannone, A. et Barbotin, E. (1966). *Aristote. De l'âme*. Texte établi et traduit. Paris: Belles Lettres.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle. De Motu Animalium*. With an English translation. Princeton: Princeton University Press.
- Ross, W. D. (1957). *Aristotelis. Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Oxford-New York: Typographeo Clarendoniano.
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De Anima*. Translated with an introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Tricot, J. (1965). *Aristote. De l'âme*. Traduction et notes. Paris: Vrin.

Secundaria

- Aubenque, P. (2011). *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. Paris: Vrin.
- Aubenque, P. (2009). “Aristote et le langage”. En: Aubenque, P., *Problèmes aristotéliens: philosophie théorique* (pp. 11-30). Paris: Vrin.
- Bieda, E. (2005). “El placer de ser feliz. Notas sobre los posibles antecedentes peripatéticos del hedonismo epicúreo”. *Nova Tellvs*, vol. 23, n. 1, pp. 99-148.
- Bieda, E. (2008). *Aristóteles y la tragedia: una concepción trágica de la felicidad*. Buenos Aires: Altamira.
- Belfiore, E. S. (1985). “Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology”. *The Classical Quarterly*, vol. 35, n. 2, pp. 349-361.
- Belfiore, E. S. (2014). *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría*

- de la acción en algunas teorías de la anti-güedad*. Buenos Aires: Colihue.
- Bynum, T. D. (2010). "Una nueva consideración de la teoría aristotélica de la percepción" (trad. M. E. Díaz). En AA.VV., *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol. VII, n. 2, pp. 5-22. Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Caston, V. (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2, pp. 249–298.
- Caston, V. (2005). "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception". En Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji* (pp. 245-320). Oxford: Clarendon Press.
- Corcilius, K. y Gregoric, P. (2013). "Aristotle's Model of Animal Motion". *Phronesis*, vol. 58, pp. 52-97.
- Fattal, M. (1995). "La composition des concepts dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote : Commentaires grecs et arabe". *Revue des Études Grecques*, vol. 108, pp. 371-387.
- Frede, D. (1996). "Mixed feeling in Aristotle's *Rhetoric*". En Rorty, A. (ed), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 258-85). Berkeley: University of California Press.
- Frede, D. (2010). "El papel cognitivo de la *phantasia* en Aristóteles" (trad. Meli). *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol.VII, n. 2, pp. 45-66. Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Lucas, D. W. (1968). "Appendix II. Pity, Fear, and *Katharsis*". En *Aristotle. Poetics* (pp. 273-90). Oxford: Clarendon Press.
- Lorenz, H. (2016). *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Pasquale, Á. A. (2015). "El rol de las emociones según el *De motu animalium*". En AA. VV., *X Jornadas de Investigación en Filosofía*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7630/ev.7630.pdf
- Pelletier, I. (2004). "La dialéctica aristotélica" (trad. M. E. Díaz). En AA. VV., *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol. II, pp. 115-133.
- Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Pépin, J. (1985). "ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὈΜΟΙΩΜΑΤΑ: A propos de *De interpretatione* 1, 16 a 3-8 et *Politique* VIII 5, 1340 a6-39". En Wiesner, J. (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung I: Aristoteles und seine Schule* (pp. 22-44). Berlin-New York: De Gruyter.
- Rodrigo, P. (1995). "Étude III". En *Aristote, l'eidétique et phénoménologie* (pp. 55-74). Paris: Éditions Jérôme Millon.
- Sheppard, A. (2014). *The Poetics of Phantasia Imagination in Ancient Aesthetics*. New York: Bloomsbury Academic.
- Trueba Atienza, C. (2009). "La teoría aristotélica de las emociones". *Signos Filosóficos*, vol. XI, n. 22, pp. 147-170.
- Vecchio, A. (2016). *El efecto mimético en Poética: ¿reproducción o creación?* (Tesis de Licenciatura) Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Disponible en <http://ri.unsam.edu.ar> // <http://bit.ly/2eThaky>
- Vigo, A. (2016). *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.

Recursos Instrumentales

- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français* (édition revue par Séchan L. et Chantraine P.). Paris: Hachette.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Liddell, H.G. - Scott, R. - Jones, H. (1940). *A Greek-English Lexicon* (11a ed.). Oxford: Clarendon Press.

El valor de lo humorístico en Platón y la *anámnesis* como herramienta metafórica

Lucas Donegana
UNSAM

Resumen

En este trabajo me propongo aportar argumentos para mostrar que algunos diálogos platónicos muestran una asociación entre *paidiá* y *spoudé* que permite el desarrollo de una argumentación rigurosa a través de elementos humorísticos. En primer lugar, me concentraré en el análisis del *Menón* y mostraré la relevancia de ciertas referencias humorísticas para el desarrollo de la teoría de la reminiscencia. En segundo lugar, a partir de la confrontación entre la *anámnesis* y la teoría de la metáfora de Ricoeur, estableceré un paralelo entre los momentos humorísticos y la función metafórica de la reminiscencia, dándole valor cognoscitivo a las apariciones humorísticas que hay en los diálogos platónicos.

Palabras clave: Reminiscencia, humor, metáfora, significado, referencia

Abstract

In this paper I provide some arguments in order to suggest that some Platonic dialogues present an association between *paidiá* and *spoudé* that allows the development of rigorous argumentation through humorous strategies and resources. First, I will concentrate on *Meno* and I will show the relevance of certain humorous references for the development of the theory of

anamnesis. Then, in the light of the connection between Plato's *anamnesis* and Ricoeur's theory of metaphor, I will establish a parallel between the humorous elements and the metaphoric function of the *anamnesis*, giving cognitive value to the humorous strategies in the Platonic dialogues.

Keywords: Anamnesis, humorous, metaphor, meaning, reference

Introducción

La incursión en el mundo antiguo tiene un paso obligado por la filosofía platónica¹. Platón es un pensador singular: a las profundas reflexiones filosóficas que están presentes en su obra se suma el valor literario que hace de cada diálogo una muestra del inagotable genio del autor. En principio parecen oponerse entre sí el juego con el lenguaje que explota la plasticidad de la palabra y la rigurosidad argumentativa expuesta en cada refutación, los momentos humorísticos que rozan con lo cómico y la innegable capacidad

1 El presente trabajo surge a partir de las inquietudes despertadas durante los seminarios "humor platónico" y "Las pretensiones ontológicas de la metáfora en la hermenéutica de Paul Ricoeur" dictados en la Universidad Nacional de San Martín. Con Victoria Juliá y Adrián Bertorello, los respectivos docentes de cada seminario, estoy en deuda no sólo por los contenidos y el interés transmitidos sino también por las minuciosas correcciones.

teórica que se despliega en el desarrollo conceptual. En este sentido cabe preguntarse, y este será el motor de nuestra exposición, por la relación que existe entre estas dos facetas, cómo logran conciliarse entre sí y cuál es el valor que cada una ejerce sobre la otra. En otras palabras, intentaremos dilucidar si los momentos humorísticos que presentan un claro acercamiento a lo literario, a lo estético poseen también algún valor filosófico.

Para esto realizaremos en un primer momento una lectura de diferentes apariciones humorísticas y el vínculo que estas tienen con el desarrollo del diálogo *Menón*. La relevancia que irá adquiriendo la noción de *anámnēsis* nos llevará a una consideración especial sobre su funcionamiento. A partir de la confrontación entre la *anámnēsis* y la teoría de la metáfora de Ricoeur, el segundo apartado intentará dar cuenta de los mecanismos que allí operan y permitirá en la conclusión trazar un paralelo entre los momentos humorísticos y la función metafórica de la *anámnēsis*, dándole valor cognoscitivo a las apariciones humorísticas de los diálogos platónicos. Para nuestro análisis tomaremos principalmente la descripción del funcionamiento de la *anámnēsis* realizada en *Menón* con algunas referencias a *Fedón*, otro diálogo donde se desarrolla esta doctrina. En cuanto a la metáfora, trabajaremos con *Teoría de la interpretación* y el estudio VII de *Metáfora viva*².

I. *Paidiá*: el juego de Platón

El punto inicial del presente trabajo requiere una precisa, aunque probablemente provisoria definición de humor: podemos pensarlo en principio como un tipo de expresión que permite una segunda lectura, paralela a la literal, donde la literalidad no queda anulada ni deja de tener sentido en la linealidad de lo dicho. Podemos decir que hay humor cuando se dice algo más aparte de lo que se dice, cuando el significado excede el significante, cuando lo dicho, a la vez que construye una narración, nos lleva a otro lugar.

La noción de *paidiá* se impone como una cuestión a tratar en nuestro trabajo, ya que, junto con su opuesto, *spoudé*, constituyen dos mo-

vimientos en los que podrían estructurarse los diálogos platónicos. A partir de sus apariciones intercaladas, estas actividades construyen el hilo narrativo y manejan la tensión dramática con momentos de relajación. En principio podríamos acercarnos a la *paidiá* como “juego”, “pasatiempo”, “actividad lúdica”; la *paidiá* constituye la actividad propia de un niño. Por otro lado, *spoudé* refiere a lo que denominaríamos “actividad seria”, “trabajo” y, en este sentido, sería la actividad propia de un adulto. Si intentamos asociar los diferentes momentos de los diálogos platónicos con alguno de estos dos modos de abordar la narración, de forma intuitiva pensaríamos en atribuir a la *paidiá* todo lo vinculado con lo humorístico, mientras que consideraríamos propio de la *spoudé* el desarrollo de los conceptos filosóficos que se trabajan en los diálogos. En este apartado intentaremos abordar diferentes apariciones humorísticas dentro del diálogo *Menón* en busca de establecer el vínculo que puede existir entre estas dos actividades y determinar si la *paidiá* es un recurso meramente estético o una simple herramienta dramática o si, por el contrario, se trata de una condición necesaria para el desarrollo de la *spoudé*.

Los comienzos de los diálogos platónicos, a partir de cierta descripción de una situación dramática que anticipa las cuestiones a desarrollar y marca los posicionamientos de los adversarios, permiten muchas veces dilucidar cuáles son los verdaderos destinatarios de las críticas que se presentarán. En línea con esta postura, entendemos que no sólo los prólogos, sino también cada aparición humorística, anticipan el desarrollo de los conceptos filosóficos. El *Menón* comienza con la pregunta por la virtud, si es enseñable o no. La primera aparición de Sócrates (70a-71b) no carece de ironía: en el contexto de una Atenas con abundante producción intelectual, él nos habla de “una sequedad surgida de la sabiduría” y se excusa en esta situación porque él no conoce qué es la virtud.³ Es más, Sócrates afirma no haber encontrado a nadie que lo sepa (*oud' álloi po enétykhon eidóti*). Esta afirmación produce la referencia repentina a Gorgias (quien, aparentemente, se jactaba de saberlo) y permite percibir en esta construcción escénica un primer grupo de adversarios con quienes Platón intentará discutir: los sofistas en tanto maestros de la virtud. Sócrates dice haberse encontrado con Gorgias por lo

2 El análisis que proponemos de la reminiscencia parte de algunas nociones de la teoría de la metáfora de P. Ricoeur, para una revisión de otras interpretaciones de la reminiscencia en *Menón* y *Fedón* ver los trabajos de R. E. Allen (1959), J. T. Bedu-Addo (1983) y D. Scott (1987).

3 Las traducciones de *Menón* son de Divenosa (2007).

que Menón le pregunta: “¿Y acaso te parecía que no lo sabía (*eidénai*)?”. La respuesta de Sócrates es sumamente sugestiva y concentra los elementos de la propuesta filosófica que Platón intenta tratar en este diálogo:

οὐ πάνυ εἰμι μνήμων, ὦ Μένων, ὥστε οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι πῶς μοι τότε ἔδοξεν. ἀλλ' ἴσως ἐκεῖνός τε οἶδε, καὶ σὺ ἂν ἐκεῖνος ἔλεγε: ἀνάμνησον οὖν με πῶς ἔλεγεν.⁴

Ya no lo tengo para nada en la memoria, Menón, de manera que no te puedo decir actualmente qué me pareció entonces. Posiblemente él lo sabe y tú sabes lo que aquel decía. Recuérdame pues qué decía.

Este juego de “no tener para nada en la memoria” y “recuérdame”, junto con el contraste entre el “me pareció” de Sócrates y el saber de Gorgias y Menón, se puede entender como humorístico y podría parecer un momento de esparcimiento, de relajación, pura actividad lúdica sin más. Sin embargo, si consideramos la importancia de *eimi mnémon* y de *anamimnésko*, además del contraste entre *dóxa* y el perfecto de *eído*, a la luz de la influencia que el campo semántico de estas palabras adquiere a lo largo de la conversación e incluso en la posición gnoseológica platónica, este momento constituye un anticipo de las cuestiones filosóficas que se abordarán en el desarrollo del diálogo. Es curioso notar al respecto que la afirmación se repite de forma muy similar en *Fedón*.⁵ Esto podría ser un indicio de que, o bien Platón tenía un pésimo sentido del humor y repetía una y otra vez el mismo chiste cuando la situación lo permitía, o bien lo consideraba relevante para el planteo del problema filosófico que intentaba desarrollar. Más allá de esto podemos ver cómo, en cierto sentido, a partir de la ironía como recurso humorístico, donde Sócrates juega con haberse olvidado y, al mismo tiempo, oculta lo que él piensa acerca del conocimiento, aparece un concepto clave que Platón utilizará para desarrollar parte de su teoría del conocimiento: la *anamnesis*.

En 72a Sócrates se burla con ironía al comparar la respuesta de Menón que presentaba multiplicidad de virtudes con un enjambre

(71e-72a). Esto es retomado en 72c a fin de unificar esa multiplicidad de virtudes en una definición. Sobre este tema hay una recurrencia permanente: Menón insiste una y otra vez en dar respuestas que multiplican la virtud y, cada vez que esto sucede, Sócrates se burla de una u otra manera (Cf. 74a, 77a, 79a). Si tenemos en cuenta la estrategia discursiva implementada por Sócrates, especialmente en los diálogos de juventud, donde hay una preocupación por la definición esencial (τὶ ἐστί X;), podríamos afirmar que estos momentos humorísticos son parte de la fundamentación del método que desarrolla.

Si nos detenemos en el pasaje 80a-d, se da en una situación de jocosidad una representación por semejanza (*hómoios*), que no es otra cosa sino aquello en lo que se basa la metáfora. Menón dice que Sócrates es parecidísimo (*homoiótatos*) al pez torpedo (*plateíai nárkei*) y, a Menón, Sócrates lo asemeja a quien no sabe (*hómoios eí ouk eidóti*)⁶. Este momento, que aparece impregnado de un matiz humorístico, de hecho roza lo risible, no carece en absoluto de relevancia para el diálogo: la comparación de Sócrates con el pez torpedo se retomará en 84b, en medio del interrogatorio al esclavo, y se volverá sobre esto en 84d rescatando el valor gnoseológico que posee la confusión que Sócrates genera en sus interlocutores. En este sentido cabe mencionar lo que se conoce como la “ironía socrática” y su valor en el proceso refutatorio que se lleva a cabo en las conversaciones.⁷ De esta manera, otra herramienta fundamental de la construcción filosófica que desarrolla Platón, al menos en los diálogos de juventud, aparece planteada en un momento humorístico. Esto pone toda la charla con el joven esclavo en una situación de juego. Sin embargo, es este interrogatorio el que Sócrates presentará como principal prueba de que el alma conoce re-conociendo o recordando.

El caso de la comparación realizada con

6 {MEN.} [...] καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶσαι, ὁμοιότατος εἶναι τὸ τε εἶδος καὶ τὰλλα ταύτῃ τῇ πλατεῖα νάρκη τῇ θαλαττίᾳ: (Tengo la impresión total – si se me permite bromear un poco- de que eres lo más similar en el aspecto y lo demás, al pez torpedo, el chato pez marino.) 80a

{ΣΩ.} [...] καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, σὺ μέντοι ἴσως πρότερον μὲν ἤδησθα πρὶν ἐμοῦ ἄψασθαι, νῦν μέντοι ὁμοῖος εἶ οὐκ εἰδότη. (De hecho, acerca de la virtud ahora yo no sé qué es, y sin duda tú efectivamente lo sabías antes de tener contacto conmigo, pero sin embargo ahora indudablemente eres semejante a quien no sabe) 80d

7 Cfr. Vlastos (1991), y Brickhouse y Smith (2002).

4 Los textos griegos han sido tomados de *Thesaurus Linguae Graecae*.

5 Cfr. *Fedón*, 73a: ὑπόμνησόν με: οὐ γὰρ σφόδρα ἐν τῷ παρόντι μέμνημαι (Recuérdame, pues en este momento no me acuerdo). Traducción de Eggers Lan (2014).

Menón (80c-d) es todavía más significativo: al principio hay un juego donde Sócrates evidencia la actitud de su interlocutor que, por ser bello, esperaba una comparación favorable. Sin embargo, Sócrates, tras retomar la charla y hacer especial énfasis (no sin ironía) en que Menón creía saber qué era la virtud, lo hace semejante a quien no sabe.⁸ La presencia del verbo *eído* (presente desde el comienzo del diálogo), aquí negado por el adverbio *ouk*, tiene un estrecho vínculo con la teoría de la reminiscencia. Esto no es nada inocente. De hecho, la afirmación que cierra este párrafo es: ὁμῶς δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτὲ ἐστίν (80d)⁹. La conjunción *hómos* no carece en absoluto de humor. En primer lugar, podemos observar cómo Platón elige una palabra con vínculos etimológicos con *hómoios*, lo que hace que esta mención, dentro de un contexto de representaciones por *mímesis*, sea cuanto menos sutil y divertida. En segundo lugar, es interesante notar que esta inserción genera una réplica por parte de Menón. En efecto, cuando Sócrates dice que quiere investigar con él realiza una verdadera provocación, al reafirmar la ignorancia de Menón, gesto que debería resultar bastante ofensivo para alguien tan vanidoso que esperaba halagos por su belleza. Este intercambio provoca la respuesta esperada que pone de manifiesto las concepciones teóricas acerca del aprendizaje que a Platón le interesará discutir. En su réplica Menón pregunta si es posible investigar algo que se desconoce absolutamente.¹⁰ Si tomamos los aportes de Mársico (2010), podemos pensar que en esta situación humorística Platón utiliza el “ocultamiento del adversario”, estrategia discursiva que consiste en discutir con personajes ficticiales que hacen referencia a los verdaderos contrincantes intelectuales para refutarlos. En este ambiente de juego, entonces, aparecen nociones que pueden vincularse con ciertos enunciados de Gorgias y de los megáricos.¹¹

8 “sin duda tu efectivamente lo sabías” 80d

9 “Pues igualmente quiero analizar e investigar contigo precisamente qué es.”

10 Si comparamos la pregunta de Menón (ὁ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;) con la posición inicial de Sócrates en el comienzo del diálogo (ἐμμαντὸν κατα μέμφομαι ὡς οὐκ εἰδῶς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν, 71b2) se puede observar cierto juego donde, a partir de la objeción del adversario, se realiza nuevamente la justificación del proceder del método de investigación.

11 La paradoja planteada por Menón, de quien se dice en el diálogo que era discípulo de Gorgias, puede vincularse, o bien con el escepticismo de este último que se expresa

Además, será aquí donde se produzca el punto de inflexión del diálogo.

Hemos mostrado que en cada momento humorístico, cada vez que Platón juega, se plantean las nociones centrales que luego se desarrollan en el diálogo. Pero, lo más significativo es que, al menos en esta obra, no hay desarrollo de conceptos filosóficos sin su anticipación humorística. Es como si en la *paidiá* se presentara, en estado embrionario, todo lo que aparece desarrollado en la *spoudé*. En lo que sigue intentaremos dar cuenta de la relación de necesidad que mantienen estas actividades entre sí en la adquisición de conocimiento. Para esto la pregunta de Menón merece toda nuestra atención: Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκратες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;¹² (80d). La respuesta será la *anámnēsis* y el resto del diálogo será una progresiva argumentación que dé cuenta de los mecanismos que operan en el proceso de reminiscencia.

II. Acercamiento entre metáfora y *anámnēsis*

La hermenéutica de Ricoeur, uno de los grandes hermeneutas del siglo XX, pretende elaborar una ontología a partir de un desarrollo lento y gradual en el problema de acceso al Ser. El punto de partida será el lenguaje como vía de acceso indirecta. Todo análisis lingüístico comprende diferentes niveles. El primer nivel es el semiótico, propio de la lingüística estructural, que tiene como unidad mínima de significación el signo y cierra al lenguaje sobre sí mismo. El segundo nivel es el semántico, que encuentra su unidad mínima de significación en el enunciado y abre la posibilidad en el lenguaje, a través del diálogo entre un *yo* y un *tú*, de generar una referencia hacia un él. El tercer nivel de análisis sería el textual, propio de la hermenéutica, cuya unidad de análisis es el texto en tanto discurso escrito u obra como producto del trabajo humano.

La propuesta interpretativa del autor se articula en la dialéctica entre explicación y comprensión. La comprensión toma, en un primer momento, la forma de conjetura cuya validación por ejemplo en *El discurso sobre el no ser*, o bien con la posición gnoseológica de los megáricos, más puntualmente de Eubúlides de Mileto, quien acostumbraba formular este

tipo de paradojas (Cfr. *FS* 154, 159, 163, 165, 167 y 184). Al respecto, cfr. Divenosa (2007: 165).

12 “Pero, Sócrates, ¿de qué manera vas a investigar algo que no sabes en absoluto qué es?”

se encuentra en la explicación. La explicación siempre se da en el plano del sentido y debe abarcar los siguientes puntos: en primer lugar, debe explicar el sentido total del texto, la relación entre el todo y sus partes; en segundo lugar, debe explicar el texto como una obra individual, producto de la acción humana; en tercer lugar, debe reconocer los horizontes potenciales de sentido, los sentidos primarios y los sentidos secundarios que abren la obra a nuevas lecturas. La dialéctica propone también un camino inverso donde, en un momento ulterior, desde la estructura adquirida en la explicación, hay una segunda instancia de comprensión que es donde se genera la apertura al mundo de la obra, al referente.

La obra platónica presenta giros que permiten reconocer cierta matriz literaria en los escritos del filósofo. Por esta razón, en este apartado nos proponemos realizar un primer acercamiento entre el proceso de *anámnēsis* y la metáfora, con el objetivo de fortalecer las múltiples lecturas de la obra de Platón desde una perspectiva literaria.

II. 1. La función semántica de la *anámnēsis*

En este apartado nos ocuparemos de la estructura semántica que compone la descripción de la *anámnēsis* como vehículo de conocimiento. Este primer paso constituye un claro acercamiento a la primera definición que Ricoeur da del símbolo como una estructura de doble sentido (2014: 58-59). Dicha estructura presenta un sentido primario o directo que posibilita el acceso al sentido secundario o indirecto, la multivocidad del símbolo conlleva una superación del símbolo en cuanto tal cuyo sentido apunta fuera de sí. En *Teoría de la interpretación*, Ricoeur amplía la definición y distingue entre la parte semántica y la parte no semántica de un símbolo: la primera permite el análisis en términos de sentido con base en el conflicto interpretativo que genera una lectura literal y otra metafórica; la segunda involucra al símbolo en ámbitos de la experiencia humana prelingüística y genera límites mucho más difusos que están abiertos a diferentes métodos de investigación (2014: 66-70). Esta parte no semántica del símbolo es justamente lo que permite la diferenciación con la metáfora:

La metáfora ocurre en el universo ya purificado del *lógos*, mientras que el símbolo duda entre la línea divisoria del *bíos* y el *lógos*. Da testimonio del modo primordial en que

se enraíza el Discurso de la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden (Ricoeur, 2014: 72).

A partir del análisis de los mecanismos que operan en el proceso de *anámnēsis*, intentaremos reducir su funcionamiento al plano lingüístico-semántico exclusivamente y establecer así un acercamiento con la metáfora tal como la concibe Ricoeur, en tanto estructura con doble sentido que se resuelve en el plano semántico.

Como observamos en el primer apartado, el diálogo *Menón* gira en torno a la pregunta por la virtud, la exigencia de la definición propia de los diálogos de juventud de Platón lleva la discusión hacia la búsqueda de tal definición. Ante la imposibilidad de definirla, el diálogo se orienta hacia la investigación conjunta a fin de obtener conocimiento sobre el tema tratado. El punto de inflexión se genera justamente ante la pregunta por el método de investigación y la posibilidad de que este pueda abordar aquello que se desconoce. La respuesta a esta paradoja será justamente la *anámnēsis*.

La argumentación que explica el mecanismo de la *anámnēsis* comienza en 81c, donde se menciona que a causa de la inmortalidad del alma ella ha visto (*heorakyia*) todas las cosas y que no existe nada que no haya aprendido (*ouk éstin hōti ou memátheken*). De este modo, el desconocimiento del que parte todo aquel que quiera investigar no es absoluto, ya que el alma de algún modo posee esos conocimientos. Este desconocimiento relativo u olvido habilita la subsunción del aprendizaje en el recuerdo, en la rememoración. Es interesante notar, sin embargo, que este recuerdo sólo es posible a partir del valor simbólico que presentan ciertas representaciones. En 81d Sócrates sostiene que a partir del recuerdo de una sola cosa se puede llegar al conocimiento de todas las otras, si el que investiga es valiente y no desfallece en la investigación.¹³ Esta afirmación parece dividir la adquisición de conocimiento en dos partes: por un lado, está el reconocer esa sola

13 ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκοῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἔν μόνον ἀναμνησθέντα – ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

(Pues como toda la naturaleza es afin y como el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide que alguien, al recordar una sola cosa –lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje-, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar; por tanto, investigar y aprender son, en resumen, una reminiscencia.).

cosa (*hèn mónon*), que de alguna manera activa el proceso de *anámnesis*; por el otro, el trabajo duro, que requiere valentía y persistencia en la investigación para alcanzar el conocimiento seguro de todas las otras cosas (*tállla pánta*). Conviene notar la gran desproporcionalidad existente entre *hèn* y *pánta*. La diferencia cualitativa y cuantitativa entre el conocimiento de una sola cosa y el conocimiento de todas las cosas hace que sea imposible este traspaso en forma directa. El proceso de *anámnesis* requiere de esta manera que el primer paso, el de recordar una sola cosa, presente un valor de remisión que supere a la cosa misma. De este modo el sentido de la sola cosa posee un excedente significativo propio de la primera concepción de símbolo esbozada por Ricoeur. El elemento que activa la *anámnesis* parece tener un sentido primario directo que encierra a su vez un sentido secundario indirecto. Ricoeur propone leer esta dinámica de la interpretación simbólica, desde la perspectiva de la teoría de la metáfora, como la tensión entre el sentido literal y el metafórico (2014: 67-68). Según esta perspectiva la metáfora presenta una innovación semántica a partir de la tensión generada entre estas dos lecturas, entre estas dos interpretaciones:

La interpretación metafórica presupone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa. Es este proceso de autodestrucción o transformación el que impone una especie de giro en las palabras, una extensión del significado, gracias a la cual podemos comprender cuándo una interpretación literal sería literalmente disparejada (Ricoeur, 2014: 63).

Es sobre las ruinas de una interpretación literal que se construye la interpretación figurada. De este modo podemos trazar un paralelo entre los dos primeros momentos de la *anámnesis* descritos y el conflicto o la tensión interpretativa: la lectura literal se correspondería con el *hèn*, con la sola cosa, y las *pánta* se corresponderían con la lectura metafórica que multiplica los sentidos posibles en una magnitud que no se equipara con la interpretación primaria. La tensión entre estas dos interpretaciones produce una innovación semántica. En otras palabras, el salto cualitativo entre *hèn* y *pánta*, entre una lectura literal y otra metafórica, sólo es posible a partir de la tensión entre ambas generada por el valor simbólico presente en la sola cosa que habilita el proceso de *anámnesis*.

El acercamiento al plano lingüístico-semántico se acrecienta en nuestro diálogo al iniciar el interrogatorio con el joven esclavo donde Sócrates pregunta: “*Héllen mén esti kai hellenízei;*”. La mayoría de las traducciones opta por “¿Es griego y habla griego?”. Sin embargo, si tomamos el *kai* con el valor epexegetico que puede tener, la pregunta diría “¿Es griego, es decir, habla griego?”. De esta manera Sócrates pone como única exigencia para el desarrollo del interrogatorio la condición de que el interrogado hable griego. Aunque esto no parece ser más que una sutil sugerencia, es llamativo que la misma observación aparezca formulada de un modo similar en *Cármides* 159a.¹⁴ Detrás de dicho requisito podría esconderse una firme creencia en la capacidad de la estructura de la lengua griega para referirse a lo óntico. En este sentido resulta oportuno recordar el tratamiento que Benveniste realiza de las categorías aristotélicas como categorías de lenguaje:

En lo que de válidas para el pensamiento se les reconoce a las categorías de Aristóteles, se revelan como trasposición de categorías de lengua. Es lo que se puede *decir* lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas. Esta tabla de predicados nos informa así, ante todo, de la estructura de las clases de una lengua particular (Benveniste, 2011: 70).

Así Benveniste intenta mostrar que la estructura de la lengua griega encierra una predisposición a la objetivación del “ser” gramatical, lo que genera una propensión a la filosofía. De esta forma, la *anámnesis* tendría su fundamento en el plano lingüístico-semántico, en la estructura de la lengua griega como organizadora de la realidad, y por tanto, su valor se resolvería, al igual que la metáfora, en el plano del sentido.

Para continuar con nuestro acercamiento a la metáfora, resulta interesante considerar los ejemplos de *anámnesis* que aparecen en *Fedón* 72e-77a. Allí se presentan básicamente dos tipos de *anámnesis*: por un lado, la que se genera a partir de lo semejante (*aph' homoíon*), como cuando se ve un retrato de Simmias y se recuerda a Simmias mismo; por el otro, la que se genera a partir de lo desemejante (*apò anomoíon*), como cuando

14 “Puesto que sabes griego, tal vez puedas decírmelo con la precisión con la que te aparece.” Traducción de Calonge Ruiz, Lledó Íñigo y García Gual (2015).

se ve un retrato de Simmias y se recuerda a Cebes. Cuando a partir de una sola cosa se activa la *anámnesis*, en la base del excedente significativo que permite el ascenso hacia algo diferente se encuentra la semejanza (*hómoios*). Este operador que trabaja en el fondo del proceso de la *anámnesis* es el mismo que opera en la elaboración de las metáforas. En *Poética* 1459a1-10 Aristóteles menciona que la utilización adecuada de metáforas está relacionada con el conocimiento de lo semejante: “[...] pero lo más importante (*mégiston*) con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza (*hómoion*).”¹⁵ En *Retórica* 1406b20-25 se vincula la metáfora con la formulación de analogías a través de imágenes. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la predicación que atribuye igualdad a dos troncos, en el marco de la teoría clásica de las Ideas de Platón, sólo se podría decir de manera metafórica. Aristóteles parece haber percibido esto con gran claridad:

Pero tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión <“provenir de”>. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos y que de ellas participan las demás cosas no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas (Aristóteles, *Metafísica* I 9. 991a18-22).¹⁶

La naturaleza metafórica del proceso de *anámnesis* resulta indiscutible, de hecho es sumamente interesante notar que la propuesta gnosológica platónica parece descansar en última instancia en el valor referencial metafórico, en las estructuras de doble sentido cuya significación secundaria aportaría contenido cognoscitivo. Sin embargo, el proceso de *anámnesis* no se agota en esta dinámica de recordar y elevar el sentido, no se agota en la innovación semántica de la metáfora. En *Menón* 85c y ss. se equiparan las respuestas del joven esclavo generadas a partir de la *anámnesis* a las opiniones verdaderas. Si seguimos con nuestro paralelismo, el resultado de la innovación semántica a partir de la tensión entre la interpretación literal y la interpretación metafórica se reduce a una simple opinión verdadera. Asimismo, en *Menón* 97d y ss. Platón argumenta sobre la falta de permanencia de estas

opiniones y afirma que la única forma de que se consoliden y transformen en conocimiento verdadero es “atándolas” con un razonamiento:

Pero no quieren permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre; de manera que, hasta que uno las ata con una reflexión de su fundamento, no son muy dignas. Y eso, compañero Menón, es la reminiscencia, según estuvimos de acuerdo anteriormente (Platón, *Menón* 98a).

Aquí nos encontramos con la fase final de la *anámnesis* que ya no se corresponde con la metáfora, sino con la reflexión filosófica. Según esta perspectiva, el proceso de *anámnesis* consta de dos momentos. El primero es metafórico y, por medio de la tensión entre una interpretación literal y una metafórica, eleva el sentido de *hén* a *pánta*. El segundo se corresponde con la reflexión filosófica propiamente dicha y consiste en el camino inverso: de *pánta* a *hén*, del sentido ampliado por el plus significativo de la metáfora a su unificación en un concepto. De esta forma el momento metafórico tiene un fin heurístico al ampliar el campo semántico. Esta inserción nos lleva directamente al estudio VII de *Metáfora viva* donde se plantea el problema de la referencia metafórica.

II. 2. La función referencial de la *anámnesis*

En este apartado nos ocuparemos, por un lado, de esquematizar las principales hipótesis de la referencia metafórica propuestas por Ricoeur y, a partir de esto, observaremos si el aspecto metafórico de la *anámnesis* genera referentes similares. Por otro lado, analizaremos la dinámica que Ricoeur plantea entre el discurso especulativo y el poético a fin de distinguir en qué medida esto se aplica a la filosofía platónica.

El estudio VII de *Metáfora viva* se ocupa de la referencia metafórica y, como se aclara en las primeras líneas, la pregunta que orienta este estudio es: ¿qué dice la metáfora acerca de la realidad? (1980: 293). Según el propio autor, el problema de la referencia metafórica se resuelve en el nivel del texto —entendido este no sólo como escritura, sino más bien como discurso en tanto obra (1980: 297)—, y su análisis corresponde a la hermenéutica. La hermenéutica es entendida así como “la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra” (1980:

15 Traducción de García Yebra (1974).

16 Traducción Calvo Martínez (2013).

298). El primer avance en la conceptualización de la referencia se realiza con la concepción de la referencia desdoblada con el argumento de la proporcionalidad: la impertinencia semántica del sentido literal hace que este se autodestruya dando lugar al nuevo sentido metafórico; junto con el sentido literal se destruye también la referencia literal y sobre las ruinas de esta se erige la nueva referencia metafórica. La referencia metafórica sería al sentido metafórico lo que la referencia literal era al sentido literal (1980: 310). Esta nueva referencia comprende una función heurística en tanto permite caracterizar nuevos referentes a partir del uso de predicados conocidos.

El segundo avance significativo es la vinculación con los modelos científicos. El modelo teórico que aparece en el nivel superior implica, a partir del isomorfismo estructural, una descripción del original sin la necesidad de recurrir a una cosa construida. El valor de este modelo está en observar “nuevas conexiones por el rodeo de la cosa <<descrita>>” (1980: 325), es decir, generar nuevos predicados, re-describir la realidad. Esta incorporación permite también ampliar el nivel de análisis del enunciado metafórico a la red de enunciados metafóricos que sería más propiamente el equivalente del modelo (1980: 327). De la unión de estas dos funciones –la función heurística y la re-descriptiva– surge en el discurso poético el concepto de “verdad tensional”. La metáfora permitiría al lenguaje liberar su potencial de re-descripción y descubrimiento. Esta noción de verdad tensional se desprende de la tensión del verbo cópula enunciado metafóricamente, es la tensión entre la identidad y la diferencia, entre el “es” (propio del sentido metafórico) y el “no es” (propio de la sentido literal imposible) (1980: 332 y ss.). El referente del enunciado metafórico se genera entonces como un mundo posible creado a partir de la re-descripción de la realidad.

Aquí se genera un primer distanciamiento con la doctrina de la *anámnesis* que pretende tener como referente último al mundo de las Formas. Sin embargo, es conveniente realizar una breve caracterización del pensamiento platónico para observar allí qué tipo de función podría cumplir el referente que pretende alcanzar su filosofía. Gadamer, en su conferencia “Platón en cuanto retratista” (1995: 4), realiza una sugestiva afirmación acerca del pensamiento platónico: “el pensamiento de Platón, en forma de utopías, no sería posible sin el sentido del humor ático”. La

pregunta que podríamos plantear a partir de esta sugerencia es: ¿en qué sentido el pensamiento de Platón genera utopías? Si seguimos a Olivieri (1980)¹⁷, podemos entender la utopía como algo distinto a un “no-lugar”. En principio resulta interesante la relación que establece con *topia* (jardín paradisíaco¹⁸), pero aún más sugerente es la concepción de *utopía* como un lugar idílico que, independientemente de su existencia, puede ser concebido con la mente.¹⁹ De este modo, las utopías se convierten en el modo de pensar las respuestas a las preguntas que atraviesan una época y no pueden ser abordadas en forma directa. Entendido de esta forma el pensamiento platónico se expresa de una manera que nos traslada a un lugar al que sólo se puede llegar con la mente.

¿A partir de qué mecanismos, entonces, Platón genera este tipo de construcciones que sólo se vuelven accesibles a partir de la actividad intelectual? Esta pregunta aparece, en cierta forma, planteada en la conocida “paradoja de Menón”, donde este le pregunta a Sócrates: “¿Pero, Sócrates, de qué manera vas a investigar algo que no sabes en absoluto qué es?”²⁰ El carácter utópico de la propuesta socrática se evidencia en que la única vía de acceso para la investigación de lo desconocido es la intelectual. La propuesta platónica que se desarrolla en el diálogo en cuanto a la forma de abordar este tipo de reflexiones es la *anámnesis*. Ese parece ser el camino para pensar lo impensado, lo impensable. Si, siguiendo esta primera hipótesis, volvemos sobre los ejemplos de *Fedón* 73c y ss., encontramos que la *anámnesis* puede ser activada a partir de una imagen (en este caso la de Simias). Esta sugestiva aparición nos lleva nuevamente a la citada conferencia de Gadamer. Allí el autor intenta dar una definición de retrato y, en el primer esbozo, nos dice que “es la reproducción, la imagen de un individuo o una cosa, hecha de tal modo que se la pueda reconocer si se la conocía previamente” (1995: 3).

17 Basado en el resumen de la participación del Profesor Francisco Olivieri en el ciclo sobre Utopía organizado por la Facultad de Filosofía y Letras en 1980 con motivo de cumplirse el quinto centenario del nacimiento de Tomás Moro.

18 Utilizado por Vitrubio y Plinio en referencia a paisajes artísticos y jardines artificiales. El autor propone como equivalente griego la palabra *parádeisos*.

19 Olivieri propone las utopías como construcciones epocales para dar respuestas a los interrogantes actuales y dice: “Sus creadores las ofrecen como herramientas, como paradigmas irrealizables pero instrumentalmente útiles.

20 *Menón* 80d.

Unas líneas más adelante, Gadamer agrega: “un retrato, un *“ritratto”*, algo arrancado de la substancia real, pero que no es real”. En este sentido podemos proponer como hipótesis que a partir de los retratos Platón activa la construcción de *utopías*, si tomamos “retratos” en el sentido de una reproducción ficticia de la realidad.

De esta forma la *anámnesis* podría ser pensada como un mecanismo de construcción ficcional que proyecta mundos posibles los cuales, diseñados a partir del conocimiento de las Formas, intentan dar respuestas a las problemáticas que atraviesan una época determinada. En este sentido es valiosa la posición que el propio Platón asume en *República*:

Porque buscábamos un modelo estábamos investigando qué es la justicia en sí y cómo es el hombre perfectamente justo, si es que existe [...], para que mirando hacia ellos se nos mostrara la felicidad [...] y no para indicar que estos modelos puedan existir. [...] ¿Crees entonces que por eso vale menos lo que nosotros dijimos si no podemos probar que sea posible fundar una ciudad así como decíamos? (Platón, *República* V 472c-e).²¹

La perspectiva que planteamos en este punto parece deslizarse hacia la tentación de diluir las fuertes pretensiones metafísicas a las que conduce la *anámnesis* platónica que considera al mundo de las Ideas no sólo como una realidad efectiva, sino como la realidad última que justifica toda la existencia del mundo sensible. Lejos de negar la propuesta metafísica de la teoría clásica de las Ideas consideramos que los dos movimientos descritos en el primer apartado correspondientes a la *anámnesis* permiten realizar esta separación: el primer movimiento de la reminiscencia, el camino de *hén* a *pánta*, es puramente metafórico y su referente también se corresponde con la verdad tensional metafórica proyectando un mundo posible y en ese sentido las Ideas funcionarían como utopías, como ideales irrealizables. El segundo movimiento, el que va de *pánta* a *hén*, es estrictamente filosófico y es en este punto

21 Traducción Mársico y Divenosa (2005). Es llamativa la similitud con la descripción que el propio Ricoeur hace de la metáfora al acercarla a los modelos teóricos: “No se trata de saber si el modelo existe y cómo, sino cuáles son las reglas de interpretación del modelo teórico y, correlativamente, cuáles son los rasgos pertinentes. Lo importante es que el modelo sólo tiene las propiedades que asigna la convención del lenguaje, fuera de todo control de una construcción real”. (1980: 325).

donde Platón traspasa los límites del significado obtenido metafóricamente y unifica aquellos significados en conceptos que legitiman su posición filosófica, es allí donde Platón otorgaría realidad efectiva a las Ideas. De esta manera la propuesta que intentamos desarrollar sostiene que, pese a las pretensiones platónicas que intentan otorgarle efectiva realidad a las Ideas y bajo ningún punto de vista admiten ser abordadas dentro de dicho sistema como utopías, estas funcionan muchas veces, sobre todo en el campo práctico, como paradigmas irrealizables que regulan la conducta y en este sentido adquieren la capacidad de descubrir y redescubrir la realidad.

Conclusión

Las apariciones humorísticas constituyen un punto de interés en la obra platónica, tanto por su recurrencia como por el complejo desarrollo que se hace de ellas en los diálogos. La dinámica entre *paidiá* y *spoudé* nos permite justificar la hipótesis del valor de la *paidiá* para el desarrollo de los conceptos filosóficos. Por otro lado, el breve acercamiento entre la *anámnesis* platónica y la metáfora ricoeureana sugerido reafirma el poder que tiene el discurso poético de generar contenidos de valor cognoscitivo.

A modo de conclusión nos interesa conectar estos dos desarrollos. La *paidiá* puede ser asimilada al momento metafórico de la *anámnesis*, en tanto en ella se multiplican los sentidos posibles a partir del doble análisis que habilitan las lecturas humorísticas. La *spoudé* puede ser vinculada con la parte de la reflexión filosófica de la *anámnesis* donde aquella multiplicidad de sentidos se unifica en conceptos únicos que sustentan una teoría. De esta manera la dinámica que puede ser observada en diferentes diálogos platónicos entre los momentos humorísticos y los momentos de desarrollo conceptual, es decir, la dinámica entre *paidiá* y *spoudé*, se corresponde con la *anámnesis*. El humor adquiere así una gran importancia para la reflexión filosófica, dado que sin él y los sentidos que abre no sería posible el desarrollo conceptual.

Esta perspectiva abre un nuevo camino para la lectura de Platón: las similitudes estructurales entre la comedia clásica y el diálogo platónico, la construcción de personajes y conversaciones ficticias, la torsión realizada sobre los posicionamientos teóricos de los interlocutores y

el juego con el lenguaje hacen que sea posible un análisis de la obra platónica en términos de obra literaria. Estas lecturas permiten enriquecer la interpretación del *corpus* platónico a partir del valor cognoscitivo que aportan las apariciones humorísticas.

Bibliografía

- Allen, R. E. (1959). "Anamnesis in Plato's 'Meno and Phaedo'". En *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1, pp. 165-174. Philosophy Education Society Inc.
- Bedu-Addo, J. T. (1983). "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno". En *The American Journal of Philology*, Vol. 104, No. 3, pp. 228-248. The Johns Hopkins University Press.
- Benveniste, E. (2011). *Problemas de lingüística general*. Vol I-II. Madrid: Siglo XXI.
- Brickhouse, T. y Smith, N. (2002). "The Socratic Elenchos?". En Scott, G. (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond* (pp. 145-159). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Calonge Ruíz, J., Lledó Íñigo, E. y García Gual, C. (2015). *Platón. Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques y Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Calvo Martínez, T. (2013). *Aristóteles. Metafísica*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Divenosa, M. (2007). *Platón. Laques. Menón*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires, Losada.
- Eggers Lan, C. (2014). *Platón. Fedón*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Eudeba.
- Gadamer, H. G. (1995). "Platón en cuanto retratista". *Estudios públicos*, Vol. 59, pp. 1-16.
- García Yebra, V. (1974) *Aristóteles. Poética*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Mársico, C. y Divenosa, M. (2005). *Platón. República*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Del Zorzal.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos (FS)*. Vol. 1: Megáricos y cirenaicos. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- Olivieri, F. (1980). Ponencia dictada en el ciclo sobre Utopía organizado por la Facultad de Filosofía y Letras con motivo de cumplirse el quinto centenario del nacimiento de Tomás Moro.
- Racionero, Q. (1994). *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2014). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1980). *Metáfora viva*. Madrid: Ediciones Europa.
- Scott, D. (1987). "Platonic Anamnesis Revisited". En *The Classical Quarterly*, Vol. 37, No. 2, pp. 346-366. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.
- Vlastos, G. (1991). "Socratic Irony". *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

La expresión *autò kath' hautó* y la predicación analítica

Los supuestos del argumento del tercer hombre en el *Parménides* de Platón

Alejandro Gutiérrez
UNSAM

Resumen

En el presente trabajo analizaré el argumento del tercer hombre (*Parménides* 132a-b) y mostraré que las nociones de “auto-predicación” y “eponimia” cuestionan el supuesto de no identidad, lo cual permite objetar la validez del argumento. Para ello estableceré una distinción entre predicación analítica y sintética, y sugeriré que la predicación que afecta a las Formas es analítica, hecho que queda evidenciado en el uso de la expresión platónica *autò kath' hautó*, mientras que aquella que afecta a las entidades sensibles es sintética. Dicha distinción en la predicación me permitirá establecer que el supuesto de no identidad es inconsistente con la teoría platónica de las Formas y que, por tanto, el argumento del tercer hombre es una objeción falaz.

Palabras clave: participación, predicación analítica, predicación sintética, argumento del tercer hombre.

Abstract

In this paper I will analyze the third man argument (*Parmenides* 132a-b) and I will show that “self-predication” and “eponymy” are notions that question the non-identity assumption and, consequently, the validity of the argument. In order to do this, I will propose a distinction

between analytic and synthetic predication, and I will suggest that the first one affects the Forms, that’s why Plato uses the expression *autò kath' hautó*, while the other affects the particulars. This distinction will allow me to show that the non-identity assumption is inconsistent with the Platonic theory of Forms and therefore the third man is a fallacious argument.

Keywords: participation, analytic predication, synthetic predication, third man argument.

Introducción

Cuanto se trata de argumentos en contra de la metafísica platónica, el argumento del tercer hombre (ATH) que se encuentra en *Parménides* ha sido objeto de múltiples consideraciones por parte de numerosos autores. La celebridad del ATH se debe tanto a su contundencia y complejidad como a los supuestos que hacen posible esgrimir dicho argumento.¹ Independientemente de las múltiples versiones existentes del ATH, que se encuentran tanto en Platón como en otros filósofos de la antigüedad clásica, me concentraré en la primera versión del argumento que aparece en *Parménides* 132a.²

1. Ver Vlastos (1954), Booth (1958), Sharvy (1986), Allen (1997) y Ferrari (2004).

2. Para otras versiones del argumento en la obra platónica, ver *Parménides* 132d, *República* 597c y *Timeo* 31a. Aristó

La interpretación más influyente, y también discutida, del argumento del tercer hombre es la de Vlastos (1954: 319-349), quien postula que la condición de posibilidad para que dicho argumento sea realizable depende de la presuposición de dos premisas.³ En primer lugar, la auto-predicación de las Formas a partir de la cual Vlastos muestra de qué manera el argumento presupone que la cualidad que la Forma otorga al particular no solo se predica de este, sino que también se predica de la Forma misma. Por ejemplo, la Grandeza es grande. En segundo lugar, la no identidad, que se aplica tanto a los particulares respecto de las Formas como a las Formas respecto de sí mismas. Como bien muestra Vlastos, el hecho de que la Forma exprese una cualidad y que dicha cualidad no se identifique con la Forma en cuestión permite la aparición de una segunda Forma que proporcione la cualidad tanto a la primera Forma como a los particulares que participen de ella (1954: 321 y ss.).

Para que el argumento sea válido y constituya una crítica interna a la posición de Platón, dichos presupuestos deberían encontrarse en el *corpus*. Con respecto a la autopredicación, esta se menciona en *Fedón* 100c4-6, *Banquete* 210e2-211a5 y *Protágoras* 330c4-6. Sin embargo, no existen testimonios de que la predicación sea unívoca en los particulares y en las Formas, sino que se da todo lo contrario (Shiner, 1970: 371-376). Desde este punto de vista, si se acepta la equivocidad en la predicación, parecería ser que se introduce el problema de la homonimia, pero cabe aclarar que la predicación que se realiza de ambas entidades (*scil.* las Formas y los particulares sensibles) excluye un sostén ontológico con relación al “enunciado de la esencia”, elemento de primera importancia en la crítica de la homonimia. Por ejemplo, lo Bello en sí y lo bello en algo se dicen en distinto sentido con relación al sostén ontológico (Forma-particular), pero les cabe el mismo enunciado de la esencia con relación a la cualidad (nombre atribuido tanto *en* el particular y la Forma), no con relación al particular sensible.⁴ Aquí

Shiner propone que si la predicación es equívoca se esquivaría el tercer hombre, pero se cae en la homonimia como sostiene Aristóteles en *Metafísica* A 991a. Sin embargo considero que Shiner se equivoca al no diferenciar correctamente el plano lingüístico del ontológico (1970: 375).⁵

Desde el punto de vista de la predicación, parecería ser que algunos autores están de acuerdo en cuanto a que el ATH debe contener presupuestos en orden de funcionar correctamente y, a pesar de discrepar en cuanto a la consistencia lógica de este, las consideraciones con respecto a la equivocidad de la predicación suelen ser similares. Es el caso de Sellars (1955: 412 y ss.), Moravcsik (1963: 51) y Allen (1997: 160), quienes consideran que la Forma de grandeza no es grande en el mismo sentido en que son grandes los particulares, lo cual conlleva a considerar la predicación de modo equívoco.

La consideración que realizan dichos autores es que la predicación no puede ser entendida del mismo modo cuando se predica de la Forma y cuando se predica del particular sensible, ya que habría identidad de la Forma consigo misma. Dicha postura se encuentra en Allen (1997: 160 y ss.) y en Ferrari (2004: 75 y ss.) y se puede observar que, en este sentido, Allen sigue la propuesta de Sellars (1955: 412-413), a partir del hecho de que para que el argumento sea válido, la predicación debe ser unívoca. El problema consiste en que el predicado no es unívoco siempre. En el caso de Ferrari, este hecho viene identificado a partir del valor identitario del verbo copulativo, el cual introduce una relación de identidad y no de predicatividad. En el caso de Allen esto se produce por el hecho de que la predicación de una Forma no admite su contrario; sin embargo en los

ciado de la esencia de la Belleza, la definición es la misma en la Forma y en el particular, pues no se estaría definiendo el enunciado de la esencia de ninguna entidad de la cual se predica. Un caso de homonimia sólo puede darse cuando no hay predicación atributiva o predicativa, sino cuando se pretende definir sustantivamente una entidad y en modo esencial. En dicho caso, como se pondrá de manifiesto en el presente trabajo, la definición del enunciado de la esencia pasa por un tipo de predicación que impide la crítica homonímica, la predicación analítica. Este punto se encuentra relacionado a su vez con el hecho de que la homonimia sólo es posible en predicaciones completas y no en predicaciones incompletas, relacionales o atributivas, que son aquellas que a Platón le interesa y de las cuales no tiene inconveniente en aceptar la existencia de Formas.

5. Ver Bestor (1978: 189-207, 1980: 38-75) y Gutiérrez (2017: 143-150).

teles se refiere al argumento en *Sobre las ideas* 83. 34-84. 7, 84. 21-85. 3; *Refutaciones sofisticas* 178b36-179a10 y *Metafísica* 990b, 10509b. También existen versiones no regresivas del argumento en las críticas megáricas, atribuidas por Alejandro de Afrodisia a Polixeno y “sofistas” (*In Metaph.* 84. 8-21). Sobre este tema, ver Gardella (2016: 70).

3. Ver también Booth (1958: 146-149).

4. En efecto, la diferencia estriba en que al definir el enun-

particulares, sí.

En el presente trabajo me propongo mostrar cómo las nociones de “auto-predicación” y “eponimia”, que se encuentran en la obra platónica, ponen en entredicho el fenómeno de la no identidad de la Forma consigo misma, lo cual afecta la validez del argumento del tercer hombre (ATH) en tanto es uno de los supuestos que hacen posible esgrimir dicho argumento. Para esto mostraré que en el plano eidético la predicción es de tipo analítica, hecho que queda evidenciado en el uso de la expresión platónica *autò kath' hautó*, y en el caso de los particulares sensibles, la predicción es sintética. Dicha distinción en la predicción permitirá establecer que el supuesto de no identidad trasladado a las Formas consigo mismas y presupuesto en el argumento del tercer hombre, a partir del valor meramente predicativo del verbo copulativo en la auto-predicación, es inviable y falaz, en tanto da por sentado elementos que Platón jamás reconoce como parte de su teoría.

I. El argumento del *Parménides*

En *Parménides* de Platón encontramos dos versiones del argumento del tercer hombre, expuesta por Parménides ante un joven Sócrates que no tiene argumentos para rebatir la crítica. En 132a2-b2 se lee:

Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como esta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas: y es eso lo que te lleva a considerar que grande es uno. (...) ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo. ¿No aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes? (...) En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra forma en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.⁶

El pasaje forma parte de la argumentación que Parménides esgrime en orden de demostrar el carácter problemático de la participación. Luego de haber concluido que lo Uno no puede ser múltiple y viceversa, Parménides intenta refutar

la posición de Sócrates, quien había dicho que en el caso de los particulares sensibles la “cualidad” que estos detentan es expresada por la Forma de la cual estos participan y que dicha multiplicidad no sería un inconveniente en los particulares sensibles, mas sí en las Formas.⁷ Este problema es también señalado en un argumento previo, el conocido dilema de la participación. Tomando como supuesto que la participación consiste en la presencia física de las Formas en los particulares, el dilema postula que si los particulares sensibles participan de las Formas, o bien la Forma debería estar toda completa, siendo una, en cada uno de los particulares, o bien debería fragmentarse y estar parcialmente en cada uno de ellos. Si es una y está entera en cada uno, la Forma estará separada de sí misma al estar los particulares separados entre sí. Asimismo, si una sólo una parte de ella está en los particulares, entonces la Forma es divisible.

En el caso particular del pasaje citado la propuesta es clara: si muchas cosas, particulares sensibles, se dicen grandes porque hay un elemento unitario, una Forma —que también se dice grande, puesto que expresa dicha cualidad—, entonces debe haber algo más que permita decir que la Forma es grande, así como la Forma permite llamar “grande” a los particulares. El tercer elemento, la Forma 2, permite llamar “grandes” al conjunto de los particulares sensibles más la Forma 1.

Este punto es claramente falaz, ya que Parménides presupone que las Formas y los particulares se comportan del mismo modo y que reciben sus respectivas predicaciones de la misma manera.⁸ En la expresión: “¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo”, se encuentra el movimiento inválido del argumento. En este punto está la presuposición de que la atribución predicativa es igual en ambos casos, particulares y Formas. Además, mirarlas del mismo modo implica que la Forma no se identifica consigo misma y que se comporta como el particular,

7. Sostenemos una lectura integrada del ATH con el dilema de la participación. Para esto nos apoyamos en Gardella (2016: 85).

8. De este hecho puntual no hay testimonios, Platón jamás admite que lo que se dice de un particular y lo que se dice de una Forma es en el mismo sentido Aquí, como dijimos, Shiner falla al no diferenciar el plano lingüístico del ontológico (1970: 375). Ver Bestor (1978: 189-207) y Gutiérrez (2017: 143-150).

6. La traducción utilizada es de Santa Cruz (1988).

lo que sugiere que se trasladan al plano inteligible las propiedades de las entidades sensibles. La no identidad de la Forma consigo misma permite la participación de esta en una Forma 2 con la cual no hay relación de identidad. Sin embargo, aquí observamos un error que los estudiosos de Platón recogen y que surge de la determinación de tres elementos: 1) Forma, 2) cualidad y 3) particular. Sin embargo, se deberían admitir sólo dos: 1) Forma/cualidad y 2) particular, en tanto que la Forma *es* la cualidad. En efecto, si no hubiera tres elementos, la propuesta del argumento queda trunca. La posición según la cual Forma, particular y cualidad se combinan de determinada manera se encuentra a la base del supuesto de no identidad. Por esto mismo, cuando hablamos de identidad de la Forma consigo misma, pensamos en Forma/cualidad. Sólo se puede pasar a una segunda Forma si pensamos la cualidad como separada de la Forma y la no identidad entre la Forma 1 y la Forma 2. Esto posibilita hablar de no identidad y auto-predicación; pero aquí se olvida el hecho de que la Forma 1 *es* la cualidad, la expresa, pero no la detenta.

De este modo, propongo que la identidad de la Forma consigo misma se encuentra relacionada íntimamente con la auto-predicación, pero siguiendo a Allen la predicación no es unívoca, como presupone el argumento del tercer hombre:

But a very simple argument, drawn from premises already stated in the *Parmenides*, shows that Simmias and Largeness cannot be large “in like manner”. Things that partake of Likeness may also be unlike, but Likeness cannot be unlike (129a-b); things that partake of Unity are also many, but Unity is not many nor Plurality one (129b-d): Smallness cannot be large, nor Equality unequal, nor that by which large things are large, small (131d). It follows that Largeness cannot in principle be small: for as Unlikeness is what it is to be unlike (129a2), and Unity what it is to be one (129b7), so Largeness is what it is to be large. It cannot be large as Simmias is large, since Simmias may also be small (Allen, 1997: 162).

La equivocidad de la predicación se puede explicar de la siguiente manera: la auto-predicación de la Forma es analítica y la predicación de los particulares es sintética. Es en este caso en el cual la identidad de la Forma consigo misma se hace explícita. Hay auto-predicación porque hay identidad. Aquí sigo a Vlastos y a Ferrari: Vlastos afirma que, si se acepta la auto-predicación,

proponer la no-identidad es auto-contradictorio. Ferrari defiende la misma hipótesis y acepta que existe identidad entre la Forma y su predicado, de modo tal que el argumento del tercer hombre queda trunca. Esto se hace manifiesto a partir del valor identitario del verbo copulativo, el cual introduce una relación de identidad y no de predicatividad: “Se trasferiamo queste considerazioni relative alla natura ontologica della Forma al tema dell’auto-predicazione, dobbiamo sentirci autorizzati a concludere che ogni idea è auto-predicata in quanto è idéntica al predicato che essa spiega nei particolari” (Ferrari, 2004: 75).

II. La equivocidad de la predicación: eponimia y derivación

Una de las presuposiciones del argumento del tercer hombre que ya comentamos es la de predicar una cualidad de la Forma y del particular en el mismo sentido, es decir, presuponer la univocidad predicativa. Sin embargo, la cualidad de la Forma y la de un particular no se dicen en el mismo sentido, pues existe una distinción predicativa que está relacionada con la identidad de las Formas consigo mismas, con la auto-predicación y con el fenómeno de la eponimia.

En *Fedón* podemos observar los principios de la metafísica clásica platónica. Existen Formas, en este caso lo Bello, que es causa de la belleza de los particulares sensibles:

Con simpleza, poca habilidad y tal vez ingenuamente, tengo para mí en cambio que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello (*scil.* la Forma); trátese de una presencia, o bien de una comunión, o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga (*Platón, Fedón 100d*).⁹

Este pasaje confirma a partir del concepto de “participación” (*méthexis*) lo que se había dicho en 100c: “Pues me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello-en-sí, no es ella bella por ningún otro motivo que el de que participa en aquello Bello”. De este modo, las cosas bellas son bellas por participar de lo Bello. Pero, ¿se dice “bello” en el mismo sentido en ambos casos? Esto no es así, ya que la Forma es paradigma de la propiedad, expresa la propiedad en tanto que es ella misma aquello que es en sí y por sí. En cambio, el particular sensible participa de dicha Forma y tiene dicha propiedad en térmi-

9. La traducción es de Eggers Lan (2006).

nos causales gracias a la participación. Esta supone un vínculo ontológico asimétrico de modo tal que la Forma *es* la característica y el particular no. De este modo, lo Bello y algo bello no se dicen en el mismo sentido, ya que en el primer caso la bella se identifica esencialmente con la Formas, en el segundo es un atributo no esencial del particular. Dicha diferencia ontológica tiene una manifestación lingüística relacionada al concepto de “eponimia”. En 102b se dice que “cada una de las Ideas existe y que todo lo demás, al participar de aquellas, recibe de ellas su propio nombre” (εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν).¹⁰ Es decir, los particulares reciben el nombre de las Formas de modo eponímico. En efecto, según Bestor (1978: 199) la teoría semántica de la eponimia funciona de modo tal que el particular recibe el nombre de la Forma a partir de la relación de participación. El nombre es el de la Forma en cuestión y el particular es denominado a partir de esta. De este modo, la Forma es nombrada de modo principal y el particular sólo en sentido derivado (Bestor 1980: 39-40). Ambas cosas se nombran en un sentido diferente. Allen opina lo mismo (1956: 43-60). Cabe destacar que según Bestor, la teoría de la eponimia es compatible con múltiples interpretaciones ontológicas, es decir, no excluye distintos correlatos ontológicos

Como vimos en *Fedón*, hay una relación ontológico-causal entre Formas y particulares y dicha relación transmite la cualidad y el nombre de dicha cualidad. Lo que es importante distinguir es la remisión ontológica de la cualidad y del nombre. Propongo que el establecimiento de dicha relación, tanto nominal como ontológica, se hace evidente por la diferencia predicativa establecida a partir de la eponimia. El modo de hacer evidente esta diferencia predicativa es a partir de la distinción analítico-sintética de la predicación, que en Platón bien podría considerarse como predicación no eponímica y predicación eponímica. Entiendo por “predicación analítica” aquella relación en la que el predicado está contenido en el sujeto, de modo tal que no agrega nada que ya no estuviera contenido en la definición del sujeto. En cambio, en la predicación sintética el predicado agrega algo que no está contenido en el sujeto

y no forma parte de su definición esencial. En la predicación analítica la remisión ontológica y semántica es directa, hay identidad. En la predicación sintética, tanto la remisión ontológica como la semántica son derivadas, como se verá en el próximo apartado.

III. La predicación analítica y el valor de la expresión *autò kath' hautó*

Como se sabe, algunas de las expresiones que Platón usa para determinar el carácter de las Formas son: *autò kath' hautó* o *autò tò X*, donde X representa la Belleza, la Justicia, etc. Platón también establece auto-predicación cuando expresa que la Justicia es justa o la Piedad es pía, como aparece, por ejemplo, en *Protágoras* 330c4-6. Sin embargo es más generalizada la fórmula *autò tò X* que aparece en múltiples diálogos de Platón. Por ejemplo, en *Fedón* 78d se refiere a lo Igual-en-sí como *autò tò íson*. Asimismo, en 100b4-9, en el marco de la explicación que Sócrates da de la insuficiencia del teleologismo de Anaxágoras y la propuesta de la segunda navegación —la cual establece como hipótesis la existencia de entidades en sí— se lee: “Voy a intentar mostrarte, entonces, el tipo de causa con que me he ocupado, para lo cual vuelvo sobre aquellas cosas tantas veces mencionadas, y comienzo a partir de ellas, tomando como base que existe algo Bello-en-sí y por sí y algo Bueno y Grande, y todo lo demás”. La expresión *autò to X* es mucho más utilizada que la forma auto-predicativa que se encuentra en los ejemplos ya señalados de *Protágoras* y *Banquete*.

Ahora bien, podríamos decir que lo que demuestra la utilización de la expresión *autò kath' hautó* o *autò tò X* es que, en relación con las Formas, Platón no postula una relación de predicatividad en tanto atribución de una característica no esencial. No hace referencia a un predicativo subjetivo que defina la Forma de determinado modo, sino que ese *autò* refiere a una relación de identidad con el sujeto. Decir que lo Bello-en-sí es bello implica que la única predicación posible es la colocación en el predicado del sujeto mismo: lo Bello es Bello y esto sucede porque la determinación del predicado propuesto es absoluta y niega o excluye cualquier otro tipo de predicación en relación con la Forma en cuestión, lo que arroja una relación de identidad entre la Forma

10. El término eponimia aparece en algunas ocasiones, por ejemplo, *Fedón* 102a-b, 103b y *Parménides* 130e-131a. En estas ocasiones se hace referencia a la nominación de los particulares a partir de las Formas.

y la cualidad que expresa.¹¹ Esto se confirma si pensamos que las Formas son sólo predicados, no sujetos de los cuales se predica algo. Platón no concibe las Formas como sustancias con atributos¹², sino como propiedades predicables que no pueden ocupar el lugar del sujeto. Cuando lo ocupan, la consecuencia es que hay identidad con el predicado.¹³

La utilización de la expresión *autò kath' hautó* está reservada a las Formas y en estos casos es posible hablar de un tipo de predicación analítica. Platón es muy claro: las Formas son “en sí” (identidad) y “por sí” (independencia ontológica). Esta caracterización anula cualquier relación de participación en otra entidad de orden superior y la posibilidad de hablar de auto-predicación sin identidad. De este modo, los dos supuestos del ATH son incompatibles entre sí. La posibilidad del ATH viene dada por los supuestos de no identidad y auto-predicación. La no identidad establece un comportamiento de la Forma análogo al del particular que queda evidenciado en el comentario de Parménides “si piensas las cosas del mismo modo”. Sin embargo, esto no es posible: la auto-predicación implica identidad en tanto el nivel predicativo de las expresiones que están reservadas para referir a las Formas sería analítico. Esto pone de manifiesto ciertas dificultades a la hora de esgrimir el ATH, ya que para que el argumento sea válido, se apela a determinados principios que no se encuentran en los diálogos. Es más, existe una contradicción lógica en el desarrollo del argumento que hace que la auto-predicación y la no identidad sean mutuamente excluyentes (Ferrari, 2004: 67).

En el caso de los particulares sensibles, la predicación es necesariamente sintética, ya que al particular, una sustancia, se le atribuye un

predicado que no forma parte del enunciado de su esencia, sino que es un elemento que explica un rasgo atributivo que convive con otros y que no constituye su identidad. Dicha predicación no agota toda relación predicativa, como sí sucede en el caso de las Formas. En efecto, las cualidades de los particulares sensibles no son por sí y en sí, son por otro y en otro.

Conclusiones

El ATH presenta numerosas dificultades, tanto metafísicas como lingüísticas, que se interrelacionan en una síntesis que hace imposible interpretar un aspecto sin el otro, es decir, separar el aspecto metafísico del aspecto predicativo sería un error. Por esto, la intención del presente trabajo fue la de poner de manifiesto algunas de las dificultades que presenta esgrimir dicho argumento con particular relación al problema de la no identidad y la auto-predicación de las Formas, sin perder de vista el aspecto metafísico.

En primer lugar, la posición que resulta de aceptar estos dos presupuestos es que el argumento genera una regresión viciosa que pondría en jaque la metafísica de la participación. Sin embargo, dicha aceptación implica poner en consideración elementos que no se encuentran en la teoría de las Formas, y los que sí se encuentran deberían ser objeto de cuidadosa revisión conceptual. Además, en el ATH se presuponen elementos contradictorios a nivel lógico que conllevan a que su aceptación sin más tenga la forma de una falta de rigor en su lectura e interpretación. Independientemente del caso, inexistencia de supuestos en la teoría de Platón o inconsistencia lógica, el argumento presenta una serie de problemas que hacen que sea imposible aceptarlo sin más como válido. En efecto, si bien Platón admite la auto-predicación de las Formas, esta funcionaría de modo identitario a partir de un tipo de predicación analítica. Si este no es el caso, el sentido de la expresión platónica *autò kath' hautó* no se explica cabalmente. El argumento del tercer hombre presupone que las Formas sean por otro y en otro (participación en otra Forma y no identidad consigo mismas). La expresión utilizada por Platón para referirse a las Formas implica siempre un en sí y por sí, es decir, identidad y no dependencia de otro elemento de participación, por contraste con las cualidades de los particulares que son en otro y por otro.

11. Di Camillo afirma esto mismo: “Ahora bien, mientras que los objetos sensibles admiten atributos opuestos, las Ideas son auto-idénticas, de un solo aspecto (*monoeidés*)” y más adelante: “Sólo se supone que la Idea es un portador absoluto de su predicado, que excluye su opuesto”. (2014: 74). Nosotros entendemos que la Idea es portadora absoluta de su predicado excluyendo cualquier otro, no sólo su contrario.

12. Esto es señalado por Cordero, (2016: 68 y ss.). Aunque en *República*, *Menón* y *Crátilo* hay ejemplos de Formas de sustancias, tales como la cama, la abeja y la lanzadera, Platón no parece admitirlas en la formulación clásica de su teoría. Cordero concluye que sólo hay Formas de las cosas que admiten un contrario, es decir, de propiedades éticas, estéticas o matemáticas, no de sustancias.

13. De aquí que, en lo que respecta a la homonimia, el enunciado de la esencia de lo Bello en sí y la belleza de algo será el mismo, independientemente del enunciado de la esencia de la entidad con la cual se relaciona.

En segundo lugar, las Formas no se comportan como los particulares sensibles, como pretende Parménides en 132a2-b2: la no identidad no puede ser de la Forma consigo misma porque Platón jamás lo admite. Si se acepta, de acuerdo con la formulación tradicional de la teoría de las Formas, que hay identidad de la Forma consigo misma, entonces el ATH queda en entredicho, ya no sería necesaria una segunda Forma para legitimar las cualidades de la primera Forma junto a los particulares sensibles. Esto viene dado por el hecho de que “grande” se predica analíticamente de la Forma de grandeza y sintéticamente del particular sensible que es grande. La cópula, en el caso de los particulares sensibles, no expresa el enunciado de la esencia del particular, sino un mero atributo entre otros.

De este modo, para que el ATH sea válido, es requisito que la no identidad recaiga sobre la Forma consigo misma. Sin embargo, como hemos visto, no puede haber dicha presuposición, ya que existe identidad predicativa y ontológica que se pone de manifiesto en la expresión platónica *autò kath' hautó*. El argumento del tercer hombre plantea que tanto la Forma como el particular detentan la cualidad, cuando en realidad la Forma la *expresa* esencialmente y el particular no, sólo la *detenta*, hecho que puede ser evidenciado al distinguir tipos de predicación en cada plano, sensible y eidético. De este modo, el argumento presenta dificultades que impiden considerarlo válido, ya que su validez depende de presupuestos que Platón no estaría dispuesto a aceptar.

Bibliografía

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides*. Translated with comment. Michigan: Yale University Press.
- Bestor, T. W. (1978). “Common Properties and Eponymy in Plato”. *The philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 112, pp. 189-207.
- Bestor, T. W. (1980). “Plato's Semantics and Plato's 'Parmenides'”. *Phronesis*, vol. 25, no. 1, pp. 38-75.
- Booth, N. B. (1958). “Assumptions Involved in the Third Man Argument”. *Phronesis*, vol. 3, no. 2, pp.146-149.
- Cordero, N. (2014). *Cuando la realidad palpita. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos.
- Di Camillo, S. (2014). “Los argumentos en favor de las Ideas en la *República*”. *Sapere Aude*, vol. 5, no. 10, pp.69-83.
- Eggers Lan, C. (2006). *Fedón*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Eudeba.
- Ferrari, F. (2004). *Platón. Parménides*. Introduzione, traduzione e note. Milano: Bur.
- Gardella, M. (2016). “'Ἄνθρωπος περιπατεῖ. Los argumentos del tercer hombre megáricos”. *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, vol. XXXVII, pp, 69-94.
- Gutiérrez, A. (2017). “El concepto aristotélico de homonimia como crítica a Platón. Una posible defensa platónica a partir de las Formas”. En Rodrigo Laham Cohen (ed.), *Actas de las III Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes investigadores de la Antigüedad Grecolatina* (pp. 143-150) Buenos Aires.
- Moravcsik, J. M. E. (1963). “'The Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms”. *Phronesis*, vol. VIII, pp. 50-62.
- Santa Cruz, M. I. (2000). *Platón. Parménides*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Sellars, W. (1955). “Vlastos and 'The Third Man'”. *The philosophical Review*, vol. 64, no. 3, pp.405-437.
- Vlastos, G. (1954). “The Third Man Argument in the Parmenides”. *The philosophical Review*, vol.63, no.3, pp. 319-349.
- Vlastos, G. (1955). “Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars”. *The Philosophical Review*, vol. 64, no. 3, pp. 438-448.
- Sharvy, R. (1986). “Plato's Causal Logic and the Third Man Argument”. *Noûs*, vol. 20, no. 4, pp. 507-530.

Nota crítica sobre la discusión del origen económico de la substancia filosófica (*ousía*)

Carlos Andrés Martín

UBA - UNSAM

Quizás pocos términos filosóficos hayan acaparado tanta atención y descuido completamente sus orígenes. En un artículo bastante excepcional, Gernet (1980) sugiere una analogía entre el pensamiento jurídico y la filosofía. Esta hipótesis de estudio es una constante en sus trabajos y ha sido proyectada de diversas maneras por varios helenistas franceses, entre ellos, Vernant. En ese artículo Gernet sugiere que el término estrictamente jurídico de *ousía* y la distinción entre el patrimonio visible (*ousía phanerá*) y el patrimonio invisible (*ousía aphanés*) cobran en la lengua filosófica un rol fundamental. Esta última dicotomía, seguida del correspondiente dualismo, no es una invención filosófica —agrega Gernet—, ya que tiene sus antecedentes en la creencia y prácticas religiosas. La adivinación o cualquier manifestación misteriosa presupone esta distinción, afirma. Continuando esta línea argumentativa, señala que la mediación del *lógos* garantiza, para Platón, la inteligibilidad del plano invisible: “al permitir la ilación de lo conocido con lo no conocido, el procedimiento de analogía asegura el enlace de un mundo con otro” (Gernet 1980: 356). En este mismo sentido, la noción jurídica fundamental de *tekmérion* ofrece un método al pensamiento filosófico y científico, ya que el *tekmérion*, lo “aparente” entendido como “indicio”, permite el pasaje de un ámbito al otro incorporando el razonamiento implícito. Respecto a este hito en la civilización jurídica, agrega: “tan

pronto como el sistema primitivo de las pruebas decisorias da lugar a un régimen de libre administración de la prueba, la inferencia denominada racional de lo ‘visible’ a lo ‘no visible’ (o sea, la del hecho al derecho) se convierte en constante y obligatoria. Con un objeto completamente distinto al de la ciencia incipiente, aparece un método análogo en dos planos de pensamiento y con el mismo nombre” (Gernet 1980: 357).

Sin embargo, la distinción es sumamente variable y los estudios, según Gernet, han renunciado a fijarla. En este sentido, Gernet recorre los ejemplos de la oratoria forense, reconoce los bienes inmuebles principalmente como visibles y advierte que mobiliario, esclavos, etc. también suelen incluirse entre ellos. Por lo tanto, restaría, siguiendo algunos ejemplos de la oratoria forense, considerar el dinero entre los bienes no visibles; pero también estos se incluyen, en algunos casos, entre los bienes visibles. El criterio de las enumeraciones pareciera no resultar estricto y Gernet concluye en primera instancia que “no cabe duda de que la doble noción está relacionada sobre todo con la facultad, que se tiene o no, de disimular un determinado bien; depende de las circunstancias” (1980: 358). Esta distinción contingente y esquiva responde a una oposición binaria fundamental para la cultura y el pensamiento jurídico, pero esta expresión clasificatoria habría resultado finalmente, según Gernet, una categoría fallida. A continuación, retiene este dualismo y

recorre la noción de “bienes”. Por un lado, ubica la noción de *khremata*, los bienes cuantificables por medio de la moneda, noción abstracta, cuantitativa y económica. Por otro lado, ubica la noción de *ousía*, sustancia generalmente individualizada y concreta, y otras nociones relativas: *oikos* y *klêros*. El *oikos* designa el conjunto de propiedades, pero designa más específicamente la casa, la familia y el patrimonio familiar. Este último se reconoce de forma específica en el *klêros* y designó originariamente, según Gernet, el lote asignado, aunque después quedó fijo como bien familiar inalienable, perpetuado hereditariamente y condicionante muchas veces de la ciudadanía. Hasta aquí Gernet constata cierto dualismo entre los griegos y una imposibilidad de equivalencia entre ambos órdenes: la propiedad verdaderamente patrimonial se resiste jurídicamente a la conversión puramente económica. Sólo un ejemplo entre todos los textos —la observación de Gernet no excede el párrafo— presenta una antítesis clara: los créditos. El personaje artífice de este plano, el banquero, introduce a través del juego de las operaciones bancarias la invisibilidad.

Finalmente, Gernet vuelve a la filosofía, vuelve al paralelismo entre derecho y filosofía, vuelve a este encuentro accidental del vocabulario: el término *ousía*. La palabra utilizada para designar precisamente la mismísima fortuna, de manera completamente independiente —observa Gernet—, aparece en la lengua filosófica. En el Sofista de Platón, vuelve a observar Gernet, la palabra *ousía* aparece frecuentemente y figura alternada con *tò ón* para designar el ser. El sofista simboliza el no-ser y, entre los dos ámbitos, “no cabe duda de que, al pasar del uno al otro, la dialéctica de lo visible y lo invisible implica una inversión” (Gernet 1980: 361). La filosofía —como también observará Vernant¹— constituye una inversión de las categorías económicas del pensamiento jurídico griego. Sin embargo, Gernet no supera la etapa meramente especulativa, su idea no es más que una sugerencia y, a lo sumo, una clave heurística. Vernant retomará la misma idea en otra parte y varios estudios reconocerán su descubrimiento, pero la distinción entre visible e invisible no esclarecerá la constitución misma de

1. En la nota final de su artículo, Gernet agradece las sugerencias realizadas por Vernant a la última parte de la versión presentada anteriormente como ponencia en la École Pratique des Hautes Études.

la filosofía.

En una publicación más reciente, Seaford (2004) identifica la cualidad fiduciaria de la moneda griega como el factor clave del desarrollo filosófico de la época. Seaford en su estudio, entre otras cuestiones, recorre una serie de objeciones contra la relación entre el valor de cambio y las concepciones metafísicas de los primeros filósofos y, asimismo, retoma el análisis de la distinción entre el patrimonio visible (*ousía phanerá*) y el patrimonio invisible (*ousía aphanés*). En primer lugar, conviene retomar su polémica con Vernant respecto a esta distinción y la entidad de las diversas concepciones de la *ousía*. En su primera objeción sostiene que “no hay razón para suponer que el dinero era, o es, percibido como siendo menos real, menos permanente o menos sustancial que la tierra” (Seaford 2004: 256). Por cierto, Vernant afirma eso cuando se refiere a la categoría de *ousía aphanés*: “el dinero es desvalorizado respecto a la tierra, bien visible, estable, substancial, la única que posee un estatuto de plena realidad y cuyo ‘precio’ se matiza de un valor afectivo y religioso” (Vernant 1973: 361-362). Hasta aquí se puede acompañar a Seaford y concederle la razón, ya que habría suficientes elementos históricos para apoyar su afirmación, por ejemplo, la correspondencia entre la reforma del sistema de pesos y medidas realizada por Solón y la introducción de la moneda o las primeras acuñaciones de moneda.² En todo caso, el signo no hace más que duplicar la realidad representada. En segundo lugar, Vernant se pregunta y se contesta: “¿tendremos que decir, en último análisis, que la filosofía aplica a la noción del ser imperecedero e invisible, heredada de la religión, una forma de reflexión racional y positiva, adquirida en la práctica de la moneda? Esto sería aún demasiado simple. El ser de Parménides no es reflejo, en el pensamiento del filósofo, del valor mercantil; no traspone pura y simplemente, al dominio de lo real, la abstracción del signo monetario. El ser parmenídeo es Uno; y esta unicidad que constituye uno de sus rasgos esenciales, le opone a

2. Ha sido muy discutida la afirmación de Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 10. 1. 3-2. 1) sobre el cambio en los pesos y medidas de la moneda durante el arcontado de Solón, ya que la introducción y difusión de la moneda en Atenas estarían datadas posteriormente a su arcontado. Sin embargo, no es necesario objetar su reforma de medidas y pesos, porque se podría pensar como una necesidad a partir del incremento de las relaciones comerciales entre territorios, como testimonia la historia de la época.

la moneda no menos que a la realidad sensible” (Vernant 1973: 360-361). Por su parte, Seaford objeta que el valor monetario no recubre multiplicidad del mismo modo que las cosas naturales y afirma que “esta unidad de valor monetario tiene que, a través de todos sus intercambios con una vasta variedad de productos, retener su identidad. Es importante para el funcionamiento del dinero que el valor monetario sea exactamente el mismo no sólo en diferentes lugares sino también en diferentes momentos. Es esta inmutable unidad funcional imprevientemente omnipresente, uniendo en la mente de sus usuarios un lugar con otro y presente con futuro, que entra inconscientemente en la concepción del Uno de Parménides” (Seaford 2004: 257). Esta segunda cuestión resulta mucho más compleja de resolver, ya que persiste una discusión sobre la representación del valor monetario, por una parte, y, por otra, la unidad propuesta por Parménides. En el caso de Vernant, su exposición es casi circunstancial y no representa un verdadero análisis filosófico, sino una apoyatura a su concepción de la *ousía*. Seguramente, puede ser cuestionada, pero resulta mucho más fructífera la discusión sobre la representación del valor monetario y la argumentación de Seaford sobre su impacto en la concepción de Parménides por la complejidad teórica desarrollada extensamente a través de todo su libro y por sus proyecciones sobre la comprensión histórica de la filosofía.

La propuesta fundamental de su argumentación plantea que la representación ideológica de la autosuficiencia económica se expresa a través de su concepción de una esfera única, autosuficiente, impersonal, inmutable y abstracta y este proceso de conceptualización se encuentra reforzado y realizado por la omnipresente abstracción del dinero (Seaford 2004: 247). En otros términos, las estructuras económicas de la época y el uso de la moneda tienen su correlato en los hábitos mentales de los individuos y la cultura. La propuesta de análisis a partir del impacto del uso de moneda no es original de Seaford: en su libro sobre los primeros filósofos, Thomson había realizado un análisis análogo a partir de la categoría marxista de mercancía. El concepto de materia, según Thomson, resulta cada vez menos cualitativo y concreto hasta que Parménides nos enfrenta a una abstracción pura, atemporal y absoluta. Así, Parménides representa el primer intento de formular la idea de substancia desa-

rollada posteriormente por Platón y Aristóteles. Thomson, siguiendo la argumentación de *El capital* de Marx, retoma el concepto de mercancía, la cual resulta de la relación social con otras mercancías y retiene el carácter puramente abstracto de su realidad: “el pensamiento civilizado ha estado dominado desde los primeros tiempos hasta el día de hoy por lo que Marx llamó el fetichismo de la mercancía, es decir, la ‘falsa conciencia’ generada por las relaciones sociales de producción de mercancías. En la filosofía griega temprana vemos esta ‘falsa conciencia’ saliendo gradualmente y la imposición de las categorías del mundo del pensamiento derivado de la producción de productos básicos, como si estas categorías pertenecieran, no a la sociedad, sino a la naturaleza. El Uno de Parménides, junto con la idea posterior de ‘sustancia’, por lo tanto, pueden ser descritos como un reflejo o proyección de la sustancia del valor de cambio” (Thomson 1972: 301).

Se llega así a la cuestión central del problema: la correspondencia entre el concepto económico de valor cuantitativo, introducido por el uso de la moneda en las estructuras de pensamiento, y el concepto general de *ousía*. Indudablemente, la introducción de la moneda en Grecia y su vertiginosa adopción transformaron algunas relaciones sociales y algunos hábitos de pensamiento. En primer lugar, la abstracción conceptual impuesta por la moneda, desde la perspectiva aquí defendida, no constituye por sí misma una negación del plano material, empírico y concreto.³ Asimismo, esta abstracción conceptual no resultaría constituyente de la distinción entre el patrimonio visible (*ousía phanerá*) y el patrimonio invisible (*ousía aphanés*). Aquí se puede plantear una objeción a la propuesta de Seaford. Desde su análisis “el valor de cambio —una imperceptible abstracción de los bienes y servicios— adquiere su propia realización perceptible en el dinero metálico. Y entonces, con la invención de la acuñación, hay disparidad entre el valor material y el valor convencional de las monedas: lo que es perceptible vale menos que el valor real (convencional) de la moneda, y esto implica algo radi-

3. Sin ir más lejos, la moneda (nóμισμα) implica para Platón (*República* 371b) un signo del cambio (*symbolon tês allagês*) y para Aristóteles (*Ética nicomaquea* 1133a32), una sustitución (*hypállagma*) convencional, persistiendo en ambos la idea de reemplazo de una cosa por otra. Por lo tanto, su carácter cuantitativo no niega su materialidad, más bien facilita la operación de reemplazo entre dos materialidades diferentes.

calmente nuevo —la paradoja de una realización imperceptible del valor—. En otras palabras, la moneda realiza un valor ideal, misterioso, potente, e imperceptible. Es más, incluso la acuñación misma, junto con el metal precioso en general, es una forma de riqueza suficientemente condensada, duradera y manejable como para ser considerada relativamente invisible. Las categorías de ‘ser invisible’ (*ousía aphanés*) y ‘riqueza invisible’ (*aphanès ploûtos*), inconcebibles en Homero, son primeramente encontradas en los textos más tempranos para revelar el trabajo diario del dinero acuñado (Aristofanes y los oradores)” (Seaford 2004: 254). Sin embargo, conviene objetar como inadecuada la distinción entre valor de uso y valor de cambio y la conceptualización marxista del valor de cambio —en el análisis de la conceptualización del valor monetario y, puntualmente, en la reciente argumentación de Seaford, la disparidad entre el valor material y el valor convencional de las monedas, ya que esta propiedad es una expresión eminentemente moderna⁴ del dinero. Ante la extensión argumentativa necesaria para el abordaje de todas estas concepciones, puede optarse, para los fines más austeros de la presente nota crítica, por desarrollar un contraejemplo reconocido por el mismo Seaford, pero insuficientemente abordado: la invisibilidad de la economía bancaria.

El caso es analizado extensamente por Cohen (1997) y está presente en una nota a pie del libro de Seaford. Cohen analiza el rol de los bancos en la economía ateniense. Aunque el fenómeno sea posterior a la introducción de la moneda y al mundo de los presocráticos, la distinción entre el patrimonio visible (*ousía phanerá*) y el patrimonio invisible (*ousía aphanés*) permite establecer el criterio buscado. La economía invisible, como la denomina Cohen, puede reconocerse a partir del funcionamiento de dos circuitos económicos diferentes: por una parte, la esfera del mercado de comercio visible, donde se realizaban la mayoría de los intercambios sociales,

y, por otra, una contraparte separada e invisible. Por ejemplo, aunque no nos brinden lecciones morales, la evasión de impuestos o la defraudación de créditos nos permiten descubrir ciertos mecanismos económicos alternativos, ya que la denominada “economía invisible” funcionaba al margen de la publicidad. El mundo del financiamiento de los banqueros en las expediciones comerciales se rige por el carácter, por decirlo de algún modo, privado de los compromisos: “este enlace en Atenas entre la banca y la economía oculta ha sido favorecida por los procesos de negociación: la falta excepcional de testigos para las obligaciones bancarias y el reconocimiento jurídico especial otorgado a los registros bancarios. Todas las otras transacciones comerciales atenienses requerían testigos, incluso para cubrir obligaciones por escrito; el simple recibo escrito era algo desconocido” (Cohen 1997: 205). Por lo tanto, la economía invisible se caracteriza precisamente por la marginalidad respecto a la atestación social e incluso a la *pólis* misma. Sin embargo, esta marginalidad no implica insignificancia o una exclusión. Con relación a la importancia del volumen de estas operaciones económicas, se debe recordar que muchas batallas se financiaron con los recursos impositivos y que el aprovisionamiento de grano en Atenas hubiera resultado imposible sin la intervención de los banqueros en las operaciones marítimas.

Por lo tanto, la “antítesis ateniense no admite una gama de objetos y una variedad de categorías, sino sólo una oposición contrapuesta de los dos tipos de activos” (Cohen 1997: 193). En esta distinción no se encuentran más que dos ámbitos de circulación de los bienes: uno público, visible, garantizado socialmente, y otro invisible por su marginalidad. La distinción entre el patrimonio visible (*ousía phanerá*) y el patrimonio invisible (*ousía aphanés*) no funciona entonces a partir de la abstracción contenida en el concepto económico del valor cuantitativo de la moneda. De esta manera, queda descartada la oposición moderna entre valor de uso y valor de cambio para la conceptualización de la función del dinero en la emergencia del pensamiento filosófico y, asimismo, quedan una vez más inconexos el uso filosófico y el uso económico del término *ousía*.

En el estudio más reciente, completo y acabado, del término *ousía*, Somville reduce el encuentro de los sentidos “aparentemente contradictorios” de las acepciones económica y fi-

4. Básicamente, Marx introduce el concepto de valor en su traducción del texto aristotélico donde aparecería por primera vez la distinción entre valor de uso y valor de cambio, cuando en realidad Aristóteles distingue entre los usos propios e impropios de las cosas, por ejemplo, el calzado para caminar o como objeto de intercambio comercial. La proyección de categorías modernas a la interpretación de los textos antiguos es un obstáculo epistemológico importante. El análisis completo se puede encontrar en Martín (2014).

losófica del término *ousía* a sus determinantes lingüísticos y a su homonimia entre el tener y el ser de su raíz. De este modo, la *ousía* expresaría un *a priori* óntico sin el cual no se podría desplegar ningún discurso filosófico (2008: 10). Aunque pueda resultar sumamente sugestivo desde el punto de vista semántico, la dicotomía entre ser y tener mantiene inexplicable el origen de la relación y proyecta sobre la acepción económica una serie de presupuestos ontológicos difícilmente corroborables en la historia económica griega.

Bibliografía

- Cohen, E. (1997). *Athenian Economy and Society: A Banking Perspective*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gernet, L. (1980). “Cosas visibles y cosas invisibles”. En Gernet, L. *Antropología de la Grecia antigua* (pp. 355-362). Madrid: Taurus.
- Martín, C. (2014). “Aristóteles, autor de El capital”. En Bieda, E. y Mársico, C. (ed.), *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo* (pp. 11-21). Buenos Aires: Rthesis.
- Seaford, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Somville, P. (2008). “Note introductive. L’avoir et l’être: pour une approche de l’OUSIA”. En Motte, A. y Somville, P. (eds.), *Ousia en la philosophie grecque des origines à Aristote* (pp. 9-12). Leuven: Peeters.
- Thomson, G. (1972). *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*. London, Lawrence and Wishart.
- Vernant, J.-P. (1973). “Del mito a la razón”. En Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (pp. 334-364). Barcelona: Ariel.

Diabolé, un recurso retórico dependiente de la persuasión, pero independiente de la verdad

Nota crítica a la traducción de *Apología de Sócrates* de Platón de Esteban Bieda

Yanina Aldana Sarrat
UNSAM

Presentación

Recientemente, la editorial Winograd ha publicado una nueva traducción al español de *Apología de Sócrates* y *Critón* de Platón realizada por el profesor Esteban Bieda (2014). El volumen incluye un extenso estudio preliminar, numerosas notas, una lista de bibliografía actualizada y el texto griego original.¹ La traducción de *Apología de Sócrates* (*Apol.*) en la que se centrará esta nota crítica gira en torno al tan emblemático juicio y consecuente muerte del filósofo griego. Tal como se evidencia en los comienzos de la obra, Platón propone allí la imagen de un Sócrates que debe enfrentarse a una construcción social sobre su persona que está cargada de calumnias y prejuicios, lo que en el antiguo griego clásico queda identificado con el término *diabolé*. Bieda, consciente de ello, dedica el segundo apartado de su exhaustivo estudio preliminar a identificar y analizar diversos aspectos del juicio socrático. De manera específica, en el párrafo II. D, el autor lleva adelante una distinción respecto de los acusadores del maestro ateniense, quien en su propia defensa se dirige a “los primeros acusadores” (*Apol.* 18d y 19a8-24b2) para luego responder a “los segundos acusadores” (*Apol.* 23e y 24b3-28a1). De este modo, tras resaltar que

“las calumnias de estos acusadores anónimos terminaron constituyendo un prejuicio lo suficientemente difundido como para que la acusación formal de Meleto encontrara un suelo social fértil sobre el cual germinar”, los antiguos acusadores quedan señalados como los encargados de difundir las bases sobre las que se cimentará la mala reputación que finalmente pesará en contra del maestro.² Por otra parte, en el párrafo II. B, el autor expone los puntos en común que son factibles de identificar entre *Apología de Sócrates* de Platón y *Defensa de Palámedes* de Gorgias. Al respecto, se retoman los aportes de Claudia Mársico (2010), quien en *Zonas de tensión dialógica* propone que a través del diálogo socrático Platón mantiene una discusión virtual con los intelectuales contemporáneos. De esta manera, la evidente intertextualidad logra manifestar dos concepciones antagónicas de la retórica: la retórica socrática o filosófica, y la retórica gorgiana o sofística.

Introducidas la temática y complejidad de la obra, el presente trabajo intentará profundizar el análisis en torno al término *diabolé*. Para esto será necesario tomar como punto de partida la propuesta de Bieda, quien señala la función retórica de comenzar la defensa por los primeros acusadores con la finalidad de desenmascarar la calumnia (*diabolé*) que informalmente ha recaído

1. Para una descripción general de la obra se puede consultar la reseña de Donegana (2017).

2. Las traducciones de *Apología de Sócrates* han sido tomadas de Bieda (2014).

do sobre la persona del maestro y así alivianar el peso de la acusación formal (2014: 174, n. 10). A partir de esta interpretación, en el primer apartado de esta nota crítica se llevará adelante un análisis acerca del término en cuestión para luego identificarlo, siguiendo las observaciones de Aristóteles, como un recurso posible de ser utilizado en los discursos retóricos. Posteriormente, en el segundo apartado, se examinará en cuáles de estos discursos resulta legítima su utilización, para lo cual se tomarán como base aquellas concepciones antagónicas sobre la retórica propuestas ya por Mársico. Antes de comenzar el análisis, es de interés notar que la palabra griega *diabolé* resulta ser clave a lo largo de todo el diálogo, ya que a través de ella Platón deja en claro su esfuerzo por deconstruir una imagen social en torno a la figura de su maestro construida por las multitudes

I. *Diabolé* como un recurso retórico

El significado del sustantivo griego *diábolos* remite a la idea de una “persona divulgadora, indiscreta, difamadora o calumniadora”.³ Dicho sustantivo se relaciona con el verbo *diabállo*, cuyo significado en sentido figurativo queda asociado a la acción de “lanzar calumnias o infundios”, “introducir falacias” o “mover a sospechas”.⁴ Al respecto, es significativo identificar que dicho verbo está conformado por la preposición griega *diá*, cuyo significado básico es “a través de” y que, con valor adverbial, remite a la idea de “separadamente” o “en partes”. De esta manera, *diá* se diferencia de la preposición griega *syn*, cuyo significado remite a la idea de conjunto y que bien se podría traducir a partir de la preposición “con”. Asimismo, *diábolos* se halla en relación con *diabolé* en la medida que esta brinda la idea de “acusación falsa”, “calumnia”, “transgresión” y “mala reputación”.⁵ En sus inicios, refería a la postura que en los procesos judiciales mantenía quien ponía en duda la afirmación de la otra parte; a quien realizaba tal acción se lo llamaba *diábolos*. Desde este sentido meramente retórico, *diábolos* pasó a significar “calumniador” y *diabolé*, “calumnia”. En suma, el campo semántico analizado arroja como certeza que el

significado queda ligado a la palabra que separa, que siembra divisiones y que, como se analizará, se alimenta del odio y la envidia. Tal como se ha anticipado, el término adquiere importancia a lo largo de toda la *Apología*, ya que a través de él Platón revela el esfuerzo por deconstruir aquella pesada imagen social que caerá en contra de su maestro. En efecto, *diabolé* es usado en un total de seis oportunidades (*Apol.* 18d, 19b, 20e, 21b, 24a, 28a) y el verbo *diabállo*, en cuatro oportunidades (*Apol.* 19b, 23e, 33a).

Sin desviar el objetivo inicial y para continuar el análisis, a continuación se intentará identificar qué lugar ocupa en la obra platónica el término griego en cuestión. Platón dice que los acusadores de Sócrates lo difamaron a través de la envidia y la calumnia (ὄσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον –οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες– οὔτοι πάντες ἀπορώτατοί εἰσιν, *Apol.* 18d).⁶ En relación con ello, Aristóteles afirma que *diabolé* es un recurso retórico que puede ser utilizado para comenzar un discurso. Puntualmente, la presenta como uno de los llamados “remedios” retóricos que puede ser utilizado tanto por el defensor como por el acusador: aquel la utiliza en el exordio; este, en el epílogo para que así la sospecha quede grabada en la memoria de los jueces (*Retórica*, 1415a25-30). Según el filósofo, lo significativo de la utilización de este recurso por la parte acusadora, y que viene a relacionarse con el presente análisis, es que da lugar a la ira por parte de los oyentes. Más específicamente, Aristóteles identificará la *diabolé* como un lugar común para disipar la sospecha que denota no la acusación, sino la intención odiosa que mueve al acusador para conseguir que la persona y los actos de la parte contraria queden rodeados de desconfianza y hostilidad (*Retórica*, 1416a5). Se trata de una suposición que no encierra verdad, sino antes bien una creencia que está sujeta al error, pero cuyo origen se halla en la intención odiosa de quien la utiliza (Chichi, 2011: 40).

De esta manera, es posible afirmar que la imagen construida alrededor de la figura de Sócrates, que Platón intentará destruir con gran esfuerzo, tiene sus bases en un recurso originado en el odio y en la envidia que da lugar a un

3. Cfr. Rodríguez Adrados y Rodríguez Somolinos (1980: s. v. *diábolos*).

4. Cfr. Rodríguez Adrados y Rodríguez Somolinos (1980: s. v. *diabállo*).

5. Cfr. Rodríguez Adrados y Rodríguez Somolinos (1980: s. v. *diabolé*).

6. “Ahora bien, cuantos los persuadían sirviéndose de la envidia y la calumnia—quienes, habiendo sido persuadidos también ellos, persuadían a otros—, todos esos son los más difíciles de tratar”.

conjunto de calumnias y acusaciones falsas. Ante tal panorama, a través del diálogo, Platón acerca la imagen de un Sócrates que intentará disolver la calumnia pública, pero dejando en claro que tal labor no solo resultará ardua y difícil (vñν δ' οὐ ῥάδιον ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ μεγάλας διαβολὰς ἀπολύεσθαι, *Apol.* 37b),⁷ sino que por sobre todo será lo que culminará con su propia vida (καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ, ἕανπερ αἰρή, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἢ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνοσ, *Apol.* 28a).⁸

II. Diabolé en los discursos retóricos

Siguiendo con el objetivo del trabajo y tras haber analizado el término en cuestión, a continuación se intentará determinar en qué medida este recurso puede ser utilizado de manera legítima en los discursos retóricos. Como ya se ha esbozado en el inicio, resulta pertinente retomar las concepciones de la retórica que en el texto platónico quedan claramente manifestadas: la retórica socrática o filosófica, y la retórica gorgiana o sofística. A fin de no olvidar sus alcances, en las siguientes líneas se describirá de modo general sus aspectos antagónicos.

La retórica gorgiana o sofística presenta un fin claramente práctico y orientado a la persuasión. Los discursos generados en la búsqueda de tales fines quedan determinados tanto por el orden (*kósmos*) como por la verosimilitud del discurso, todo esto de manera independiente de los hechos. Es así que la construcción y exposición de argumentos, a favor o en contra del tópico a tratar, resultan ser el objetivo supremo para lo cual es imprescindible el embellecimiento de las formas en favor de la persuasión del oyente. De esta manera, la retórica sofística se caracteriza por la presentación de argumentos verosímiles de un modo ordenado y bello, pero independientes de la verdad. Se podrían tomar como casos ejemplificadores la ya mencionada *Defensa de Palamedes* o bien el *Elogio de Helena*, ambos atribuidos a Gorgias.⁹ De manera diametralmente opuesta queda caracterizada la retórica socrática o filosófica, fundada en la verdad. La labor de quien lleva a cabo este tipo de discursos, tal como nos ha

demostrado Platón a través de la persona de Sócrates, resulta ser difícil, ya que no solo intentará persuadir a los oyentes con sus argumentos, sino que, más arduo aún, los persuadirá de la verdad. La idea de una retórica filosófica se desarrollará ampliamente en el *Fedro* de Platón: allí Sócrates no hace otra cosa más que utilizar la auténtica retórica y así logra exponer un perfil representativo de dos perspectivas intelectuales absolutamente opuestas (Bossi, 2015: 345). De esta manera, Fedro, quien ha sido encantado con los discursos bellos, es reconducido paciente y estratégicamente por Sócrates hacia una belleza que está unida a la exploración de la verdad a través de un auténtico diálogo filosófico (Bossi, 2015: 346). Así es que Sócrates logra definir la verdadera retórica como “οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων” (*Fedro* 261a)¹⁰ y asegura que el auténtico arte de la palabra se alimenta de la verdad (*Fedro* 260e). De este modo, Platón se refiere a un arte que en busca de la verdad desorienta y reorienta, ya que logra quitar del sendero equivocado al interlocutor y conducirlo hacia lo verdadero (Bossi, 2015: 354). Específicamente esto es lo que en *Apología* le permitirá a Sócrates diferenciarse de sus acusadores, quienes no dijeron nada verdadero (*Apol.* 17a). En este punto resulta pertinente dejar en claro que la verdad del discurso se halla en correspondencia con los hechos reales (Mársico, 2005b: 102) y esto es en tal medida así que el mismo Sócrates intentará disolver las acusaciones generadas en su contra a través del testimonio de una vida recta, lo cual tornará veraz su discurso. Dicha actitud por parte del filósofo es tal que los hechos concretos resultan ser suficientes para su defensa:

μάρτυρας δὲ αὖ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς παρέχομαι, καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ἀλλήλους διδάσκειν τε καὶ φράζειν, ὅσοι ἐμοῦ πάποτε ἀκηκόατε διαλεγομένου –πολλοὶ δὲ ὑμῶν οἱ τοιοῦτοί εἰσιν–φράζετε οὖν ἀλλήλοις εἰ πάποτε ἢ μικρὸν ἢ μέγα ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων διαλεγομένου, καὶ ἐκ τούτου γνώσεσθε ὅτι τοιαῦτ' ἐστὶ καὶ τᾶλλα περὶ ἐμοῦ ἃ οἱ πολλοὶ λέγουσιν (*Apol.* 19d)¹¹.

Favoreciendo la clara distinción entre

7. “Ahora, en cambio, no es fácil destruir grandes calumnias en tan poco tiempo”.

8. “Esto es lo que me condenará, si acaso me condenara: ni Meleto ni Anito, sino la calumnia y la envidia de la multitud”.

9. Sobre la retórica sofística, cfr. Mársico (2005a).

10. “Un arte de conducir las almas por medio de palabras”. La traducción de *Fedro* es de Lledó Iñigo (1986).

11. “Y pongo nuevamente por testigo a la mayoría de ustedes, y espero que cuantos alguna vez me han escuchado dialogar –y tal es, insisto, la mayoría– se enseñen y aconsejen recíprocamente a propósito de si alguno alguna vez me escuchó dialogando acerca de tales asuntos, poco o mucho, y así sabrán que también las otras cosas que la mayoría dice acerca de mí son falsas”.

ambos tipos de retórica, es oportuno tener en cuenta que, a diferencia de los discursos ordenados y embellecidos de la retórica sofística, el filósofo identifica a los discursos que exponen cosas justas como aquellos que se construyen a partir de “εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν” (*Apol.* 17c).¹² A pesar de esto, es de gran importancia destacar que un discurso pronunciado al azar no implica un discurso carente de fin (Bieda: 2014, 173, n. 6), pues este es, como ya se ha mencionado, la verdad cuyo alcance se encuentra en plena correspondencia con los hechos reales. Es así que en el discurso filosófico hay una escisión entre el cómo se dice y el qué se dice en favor de tal fin supremo.

Tras haber delineado los alcances de ambas retóricas, no resulta un emprendimiento difícil el querer determinar en qué tipo de discurso retórico es legítima la utilización de la *diabolé*. Al respecto y retomando los primeros aportes, es posible afirmar que, lejos de interesarse por la correspondencia con la realidad, los discursos en contra del filósofo han quedado basados en acusaciones falsas que no solo denigraron su persona, sino que también generaron el odio y la envidia en quienes los oyeron. Por lo tanto, aquellas acusaciones alejadas de la verdad solo puede ser incorporadas en los discursos sofísticos. Incluso resulta factible esbozar que esta oposición directa lleva al gran maestro ateniense a afirmar frente al auditorio presente y de manera tan convincente: ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως (*Apol.* 17d).¹³ Con esto queda demostrado que Sócrates no ha frecuentado los tribunales a lo largo de su vida, por lo que no conoce la jerga de quienes hablan allí. Por esta razón, pide a los jueces que olviden el modo (*trópos*) de hablar para centrarse en lo que se está diciendo.¹⁴

No es menor que Sócrates considere fundamental comenzar su alegato por lo que él considera los primeros acusadores y defenderse así de los contenidos falsos que quedan encerrados en dichos argumentos. Al respecto, como ya se ha identificado al comienzo, Bieda propondrá que tal elección persigue una función retórica por parte del filósofo quien, tras comenzar por los primeros acusadores, aliviana el peso de la acusación for-

mal. Lo analizado hasta este punto permite profundizar aún más en el asunto e identificar, por un lado, el interés de Sócrates por desenmascarar las calumnias generadas en su contra, las cuales tienen su base en falsos argumentos no se corresponden con los hechos de su vida. El esfuerzo del filósofo es el de demostrar que los discursos generados en detrimento de su persona están muy lejos de ser verdaderos y que, por el contrario, se han basado en grandes injusticias. Por otro lado, la elección mencionada demuestra el interés que ha dirigido la vida del maestro: decir cosas verdaderas aunque le cueste la vida.

Conclusión

Como se ha propuesto desde el inicio, en su obra Platón acerca la imagen de un Sócrates que se interesa en una vida moralmente adecuada. Es el interés por vivir bien (*eû zên*), más que por el mero vivir (*zên*), lo que se refleja en los esfuerzos por llevar adelante discursos justos y con base en argumentos que se correspondan con la realidad. De este modo, lo que movilizará al gran filósofo es el hecho de pronunciar argumentos fundados en la verdad, con el objetivo supremo de persuadir a los oyentes de ella. A pesar de esto, se deja en claro que la justicia de palabras y actos no es cosa suficiente a la hora de querer convencer a las multitudes y es aquí donde, una vez más, el término *diabolé* cobra un valor notorio. Al respecto, luego de hacerse conocida la primera votación que lo considera culpable, es el mismo Sócrates el que afirma: “πέπεισμαι ἐγὼ ἐκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἄνθρώπων, ἀλλὰ ὑμᾶς τοῦτο οὐ πείθω” (*Apol.* 37 a).¹⁵ Las calumnias generadas en torno a la figura socrática parecen tener un poder de tal magnitud respecto a las palabras justas y verdaderas que han logrado persuadir tanto a las multitudes como a los mismos jueces quienes, según Sócrates, no deberían impartir justicia como un favor para complacer a quienes les parezca, sino conforme a las leyes (*Apol.* 35c). Consciente de tal poder, el filósofo afirmará: “ὃ ἄνδρες, θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπότερον πονηρίαν· θᾶπτον γὰρ θανάτου θεῖ” (*Apol.* 39a-b).¹⁶ Así, Sócrates de-

12. “Cosas dichas espontáneamente, con palabras al azar”.

13. “Soy, por lo tanto, una especie de extranjero del lenguaje de aquí”.

14. Esta distinción entre cómo se habla y qué se dice es desarrollada por Platón en *República*, 392c. Cfr. Bieda (2014, 173, n. 9).

15. “Yo estoy persuadido de que no cometí un delito contra ningún hombre, al menos voluntariamente, pero no logro persuadirlos a ustedes”.

16. “Pero escapar de la muerte no es difícil, señores, sino que mucho más difícil es escapar de la maldad, pues corre más rápido que la muerte”.

muestra que las palabras justas y verdaderas no corren más rápido que las calumnias, y que su alcance queda en un reducido número de hombres capaces de recibirlas.

A lo largo del trabajo, se ha analizado e identificado que el recurso retórico *diabolé* puede ser utilizado en los discursos que tienen como único fin práctico: el de la persuasión independiente de la verdad. Tras esto se ha rastreado que el mismo da lugar a acusaciones falsas y denigraciones, generando sospechas y envidias sobre los acusados. Lo trabajado permitió reconocer que este recurso resulta pertinente en aquellos discursos interesados por una persuasión práctica y emancipada de la realidad. De esta manera, las acusaciones fundadas en él resultan ser utilizadas de manera prototípica en las denuncias construidas en torno a la figura de Sócrates quien, tras los intentos por diferenciarse de aquellos que llevan a cabo dichos discursos, solo ha encontrado la muerte. Así, es que Sócrates ha logrado demostrar el gran poder persuasivo de este recurso para las multitudes.

Bibliografía

Bibliografía fuente

- Bieda, E. (2014). *Platón. Apología de Sócrates. Critón*. Buenos Aires: Winograd.
- Lledó Íñigo, E. (1986). *Fedro*. En García Gual, C.; Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo, E., *Platón. Diálogos III* (pp. 291-413). Madrid: Gredos.

Bibliografía complementaria

- Bossi, B. (2015). “El *Fedro* de Platón: un ejercicio de buena retórica engañosa”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, n. 2, pp. 345-369.
- Chichi, M. G. (2011). “El tratamiento aristotélico de la *diabolé* en la retórica entre la primera reflexión sobre la retórica”. *Kléos*, n. 15, pp. 27-51.
- Donegana, Lucas (2017). “Reseña de Bieda, Esteban, *Platón. Apología de Sócrates y Critón*”. *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 36, n. 1, pp. 229-233.
- Mársico, C. (2005a). “Argumentar por caminos extremos I: La imposibilidad de pensar lo que es. Gorgias y la instauración del criterio

de verdad como coherencia de enunciados”. En Castello, L. y Mársico, C. (eds.), *¿Cómo decir lo real? El lenguaje como problema entre los griegos* (pp. 87-108). Buenos Aires: GEA.

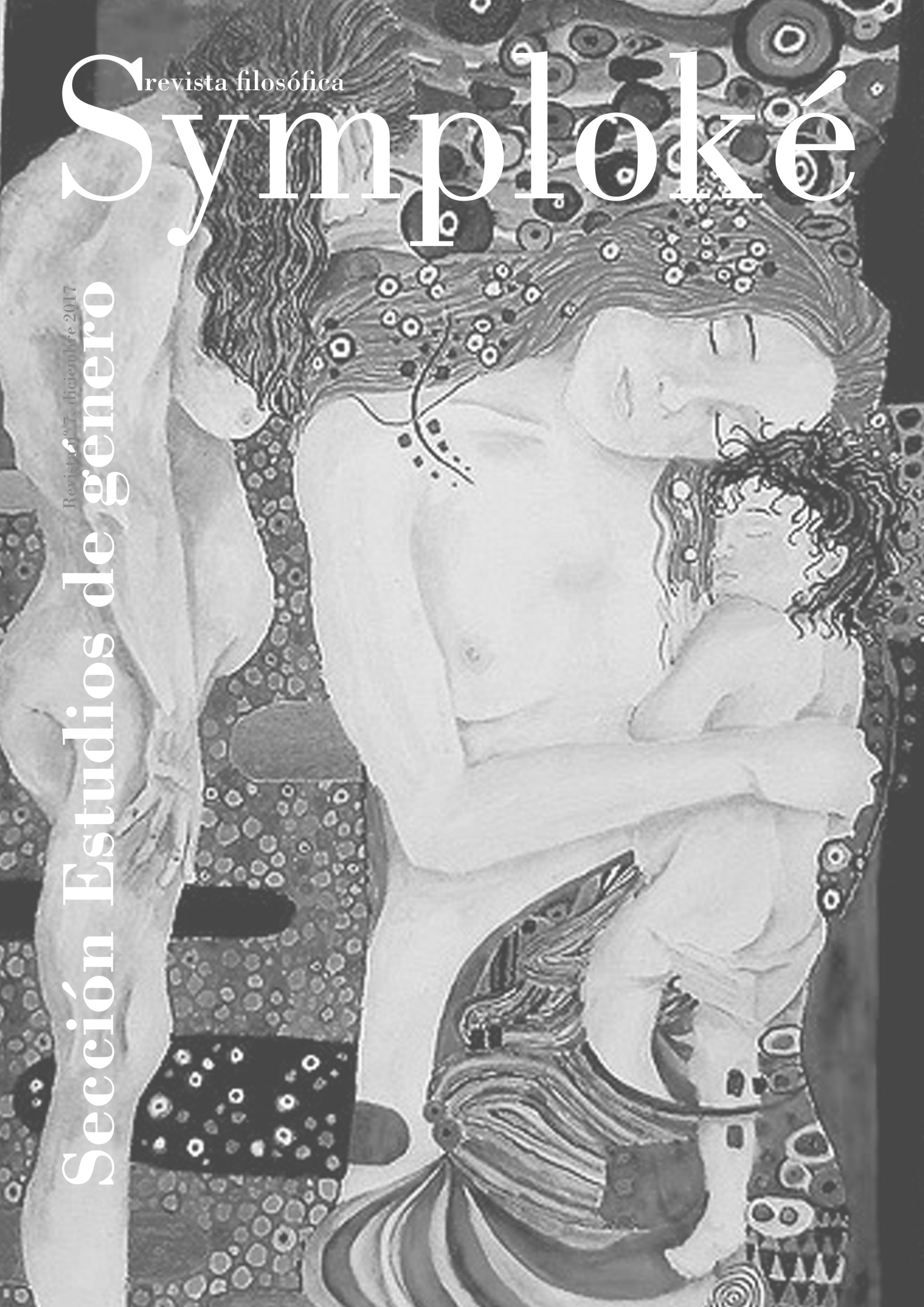
- Mársico, C. (2005b). “Argumentar por caminos extremos II: La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación”. En Castello, L. y Mársico, C. (eds.), *¿Cómo decir lo real? El lenguaje como problema entre los griegos* (pp. 109-132). Buenos Aires: GEA.
- Mársico, C. (2010). “Instrumentos de análisis: estrategias argumentativas y zonas de tensión dialógica”. En *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rodríguez Adrados, F. (coord.) (2002-2008). *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

revista filosófica

Symploké

Revista nº 7, diciembre 2017

Sección Estudios de género



Salud alimentaria y nutricional en la adolescencia

Una contribución desde la perspectiva de género, subjetividad y salud

Tajer Débora, Reid Graciela, Fernández Romeral
Juliana, Saavedra Lucía*

Resumen

En este artículo se presentan hallazgos y conclusiones del Proyecto UBACyT “Equidad de Género en la Calidad de Atención en Adolescencia”, realizado en servicios y equipos de atención adolescente en Hospitales, Clínicas y Centros de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, relativos a las conductas problemáticas en alimentación. Se incluyen los modos de presentación específicos de varones y de mujeres adolescentes; las preocupaciones que manifiestan los mismos, las familias y los y las profesionales de los servicios de salud. Se hace referencia a su relación con los ideales estéticos propuestos por la sociedad y los medios de comunicación en la actualidad, como así también el impacto que tienen sobre la salud alimentaria de dicha población.

Palabras clave: Adolescencia, género, conductas alimentarias, servicios de salud

Introducción

El proyecto de investigación UBACyT 2013/16 “Equidad de Género en la Calidad de Atención en Adolescencia”, tuvo por objeto avanzar en la identificación de sesgos de género en la toma de decisiones diagnósticas y terapéuticas de los miembros de los equipos de salud que

atienden adolescentes, que pudieran tener impactos en la calidad de la atención de los mismos. Para ello, se realizó un análisis de los componentes profesional-adolescente-familia respecto de la toma de decisiones diagnósticas con el propósito de identificar factores diferenciales por género y sector social, a fin de contribuir a mejorar la equidad de género en la calidad de la atención.

En este artículo se presentarán los resultados de uno de los ejes indagados relativo a las problemáticas alimentarias que aparecen en los y las adolescentes consultantes; los imaginarios profesionales respecto de las causas diferenciales por género de estos trastornos y las preocupaciones que manifiestan tanto los y las adolescentes que consultan, como sus respectivas familias.

En una investigación reciente, el equipo ha indagado acerca de la conducta alimentaria de niños y niñas (UBACyT 2010-2012 Equidad de género en la calidad de atención de niños y niñas). En la misma, se ha identificado una preocupación de los profesionales de la salud durante la segunda infancia con el aumento de la incidencia de la obesidad infantil, que los entrevistados ubican como determinados por el consumo de comida chatarra, deliverys, comidas pre-hechas congeladas y snacks, que ingieren en la actualidad los niños y las niñas. Ubican como causa la falta de tiempo de los adultos para la preparación de comidas elaboradas y en sectores populares por abundancia y desbalance de la cantidad de hidra-

tos de carbono (Tajer et. al., 2015).

Asimismo se evidenció que, durante la infancia, existen escasas propuestas recreativas orientadas al poco despliegue de actividad física al aire libre o en lugares públicos o comunitarios. Esta última cuestión aparecía ligada al imaginario social que ubica al ámbito externo como peligroso y al hogar como el lugar seguro. Siendo el espacio privado aquel en el que niños y niñas realizan actividades tendientes a la pasividad — como los videojuegos y el uso de las redes sociales—, lo cual contribuye al sedentarismo y el aumento de la incidencia de la obesidad (Tajer et. al., 2015).

Dada la importancia en términos epidemiológicos de estas problemáticas, se produjo un cambio a nivel de políticas públicas que tienen como destinatarios a niños, niñas y adolescentes. En el año 2016, el Ministerio de Salud de la Nación, por medio de la resolución 732, creó el Programa Nacional de Alimentación Saludable y Prevención de la Obesidad, en el que remarca que:

En Argentina, las enfermedades no transmisibles (ENT) explican más del 60% de las muertes, y nuestro país ha comenzado hace tiempo el proceso de transición epidemiológica. Dentro de las ENT, el sobrepeso y la obesidad se asocian además con elevada morbilidad, y los costos directos para el sistema de salud e indirectos para la sociedad son elevados” (2016, p. 3).

La obesidad en adolescentes ha tenido un aumento significativo en las últimas dos décadas, constituyendo un problema de salud pública a nivel mundial de tipo epidémico; la prevalencia de exceso de peso en jóvenes de entre 11 y 17 años aumentó de 17,9% a 27,8% y, específicamente, la de obesidad creció de 3,2% a 6,1% entre el 2007 y el 2012 (UNICEF, 2016). Los trastornos en la alimentación durante la adolescencia se presentan con problemáticas diferenciales por género y clase social, cuestiones que se abordarán en el presente artículo.

Metodología

En la presente investigación se utilizó un enfoque cualitativo y un tipo de diseño exploratorio-descriptivo. La muestra fue de tipo finalístico y se escogieron casos paradigmáticos del perfil seleccionado. Las unidades de análisis estuvie-

ron conformadas por miembros de los equipos de salud que atienden adolescentes (médicos y médicas pediatras, generalistas, psiquiatras, nutricionistas, enfermeros, enfermeras, psicólogos y psicólogas), así como informantes clave especializados en el tema.

El trabajo de campo fue realizado en siete Servicios de Pediatría y programas de atención de adolescencia pertenecientes a Hospitales Públicos, Clínicas Privadas y Hospitales de Comunidad de la Ciudad de Buenos Aires. Se indagaron siete ejes temáticos: 1) Epidemiología diferencial por género; 2) Violencia; 3) Consumo problemático de sustancias (alcohol, drogas y tabaco); 4) Nutrición; 5) Salud Sexual y Reproductiva; 6) “Trastornos” de la identidad de género y 7) Calidad de atención respecto de estándares en servicios amigables para adolescentes. En todos los ejes se exploró transversalmente el grado de incorporación de la perspectiva de género en el ámbito científico-académico; los imaginarios profesionales y los aspectos relativos a la demanda de las familias y los y las adolescentes que podrían tener implicancias en la toma de decisiones y en la conducta profesional.

Se presentan aquí los hallazgos del trabajo de campo en relación al eje de alimentación en los y las adolescentes que consultan. Se decidió seleccionar al Hospital Argerich y al Hospital Italiano, puesto que responden a demandas de distintos sectores sociales. Otra razón para la elección de estos servicios se debe a que cuentan con equipos interdisciplinarios especializados en ésta temática.

Se escogieron variables para identificar los modos específicos y diferenciales por sexo, para luego efectuar un análisis de género de los resultados obtenidos. Se considera análisis de género a la identificación de las propuestas de ideales sociales específicos para cada sexo que tienen efectos en las conductas de los y las sujetos y, por lo tanto, es una herramienta que permite identificar factores de relevancia etiológica, diagnóstica y de tratamiento de los procesos de salud-enfermedad-cuidados diferenciales por género.

Problemáticas alimentarias en las consultas con adolescentes

Al indagar acerca de las problemáticas referentes a la alimentación que aparecen de manera más frecuente en las consultas con ado-

lescentes, los y las profesionales mencionan la obesidad, los trastornos alimentarios (bulimia y anorexia) y la vigorexia. Asimismo, realizan una distinción respecto de la aparición de las mismas según se trate de mujeres o varones, y las causas que dan origen a dichas problemáticas.

En el caso de las adolescentes mujeres, prevalecen las consultas en torno a las dietas restrictivas, la anorexia y la bulimia. Estas problemáticas se sostienen en la búsqueda por alcanzar un cuerpo ideal, concebido como esbelto y extremadamente delgado. Este modelo prevalece asentado sobre sintomatologías complejas que vienen asociadas a una serie de fenómenos que hacen territorio en los cuerpos adolescentes marcados por el ideal de belleza. Estos modelos operan desde el imaginario social que promueve cuerpos como “objeto de culto” (Rodulfo M. I., 2000, p. 263) en momentos de pasaje. En estos “camino a la alteridad”, las adolescentes se encuentran —como señala la autora antes citada— paradójicamente arrojadas a un ideal despótico que conduce al sacrificio que despoja al cuerpo de la posibilidad de alteridad a través del imperativo cultural. Este es el precio que pagan en la búsqueda de reconocimiento del propio ser.

En el caso de los adolescentes varones, los y las profesionales ubican la vigorexia como la problemática más frecuente, entendiendo a la misma como la búsqueda extrema de un cuerpo musculoso. Debe tenerse en cuenta que el cuerpo de los adolescentes varones aún se encuentra en desarrollo en esta etapa del ciclo vital, por lo tanto esta expectativa es difícil de alcanzar y muchas veces recurren al consumo excesivo de anabólicos, hormonas de crecimiento y esteroides: “*Esto también es una adicción. Y los gimnasios están llenos de estas cosas que les dan para tomar. Y todos quieren ser musculosos*”, (médica pediatra). Estos ideales, en conjunto con el fácil acceso al consumo de esas sustancias que son de venta libre, tienen consecuencias sobre los cuerpos de los varones adolescentes, convirtiéndose en un problema de salud pública específico del género masculino en esta etapa etaria.

Según las y los profesionales entrevistados, el sobrepeso no distingue entre géneros, puesto que las costumbres y los hábitos alimentarios relacionados con la sociedad de consumo dan lugar a la obesidad como problemática predominante en la adolescencia transversal al género. Una médica pediatra del Hospital Argerich

dice al respecto: “*En la obesidad, la sociedad sedentaria, la mala educación y los hábitos alimentarios, tienen que ver con la sociedad consumista (...)*” y, por otro lado, observa que “*hay una distorsión de lo que es la mesa familiar, el comer, la porción, el acto de comer*”. Esto es un indicador de dificultades actuales para la comensalidad en todos los sectores sociales. En los sectores populares en particular, se agrega la barrera de acceso a proteínas, calcio y su sustitución por harinas, acentuándose en momentos de crisis económica. El efecto se puede observar en el aumento de población con obesidad mórbida y la co-morbilidad respecto de la hipertensión, el hígado graso y la diabetes que constituye a la obesidad en una epidemia del final del siglo XX y principios del siglo XXI (Tajer, 2009).

Causas diferenciales por género en los motivos de consulta: imaginarios profesionales

Los y las profesionales de ambos hospitales afirman la existencia de una relación entre las problemáticas alimentarias y los actuales valores estéticos que promueve la sociedad. Estos últimos configuran propuestas de patrones de éxito social, de reconocimiento y de valoración, a los cuales los y las adolescentes se ven particularmente expuestos, en un momento de su ciclo vital donde buscan consolidar su identidad y su lugar en los grupos de pertenencia. Al respecto, una nutricionista del Hospital Argerich explica que “*ser flaco es sinónimo de éxito, desde la belleza, hasta conseguir un trabajo y vincularse. La estética hoy tiene un lugar súper preponderante en la sociedad, y por supuesto el adolescente que es más vulnerable (por su etapa vital) tiende a caer con más facilidad que un adulto*”.

Estos ideales estéticos privilegian ciertos cuerpos como los deseables, pero ponen acentos diferenciales según se trate de cuerpos femeninos o masculinos. La imagen de éxito en las mujeres aparece asociada a la “figura perfecta”, entendida como un cuerpo esbelto y (ultra) delgado, y en el caso de los varones un mayor acento colocado en un cuerpo musculoso, fuerte y potente.

Los mencionados ideales de belleza, con sus particulares acentos según el género, se ven reflejados tanto en las publicidades que circulan en los medios de comunicación como también en la vida cotidiana de los y las adolescentes. Uno de los modos de expresión en la vida cotidiana,

que es fuente de gran malestar, sucede cuando no encuentran talles de ropa moderna para su edad que se adecue a sus cuerpos. No hay oferta de ropa adecuada a las necesidades de estos adolescentes; en este sentido, los y las profesionales señalan que los talles de la ropa no se diseñan para los cuerpos reales. Muchas chicas que reciben no tienen sobrepeso, sino que son más grandes que los talles en oferta y se encuentran con vendedoras que les dicen que *“para ellas no tienen talle”* (médica pediatra). Estas experiencias de tener un talle más grande que “la norma”, produce efectos muy nocivos en la autoestima en momentos constitutivos, lo cual las lleva a vivir eternamente a dieta (Rodulfo, M. I., 2000).

Durante la adolescencia se deben hacer presentes los duelos por la pérdida del cuerpo infantil y de los padres protectores, junto con la necesidad de afirmación de la identidad y reconocimiento social entre los pares. Estos procesos están al servicio de las necesidades e intereses exogámicos que permitan afirmar la identidad y refuerzan los procesos de independización y diferenciación entre las generaciones. Pero cuando socialmente estos procesos aparecen de forma estereotipada y uniforme (Rodulfo M. I., 2000), conlleva un doble movimiento para las adolescentes: por un lado, la alienación a la imagen ideal que deviene en una tentativa de ser reconocidas por el otro y, por otro lado, corren el riesgo de perder la identidad diferenciada en la búsqueda de dicho reconocimiento.

En palabras de los y las profesionales: *“La chica (...) no come, come todo muy medido, y gasta mucho para lo que come, se lo decís, y ella dice que no se cansa. Sufre porque no alcanza lo que necesita alcanzar, no porque come mal”* (médica pediatra), *“no quiero tomar anticonceptivos porque me sale celulitis”*, u otras chicas consultantes de 15 años que piden *“hacer mesoterapia, me quiero operar las lolas, no me des las pastillas porque me engordan (...)”* (médica residente de ginecología y obstetricia).

El cruce de la etapa etaria y su consecuente trabajo psíquico con los ideales del modo de subjetivación tradicional de género femenino —que propone a las mujeres portar un cuerpo solo para gustar a los otros, sujeto a la mirada y aprobación de los otros—, dificulta doblemente que las mujeres adolescentes se apropien de su cuerpo en tanto cuerpo para ser cuidado y no solo para ser deseado (Tajer, 2009).

Por otro lado, el ideal estético para los varones está asociado a la adquisición de virilidad entendida como la capacidad de asumir riesgos físicos, construyendo cuerpos como “máquinas de rendimiento”, donde no se percibe el cansancio y deben ser, fundamentalmente, hombres “duros” (Bonino Méndez, 1998). Por tal razón, los riesgos son más para la vigorexia que para la bulimia o anorexia.

De todos modos, existen algunos casos de anorexia masculina en adolescentes. Los y las profesionales refieren que suelen revestir grandes riesgos, debido a que resulta más difícil realizar un cambio en su imagen corporal, a diferencia de las mujeres que son referidas como más *“plásticas”*.

Esto puede entenderse, por lo menos, por dos razones: a) si deben aguantar todo y ser autosuficientes para ser valorados en tanto hombres (Bonino Méndez, 1994), esto mismo los hace más inmovilizados y rígidos manifestándose como reticencia a recibir ayuda de los y las profesionales, construyendo de esta manera las conductas de riesgo para los ciclos vitales futuros (Tajer, 2009); y b) dado que no es un trastorno habitual en esta población, hay menos casos relativos a cuestiones individuales o psicopatológicas específicas. Esto los diferencia de las mujeres, en tanto que para ellas es una problemática más habitual relativa al “malestar en la cultura” específico por género y etapa etaria, con lo cual resulta más fácil una intervención terapéutica con la mayor parte de población afectada.

Estos ideales se traducen también en las dinámicas familiares, en las cuales se reproducen y refuerzan en muchas ocasiones estos estereotipos. En esta línea, una profesional menciona respecto de la confluencia entre lo cultural y lo familiar que refuerza el estereotipo que causa sufrimiento psíquico: *“(...) venimos con el arrastre de que la mujer tiene que estar linda, no es sólo un mandato para el varón que la va a mirar, sino que es un mandato de la mamá y del papá: ‘mirá lo gorda que está, parece mi mujer más que mi hija, parece mi tía’”* (médica pediatra).

Resulta problemática la insistencia de estos ideales estéticos: para ellas, el valor colocado en el “estar flaca”; para ellos, en el hecho de elegir “unas” y descartar “otras” según estos estereotipos de belleza, en una cultura que consume y somete a los y las jóvenes a las propuestas contemporáneas de un cuerpo que, para las chicas,

las hace invisibles en tanto sujetos y solo las ve como objetos de deseo.

Las preocupaciones de los y las adolescentes y sus familias

En consonancia con el apartado anterior, y según lo recabado en ambos hospitales, las preocupaciones que los y las adolescentes manifiestan en las consultas con respecto a las temáticas alimentarias están relacionadas con la estética corporal. Alcanzar los modelos de belleza para evitar el rechazo social es lo que más les preocupa, sin lograr problematizar los aspectos relacionados con el cuidado de la salud en un sentido integral, situación que se observa particularmente en los varones.

En este sentido, los roles estereotipados de género pueden llevarlos a negar sus problemas de salud y a evitar mostrar su vulnerabilidad (Garita Arce, 2001). Esto implica que se les dificulte pedir ayuda e incorporar medidas de autocuidado (De Kajzer, 2013; Aparicio Aviña, Ibarra Casals & Rodríguez, 2015).

Según lo mencionado anteriormente, los varones manifiestan preocupación por incrementar su masa muscular, mientras que las mujeres aspiran a la delgadez extrema. Ambos grupos genéricos realizan prácticas riesgosas para sí en pos de alcanzar los modelos de belleza imperantes para cada género.

Respecto de las mujeres que realizan dietas restrictivas, los y las profesionales refieren que muchas de ellas se preocupan e identifican que tienen un problema cuando desaparece la menstruación, lo que muestra que *“la menstruación en el imaginario sigue siendo importante”* (médica tocoginecóloga), pero no existe una identificación precoz de estos temas ligado a la prevención, sino recién cuando se ven los efectos.

De aquí se desprenden dos cuestiones: por un lado, que estas adolescentes no conciben su cuerpo, y tampoco así se lo transmiten, como algo para ser cuidado sino para gustar a los otros, con lo cual se desea ser flaca “a cualquier precio”; por otro lado, el ideal de la mujer asociado a la maternidad, que se desprende del mito mujer=madre, actúa al menos como dique tardío (pero dique al fin), y es por ello que la preocupación se manifiesta muchas veces recién frente al hecho de la desaparición de la menstruación, donde lo

importante es la mujer en tanto su función reproductiva, y cualquier factor que altere la misma es considerado alarmante (Fernández, A. M., 1993). Respecto del acompañamiento familiar, los y las profesionales destacan que las madres acompañan más que los padres a los y las adolescentes a realizar las consultas, aunque ambos comparten la preocupación. Esto se vincula con el hecho de que las mujeres-madres son aún las responsables principales del cuidado de la salud de las familias (Tajer, 2012).

No obstante, se observan diferencias en la preocupación y ocupación de las familias según la problemática de la cual se trate.

Para el caso de la obesidad, en aquellas familias donde varios miembros tienen sobrepeso, esta problemática está naturalizada e invisibilizada, y es el o la profesional quien debe y suele trabajar con el núcleo familiar en pos de problematizar prácticas y hábitos de consumo. El objetivo del equipo de salud con dichas familias es elevar el nivel de registro respecto del sobrepeso como una problemática con consecuencias para la salud, tanto en el presente como en el futuro. Los y las profesionales refieren que existe un problema de “época”, en el cual los y las adolescentes tienen un “consumo selectivo de alimentos”, ligado al acostumbamiento a la comida chatarra, que suelen ser blandas y/o rápidas. A su vez, las familias suelen tener poco tiempo para cocinar comidas alternativas y caseras, sumado a que no se sienten incentivadas a ocupar su tiempo en hacerlas, pues consideran a priori que los y las adolescentes las rechazarán.

De tal manera, se establece un círculo vicioso que hace que se proponga y se sostenga poco desde los adultos la comensalidad y la oferta alternativa, y si frente a esto los chicos y las chicas rechazan la primera vez un nuevo alimento, los mayores no vuelven a ofrecerlo porque consideran que es una “pérdida de tiempo”, en un momento histórico en el cual “no se puede perder tiempo”.

Esto lleva a valorar que las intervenciones deben ajustar su enfoque con respecto a la obesidad o sobrepeso. Es necesario trabajar no solo con el o la consultante, sino con la familia, ya que viven bajo el mismo techo y comparten la misma mesa en el marco de contextos de época. Por otro lado, en aquellas familias pendientes y especialmente preocupadas por la estética, suele existir un rechazo a sus hijos e hijas con sobre-

peso, pero vinculado al imperativo estético y no tanto en relación al impacto que este sobrepeso puede tener en la salud. En estos casos, los y las profesionales refieren que la intervención está dirigida a la prevención de problemáticas como bulimia, anorexia, depresión o intentos de suicidio (ligados a lo alimentario como base) que quedan invisibilizadas en sus estadios tempranos como problemas, por la falta de alerta en su estado precoz por parte de las familias. A estas familias les alertan las dietas restrictivas, pero no la delgadez extrema de sus hijas, las cuales suelen subregistrar al no poder identificarlas precozmente —lo cual implicaría tener una consciencia del problema que no tienen—, porque “las ven muy bien así” (trabajadora social).

Consultan, tal como se ha señalado con anterioridad, recién cuando desaparece la menstruación o deben ser internadas. Lamentablemente, suelen ser estos eventos los que habilitan a que la preocupación tome “cuerpo” y sentido.

En síntesis, las familias con varios integrantes con sobrepeso suelen naturalizar esta situación y, en el otro extremo, las familias muy apegadas a los ideales de belleza estereotipados para la feminidad, vinculados con la extrema delgadez, invisibilizan y naturalizan estas situaciones en el contexto del ideal compartido de época. Cabe destacar que las consultas precoces, cuando aún el problema no está instalado, al no ser tan agudas, permiten mayor margen de intervención. Este tipo de padres y madres suelen relatar: “*Vengo porque estoy preocupado porque no come; vengo porque estoy preocupada porque vomita; vengo porque estoy preocupada porque hace dos mil abdominales*” (médico pediatra). En estos casos, parece existir una percepción del problema y el impacto en la salud de los y las adolescentes de las exigencias para tener un cuerpo que se amolde a los mandatos de época. Población con la cual los y las profesionales tienen más margen de trabajo posible.

A modo de reflexión final

Se observa en la información relevada los modos en los cuales “los cuerpos ideales” del paradigma actual de éxito instalan dos polos, en una lógica binaria, de “ganadores y ganadoras” y “perdedores y perdedoras”, entre los cuales hay mucha distancia, lo cual tiene altos costos en la salud alimentaria adolescente.

Hay evidencia en señalar que, en las mujeres, “vivir a dieta” favorece a corto plazo la alteración de la menstruación y, a largo plazo, la osteoporosis y, como contrapartida, la obesidad mórbida produce, entre otros, hipertensión a corto y largo plazo e hígado graso, diabetes que representan un factor de riesgo a futuro.

Se ha identificado el modo en que los ideales estéticos impactan en varones y mujeres adolescentes de manera diferencial, instalando conductas alimentarias y prácticas sobre el cuerpo orientadas a cumplir esos ideales, en desmedro del impacto que éstas puedan tener sobre la salud.

La preocupación por el cuerpo en clave estética, con exclusión del cuidado y el auto-cuidado, establece según los y las profesionales también una “estacionalidad” de las consultas, dado que éstas aumentan previo al verano, ligado a la preocupación por el impacto de dietas rápidas para poder mostrar cuerpos ideales en playas y piletas. Sin embargo, refieren que, afortunadamente, en la actualidad hay más sensibilidad sobre los riesgos de este modelo en el sistema de salud y en los colegios.

Los y las profesionales entrevistados ubican un foco muy importante en trabajar en la generación de conciencia en los y las adolescentes, problematizando estas conductas alimentarias y visibilizando su impacto en la salud. Refieren que la demanda de atención suele venir de parte de las familias, a veces de forma tardía, lo cual es parte del problema junto al hecho que los y las adolescentes no lo detectan como tal.

Asimismo, refieren sobre la importancia de hacer un trabajo de implicación familiar en el trabajo conjunto, manteniendo un equilibrio en la tensión ligada a la adquisición de una autonomía progresiva propia de esta etapa vital, dado que hay que identificar cuándo hace falta que los padres y las madres estén y se involucren y cuándo deben soltar para dejarlos por su cuenta y que se hagan cargo de sí mismos.

El contexto socio-histórico actual ha producido cambios vertiginosos que, además de las problemáticas relacionadas con la alimentación y que han sido aquí abordadas, generan hábitos alimentarios inapropiados y sedentarismo. Es por esto que se convierten en problemáticas evitables si se enfoca en la prevención y en la concientización de los impactos nocivos que se presentan a nivel salud. En este sentido, se considera de vital

importancia que las y los profesionales de la salud que atienden población adolescente incorporen un análisis de género en las consultas, puesto que permitirá comprender integralmente las causas específicas de dichas problemáticas, como así también sus manifestaciones. Asimismo, considerar los requerimientos específicos por género en las campañas de prevención de las enfermedades no transmisibles contribuiría a reducir la morbilidad y mortalidad prematura en la población estudiada.

Bibliografía

- Aparicio Aviña, G.; Ibarra Casals, D. & Rodríguez, F. (2015). Beneficios de abandonar los privilegios masculinos del sexismo. En *IV Coloquio Internacional de Estudios sobre varones y masculinidades. Patriarcado en el Siglo XXI: Cambios y Resistencias*. Santiago de Chile.
- Bonino Méndez, L. (junio 1994). Varones y comportamientos temerarios, *Actualidad Psicológica*, 24-26.
- Bonino Méndez, L. (1998). Reconstruyendo la “normalidad” masculina. Apuntes para una “psicopatología” del género masculino, *Actualidad Psicológica*, 253, 17- 19.
- De Keijzer, B (2013). *El varón como factor de riesgo: Masculinidad, salud mental y salud reproductiva*. Recuperado de: <http://www.sasia.org.ar/sites/www.sasia.org.ar/files/EI%20varon%20como%20factor%20de%20riesgo.pdf>
- Fernández, A.M. (1993). *La mujer de la Ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Garita Arce, C. E. (2001). *La construcción de las masculinidades. Un reto para la salud de los adolescentes. Programa atención integral a la adolescencia*. Costa Rica: OPS/OMS/FPNUD, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional.
- Ministerio de Salud de la Nación (2016) *Resolución 732. Programa Nacional de Alimentación Saludable y Prevención de la Obesidad. Creación*. Recuperado de: http://www.msal.gov.ar/ent/images/stories/programas/pdf/2016-09_resolucion-732-programa-nacional-alimentacion-saludable.pdf
- Rodulfo, M.I. (2000) Esqueletos a la moda. Institución actual del cuerpo de mujer. En Meler, I. y Tajer, D. (comps.) *Psicoanálisis y Género. Debates en el Foro*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Tajer, D. (2009). *Heridos corazones. Vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Tajer, D. (2012). *Género y Salud: Las políticas en acción*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Tajer, D., Reid, G., Gaba, M., Cuadra, M.E., Lo Russo, A., Salvo, I. & Solís, M. (2015). Equidad de género en la atención de la salud en la infancia. *Psicoperspectivas*, 14(1), 103-113. Recuperado de: <http://www.psicoperspectivas.cl>
- UNICEF (2016). *Las Brechas Sociales en la Epidemia de la Obesidad en Niños, Niñas y Adolescentes de Argentina: Diagnóstico de Situación. Resumen Ejecutivo*. Recuperado de: https://www.unicef.org/argentina/spanish/salud_Resumen_Ejecutivo_Brechas_Obesidad.pdf

*Débora Tajer es Doctora en Psicología. Co-fundadora del Foro Psicoanálisis y Género. Profesora Adjunta a cargo de la cátedra Introducción a los Estudios de Género. Profesora Adjunta regular, cátedra Salud Pública/Salud Mental II, Facultad de Psicología, UBA.

Graciela Beatriz Reid es licenciada en Psicología y Magister en Psicoanálisis. Actualmente es docente e investigadora de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género, Facultad de Psicología, UBA.

Juliana Fernández Romeral es licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Becaria de Investigación UBACyT. Investigadora de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género y docente de la Cátedra II Salud Pública/Salud Mental, Facultad de Psicología, UBA.

Lucía Daniela Saavedra es licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es docente e investigadora en la Cátedra Introducción a los Estudios de Género de la Facultad de Psicología, UBA.

Reflexiones en torno a la escucha a víctimas de violencia en el ámbito familiar

Maruzza Corina*

Resumen

La escucha a víctimas de violencia en el ámbito familiar invita a una serie de reflexiones al respecto de la posición desde la cual se lleva a cabo. Tanto si nos referimos a los prejuicios que se sostienen desde distintos campos como el ámbito judicial o el de la Salud Mental —dos ámbitos que están íntimamente relacionados en cuanto al abordaje de la violencia en el ámbito familiar—, necesitamos analizar las herramientas con las cuales se conceptualiza la violencia y se piensa a las víctimas. Este trabajo propone un recorrido de lectura para realizar dicho análisis desde una perspectiva crítica.

Palabras clave: escucha, víctimas, violencia en el ámbito familiar, revictimización, Ley 26.485.

1. Introducción. Aclaraciones.

*“Cuando abandono el dominio puramente “jurídico”
y me intereso por la igualdad efectiva, por la libertad
efectiva,
me veo obligado a comprobar
que ambas dependen de toda la institución de la sociedad.
¿Cómo puede uno ser libre
si hay desigualdad en la participación efectiva del poder?
Y una vez reconocido esto,
¿cómo hacer a un lado todas las dimensiones de la insti-
tución de la sociedad
en que tienen sus raíces y se producen las diferencias en*

lo que se refiere al poder?

Cornelius Castoriadis,

Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto,
2005

Este texto propone un breve recorrido de lectura crítica, y tiene la intención de presentar una serie de preguntas y señalamientos para alimentar la reflexión en torno a la escucha con relación a la violencia en el ámbito familiar.

En primer lugar, surge del trabajo de escucha y acompañamiento a personas que han sido víctimas de violencia. En segundo lugar, es resultado de una perspectiva según la cual la *Ley Nacional 26.485 (2009) de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales*, puede ser una herramienta de trabajo que exceda el “dominio puramente jurídico” y que sea de utilidad en el campo de la Salud Mental. Es importante que se tenga en cuenta el hecho de que no son sólo mujeres las víctimas de los tipos de violencia que esa ley describe, sino que también implica a personas intersexuales y trans, a niñas y adolescentes, a niños y adultos mayores, como así también a personas con diversidad funcional y a personas con sufrimiento mental¹. De modo

1 Cabe mencionar que la Ley 26.485, garantiza, entre otros, los derechos reconocidos por tres tratados internacionales y otra Ley Nacional: la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer

que a lo largo de este trabajo, en las ocasiones en que cite dicha ley, reemplazaré la palabra *mujer* o *mujeres* por *persona* o *personas*. En tercer lugar, este texto pretende hacer un recorrido por los desarrollos de algunos autores que pueden ayudarnos a sostener la pregunta por el lugar que, de manera “efectiva”, tiene la palabra de las víctimas. Si bien este texto surge de la escucha y el acompañamiento a víctimas de violencia en el ámbito familiar, no es en relación con ese ámbito que surge aquella pregunta. Es decir, la pregunta por el lugar de la voz de las víctimas no está planteada en el presente trabajo en torno al ámbito en que se ejerce sobre ellas la violencia en forma “directa” o “primaria”, donde se establecen en primer lugar *las relaciones desiguales de poder*. Sino que surge con relación a las condiciones en las cuales *ese mismo tipo de relaciones* se instituye entre ellas y el sistema jurídico. Pero también, y sobre todo, con respecto a las condiciones en las cuales se establecen ese tipo de relaciones entre víctimas y profesionales de la Salud Mental.

Por último, quiero aclarar que en este texto utilizaré la palabra *víctimas* para referirme a las personas que sufren o han sufrido un daño, que son o fueron perjudicadas, y también a quienes han perdido su vida por causa de violencia en el ámbito familiar. Sólo y exclusivamente en tal sentido. De ninguna manera se intenta sugerir que dichas personas, en tanto son nombradas como víctimas, son personas impotentes o débiles. Tampoco, y mucho menos, me refiero con el término *víctima* a la presencia de una “posición masoquista” o “sacrificada” ante la vida, como pueden llegar a deslizar las peores posturas psicologistas. Sino que nos referimos a una persona como víctima de un hecho o una serie de sucesos que le han acontecido a lo largo de su historia; y no como un adjetivo que defina a esa persona o la cristalice de por vida.

Hechas estas aclaraciones, el presente trabajo se propone, en primer lugar, hacer una breve introducción del alcance de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en con-

traposición con la de los Derechos del Hombre. Luego, en el tercer apartado, me propongo reponer algunos conceptos de la lingüística bajtiniana para dar cuenta de una posición relativa a la escucha en términos generales, si bien estos aportes están dirigidos a reflexionar acerca de la escucha a víctimas de violencia en el ámbito familiar. A continuación, en el cuarto apartado, propongo hacer una lectura de la definición de violencia tal como se plantea en la Ley 26.485 y que vincularé con la categorización que Boaventura de Sousa Santos hace de las distintas “formas de poder”. A partir de dicha articulación, presentaré la definición que Blas Radi propone sobre cisexismo para considerar las consecuencias que dicho sistema tiene para el trabajo de escucha. Dichas consecuencias fueron situadas en las investigaciones presentadas por Amets Suess, sobre las que hago referencia en el mismo apartado.

En la quinta sección retomo la lectura de la Ley 26.485 para pensar sobre el concepto de “revictimización” y para articularlo con los desarrollos de Valladolid Bueno y Herrera Moreno acerca de la violencia institucional o victimización secundaria. En el mismo punto se reponen las palabras del fiscal Colombo acerca de los prejuicios del sistema judicial y los planteos de De Sousa Santos sobre la cultura patriarcal. Sus aportes nos permitirán analizar y considerar las implicancias que éstos tienen en la escucha a víctimas. A partir de dicho análisis y consideraciones, intentaré ubicar un contrapunto entre dichos prejuicios y la perspectiva de las víctimas, tal como de ella dan cuenta con sus propias palabras. En el siguiente apartado, se introduce la definición de Levinas de la experiencia del “rostro”.

Finalmente, se describe una posición de escucha acerca de la cual se desarrolla la última sección de este texto, a partir del recorrido de lectura propuesto.

2. “Las encrucijadas del laberinto”

Desde 1789 los Derechos del Hombre son signo de la democracia moderna y de la emergencia de la ciudadanía como cualidad potencialmente universal.

Marcela Lagarde,
Identidad de género y derechos humanos: la construcción de las humanas (s.f.)

Un siglo y medio después de pronunciados, los derechos *del hombre* fueron desplazados por los *derechos humanos* (la Declaración Universal de los Derechos Humanos es de 1948),

(“CEDAW”, Organización de las Naciones Unidas, 1979), la Convención sobre los Derechos de los Niños (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 1989, entrada en vigor y, a su vez, ratificada por Argentina en 1990), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (“Convención de Belén do Pará”, Organización de los Estados Americanos, 1994), y la Ley Nacional 26.061 de Protección Integral de los derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes (2005).

haciendo visible la evidencia de que al llamarse *del hombre*, se referían a *una parte*, y no a toda la humanidad (Lagarde, s. f., p. 3). De esta manera, con un cambio que desde una concepción acrítica puede comprenderse como meramente nominal, se introduce a todas las demás personas en el campo de los *Derechos Humanos* y se vuelve más nítida la exclusión anterior. Es que no son sinónimos *humanidad* y *hombre*, tanto como no es posible subsumir los derechos de todas las personas en los *del hombre*. Salir de la subsunción que las solapaba, debajo del genérico “hombre” como sinónimo de humanidad, les permite a otras personas incorporarse en el derecho.

Los derechos *del hombre* eran parciales no sólo en cuanto a su nombre, sino también porque básicamente no se consideraban las *diferencias* que hacen a los hombres y las demás personas. No enunciar el género de las personas en la elaboración de sus derechos vitales las hacía invisibles para el derecho y daba sustento a la opresión de éstas personas. Del mismo modo, implicaba negar las determinaciones sociales que oprimen y enajenan (aún hoy) no sólo a las mujeres sino también a quienes no sean varones, adultos, blancos, propietarios.

Pero el asunto en cuanto a la emancipación de las víctimas no concluye en su incorporación en el derecho (Lagarde, s. f.). La posibilidad de apropiarse de la voz, de la capacidad de enunciación, arrebatada en el ejercicio de la violencia, implica un movimiento que no se inscribe en el derecho, aunque el derecho indudablemente puede ser vector de su posibilidad. La posibilidad de reapropiarse de la palabra no se ciñe a un momento histórico en particular, aunque puede significar un hito en la historia de alguien cuando es posible ese giro. Es un movimiento realizado por parte de las víctimas, que no depende sólo de ellas, sino que está profundamente relacionado con la posición de sus interlocutores. Para que este movimiento pueda realizarse, es imprescindible que existan, en el momento oportuno, quienes acompañen, ocupen y sostengan ese proceso desde el lugar de oyentes.

3. “La cosificación de los enunciados”

Mijaíl Bajtín propone que lo más específico de la humanidad es su *voz*, en el sentido de su posibilidad de manifestarse, de decir, de producir *enunciados*: “en su especificidad humana siempre se está expresando (hablando), está creando texto”; de tal modo que cualquiera de sus actos

“es un texto en potencia”: los actos humanos tienen la potencialidad de convertirse en enunciados (Bajtín, 2008, p. 295).

Su *naturaleza* le imprime a la palabra una notable direccionalidad, un horizonte que Bajtín ubica en el otro. Tan es así, la búsqueda de la palabra, “que siempre quiere ser *oída*, que siempre busca comprensión como respuesta y que no se detiene en una comprensión más próxima sino que sigue siempre delante de una manera ilimitada” (Bajtín, 2008, p. 295). Pero este movimiento hacia el encuentro con otro, corresponde tanto al enunciado como a quien lo enuncia. Por eso para la palabra “(y por consiguiente para el ser humano) *no existe nada peor que la ausencia de respuesta*” (Bajtín, 2008, p. 295). En la lingüística bajtiniana, la palabra es *interindividual*, esto quiere decir que importa tanto la participación de quien habla como la de quien oye. Y que la palabra es, en sí, *dialógica* (Bajtín, 2008, p. 310 y 311).

De la misma manera que la palabra y la persona (hablante) se orientan hacia la misma búsqueda, la actitud del oyente hacia la palabra es también su actitud hacia el otro (hacia quien la enuncia). Porque el valor de la palabra no es sólo cuestión del hablante sino también del oyente, un enunciado no refleja ni expresa algo dado de antemano: “Un enunciado siempre crea *algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irreplicable, algo que siempre tiene que ver con los valores*” (Bajtín, 2008, p. 308). Y las consecuencias del modo en que esos valores son y se ponen en juego, alcanzan no sólo a las palabras, a las voces, sino también a quienes las enuncian.

No tener ninguna expectativa de la palabra del otro, subestimar su valor suponiendo que de antemano podríamos tener algún saber sobre ella, sobre lo que quiere decir, hace que la palabra salga del diálogo, que sea considerada como una cosa, ya que, en Bajtín (2008), la actitud hacia una cosa nunca es dialógica. La *cosificación* de los enunciados del otro, “es un modo especial y falso de su refutación” (p. 311). Y es también un modo de negar, de refutar, la humanidad de quien los dijo. No dar respuesta, no dar escucha, implica la refutación tanto del relato como de la persona.

Esta perspectiva hace visibles las posturas que *menosprecian* el lugar del oyente, que le restan valor o desestiman su presencia. Y permite iluminar lo que Bajtín considera tan valioso para la comunicación discursiva: “el papel activo del *otro*” en su escucha (2008, p. 256).

4. Una “relación desigual de poder”

La Ley Nacional 26.485 (2009) define a la violencia contra las personas como “toda conducta, acción u omisión que de manera directa o indirecta, tanto en el ámbito público como en el privado, basada en una relación desigual de poder, afecte (la) vida, libertad, dignidad, integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, así también como (la) seguridad personal” de aquellas personas contra las que se ejerce, y comprende entre esas violencias las que pueda realizar tanto el Estado como sus agentes². En la reglamentación de la Ley, se explicita que con *relación desigual de poder*, se nombra a la relación configurada por “prácticas socioculturales históricas”, basadas en “la idea de la inferioridad de (unas personas) o la superioridad de (otras)”, estereotipos, “que limitan total o parcialmente el reconocimiento o goce de los derechos de (las víctimas), en cualquier ámbito en que desarrollen sus relaciones interpersonales”.

Estas prácticas socioculturales históricas que configuran relaciones desiguales de poder, pueden pensarse en relación con lo que Boaventura de Sousa Santos (2006) enumera como una serie de *formas de poder*, que se producen bajo “formas de sociabilidad que implican lugar pero también temporalidades, duración, ritmos” (p. 52). A su vez, de Sousa Santos propone la existencia de dos “formas de pertenencia jerarquizada” con las que resume los espacios en los cuales se ponen en juego las distintas formas de poder: el sistema de *desigualdad* y el sistema de *exclusión*. El primero se caracteriza por crear *integración social jerarquizada* donde lo que está “abajo” está “adentro” del sistema, pero sólo para que el sistema funcione. En cambio, tal como lo dice su nombre, el sistema de exclusión pone lo que está “abajo”, “afuera”, descartándolo, desechándolo, y de esta forma, quitándole existencia (de Sousa Santos, 2006).

Existen formas híbridas de sociabilidad basadas en el poder que se conforman con elementos de desigualdad y de exclusión, entre las cuales una de las más importantes, según propone de Sousa Santos, es el sexismo: las mujeres “entran” en el sistema pero de una forma subordinada, sólo ingresan en él ocupando un lugar funcio-

nal. Luego, sabemos que la estadística actual en nuestro país supera la muerte de una mujer cada 30 horas. Los ejemplos de sexismo son infinitos (y el más extremo, el femicidio) porque, como señala de Sousa Santos, su extensión es inmensa. Son *prácticas socioculturales históricas*.

Del mismo modo el cissexismo, tal como lo define Blas Radi, es: el “sistema de exclusiones y privilegios simbólicos y materiales vertebado por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes, más auténticas que las personas trans” (Radi, 2015), puede pensarse, siguiendo a de Sousa Santos, como otra forma híbrida de sociabilidad basada en el poder. El cissexismo jerarquiza a las personas cis³ en detrimento de las personas trans sobre la base de argumentos patologizantes que implican graves consecuencias sobre *sus vidas, libertad, dignidad, integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, así también como su seguridad personal*.

Como señala Amets Suess (2014), “[l]a clasificación de los procesos de tránsito en el género como trastorno mental se identifica como un factor que contribuye a actitudes transfóbicas y situaciones de discriminación y abuso en el ámbito institucional” (p. 131). De acuerdo a su trabajo sobre dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex, existe una estrecha interrelación entre la consideración de los procesos de tránsito en el género como trastornos mentales y las actitudes prejuiciosas contra las personas trans (Suess, 2014).

En este sentido, cabe preguntarnos cuáles son las *prácticas socioculturales históricas* que sostienen nuestra escucha, cuáles son las formas de sociabilidad que sostienen, de qué modo nos disponen al encuentro con otra persona, o si interfieren en ese encuentro. Y corresponde reflexionar acerca del tipo de violencia que implica, siguiendo la definición de la Ley 26.485, una escucha patologizante, es decir prejuiciosa.

5. El “frustrante choque”

La Ley 26.485, a su vez, garantiza “un trato respetuoso a las (personas) que padecen violencia, evitando toda conducta, acto u omisión que produzca *revictimización*”. La cual se define

2 En el mismo Art. 6º, inciso b de la Ley 26.485 “quedan comprendidas, además, las que se ejercen en los partidos políticos, sindicatos, organizaciones empresariales, deportivas y de la sociedad civil”.

3 Cabe recordar, que este término, “cis”, comenzó a circular como un modo para definir a “aquellas personas que no tienen el atributo de ser trans” (Radi, 2015: 6), a partir de la propuesta del científico Carl Buijs.

en su reglamentación como:

el sometimiento de la (persona) agredida a demoras, derivaciones, consultas inconducentes o innecesarias, como así también a realizar declaraciones reiteradas, responder sobre cuestiones referidas a sus antecedentes o conductas no vinculadas al hecho denunciado y que excedan al ejercicio del derecho de defensa de parte; a tener que acreditar extremos no previstos normativamente, ser objeto de exámenes médicos repetidos, superfluos o excesivos y a toda práctica, proceso, medida, acto u omisión que implique un trato inadecuado, sea en el ámbito policial, judicial, de la salud o cualquier otro.

A su vez, se plantean una serie de modalidades de violencia, definidas en función del ámbito en que se despliegan. Así, se llama *institucional* a la modalidad de violencia generada en el ámbito de cualquier órgano, ente o institución pública, por parte de cualquiera de sus funcionarios, profesionales, personal y agentes que retarden, obstaculicen o impidan a las personas el acceso a políticas públicas o el ejercicio de sus derechos.

Estas definiciones dan cuenta de una parte del camino que se le impone recorrer a una persona cuando es víctima de violencia. Es un *proceso extenso y complejo* que, lejos de terminar en la violencia padecida en forma “*primaria*”, se ve prolongado e incluso redoblado, amplificado, profundizado ante “el frustrante choque entre las legítimas expectativas de la víctima y la realidad institucional” (Landovre Díaz, 1998, p. 50). El *frustrante* encuentro y las relaciones que, a medida que transcurre el tiempo, las víctimas se ven obligadas a establecer con “el sistema que (las) desampara, maltrata (y) aliena (cuando) debería servir(les) con inmediatez y prioridad”, lleva el nombre de victimización secundaria (Orestes, 1999, p. 232).

Valladolid Bueno (2003) propone un paralelismo entre lo que Castoriadis, en relación a la política clasificaba de “*latrocinio de la voluntad popular* en las sociedades democráticas” (1999, p. 142), y lo que Herrera Moreno (1996) señala en el campo jurídico como el “robo oficial del agravio personal de la víctima” (p. 64 y 65). Agrega Herrera Moreno (1996):

En cualquier caso, un sistema que en teoría se crea para representar la voluntad soberana y para proteger los derechos de las voluntades victimizadas, se desarrolla en contra de tales finalidades, causando una *victimización secundaria* (...) (p. 65, el destacado es propio).

Un sistema que tolera, sostiene y reproduce operadores que “no actúan propiamente sino como ladrones profesionales” (Herrera Moreno, 1996, p. 65). Y que, en íntima relación con la modernidad, va acentuando una “progresiva desubjetivización de la víctima”, su neutralización y desplazamiento:

lo más que logra (dicho sistema) es recluir a ésta (la víctima) en el campo de la compasión moral y cuando se atiende a su reparación se hace con un claro interés de defensa social puesto que será entendida como una fuente de financiación económica del Estado (Valladolid Bueno, 2003, p. 64).

En el mejor de los casos la revictimización “es contrarrestada con una visión metafísica del asunto victimológico” (Valladolid Bueno, 2003, p. 65) según la cual “el advenimiento de la Justicia oficial es entendido conforme a una suerte de esquema platónico” en el que la víctima es ubicada por el sistema como “una plataforma de paso”, y convertida en última instancia en “una institución puramente mediata y funcional, supeeditada a fines asumidamente más elevados” como una “meta jurídica más noble (...), la contemplación de la esencia última de la Justicia, la procura de la armonía y paz social” (Herrera Moreno, 1996, p. 85).

Finalmente, luego de describir este “proceso de abstracción y de alejamiento respecto de las víctimas”, Valladolid Bueno (2003) plantea que en esta coyuntura se hace necesario no sólo pensar sino exigir “la reivindicación de una rehumanización del sistema” (p.85).

En cuanto a las consecuencias de su *deshumanización*, es ilustrativo al respecto el fiscal Marcelo Colombo cuando subraya —en una entrevista que realizó con motivo de la “*nula* relevancia probatoria a testimonios de otras víctimas” y la absolución de los imputados en la causa por la desaparición de Marita Verón— el peso del “preconcepto sexista y clasista que, en general, portan los operadores del sistema judicial” que se construye “sobre la base de una *nula* empatía con su situación (la de las víctimas) o una *improbable* capacidad del juez de colocarse en el lugar de esa víctima *demasiado lejana y ajena a él*” (Colombo, 2012, el destacado es propio). ¿Y en qué se traduce esa improbable capacidad de colocarse en el lugar de las víctimas? En “el modo desaprensivo y descuidado en que se las escucha”, describe Colombo, “sin conciencia ni

registro de la problemática psicológica que enfrentan”.

El descuido y la desaprensión, la falta de conciencia o de registro, el hecho de otorgarle a la palabra de las víctimas *nula relevancia*, puede pensarse como la consecuencia de aquella improbable capacidad de colocarse en el lugar de la víctima, pero no puede pensarse a esa incapacidad como un motivo válido. Al menos no es posible sostenerlo como un argumento éticamente sustentable para los operadores del sistema judicial. Lo mismo cuenta para profesionales de la Salud Mental, cuando la relevancia que se da a la palabra se gradúa en función de determinadas categorías diagnósticas.

En este sentido, de Sousa Santos describe una dimensión *particularmente perversa* de la cultura patriarcal, que produce un estereotipo que permite *ignorar o desvalorizar* la palabra, la voz de las víctimas, y por consiguiente a ellas mismas, bajo el falso pretexto de que esta situación es inherente a su condición de víctimas. Parafraseando al fiscal Colombo (2012), la idea de que las personas oprimidas son, como tales, víctimas “indefensas y silenciosas”. Sin embargo, la palabra de las víctimas demuestra lo contrario.

En su descripción de una escena de violencia en el ámbito familiar, Mauro Cabral (2016) recorta con notable y dolorosa lucidez “la advertencia habitual que reciben todas las víctimas: no importa que hables, no importa qué cuentos ni a quién se lo cuentos, tus palabras siempre me serán entregadas” (p. 10). Así mismo, Primo Levi (sobreviviente de los campos de exterminio nazi) describe con una precisión conmovedora “los temores que tiene toda víctima a padecer esa nueva revictimización que consiste en no ser tenida en cuenta ni escuchada” (Valladolid Bueno, 2003, p. 65), y que están presentes desde la victimización primaria: “Una cosa así había soñado yo, todos la habíamos soñado, en las noches de Auschwitz: hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos” (Levi, 1997, p. 52).

Cuando la guerra terminó y fue liberado, relata Primo Levi que experimentó “el asalto de esos temores”:

Nos parecía que teníamos algo que contar, cosas enormes que contar (...): sentíamos urgencia de echar cuentas, de exigir, de explicar y de comentar (...) Me parecía que todos habrían tenido que escucharnos, leernos en la cara quienes éramos, *y escuchar con humildad nuestro relato. Pero ninguno nos miraba a los ojos, ninguno aceptó el desafío:*

eran sordos, ciegos y mudos, pertrechados en sus ruinas como en un reducto de voluntaria ignorancia (...) (1997, p. 207 y 208, el destacado es propio).

6. La experiencia del rostro

La exigencia de verdad o de justicia es creación nuestra y también lo es la distancia que hay entre esta exigencia y lo que realmente somos.

Ahora bien, no tendríamos ninguna percepción de esa diferencia si no fuéramos también capaces de responder efectivamente a esa exigencia que nosotros mismos hemos puesto.

Castoriadis,

Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, 2005, p. 142

En tanto la historia no es sólo acontecimientos sino también el relato de los acontecimientos (Valladolid Bueno, 2003), Walter Benjamin (1973) propone *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo*:

(...) adentrarse en el claroscuro de la historia obliga, en primerísimo término, a prestar oído a la voz silenciada de las víctimas (...) (p. 182).

En esta misma línea nace la filosofía de Levinas (2000), que propone reflexionar acerca del tipo de relación que se establece entre la víctima y quien se ubica en “el cara-a-cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación” (p. 162). La *experiencia del “rostro”* es el modo en que Levinas nombra una experiencia *específicamente humana*, donde:

(...) la iniciativa no corresponde al ego sino a la alteridad que se revela. Por cuanto abre una escena, irreductiblemente ética, que interrumpe el designio egoísta, la epifanía del otro (...) como rostro inaugura un espacio de trascendencia radical, (...) donde el Yo es sometido a una exigencia proveniente de un exterior sustraído a su dominio (Sucasas, 2003, p. 87).

Que el *cara a cara* de la experiencia de Levinas (1982) sea irreductiblemente ético, implica una subjetividad que respecto de la que propone la modernidad está puesta *patas arriba*⁴. Una subjetividad que subvierte su dirección, que *inaugura una relación* en la que no se pone en

4 En el sentido de invertida. En: “*Patatas arriba*. La escuela del mundo al revés”, Eduardo Galeano (1998) se refiere a

juego un ideal, en la que no surge como opción tematizar en torno de ella: ni de la relación ni de la subjetividad, ni de las condiciones de ambas; y que no necesita ni podría encontrar un lugar para ser representada ni para representarse, “una singularidad absoluta y como tal irrepresentable” (p. 166). Y que al instituirse como “*presencia ética e insoslayable*”, dice Eva Giberti (2012), puede alcanzar a producir un importante mojón en su historia.

7. A modo de conclusión

El carácter temporal, inherente al establecimiento de una relación, se hace extensivo de la victimización secundaria: un período durante el cual es imprescindible el acompañamiento y el sostenimiento de una escucha respetuosa, incluso de los silencios de la víctima, imperiosos para no ahondar en su victimización. Para ello también es necesario tener presente, a lo largo de todo el tiempo que dure nuestro contacto, su derecho a no reiterar y repetir lo ya relatado, y a dar su opinión cuando le resulte bien darla, y sólo en ese caso. Respetar a rajatabla su derecho a que no se le exija nada hasta que su voz no sea suficientemente tenida en cuenta. No anticipar lo que pueda ser dicho, no prescribir una escucha según un modelo previsto acerca de las características de la persona que nos disponemos a escuchar y acompañar. Es importante estar atentos, también, a los marcos teóricos que componen el cuerpo de nuestra formación, revisar si los mismos no están plagados de patologización, de estereotipos, de prejuicios, en sus definiciones y categorizaciones, o en sus propuestas de abordaje e intervención.

En algunos momentos, ligados en general a la presencia de angustia, es fundamental atender a la posibilidad de ofrecer oportunamente herramientas para el despliegue del relato, para la expresión de las emociones, para la enunciación de una posición subjetiva, los intereses, las necesidades, las dudas. Prestar palabras, orientar, en estos casos, no es decir por la otra persona ni hablar por ella, cuando se encuentra desarmada por el hecho o la sucesión de hechos violentos, o por haber comenzado a advertirlos —incluso luego de un largo período de tiempo entre el momento en que el hecho sucedió y el tiempo en que la víctima pudo tomar conciencia del episodio—.

una realidad que intenta ser silenciada por el sistema capitalista.

Generar las condiciones para que la voz se pueda desplegar, implica estar disponible para que se establezca una relación, sea cual sea su extensión en el tiempo. Esa relación intersubjetiva es de carácter verbal, y *es una relación desigual*, en la que la asimetría se da, tal como se da en las relaciones desiguales, en forma “decididamente *jerárquica*” (Sucasas, 2003, p. 88). Pero donde la desigualdad estalla frente a la palabra: *el rostro es el que habla y el yo, el que escucha*. La voz de la víctima no se escucha para “invertir el reparto de papeles”, sino que se escucha “*para materializar en la acción una situación (...) ajena a la lógica victimaria*” (Sucasas, 2003, p. 88, el destacado es propio).

La asimetría que se establece en una relación de poder tiene, vía su silenciamiento, la característica de anular la voz y por lo tanto a la víctima de esa relación. Volver a silenciarla, restarle valor a su palabra, no escucharla o no generar las condiciones necesarias para permitir su despliegue, es anularla *de nuevo*. No brindar escucha implica duplicar la victimización basada en una nueva relación de poder, donde la jerarquía es del mismo tipo que la anterior. En cambio, la escucha, tiende a destituir la jerarquía para que la relación que se produzca sea presidida por un dominio ético: *el dominio del otro* (Sucasas, 2003, p. 88). Entonces es necesario revisar de continuo nuestra posición en esa relación, y reponer y sostener, a cada momento, la disposición hacia la escucha.

Bibliografía

- Bajtín, M. (2008). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (1973). Tesis de filosofía de la historia, en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- Colombo, M. (2012). Se dio nula relevancia a testimonios de otras víctimas, entrevista a Marcelo Colombo, *Página 12*, Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-210043-2012-12-17.html>
- Castoriadis, C. (2005), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1999). ¿Qué democracia?, en *Figuras de lo pensable*. Madrid, España: Cátedra.
- Contrera, L. y Cuello, N. (2016), *Cuerpos sin*

- patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires, Argentina: Madreselva.
- Organización de las Naciones Unidas (1979). Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer.
- Organización de las Naciones Unidas (1989). Convención sobre los Derechos del Niño.
- Organización de los Estados Americanos (1994). Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer.
- de Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Recuperado de: www.clacso.org.ar/biblioteca
- Galeano, E. (1998). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Giberti, E. (2012). Yo lo vi, *Página 12*. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-209288-2012-12-06.html>.
- Herrera Moreno, M. (1996). *La hora de la víctima. Compendio de victimología*. Madrid, España: Edersa.
- Lagarde, M. (s. f.), *Identidad de género y Derechos Humanos. La construcción de las humanas*, Recuperado de: https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/marcela_lagarde/construccion_humanas.pdf
- Landovre Díaz, G. (1998). *La moderna victimología*. Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- Levi, P. (1997). *La Tregua*. Barcelona, España: Muchnik.
- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid, España: Arena Libros.
- Ley Nacional N° 26.061.
- Ley Nacional N° 26.485.
- Orestes, M. (1999). La víctima del delito, *El Diario de Hoy*, N° 31, Año VIII, El Salvador.
- Radi, B. (2015). Economía del privilegio, *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10062-951-2015-09-25.html>
- Radi, B. (2015). Defundamentos y postfundaciones. Revoluciones conservadoras, tecnologías de apropiación y borrado de cuerpos y subjetividades trans en la obra de Preciado, *Sexualidades*, N° 12. Recuperado de: http://www.iasscs.org/sites/default/files/sexualidades/Issue_12_Sexualidades.pdf
- Sucasas, A. (2003), Interpelación de la víctima y exigencia de justicia. En Mardones J. M. y Mates, R. (Eds.) *La ética ante las víctimas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Suess, A. (2014). Cuestionamiento de dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex, *Revista de Estudios Sociales*, N° 49, Bogotá, Colombia. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-885X2014000200011&script=sci_abstract&tlng=es
- Valladolid Bueno, T. (2003). El derecho de las víctimas. En Mardones, J. M. y Mates, R. (Eds.) *La ética ante las víctimas*. Barcelona, España: Anthropos.

*Corina Maruzza es licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Salud Mental Comunitaria (UNLa). Instructora de la Residencia de Psicología del Hospital Interzonal Dr. José A. Esteves. Coordinadora del Grupo de Estudio de Teoría Queer de la Red de Psicólogxs Feministas.

Análisis e intervenciones clínicas pensadas desde la articulación entre psicoanálisis y estudios de género

Lavarello María Laura*

Resumen

Este artículo surge de la necesidad de compartir reflexiones acerca de la particularidad que adquiere el análisis e intervención clínica sobre malestares de nuestro tiempo al incluir la mirada de género. Se considera que dicho enfoque permite ampliar la posibilidad de miramiento, de escucha y la búsqueda de resoluciones o alivio al sufrimiento humano. La fecundidad del encuentro entre psicoanálisis y estudios de género estaría dada por la implicación ético-política de querer dar respuestas transformadoras frente al malestar que en los sujetos producen las desigualdades y las normativas genéricas. Se exponen a tal fin fragmentos de material de análisis y articulaciones teórico-clínicas.

Palabras clave: estudios de género, psicoanálisis, articulaciones teórico-clínicas, implicación.

Introducción

No sólo a vender y a comprar se viene a Eufemia sino también porque de noche junto a las hogueras que rodean al mercado, sentados sobre sacos o barriles o tendidos en montones de alfombras, a cada palabra que uno dice –como «lobo», «hermana», «tesoro escondido», «batalla», «sar-na», «amantes»- los otros cuentan cada uno sus historias de lobos, de hermanas, de tesoros escondidos, de sarna, de amantes, de batallas. Y tú sabes que en el largo viaje que

te espera, cuando para permanecer despierto en el balanceo del camello o del junco se empiezan a evocar todos los recuerdos propios uno por uno, tu lobo se habrá convertido en otro lobo, tu hermana en una hermana diferente, tu batalla en otra batalla, al regresar de Eufemia, la ciudad donde se cambia la memoria en cada solsticio y en cada equinoccio”. Ítalo Calvino, 1972.

Para comenzar, podríamos caracterizar la perspectiva de género como una mirada analítica que otorga visibilidad a las relaciones de poder inmanentes en las relaciones entre los géneros. Desde este enfoque, propio de diferentes actores sociales, se producen dilucidaciones en torno a la reproducción histórico-social del género como sistema portador de desigualdad y/o a las reconfiguraciones de la desigualdad en los modos de subjetivación masculinos y femeninos y otras identidades sexuadas en la actualidad.

Siendo el compromiso básico del psicoanálisis con la sociedad trabajar sobre las formas en las cuales se expresa el malestar humano, poniéndole palabras al dolor (Tajer, 2012), se considera que la fecundidad del encuentro entre la perspectiva de género y el psicoanálisis está dada por la implicación ético-política en juego al querer dar respuestas transformadoras, desde la producción teórica y la praxis, a los efectos que en los sujetos producen las desigualdades y las normativas genéricas.

A partir de la exposición de fragmentos

de material de análisis de dos varones y una entrevista en profundidad realizada a una mujer que eligió ser madre sola, se intentará dar cuenta de la articulación teórico-clínica que permite el diálogo entre los aportes de los estudios de género y el psicoanálisis.

1.

Claudio consulta porque teme viajar en avión. Tiene todo lo necesario para poder volar a cualquier parte del mundo. Asocia rápidamente estos temores a su miedo a morir, que recuerda sentir desde que era chico: no quería dormir solo en su pieza. A sus hermanos también les pasa, tienen miedo de morir; por ello todos cuidan mucho de su salud. Me interesa saber cómo es su vida actual. Es abogado, le va muy bien en términos económicos, dice estar bien vinculado, y menciona que trabaja para gente con dinero a quien le resuelve asuntos en el límite con la ilegalidad. Tiene cuarenta años, está casado y tiene tres hijos con quienes quisiera poder viajar. A su mujer la quiere mucho. También tiene varias amantes. Viaja con su camioneta de un lado a otro de la ciudad, siempre apurado para cumplir con sus compromisos laborales, su vida familiar y sus encuentros amorosos. En el primer encuentro, hago algunos señalamientos en relación a la vertiginosidad y riesgos de su día a día, mayores desde el sentido común a los que supondría un viaje en avión. Le explico qué significa, desde el abordaje psicoanalítico, que el no poder viajar en avión pueda tener un valor de síntoma y que trabajaremos en función de encontrar las causas para desarticularlo. Él no muestra resistencias a pensarse en relación a su infancia, no obstante no está tan dispuesto a establecer algún enlace asociativo con su vida adulta. A Claudio le preocupa el tiempo que le va a llevar el tratamiento, razón por la cual le comento que puede recurrir a terapias que abordan su inhibición directamente o incluso hacer un abordaje medicamentoso. Me pide que le diga, según mi parecer, los pros y los contras de cada abordaje. Le explico en qué consisten cada uno, sus diferencias y ofrezco referencias en caso que resuelva elegir otro abordaje a su problema. Al siguiente encuentro me comunica que seguirá en tratamiento, pero que a las amantes no las dejará.

¿Cuál es el trabajo propio del análisis cuando nos encontramos con una producción de

subjetividad sostenida en valores legitimados por una sociedad patriarcal y excluyente, que sella en la historia de este sujeto una modalidad defensiva yoica donde prima un modo instrumental de vinculación consigo mismo y con los otros? El síntoma expresa el miedo a la muerte, pero no sólo como realidad fáctica de todos los mortales, sino como un modo de vida que no encuentra límites o legalidades ético-político-amorosas de cuidado de sí mismo y del semejante. ¿Podemos tomar como causalidad de su temor a volar el que sus padres no hayan podido contenerlo frente a sus temores nocturnos en la infancia? ¿O encontrar solo allí el origen de las decisiones en su vida adulta o la explicación de la “búsqueda de alivio” en el contacto con el dinero o en el ejercicio de la sexualidad que pareciera distar de ser un encuentro íntimo con otro? Podemos pensar en la presencia de problemáticas o malestares masculinos que quedan invisibilizados bajo la normativa genérica. Podemos, también, ubicar en el miedo de este hombre un elemento saludable, en tanto advierte los riesgos y permite la interrogación.

Este hombre elige pensar y trabajar acerca de los sentidos que guarda su miedo a viajar en avión, aunque con “condiciones”. Pueden identificarse en la particular forma de avenirse al trabajo de análisis características de una organización subjetiva masculina en la que, según la caracterización de Luis Bonino (2000), predominan las motivaciones de dominio y control de sí y del otro, la lógica dicotómica del todo/nada y el déficit de intersubjetividad.

La normativa genérica tiene un poder configurador que produce metabolizado/ apropiado/ transformado/ denegado por cada sujeto, la transmisión intergeneracional de creencias y mandatos de ser y deber ser que generan una organización específica de las subjetividades masculinas. Su incumplimiento o transgresión provocan angustias a veces insostenibles derivadas del tipo de críticas superyoicas que generan las normativas de género en los varones, y/o por la falta de sostén identificatorios alternativos (Bonino, 2000).

2.

Noelia es una mujer de 42 años, con estudios universitarios y de posgrado, soltera, que ejerce su profesión y tiene una situación económica estable. En el momento de la entrevista, su

hija Ana tiene un año y cinco meses. Pudo tenerla recurriendo a ovo y espermodonación con técnicas de reproducción asistida de alta complejidad. Llegó a esa decisión después de un largo recorrido: “Yo creo que desde los veintipico ya quería ser madre. Desde que era chica sabía... no era que buscaba la familia tradicional, casarme, tener hijos, ponerme el vestido blanco, pero sí que quería tener un hijo, eso era un deseo más allá de todo (...). Justamente, tener un cáncer de cuello queriendo tanto ser madre para mí fue tremendo, pero a pesar de ello, dije ‘voy a seguir’. Y había también una cosa muy fuerte que yo quería: (...) el embarazo, llevarlo. Después, al final, cuando ya había transitado un par de cosas, había decidido que si eso no era, iba a adoptar. Que un hijo iba a tener. Pero la verdad, también tenía mucho deseo de la cuestión biológica, de tenerla en la panza, de saber lo que se siente, que se nutra de mi sangre (...). En ese momento ecllosiona todo con quien era mi pareja, yo no sabía si era por los óvulos donados, en realidad no me parecía (...). Me daba indicios que no le interesaba mucho ser padre, pero en ese momento era muy difícil aceptarlo como tal y así crudamente. Yo intentaba seguir creyendo que él también quería (...). En un momento él me dijo que me iba a acompañar. Y después, de la nada, que no. Yo le dije ‘vos me querés a mí, pero no querés tener hijos’. Y él me dijo: ‘tal cual’. Entonces, entre nosotros no hay nada más que hablar (...) En un momento yo quería entender, me preguntaba si era un capricho, de dónde venía un deseo tan fuerte, porque nunca había tenido un deseo tan fuerte en mi vida. Porque en mi vida viví un montón de cosas, fui logrando un montón de objetivos, pero ese deseo con esa fuerza interior... y mi analista me recomendó un libro de Gioconda Belli, ‘El infinito en la palma de la mano’, que es un libro que recrea el génesis. La verdad es que ahí entendí, porque en el libro no solo recrea cómo nace la mujer, el hombre, de manera novelado, sino cómo nacen los sentimientos, y el infinito en la palma de tu mano es la mano de tu hijo en tu mano, es la trascendencia”.

Este testimonio otorga visibilidad a la insuficiencia de herramientas teóricas como la resolución fálica del complejo de Edipo. También, la necesidad de repensar la relación que se ha establecido entre feminidad y maternidad, frente a la multiplicidad de formas que puede tomar el deseo o el no deseo de hijos en las personas.

Esta mujer encuentra en la obra literaria ofrecida por su analista un sostén para pensarse. Porque como en el génesis al que remite la novela de Gioconda Belli, transgrede un orden establecido: podrás ser madre siempre y cuando lo compartas o dones a un hombre (Edipo clásico, orden patriarcal). Se trata de una mujer autónoma en base a su capacidad para conocer por sí misma qué desea y perseguirlo hasta alcanzarlo, características identitarias que tradicionalmente se han adjudicado al género masculino; pero que, ante el impacto que trae en ella el conflicto de querer a un hombre que no elegía ser padre, se enfrentó a una serie de prejuicios que la dejaban en una encrucijada.

La intervención clínica la habilitó a pensar otros modos de acceder a la maternidad sin juzgarse caprichosa u obsesionada por esa decisión, permitiendo desmarcarse de ideas de cuño psicoanalíticas que se han vuelto cultura, de pensar el deseo sólo como carencia, y el deseo de ser madre como elección sustitutiva de lo que no puede ser o tener la mujer.

Frente a la opción por la maternidad en soledad, puede percibirse el anhelo de un vínculo que involucra la demanda de amor, en apariencia omnipotente, de otro, que será, de modo irremediable, ajeno, y nunca estará a la altura de los sueños de su creadora (Meler, 2012); y que, en la singularidad que toma el recurrir a la donación de gametas o la adopción, se patentiza. La maternidad podrá pensarse vía el narcisismo trasvasante, en el campo de la trascendencia, para no morir inundada de amor propio (Tajer, 2017).

En las familias monoparentales por elección, como en otras configuraciones familiares que han cobrado visibilidad en la actualidad, queda acentuada la relación de filiación y no la relación de alianza en su conformación. En palabras de Silvia Bleichmar: “(...) hay una familia en la medida en que hay alguien de una generación que se hace cargo de alguien de otra, o incluso cuando los vínculos generan una asimetría en la cual alguien toma a cargo las necesidades de otro para establecer sus cuidados autoconservativos y su subjetivación” (2009, p. 46).

3.

Sebastián tiene 34 años. Está en pareja hace 8 años y tienen una nena de 6 años. Trabaja en un estudio contable, no terminó sus estudios.

Su mujer, Estefanía, es bioquímica y trabaja haciendo guardias. La colega que lo deriva manifiesta preocupación por su paciente, la mujer de Sebastián, a quien hace tres años se le declaró una leucemia y tiene serias dificultades para poner palabras a sus afectos, siendo casi hermética. En el marco de dicho tratamiento, citó a Sebastián y encontró una falta de registro de la situación y acompañamiento de su parte e incluso cierto grado de maltrato. Le propuso que inicie un tratamiento y él aceptó.

Sebastián se presenta diciendo que, según sus planes, él no debería estar acá, refiriéndose a la Argentina. Siempre había soñado como proyecto familiar ir a vivir al exterior y se canceló porque se le desencadenó la enfermedad a su mujer. Comienza, en la primera sesión con una serie de reproches hacia ella, que se suceden sesión tras sesión. Suele decir, refiriéndose a lo doméstico y en relación a la crianza de su hija, que la forma en que él hace las cosas es la mejor forma de hacerlas y que qué va a hacer, “¿dejar que se hagan mal?”. También cuestiona las elecciones profesionales de su pareja e insta a que cambie su lugar de trabajo; él sabe lo que es mejor para ella y para la familia. Mis intervenciones apuntan a que pueda poner en palabras sus afectaciones, que pueda señalar también lo autoritario que es y, además, a que pueda hablar de él. Sebastián es el más chico de cuatro hermanos, lo criaron su papá y la esposa de su papá puesto que perdió a su mamá cuando era chico. Cuenta que se portaba mal, mostrándome sus cicatrices con orgullo. No recuerda haber sufrido por la muerte de su mamá. Tampoco le gusta su trabajo y se puso un plazo hasta los 40 años, cuando comenzaría a hacer otra cosa. No se le ocurre qué, se le ocurre para los demás pero no para él. Llega a una sesión descolocado y no sabiendo qué hacer frente a la revelación que le hace llorando su mujer: había sido abusada cuando era chica. Pregunta si puede ser que ella esté confundida, oscila entre una postura desconfiada y curiosa. Intervengo diciéndole que, si bien se la pasa hablando de su mujer en sesión, priman sus valoraciones de los modos de ser de ella o lo que hace, por sobre intentar conocerla o saber cómo está. Le vuelvo a preguntar sobre los planes frustrados, si eran compartidos o eran propios. Me dice que eran de los dos e incluso que era clave el trabajo de ella como bioquímica para poder asentarse en el exterior mientras él buscara tra-

bajo. Señalo que él tiene una actitud muy crítica y descalificadora hacia su mujer, pero que es sobre su proyecto profesional que hubieran armado ese proyecto familiar. También señalo que él tiene que seguir trabajando en relación a su proyecto propio, que por el momento sólo parece tomar forma de huida: del trabajo, de Argentina, del matrimonio, etcétera. Se quedó callado, tuvo una reacción tranquila.

La elección de este material clínico responde a querer resaltar cómo la articulación del psicoanálisis con los estudios de género sitúa la salud/patología, presente en hombres y mujeres, en términos relacionales. Cobra importancia clínica la posibilidad de hacer intervenciones que contemplen diferentes niveles de análisis: intrapsíquicos e intersubjetivos.

Este hombre llega al espacio terapéutico por la derivación de una colega que ha podido leer, tras la indiferencia ante la enfermedad de su paciente y el avasallamiento subjetivo al que la somete, una problemática que amerita tratamiento clínico. Es un malestar masculino que, por su característica, se manifiesta en lo intersubjetivo como “molestares y maltratos masculinos” (Bonino, 2000, p. 55). Al no ser egodistónico intrapsíquicamente sólo accede a la posibilidad de un tratamiento a partir del sufrimiento de la persona con quien convive.

Las intervenciones buscan quebrantar una modalidad defensiva caracterizada por la disociación y proyección para poder acceder al malestar oculto tras el molestar. En la estrategia terapéutica es vertebrador el análisis sobre los afectos producidos en la relación transferencial y contratransferencial. A partir de identificar las restricciones emocionales en una presentación clínica de estas características, se busca lograr un registro afectivo de sí y los otros que permita responsabilizarse de sus decisiones y acciones.

Reflexión final

A lo largo del presente escrito se presentaron líneas de análisis e intervenciones terapéuticas que se sostienen en aportes conceptuales provenientes de los estudios de género, el feminismo y el psicoanálisis. La singularidad de nuestra tarea sólo puede realizarse contando con discusiones y producciones conceptuales que le den sostén.

Así como sucede en la ciudad de Eufemia,

donde pasados los intercambios y trueques en el mercado, se reúnen las gentes venidas de diferentes geografías y cada quien frente al fogón cuenta sus historias, se espera haber contribuido con la presentación de algunas articulaciones teórico-clínicas a la construcción de otra nueva memoria.

tegrante del equipo de investigación de la cátedra Introducción a los Estudios de Género, Facultad de Psicología, UBA.

Bibliografía

- Bleichmar, S. (2009). *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Buenos Aires: Editorial Topia.
- Bonino Méndez, L. (2000). Varones, género y salud mental: deconstruyendo la “normalidad” masculina. En Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.) *Nuevas Masculinidades*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Calvino, Í. (1972) Las ciudades y los cambios. En *Las Ciudades Invisibles*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Lavarello, M.L. (2016) Relaciones entre maternidad y biotecnología. Una aproximación al estudio de la singularidad de las madres solas por elección. En *Libro de Divulgación Primer Encuentro Platense sobre Diversidad Familiar y Parejas del Mismo Sexo*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Psicología y Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. La Plata: UNLP
- Meler, I. (Jueves 27 de diciembre de 2012) Chicas solas, *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-210645-2012-12-27.html>
- Tajer, D. (2012) Notas para una práctica psicoanalítica pospatriarcal y posheterónima. En Mabel Burin, Irene Meler, Débora Tajer, Juan Carlos Volnovich y César Hazaki (comps.) *La Crisis del Patriarcado*. Buenos Aires: Editorial Topía.
- Tajer, D. (2017) Psicoanálisis memoria y construcción política. En *Poniendo a trabajar a Silvia Bleichmar. Una puesta en común*. Conferencia llevada a cabo en el Primer Coloquio Silvia Bleichmar, Salón Caras y Caretas, Buenos Aires.

*María Laura Lavarello es licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de La Plata, docente de Psicología Institucional de la Facultad de Psicología de La Plata (UNLP). Es in-

Antonella D'Alessio

Entrevista *

¿Qué es la “Red de Psicólogxs Feministas”?

Somos un grupo de profesionales que creen que es necesario un cambio de perspectiva en el ámbito de la salud mental. Consideramos que ésta no abarca únicamente al ámbito individual, sino que debería incluir una perspectiva integral en la cual entendemos que existe una relación dialéctica entre lo individual y lo social-cultural. Por lo tanto, al estar atravesada nuestra sociedad actual por imaginarios sociales patriarcales, la producción de subjetividades generizadas se traduce en una exigencia de cumplimiento de mandatos, roles y deseos basados en el género. Estas demandas que la sociedad exige a todas las personas están ancladas en una asunción de que el sexo y el género deben seguir una cadena: macho- hombre, hembra-mujer. De modo tal que el deseo y la práctica sexual se ordenarán desde la heteronorma. El hombre tendrá deseo por las mujeres y su práctica será activa, y viceversa. Esto fija dos posiciones posibles basadas en un binarismo, que visibilizamos fruto de una construcción social que no es natural. Sostenemos que una gran parte de los malestares actuales pueden asociarse a los roles atribuidos según el género asignado al nacer. Es decir, son malestares asociados a modos específicos de entender la construcción de “lo femenino” y “lo masculino”. Estos modos de subjetivación patriarcales cristalizan sentidos y generan padecimientos, malesta-

res y sufrimiento psíquico. Por lo tanto, creemos que la práctica psicológica debe contemplar estos atravesamientos.

¿Qué les motivó a conformar este espacio?

En el 2016 quienes hoy coordinamos esta red nos encontramos trabajando en una consejería para sobrevivientes de violencia sexual. A partir del intercambio que hicimos en reuniones de profesionales, nos dimos cuenta que existía un malestar en nuestra labor clínica, pues muchas personas se habían sentido discriminadas o juzgadas en sus espacios terapéuticos. Algunas de estas personas no habían podido hablar de su orientación sexual, de haber abortado o de haber sido víctimas de abuso, por ejemplo; otras lo habían hecho y habían recibido revictimización, culpabilización y falta de entendimiento. También comenzamos a recibir muchas consultas de atención con profesionales feministas. Por tanto, decidimos crear esta red para responder a la demanda de espacios terapéuticos con perspectiva de género.

¿Qué población demanda este tipo de profesionales para iniciar una terapia?

La población que se contacta con la RPF busca una escucha distinta a aquello que conocen

y que muchas veces ha probado ser iatrogénico. En múltiples ocasiones nos relatan situaciones que les han sucedido en otros espacios terapéuticos, y otras tantas nos cuentan cuán alegres se sienten de encontrar un espacio con el que se identifican. Quienes nos consultan buscan ser alojadxs¹ en una mirada que sea libre de prejuicios basados en los géneros y las sexualidades. Desean sentirse más libres y con menos culpa, con mayor capacidad de tomar decisiones sobre sus vidas y sobre sus cuerpos, y permitirse interrogar su deseo .

¿Cómo realizan el primer contacto con la Red?

Las personas se contactan con la RPF desde las redes sociales. Estamos en Facebook, Twitter e Instagram. Se contactan también a nuestro mail contacto@redpsicologxsfeministas.com o en nuestra web www.redpsicologxsfeministas.com. En el caso de solicitar el comienzo de un espacio terapéutico, se realiza la derivación a la brevedad de acuerdo a la zona de preferencia de quien consulta. Recibimos también muchos pedidos de capacitaciones, charlas, talleres y participación en paneles, programas de radio y revistas.

¿Con qué resistencias se han encontrado en el campo de la salud mental?

La pregunta es muy interesante, ya que las únicas resistencias que hemos encontrado provienen de profesionales que creen que el hecho de declararnos feministas supone una falta de neutralidad o de objetividad. Creemos que estas críticas provienen de sectores reticentes a la visibilización del género como una categoría de análisis válida para nuestra profesión. Las carreras de psicología poseen teorías ya obsoletas que no son revisadas y que no incorporan las opresiones patriarcales como fuente de padecimiento. Entendemos que los estudios de género en psicología no poseen un largo recorrido, y que lamen-

tablemente no hay carreras que contemplen la perspectiva de género como materia obligatoria dentro de la currícula. Por todo esto es que continuamos exigiendo que existan espacios dentro de todas las carreras, pero principalmente en humanidades y en salud donde las construcciones históricas sobre lo femenino y lo masculino puedan ponerse en cuestionamiento para reducir el sesgo sexista en nuestras múltiples prácticas profesionales. Es fundamental contar con esta perspectiva en salud mental, trabajo social, abogacía, medicina, periodismo y comunicación.

¿Qué creen que es lo característico de una práctica terapéutica con perspectiva de género?

Una escucha más amplia intenta visibilizar cuáles padecimientos se relacionan con la histórica opresión de las mujeres, cuáles se relacionan con la construcción social de la diferencia sexual, cuáles con la heterosexualidad obligatoria, cuáles con el disciplinamiento de los cuerpos feminizados y cuáles son los que se relacionan con los mandatos de masculinidad. Nuestro objetivo es brindar espacios donde se amplíe la libertad de elección sobre los cuerpos, las sexualidades, la identidad, las relaciones con los demás y poder cuestionar todo eso que parece natural o ahistórico.

En tu práctica clínica ¿Cómo conjugas el feminismo y la psicología?

En mi práctica intento escuchar cómo el patriarcado se traduce en malestares, generando culpa, ansiedad, depresión, ataques de pánico, auto lesiones. Así como también otros padecimientos. Se intenta elaborar ese dolor vía la palabra.

¿Qué actividades proponen en el marco de la red?

Proponemos actividades para profesionales, como talleres, cursos y grupos de estudio, y también abrimos espacios abiertos a la comunidad en los que apostamos por el empoderamiento a partir de la visibilización de los hilos invisibilizados de la opresión patriarcal. También proponemos campañas sobre las temáticas que competen a la psicología feminista, ya que en-

¹ Nota de las editoras: la presente entrevista fue realizada a través de un medio escrito, motivo por el cual se respetará la modalidad de escritura de la entrevistada. Para las normas ortográficas de publicación de artículos ver las *pautas de presentación*: <http://revistasymploke.com/index.php/para-publicar/>

tendemos que el imaginario instituyente necesita herramientas para modificar lo instituido. Por último, contamos con profesionales en CABA, GBA, provincias de San Luis, Santa Fe, Ushuaia, Mendoza, Córdoba y Río Negro. Y continuaremos expandiendo la red de atención en todo el país.

*Antonella D'Alessio es licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Coordinadora y co-fundadora de la Red de Psicólogxs Feministas. Docente de la cátedra Introducción a los Estudios de Género, Facultad de Psicología, UBA.

Σύμψυχοι

revista filosofica

