

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



“Ironía, *eros*, *stasis* y *teúrgia*: hacia un platonismo uranista”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

P r e s e n t a

DANIEL JIMÉNEZ YÁÑEZ

Directora: Dra. Paula Arizmendi Mar

Lectores: Dr. José Luis Barrios Lara

Dr. Luis Adrián Vargas Santiago

Ciudad de México, 2024

A mi madre: cuidadora, educadora, amorosa.

A mi padre: consejero, fortaleza y escucha.

A mi hermano: sangre mía, tuya y nuestra.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Universidad Iberoamericana haberme otorgado una beca para poder realizar mis estudios de doctorado así como a su planta docente, a sus funcionarias(os) y trabajadoras(es), quienes facilitaron en todo momento el desarrollo de los mismos. También hago mención del importante papel del CONACYT, institución que financió el tiempo de vida que dediqué al posgrado.

En particular, agradezco el sincero apoyo de la Dra. Paula Arizmendi, quien leyó detenidamente los borradores de la presente tesis e hizo observaciones y correcciones oportunas; también por haberme invitado a participar en el Grupo de Investigación en Filosofía Antigua y Estudios Clásicos AION, en el que aprendí a trabajar la antigüedad clásica desde perspectivas novedosas, y en donde conocí a grandes estudiosos con intereses similares al mío. Ha sido un acompañamiento valioso a lo largo de mis estudios de maestría y doctorado en esta Universidad.

A Silvia, quien a estas alturas se ha convertido en una amiga inseparable, en confidente, en aliada y en compañera de risas y llantos. Sin ti, el largo tiempo que compartimos en la IBERO habrían sido más difíciles y menos divertidos. Creo fervientemente que los casi trece años que tenemos de conocernos sólo nos han hecho más fuertes y, quizá, más sabias.

A Amanda, cuya amistad desde la preparatoria me ha alimentado de formas que no pudimos prever de adolescentes. Tu experiencia corporal me ha hecho aprender muchísimas cosas sobre mi propio cuerpo, sobre el de lxs demás y sobre lo que significan las identidades en este mundo tan caótico. Este texto es para ti.

A Ángel, cuyo amor e infatigable apoyo, compañero de vicios y virtudes, amigo irremplazable y una persona bellísima. ¿Cuánto tiempo necesitamos para enamorarnos, y cuánto necesitamos para saber que estaríamos juntos para siempre? ¿Lo recuerdas?

A mis compañerxs del posgrado, Anayansi y Stee, quienes me llenan de alegría, buen humor y de pláticas de las que no terminaría de enumerar lo que hemos aprendido juntxs. ¡A ustedes, salud!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. TORCER LA TRADICIÓN: LO <i>QUEER</i> Y EL PLATONISMO	19
1.1 ¿Qué es <i>queer</i>?	19
1.1.1 <i>Lo queer como significante fluctuante</i>	26
1.1.2 <i>La “teoría queer”: ¿qué es?</i>	29
1.2 El dispositivo de la sexualidad	42
1.3. ¿Está presente el dispositivo de la sexualidad a la hora de leer a los griegos? ..	56
II. IRONÍA O CÓMO HACER FRENTE AL <i>PINKWASHING</i>	70
2.1 La gringa no es marica	71
2.2 ¿Qué ironía invocamos?	76
2.3 ¿Qué es actitud irónica? Entre Hegel y Kierkegaard	84
2.3.1 <i>La fealdad de Sócrates</i>	91
2.4 Un ejemplo de ironía marica: Pedro Lemebel	98
2.4.1 <i>Negación de la realidad, fealdad y escritura sidosa</i>	98
2.4.2 <i>Ironía como farmacia: ¿fue Lemebel un φαρμακεύς?</i>	114
3 EL <i>EROS</i> CONTRA EL BINARISMO METAFÍSICO	127
3.1 Las tetas de Tiresias	127
3.2 La metafísica de los sexos: binarismo y complementariedad	131
3.2.1 <i>¿Es la metafísica el lugar para estudiar la diferencia sexual?</i>	131
3.3 La <i>khôra</i> del <i>Timeo</i>: espacio neutro	145
3.3.1 <i>El Banquete: El falo inerte</i>	155
3.4 Del falo al clítoris: Platón ante la era fármaco-pornográfica	163
3.4.1 <i>La ciega de Tiresias: lo visto y lo no visto</i>	163

4	STASIS Y TEÚRGIA: HACIA UNA TOTALIDAD QUEER	182
	4.1 De las múltiples traducciones de <i>stasis</i>: guerra civil, posición, movimiento	188
	4.1.1 “Guerra civil” en la <i>Historia de Tucídides</i>	188
	4.1.2 <i>Reposo y movimiento en el Crátilo</i>	199
	4.2 <i>Stasis</i> es poner el cuerpo	209
	4.3.1 <i>Los elementos de la teúrgia: materia, alma, contraseñas y rituales</i>	217
	4.3.1.1 <i>La teoría del alma de Jámblico</i>	217
	4.3.1.2 <i>La teúrgia según Jámblico</i>	219
	4.4 La profanación de la teúrgia: emoción, alma e imagen	228
	4.4.1 <i>Emoción-moción-movimiento</i>	230
	4.4.2 <i>De aire y piedra: el alma, la khóra y su relación con la estética</i>	235
	CONCLUSIONES	250
	BIBLIOGRAFÍA	261

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es un esfuerzo intelectual que podríamos llamar hermenéutica de la tradición platónica, pero cabe hacer algunas precisiones. Mi interés ha sido releer dicha tradición desde perspectivas novedosas, que en este caso se centran especialmente en las teorías queer. Parece, de entrada, un atrevimiento demasiado experimental y disonante porque no hay un aparente nexo entre los platonismos y la teoría crítica (o conjuntos de teorías) que la academia anglosajona llama *queer*. ¿Era Platón gay/bisexual/heterosexual? La respuesta que cualquier historiador daría es que no son aplicables tales categorías en el mundo griego. Esta problemática me fue señalada por la Dra. Leticia Flores Farfán, quien me comentaba que no parecía necesario *queerizar* a Platón porque él ni siquiera habría sido heterosexual. De ahí que surgiera la pregunta sobre qué significa *queerizar* —o quizá más exactamente— *enmariconar* a Platón. ¿Qué es aquello que se va a enmariconar? ¿Qué Platón o (neo)platonismos invocamos? ¿Por qué importa hablar de sexualidad y de corporalidades cuando nos remitimos a lo que la tradición ha llamado “Platón”? y quizá más importante, ¿qué contribución puede darnos la lectura de cierto Platón a las teorías queer? ¿Son en verdad Platón y las teorías queer irreconciliables? ¿Basta decir, desde lo queer, que Platón estaba empantanado en el binarismo y que su filosofía ya nada puede decir a las disidencias sexo-genéricas contemporáneas? ¿Ha muerto el Padre o podemos extraer de su cadáver material provechoso para reincorporar su carne a la nuestra?

Primero, conviene sintetizar el estado del arte del tema que estudiaremos, para luego insertar las preguntas de investigación que encauzarán nuestro examen. La Hélade clásica es el síntoma por excelencia de la filosofía contemporánea. Una y otra vez regresamos a los griegos para tratar de comprender el sentido complejo de su filosofía, el cual ofrece hasta la fecha las bases para restituir o actualizar el pensamiento. Los elogiamos por su sabiduría, pero nos es incompatible, entre otros temas, su defensa de la esclavitud (e.g. Arist. *Pol.* 1253b-1255b) y su rechazo a la democracia (e.g. Pl. *Rep.* 562d). Los filósofos griegos son autores que no podemos dejar de consultar, ya sea para resolver preguntas que dejaron irresueltas o para hacerles otras que ellos no habrían imaginado. La Antigüedad clásica pulsa

cada vez que leemos o aprendemos filosofía; sus nombres resuenan en los pies de página de los teólogos medievales; de los filósofos que inauguraron la modernidad y en la dialéctica de Hegel.

No obstante, este retorno estuvo marcado por las perspectivas religiosas y filológicas desde muy temprano en la filosofía occidental. Fueron los monjes medievales los que conservaron los textos griegos a través manuscritos y quienes consultaron a Aristóteles para sostener la fe cristiana; luego los renacentistas italianos releeron a Platón, a Plotino y a Jámblico (por ejemplo, Ficino y Pico della Mirandola), de quienes retomaron conceptos y nociones para cuestionar a la antigua escolástica; finalmente, los teólogos protestantes, desde Schleiermacher hasta Zintzen y Zeller, establecieron una manera de leer a Platón y los neoplatónicos que ha permeado hasta nuestros días¹. Si bien todos estos momentos resultaron acuciantes y novedosos dentro de sus propios contextos, heredamos de ellos una interpretación dogmática que rara vez ha sido cuestionada. Por ejemplo, algunas ideas tales como que Platón odia al cuerpo y el placer; que Plotino era un racionalista duro que rehuía de la teúrgia, o que Jámblico era un traidor de esta racionalidad al haber integrado asuntos religiosos en su sistema. Si hemos de decirlo, en una palabra, el pensamiento cristiano ha determinado nuestro regreso a los filósofos griegos.

Esta hermenéutica ha cambiado en los últimos años. Por ejemplo, Nicole Loraux se ha preguntado si nuestras categorías de “hombre” y “mujer” no son demasiado rígidas para comprender el pensamiento griego como tal. Luego de una exhaustiva revisión de las fuentes clásicas, Loraux concluye que es más exacto hablar de “lo masculino” y “lo femenino” en el pensamiento antiguo, dado que la escisión de los sexos, en realidad, está supeditado a la actividad dentro de la *polis* y no a la genitalidad. También esta helenista francesa ha analizado conceptos como democracia para revisar si es verdad que nuestra democracia es heredera de la griega y hasta dónde es insostenible tal afirmación. Además, para el caso de la filosofía, se pregunta si es posible para un marxista encontrar parámetros para una

¹ La tradición filosófica mexicana leyó las primeras traducciones de los griegos al español con ayuda de manuales alemanes que recuperaban las interpretaciones del neoplatonismo de Eduard Zeller (José Manuel Redondo, “Platón y el (neo)platonismo: de Grecia a México, pasando por la Alemania de Eduard Zeller,” *Conferencia del Grupo de Investigación de Filosofía Antigua y Estudios Clásicos AION*, Ciudad de México, 8 de febrero de 2019).

praxis revolucionaria en Aristóteles, a quien usualmente leemos como un enemigo de las masas violentas o como un teórico del Estado.²

Beatriz Bossi³, por su lado, ha releído los *Diálogos* de Platón para cuestionar si realmente el ateniense es un dualista rígido que distingue entre *Formas* y *mundo sensible*. Si Platón rara vez se posiciona con claridad en un tema, como ya Plotino enunciaba con cierta desesperación, ¿por qué seguimos aferrándonos a las concepciones morales que tenemos de él? ¿No será posible encontrar en Platón a un amigo del uso del placer?

Para ello, desde nuestra perspectiva, es indispensable volver a Platón sin considerar la interpretación cristiana del mismo. Este trabajo de interpretación ya había sido emprendido por Michel Foucault en su obra *Historia de la sexualidad*, escrito en el cual establece las innegables diferencias entre la moralidad cristiana (que elogia al alma en detrimento de la carne) y la griega (que parece más bien un uso controlado del placer y no tanto su negación). Pero Bossi va más allá porque se niega a ver en el filósofo griego una doctrina unitaria, ya que los *Diálogos* están bastante lejos de expresar un sistema unificado. El mismo Platón cuestionaba su propia teoría de las *formas* en los diálogos de vejez lo que indica más bien un pensamiento en desarrollo y no una teoría incólume. En realidad, parece que Platón se centra en “explicar la posibilidad de pensar lo que es, y así poder dar fundamento al devenir.”⁴

Pierre Hadot nos recuerda que lo que entendemos por filosofía no es, ni de cerca, lo que entendieron los griegos por tal porque para ellos ser filósofo implicaba una forma de vida orientada a mejorar moralmente al individuo que la practicara; por eso leían los *Diálogos* de Platón con fines éticos: se empezaba por el *Alcibíades* y se terminaba con el *Timeo*.⁵ Para Hadot, los humanistas de nuestro tiempo no leen filosofía para ser mejores

² Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas* (Madrid: Akal, 2008), 56-8.

³ Beatriz Bossi, *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón* (Madrid: Trotta, 2008).

⁴ Bossi, *Saber gozar*, 14.

⁵ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 67-89. Por eso es importante mencionar también que los *Diálogos* son sólo una parte de las doctrinas de Platón, pues los textos se leían y se discutían en la Academia. Autores como Giovanni Reale han tratado de elucidar en qué consistían las doctrinas no-escritas de Platón y que, además, estas eran mucho más importantes para Platón que sus propios escritos, como él parece reconocerlo en el *Fedro* al señalar las limitantes de la escritura. Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón* (Barcelona: Herder, 2003).

personas porque, desde Descartes, se ha convertido en una actividad puramente intelectual. Por eso en diversos libros mostró qué tipo de ejercicios espirituales, retomados de la filosofía antigua, podrían ser pertinentes para mejorar la vida del sujeto del siglo XX.⁶ Pero, dadas las condiciones del sujeto del neoliberalismo, estos ejercicios no pueden ser ya los que necesitan las personas del siglo XXI no sólo por las décadas que han pasado desde la publicación de dicho texto, sino porque no están enfocadas a las disidencias sexuales. Así mismo, es un antecedente insoslayable, y recurriremos a estos estudios para confrontarlos con nuestra propuesta.

Los autores antes mencionados, especialistas en el pensamiento griego, no son los únicos en torno al tema de Platón o los neoplatónicos, pero fueron ellos quienes comenzaron una forma de interpretación diferente para ofrecer otra perspectiva a la lectura protestante alemana. Estos autores marcaron el camino para la realización de estudios recientes y críticos de esta herencia. Un caso paradigmático es el de Giorgio Agamben. Para él, la filología y la crítica de la tradición no están peleados, y uno no tiene que ser solamente fundamento de las lecturas más ortodoxas de la filosofía antigua. En este sentido, recordemos que Agamben ha consagrado un estudio al concepto de *stasis* para fundamentar el paradigma político de la guerra civil;⁷ en otros lados, recupera el concepto latino de *genius* para abrir la posibilidad de pensar un tipo de sujeto fuera del *cogito* cartesiano;⁸ en otros, en fin, hace estudios arqueológicos para encontrar por qué el concepto griego de liturgia sigue operando en nuestra propia concepción de política.⁹ El autor italiano revitaliza, desde nuestra perspectiva, la lectura de los autores clásicos, y los lleva a una posible *praxis* política que pretende abandonar las gramáticas políticas de la tradición, y por eso sus duras críticas a los conceptos de persona, por ejemplo.¹⁰ Esta tendencia se debe, según Roberto Esposito, a la ligazón que establece la filosofía italiana entre vida, política e historia. El acontecimiento

⁶ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006).

⁷ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015).

⁸ Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017).

⁹ Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños* (Buenos Aires: La cuarenta, 2012).

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2019).

biopolítico necesita de una elaboración conceptual que pasa por la antigüedad clásica.¹¹

Un caso más cercano a lo que queremos proponer en este proyecto es el de Alain Badiou en su *República de Platón*. Si bien, en términos muy laxos, se trata de una paráfrasis del diálogo que se ostenta en el título, desde la introducción nos damos cuenta de su novedad: los personajes de Platón son puestos a dialogar con pensadores modernos (aparecen Freud, Lacan, Marx, Lyotard y hasta Mao Tse Tung) y son personajes que conocen las dos guerras mundiales, los genocidios nazis y el fascismo italiano. Dios desaparece y es llamado *otro*; el alma es denominada *sujeto*; la tripartición del alma es cambiada por las tres instancias del sujeto, etc.¹² Entonces, se trata de actualizar la filosofía platónica para hacerla contemporánea no sólo para los lectores del siglo XXI, sino también para pensar problemas que parecieran ya no encontrar su solución en el filósofo ateniense.

No obstante, el trabajo de Badiou, aunque tiene alcances impresionantes, sigue supeditado a las definiciones marxistas clásicas de igualdad que no distinguen entre género o etnia. Como ya ha señalado Andrea Mosquera Varas,¹³ cabe preguntarse qué pasa con la diferencia ¿No ya los feminismos del siglo XX han puesto sobre la mesa la peligrosidad que subyace en invisibilizar la multiplicidad y la heterogeneidad? No debe olvidarse que los grandes movimientos revolucionarios fueron a la vez homofóbicos y machistas (México y Cuba); o que los feminismos blancos anglosajones reproducían el machismo y hasta la lesbofobia, pues pensaban en un tipo de mujer que excluía la variedad de las relaciones sexo-genéricas.

Dicho esto, retomaremos las interesantes superposiciones que hace Badiou de conceptos modernos sobre los platónicos (como lo *otro* o el *sujeto*). Pero, a diferencia de él, tendremos presente la diferencia como concepto constitutivo de las subjetividades contemporáneas. Una disidencia sexual que es, por definición, inasible y múltiple necesita de otro tipo de especificidades que la igualdad a secas no permite pensar.

¹¹ Tendencia en general de la filosofía italiana. Compárese en Roberto Esposito, *El pensamiento viviente* (Buenos Aires: Amorrortú, 2015).

¹² Alain Badiou, *La República de Platón* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 18.

¹³ Andrea Mosquera Varas, "Platón presente. La posición de Alain Badiou sobre *La República*". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 70 (enero-abril 2017): 41-52. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/223621/207101>

El texto más reciente que he podido encontrar y que aborda la filosofía griega para criticar al neoliberalismo y la globalización es el editado recientemente por Ángela González Sierra.¹⁴ El hilo rector de la recopilación de estos ensayos es proponer lecturas que escapen a la tradición ortodoxa, lo que da resultados muy divergentes.¹⁵ Uno de los que me parecen más cercanos a mi propuesta es el de Ariane Aviño Chesney que hace una lectura deleuziana y focaultiana del mito de Ariadna. Esta lectura la lleva a criticar las identidades prefabricadas del neoliberalismo y apela, por el contrario, a una metafísica de la tierra. También está el artículo de Francisco J. Martínez, quien propone tomar distancia de las derivas que ha tomado la civilización occidental para pensar de nuevo más allá de la autoconciencia y el cristianismo. Esta propuesta es la que, en parte, pretendo llevar a cabo en la relectura de la tradición platónica. Así mismo, Aída Míguez Barciela, desde el mito de la caverna de Platón, permite “ubicar la dinámica entre lo que provoca la crisis y aquello que ésta produce”¹⁶, es decir, reflexiona sobre el desarraigo que es la imposibilidad de ver lo que de ordinario permanece cercano. Así pues, pretendemos considerar estos autores con la intención de relacionarlos con el caso concreto de las disidencias sexuales. Esto es en cuanto a los estudios sobre platonismo.

Para el caso de los conceptos que analizaremos (ironía, *eros*, *stasis* y *teúrgia*) también se ha escrito abundante bibliografía. Para el caso de la *ironía*, son ineludibles tanto la tesis de grado de Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, como el más reciente *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot; en ambos se analiza a la ironía no como una mera actuación, como sostenía Hegel, sino como una verdadera forma de vida que cuestiona la realidad en cuanto históricamente sedimentada.

Para el concepto de *eros*, me centraré en el ya clásico texto de Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador*, en el que se analiza el concepto de máscara de Nietzsche en relación con las distintas formas de decir la verdad en el *Banquete* de Platón. Para el concepto de *stasis*, me referiré constantemente a los trabajos de Nicole Loraux en *La guerra civil en*

¹⁴ Ángela González Sierra, ed., *Convergencias y divergencias (lecturas heterodoxas de la filosofía griega)* (Barcelona: Laertes, 2018).

¹⁵ Sandra Hernández Reyes, “Convergencias y divergencias (lecturas de la filosofía griega)” por Ángela González Sierra, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, núm. 148, vol. 52 (enero-junio 2020), 216-222. Recurro a esta reseña porque, hasta el momento, el libro es de difícil acceso en nuestro país.

¹⁶ Hernández, “Convergencias”, 220.

Atenas, en el que se exploran nuevas posibilidades de releer a los clásicos como revolucionarios y no como teóricos del Estado, y al de *Stasis* de Giorgio Agamben, donde explora al conflicto como un nuevo paradigma político.

El concepto de *teúrgia* merece un desarrollo más elaborado, pues la relectura y la revalorización del neoplatonismo posplotiniano tiene realmente pocos años en Europa (y todavía menos en Latinoamérica). Para el caso de Jámblico, han primado, sobre todo, libros que tratan de reinterpretar a la teúrgia no como una traición al racionalismo griego, sino como parte integrante de la filosofía neoplatónica en general como he estudiado en mi tesis de maestría sobre Jámblico.¹⁷ Allí recordaba que Zeller opinaba que Jámblico representaba la parte “irracional” del neoplatonismo al haber puesto a la filosofía al servicio de la religión; Zintzen llegó a decir que Jámblico había provocado la “depravación” de la filosofía; luego Dodds concluyó que esta aceptación de prácticas irracionales por parte de Jámblico y Proclo se circunscribían a lo que él llamó “una época de angustia”;¹⁸ es más, llegó a llamar al *Sobre los misterios egipcios* “un manifiesto del irracionalismo”.¹⁹ Estos autores sostienen que los neoplatónicos al ver que los antiguos dioses no respondían a las pestes, guerras y sequías que asolaron al siglo III europeo recurrieron a proponer otras formas de comunicación con lo sagrado.²⁰ Otros más propusieron que el neoplatonismo utilizó la magia como una forma de proselitismo para hacer frente al escandaloso avance del cristianismo.³⁶ Frente a este escenario, Ilinca Tanaseanu-Döbler²¹ ha enfatizado que desde 1961 y hasta la fecha han salido a la luz estudios reivindicadores del neoplatonismo tardío que buscan comprender la racionalidad inherente a las prácticas teúrgicas no sólo de los neoplatónicos, sino de los diversos sistemas religiosos tardorromanos y orientales. En ese sentido, la *teúrgia* no representa de ningún modo un retroceso, sino que es más bien una radicalización de la

¹⁷ Daniel Jiménez Yáñez, *Entre la novedad griega y la tradición egipcia. Una lectura del De Mysteriis Aegyptiorum como una filosofía de la religión* (Tesis de maestría, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, CDMX, 2020).

¹⁸ Estudios citados en José Molina Ayala, “Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable”, *Diánoia*, núm. 65, vol. 55 (noviembre de 2010): 130.

¹⁹ E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Alianza, 2014), 270.

²⁰ E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Nueva York: Cambridge University Press, 2000).

²¹ Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 9-20.

“inefabilidad” del *uno*; de este modo, la *teúrgia* no se presenta como una de las tantas vías para regresar al *uno*, sino de hecho es la única forma de hacerlo, en tanto que sólo los dioses y *démones* pueden comunicar el mundo sensible con el *primer principio*.²²

En todo caso, los esfuerzos por hacer contemporánea la filosofía griega no pasan solamente por Jámblico. Los estudios académicos relacionados apenas han empezado a revalorar el papel de la *teúrgia* en el neoplatonismo, y es hasta hace poco que la figura de este filósofo ha salido de los prejuicios cristianos y racionalistas. Por eso parece de lo más obvio que, hasta donde hemos podido indagar, no hemos encontrado ningún artículo o libro que proponga alguna reactualización del pensamiento del filósofo de Calcis, quien ha sido ignorado hasta por los propios cristianos²³ que, sin detectarlo, han retomado sus reflexiones en torno a la *teúrgia* para fundamentar su propia fe. Dada esta situación, pareciera un salto demasiado arriesgado orientar a Jámblico a las disidencias no-heterosexuales, pero es justo en los nuevos estudios en torno a la *teúrgia* que he encontrado una oportunidad insoslayable para desacralizar el concepto y restituirlo al uso público, sobre todo, como una posibilidad de carácter estática.

Por último, quizá llame la atención que la hipótesis que aquí se propone, la cual parte de las teorías *queer*, no mencione a ningún teórico de esta tendencia filosófica gestada en los años noventa en el mundo anglosajón. Esto se debe a que las teorías *queer* han tendido a ignorar a la filosofía griega.²⁴ La causa de esta omisión quizá se deba, entre otras cosas, a que lo *queer* ha estado en un proceso de definición, redefinición y reinterpretación en la academia desde hace apenas veinte años; además, sus principales discusiones se centran en Hegel, la teoría crítica, los feminismos, los posfeminismos y el pensamiento decolonial, y no tanto con la filosofía antigua. Contra esta tendencia, son dignos de mención el ya citado estudio de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso del placer*, en el que se

²² Citado por Molina, “Teúrgia”, 133-138.

²³ Polymnia Athanassiadi, “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus,” *The Journal of Roman Studies*, vol. 83 (noviembre 1993), 130.

²⁴ Es menester mencionar que, en tiempos de pandemia, un colectivo interdisciplinario fundó una serie de seminarios llamados *Queer and the Classical*, que reúne a estudiosos de universidades anglosajonas tales como Harvard, Oxford, el King’s College London y la Universidad de California. <https://queerandtheclassical.org/the-team> Tuve oportunidad de asistir a dos de ellos en línea: “Queer and the Classical: Futures and Potentialities” y “Back to a Time Before I had a Form”: Ancient Myth(s) of Queernes”.

crítica la postura ortodoxa según la cual los griegos eran enemigos del cuerpo y amigos del alma, y David Halperin y sus ensayos recopilados en *One Hundred Years of Homosexuality*, quien reinterpreta el pasado griego y sus antiguas concepciones del amor y de las prácticas sexuales. No obstante, ni Foucault ni Halperin son teóricos *queer* en sentido estricto; si acaso podemos reconocerlos como antecedentes importantes de lo que será la teoría queer a finales del siglo XX, según opinión del filósofo italiano, Lorenzo Bernini.²⁵

El único caso cercano a lo que propongo es el libro de la filósofa italiana feminista Adriana Cavarero. En su *Inclinations. A Critique of Rectitude*,²⁶ la italiana analiza de dónde proviene la ontología de la rectitud masculina y cómo ésta se contrapone a la inclinación a la concupiscencia, al llanto, al cuidado; propiedades históricamente ligadas a las mujeres. El hombre que camina derecho, que piensa correcto, que es moralmente ortopédico fue definido desde Platón hasta San Agustín, y desde Descartes hasta Hegel, y se coloca en la cúspide de la ontología occidental. Por el contrario, la mujer, el bárbaro, el salvaje y el “invertido” son sujetos inclinados al mal, al llanto, a la irracionalidad y son, por tanto, seres inferiores en esta escala ontológica.²⁷ Como respuesta a esta tradición occidental, Cavarero escribe un interesante libro llamado *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*²⁸ en el que recupera las figuras platónicas de Penélope, la muchacha tracia, Démeter y Diótima para reinterpretar la tradición masculina que ha definido lo que es la filosofía, el hombre y la ética. En una palabra, el feminismo de Cavarero no es de corte activista ni político, sino una propuesta hermenéutica sobre Platón que desafía las interpretaciones ortodoxas.

²⁵ Lorenzo Bernini, *Apocalipsis Queer. Elementos de teoría antisocial* (Madrid: Egales, 2013), 25-43. Otros prominentes autores de esta teoría, entre los que contamos a Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Guy Hocquenghem, Judith Butler y Paul B. Preciado no se han interesado por la filosofía antigua fuera de algunas referencias sueltas o análisis dispersos.

²⁶ Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

²⁷ Ya Lorenzo Bernini llama la atención al hecho de que los hombres heterosexuales son llamados *straight* en inglés, es decir, (cor)rectos, “normales”, mientras que los *queer* (del latín *torquere*. “torcer”) son “anormales”, “invertidos”, “pervertidos”, “inmorales”, “incorrectos”, etc. Bernini, *Apocalipsis Queer*, 25.

²⁸ Adriana Cavarero, *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy* (Nueva York: Routledge, 1995).

En este marco, las preguntas que guiarán la tesis que aquí se propone son las siguientes: ¿Es posible hacer una lectura *queer* de lo que la tradición ha llamado *filosofía platónica*? Esta pregunta se deriva de cuestionarse el por qué las teorías *queer* han, en su gran mayoría, ignorado a la filosofía antigua, y si esto es consecuencia del propio Platón o de lo que las tradiciones italiana y germánica llaman “Platón”. Y es que como tendremos oportunidad de ver más adelante Platón en las mencionadas tradiciones, cuyos representantes son Giovanni Reale y Friedrich Schleiermacher, se nos presenta como un amigo del alma y enemigo del cuerpo y, sobre todo, como un filósofo en contra de las relaciones homosexuales (o quizá más bien haya que denominarlas sodomíticas) y a favor de la reproducción, como parece colegirse de pasajes del *Timeo*, del *Fedón*, del *Banquete* y del *Fedro*. Sin embargo, habría que cuestionar si Platón explícitamente parece decantarse por una o por otra o si su propia escritura, de suyo inestable como cualquier otra, se abre a la duda, la ironía y la no-concreción. Dicho de otro modo, ¿es Platón quien inaugura el heterosexismo y la preeminencia masculina sobre la femenina, o es más bien la interpretación que de él hicieron los académicos del siglo XIX y el XX.

Esta tesis también se pregunta por la posibilidad de recuperar conceptos platónicos para construir una subjetividad de las disidencias sexuales contra el correccionismo político de los medios de comunicación, las redes sociales y los productos culturales como la televisión, el cine y los servicios de *streaming*. ¿Qué puede abonar Platón a las discusiones contemporáneas sobre el sexo, el género, la orientación sexual y las propias prácticas sexuales? Con ello quiero advertir de una vez que responder estas preguntas no tienen ni tendrán nunca el interés de reconstruir al *verdadero Platón*, por lo que no debe entenderse esta tesis como si se tratase concluir lo siguiente: “todos, hasta ahora, han leído mal a Platón y nosotros lo releeremos para demostrar que estos hombres están equivocados”. Esto resulta imposible porque, como se verá en el capítulo dos, nuestro filósofo escribe desde la ironía y los propios *Diálogos* tienen un estilo de escritura que, más que resolver problemas, lo que busca es ponerlos sobre la mesa y deshebrar la complejidad que les subyace.

Esta tesis en realidad quiere recuperar una *tradición otra* de Platón que ha pasado desapercibida por el prejuicio patriarcal y cisheterosexista que despacha demasiado pronto a autores como Karl-Heinrich Ulrichs, quien fue el primero en definir el gusto masculino por los hombres como *uranismo*, extrayendo el nombre y su definición del *Banquete* de Platón;

y más recientemente a Paul B. Preciado (quien, como veremos, se hace llamar uranista). De ahí que la propuesta, aunque originalmente la denominé platonismo *queer*, se haya transformado a platonismo *uranista*, pues hago mención, por un lado, a los conceptos de Ulrichs y Preciado, pero también, por otro lado, atiendo un concepto propiamente platónico, y no uno ajeno a él como lo es el anglosajón *queer*.

De este modo, nuestra última pregunta es si el dispositivo de la sexualidad, definido por Foucault y ampliado por Preciado, ha determinado la manera de leer al filósofo ateniense al hacer de él un apologista de las relaciones falocentradas y heterocentradas que lo alejan de su contexto griego en el que las relaciones bisexuales eran la norma; También, esta última cuestión requiere traer a colación esos pasajes de los *Diálogos* que parecen más bien dislocar el sentido del placer sexual en relación con el cuerpo y la genitalidad.

La hipótesis con que damos respuesta a las anteriores preguntas es la siguiente: partimos de la idea de que es posible *torcer* la tradición platónica representada por Schleiermacher y Reale desde las teorías *queer* para construir una subjetividad acorde a las disidencias sexuales desde cuatro conceptos platónicos: la ironía, el *eros*, la *stasis* y la teúrgia. Del mismo modo, tal torcedura es posible si partimos de platonismos periféricos elaborados por cuerpos pertenecientes a la disidencia sexo-genérica como la homosexualidad de Ulrichs y la identidad trans* de Paul B. Preciado. Desde esta perspectiva, es posible analizar los conceptos propuestos con el objetivo de construir una subjetividad no alineada a la positividad y la mismidad en los medios de comunicación; el *marketing* de diversos productos; las series de televisión y de servicios de *streaming*, etc., que suelen reducir a la comunidad LGBTIAQP+ a meros consumidores.

*

Cada capítulo de la presente tesis se corresponde con cada una de las categorías expuestas, y a continuación describiré sus contenidos a modo de hipótesis particulares. El primer capítulo comienza con una definición de lo que es lo *queer* en tanto que significante flotante que adquiere cierta historicidad al aterrizar en al menos dos campos: como subjetividad que se opone al cisheterocentrismo de las sociedades occidentales, y como conjunto de teorías que han penetrado el ámbito académico como teorías críticas. Al decir de

autores como Lorenzo Bernini, como veremos oportunamente, las teorías queer, más que un conjunto razonado de propuestas sobre cómo transformar el entorno social, parecen más bien contentarse con hacer crítica a los dispositivos que censuran, inscriben y reinscriben los cuerpos dentro de ciertas dinámicas. Así, concluyo en ese capítulo que lo *queer* se entenderá aquí como una clave, o quizás mejor dicho, un *contradispositivo* que critica la lectura que el dispositivo de la sexualidad, definido por Foucault, ha impuesto sobre la tradición platónica. Esto es de suma importancia porque con ello busca demostrarse que no es que un homosexual o una persona trans puedan leer mejor a Platón que, por ejemplo, Schleiermacher, sino que la propia firma de Platón hace posible otras lecturas, incluso contrarias a las del canon europeo, sobre la sexualidad, el cuerpo, el placer y la identidad.

En el segundo capítulo analizo las distintas definiciones que se han hecho de la ironía socrático-platónica, en especial las de Hegel y Kierkegaard. El primero la define como un mero aderezo retórico que tiene como fin presentar los problemas a discutirse a lo largo del diálogo pero que, según él, está siempre orientado a la concreción del concepto. Kierkegaard, por otro lado, entiende que la ironía es una forma de vida que Sócrates llevó con coherencia a lo largo de su vida (coherencia que le costaría la vida) y que ésta no se decanta ni por lo uno ni por lo otro de las vías de la dialéctica, ni tampoco permite la construcción de un sujeto revolucionario y propositivo que confronte a la realidad histórica a la que se enfrenta para transformarla. El irónico, en realidad, se limita a desestabilizar el discurso y a abrir la diferencia; a postular una subjetividad fluida y adaptable, pero que no termina por adquirir cuerpo ni identidad. Este suspenso se mantendrá a lo largo del capítulo y del siguiente, pero será retomado hacia el cuarto capítulo. También es importante adelantar desde ahora que también sostengo la postura de que la ironía opera no sólo en el carácter del Sócrates de Platón, sino que la propia escritura de los diálogos está construida de manera irónica, lo que me permite desasirme de las lecturas fijas que conciben a los *Diálogos* como tratados con conceptualizaciones claras, distintas y definitivas.

En lo que concierne al capítulo sobre el *eros*, se retomarán las discusiones que tienen los dialogantes en torno a cuál es la naturaleza del dios del amor en el *Banquete* de Platón. Es una mujer, Diótima, la que propone entender al *eros* como un demonio mediador que no necesita ni desea nada, pero que nos permite acceder a escalafones superiores de belleza. Sin embargo, precisamente cuando Sócrates expone el discurso de la extranjera, irrumpe

Alcibíades y se establece un interesante paralelismo entre los elogios del dios Eros y el propio Sócrates: el filósofo es extremadamente feo, y aun así un hombre bien parecido anhela no sólo su presencia, sino yacer con él. La hipótesis a demostrar en este apartado es que el *eros* de Sócrates-Platón en realidad rompe con varios paradigmas culturales de la Atenas clásica: cuestiona la legitimidad de las relaciones pederásticas de origen arcaico y su consiguiente jerarquía asimétrica entre *erastés* y *erómenos*; el mito del andrógino, ligado al discurso del extranjero sobre el origen del cosmos y el alma en el *Timeo*, permiten cuestionar si realmente Platón está tan seguro de la inalienabilidad de su teoría binarista (materia-idea), en especial cuando habla de los cuerpos y del deseo sexual; por último, demostraré que el mito de las dos Afroditas, analizado brevemente por Preciado, permite repensar la relación entre placer y falo y diseminarla hacia otras partes del cuerpo. Cerramos nuestra disertación con el análisis de la figura de Tiresias y lo que he denominado el dildo de Urano para ejemplificar este *eros* platónico no falocentrado y no orientado a la reproducción.

En relación con la *stasis*, lo que queremos demostrar es que las disidencias sexuales tendrían que recuperar su carácter estásico para hacer frente a las políticas de inclusión neoliberales que las despolitizan, ya sea porque crean una falsa ilusión de inclusión de la periferia; sea porque los medios de comunicación y entretenimiento construyen subjetividades normativas que reproducen estereotipos. Las personas identificadas, de algún modo u otro, con las siglas LGBTIQPA+, entonces, tienen que escapar de la comodidad que les ha otorgado su asimilación a las instituciones neoliberales. Esto resulta acuciante porque nadie puede negar que siguen existiendo la homo-lesbo-transfobia, los crímenes de odio y los estereotipos de belleza o de deber-ser que terminan por excluir a las personas de etnias no blancas, cuerpos no atléticos o caras no adecuadas a la cosmética hegemónica, etc. Así, un sujeto estásico busca posicionar cuerpos abyectos que escapan a estos mecanismos normativos y, como en el *Crátilo*, echar a andar los elementos que le rodean para comenzar una subversión; una *guerra civil*. Se analizan para ello las dos traducciones que existen de este término: el de los historiadores (representado por Tucídides) como guerra civil, y el de los filósofos (representado por Platón) como un movimiento que es posicionamiento. De la confrontación de estas posturas surge la propuesta de que la *stasis* como guerra civil inaugura el renombramiento de las relaciones familiares, redefine las posturas políticas y abre la puerta a la violencia. A su turno, la *stasis* en cuanto movimiento solicita de los participantes un

posicionamiento político que a su vez mueve las categorías políticas tradicionales, pero también mueve *e-mociones*.

Hecha esta ruptura con la *stasis* resta, sin embargo, construir una nueva comunidad que, por un lado, evite la despolitización propia de capitalismo, y por otro, genere lazos de comunicación simbólica que haga eficiente la transmisión de mensajes más allá de los discursos políticos, o bien, de las gramáticas de la política tradicional. La respuesta creo haberla encontrado en el acto teúrgico, donde el ejecutor del ritual y los asistentes ingresan al *tiempo otro*, en el que conviven momentos que normalmente se perciben como lineales (presente-pasado-futuro). Esto le posibilita al alma reordenar y purificar los males que existen en el cosmos (y por eso Jámblico llama a la teúrgia “demiurgia”). La teúrgia debe inmanentizarse si queremos ligarla a la política. ¿Cómo hacerlo? Argumentaré que esto es posible si entendemos al alma en un sentido estrictamente material; después de todo, la *psyché*, no era otra cosa que el aire vital, es decir, materia. ¿Cómo conecta mi alma y la de los demás en el acto teúrgico? Todo ello es objeto de análisis en la segunda parte de este último capítulo.

La investigación, tal como se le presenta al lector, encuentra sus puntos de partida en las teorías *queer*, las cuales conforman el marco desde donde leeremos a los platónicos. Entonces, podemos preguntarnos ¿por qué en el ámbito de la filosofía queer casi no se ha leído a Platón? Quizá se deba a dos razones: en primer lugar, impera un prejuicio sobre la filosofía antigua, en la que se reconoce el nacimiento de la metafísica binaria, heteropatriarcal y misógina que aún permea a Occidente; dicho con otras palabras, pareciera que Platón es contrario a las hermenéuticas feministas o queer. En segundo lugar, todavía no hay un acuerdo generalizado sobre qué es lo *queer*; lo que implica que este concepto no se haya aplicado como tal al estudio de la antigüedad.

La presente investigación nace sobre todo de las reflexiones que han hecho en particular los franceses (Loraux, Hadot, Foucault, Badiou) en lo que concierne a la tradición platónica, a la cual *tuercen* (como se dice desde las teorías *queer*) o, bien, la hacen contemporánea. Se busca poner en diálogo a Platón y a Jámblico con los problemas de discriminación y de despolitización neoliberal de nuestro siglo. Se trata de reinterpretarlos para construir conceptos que vayan más allá de la tradición y que nos ayuden a repensar la disidencia no-heterosexual fuera de los dispositivos de control del neoliberalismo. Es decir,

lo que articula toda la tesis es una lectura contemporánea de la filosofía griega de carácter novedoso.

Frente a la creciente e imparable bibliografía que busca proponer nuevas lecturas de los textos clásicos, incluido el feminismo (Loroux, Cavarero, Mosquera, Bossi), hace falta actualizarla para el caso de las disidencias no-heterosexuales. El feminismo como acontecimiento permite repensar por qué los movimientos LGBTIQAP+ se encuentran aletargados y domesticados por el neoliberalismo, despojándoles de su potencial subversivo, estático y crítico. Pretendo explorar el posible diálogo que se puede encontrar entre este problema de despolitización con nuestra tradición filosófica. En lugar de seguir contribuyendo a los ríos de tinta consagrados a la restitución del “verdadero” Platón, queda explorar los impensados para encontrar nuevas claves hermenéuticas significativas para los problemas socio-políticos del siglo XXI.

Así, los objetivos que busco con este estudio es hacer contemporánea la filosofía platónica para las disidencias sexuales a través de cuatro conceptos clave del platonismo, siguiendo para ello tres objetivos particulares:

1. Establecer un diálogo, hasta ahora casi inexistente, entre las teorías *queer* y la filosofía antigua.
2. Estudiar los conceptos de *ironía*, *eros*, *stasis* y *teúrgia* para elaborar nexos entre ellos y la filosofía contemporánea.
3. Construir una ontología irónica desde la disidencia sexual para hacer frente al correccionismo político del neoliberalismo y la globalización.

Tampoco quiero que se pierda de vista el rigor hermenéutico que requiere *torcer* la tradición. La interpretación de los textos estará fundamentada en los estudios históricos y filológicos de los escritos clásicos. Nos moveremos dentro del vocabulario del propio Platón y de Jámblico, pero siempre atendiendo al contexto que determinó su pensamiento y a las discusiones a las que se confrontaron para no cometer sobreinterpretaciones ni forzarlos a decir cosas que no pudieron haber dicho. Para poner un ejemplo, no es lo mismo decir que Platón era feminista, a leer sus textos desde una postura feminista. Por eso es importante que el marco teórico que propongo no exceda a lo que la propia materialidad escrita muestra por lo que consulto algunos textos en la bibliografía que podrían causar perplejidad: ¿qué tienen que ver los órficos o los primeros cristianos con una disidencia sexual “platónica”? Nada, en

realidad, pero sirve para comprender mejor las discusiones en que están insertos tanto Platón como Jámblico. También es importante mencionar que otros platonistas serán integrados a la discusión, como Plotino y Porfirio, pues ellos ampliaron el pensamiento del filósofo de Atenas, mostrando aristas que ya existen en los *Diálogos*, pero que se hacen explícitos muchos siglos después de ellos.

I. TORCER LA TRADICIÓN: LO *QUEER* Y EL PLATONISMO

“El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe ser articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer género adicional. En efecto, *dos eran suficientes para lo dicho antes* [...]. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga, ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee?”

Platón, *Timeo*, 48e-49a.

“Pero ¿qué significa hablar para aquellos a quienes se nos ha negado acceso a la razón y el conocimiento, para aquellos a quienes se nos ha considerado enfermos? ¿Con qué voz podemos hablar? ¿Nos prestarán voces el jaguar o el cibernético? Hablar es inventar la lengua del cruce, proyectar la voz en el viaje interestelar: traducir nuestra diferencia al lenguaje de la norma; mientras continuamos, en secreto, haciendo proliferar un bla-bla-bla insólito que la ley no entiende”

Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano*, 23.

1.1 ¿Qué es *queer*?

Cuenta el sacerdote novohispano, Gregorio Martín de Guijo, que el martes 6 de noviembre de 1658, a las 11 hrs. del día, sacaron de la Real Cárcel:

[a] quince hombres, los catorce para que murieran quemados y el uno por ser muchacho le dieron doscientos azotes y vendido a un mortero por seis años, todos por haber cometido unos con otros el pecado de sodomía muchos años había, así residiendo en esta ciudad donde tenían casa con todo aliño donde recibían y se llamaban por los nombres que usan en esta ciudad las mujeres públicas, así de rengue como de aire...²⁹

²⁹ Citado en Serge Gruzinski, “Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII”, en *De la santidad a la perversión o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega, ed. (Ciudad de México: Grijalbo, 1986), 257.

La represión de 1657-8 comenzó con la denuncia de una mestiza que había visto a dos hombres teniendo relaciones sexuales en las afueras de la Ciudad de México un año antes de la ejecución, el 27 de septiembre de 1657. Dicha denuncia terminó en “una ola de represión sin precedente”³⁰ porque, tras el interrogatorio que hizo el Alcaide del Crimen a la mujer y a diversos testigos que aparecieron con las indagatorias, se arrestaron a diecinueve sospechosos. Pero el asunto no quedó ahí e incluso sabemos que, además de los 14 ajusticiados y el menor de edad condenado a trabajo forzado en las minas, nueve eran objeto de investigación judicial y otros noventa y nueve eran buscados por las autoridades. Lo que comenzó con la denuncia de dos amantes terminó con la acusación de pecado nefando a 123 hombres de diversos oficios, etnias y clases sociales.

Es de interés que en las fuentes no aparece tanto el término “sodomía” y sus derivados, sino que quienes relatan el hecho optan por usar “pecado nefando”, “torpezas”, “inmundicias” y “canzer” (sic.). Y es que el pecado de sodomía, que consiste en el sexo anal, podía ser cometido por hombres y mujeres por igual; la Iglesia, a través de los dispositivos del sacramento de la confesión y el Santo Oficio, vigilaba y castigaba tales actos. Por otro lado, el “pecado nefando” designa cualquier comercio sexual entre hombres. De ahí la estupefacción y asco que provocaba a los contemporáneos del hecho, como el propio virrey que escribía en una carta “[las] caussa, torpezas y circunstancias del pecado son yncreíbles (sic.)”. Las autoridades mostraron “repulsión, ignorancia, impotencia y también miedo”³¹ porque las denuncias revelaron no sólo actos entre dos individuos, sino además grupales, comunitarias, interraciales y entre estamentos sociales. Así como en el Antiguo Régimen los negros se asociaban con las revueltas populares y los indígenas con la idolatría, los hombres afeminados, “mariquitas” o “putos”, eran temidos por la sociabilidad que el proceso iniciado en 1657 reflejaba.³² Releamos el testimonio: se llaman entre sí como lo hacen “las mujeres públicas” y tenían una casa “con todo aliño” en el que cometían el pecado.

En lo que se refiere a las características de los ajusticiados, encontramos al menos a ocho “vestidos de muger (sic)” o “travestitas”: Juan de Velasco, mulato, apodado “Cotita”; Miguel Gerónimo, mestizo, llamado “La Zangarriana”; Juan Correa, mestizo, apodado “La

³⁰ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 260.

³¹ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 262.

³² Compárese con Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 262.

Estampa”; Alonso, mestizo, “La Conchita”; Bernabé, sastre español, “La Luna”; Sebastián Pérez, español, “Las Rosas”; Martín, indio, con el apodo de “La Martina de los Cielos” y un negro llamado “La Morossa”. Es decir, 6.5% de los 123 inculpados. Tanto los gestos, los vestidos como los nombres de estos desgraciados tenían la finalidad de imitar a las mujeres rameras o a las bellezas de la ciudad. La Zangarriana se llamaba así a imitación de una mujer de amores; La Estampa era el nombre de una mujer muy hermosa; Cotita, por otro lado, “que es lo mismo (sic) que *mariquita*”, dicen que “se quevraba la cintura y traía atado en la frente de hordinario un pañito llamado melindre que usan las mugeres [...] en las aberturas blancas de un jubón blanco que traía puesto, traya muchas pendientes y [...] se sentava en el suelo en un estrado como muger y [...] hacía tortillas y lababa y guisaba...”. El mestizo Juan Correa, de setenta años, se quitaba la capa y la colocaba en su cintura, abultándola, después de lo cual se “quebraba como mujer” e iba quejándose, alegando que iba malo y tenía mal de madre. Quienes lo conocían lo trataban “como mujer” y “le regalaban y davan chocolates, diciéndole mi alma, mi vida y otros requiebros...”³³ Fuera de estas travestis, no es posible identificar a ninguno de los otros acusados, salvo que varios mozuelos visitaban a Juan de Velasco y que Cotita ejercía la prostitución.

Con toda seguridad, estas conductas debían ser clandestinas, peligrosas y discretas, lo que paradójicamente permitía que los sospechosos se conocieran entre sí: Joseph Durán se acostó con Gerónimo Calbo, mestizo de 23 años, que resultó ser también el amante de Christoval de Victoria. También sabemos que Joseph, Gerónimo Simón de Chaves, Miguel Gerónimo y a Juan de la Vega los sorprendieron juntos “cometiendo el pecado”, en verdaderas orgías en las que todos se acostaban con todos (a la “Zangarriana” la llamaban así precisamente porque era común a todos). No debemos tampoco olvidar que esta sociabilidad resulta sorprendente en una época en la que el vicio del pecado nefando era severamente reprimido, lo que refleja una búsqueda intensa y constante por satisfacer placeres prohibidos, según Gruzinski. Estos actos no sólo se llevaban a cabo en el campo, como atestiguó la mestiza, sino en lugares de particulares, como la casa de San Juan de la Penitencia o en el barrio de San Pablo, donde se reunían en “los días de Nuestra Señora, de los Sanctos

³³ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 271-3. Las cursivas son mías.

Apóstoles y otras festividades de la iglesia”, pero también en casa de amigos, a veces travestitas ya maduros que actuaban de alcahuetes.³⁴

Encontramos también relaciones amorosas entre los sospechosos: Christoval de Victoria confesó ser amante del “guapo” Gerónimo Calbo, Miguel de Urbina prefería a su amante masculino porque odiaba a su esposa. También los había celópatas, como el amante del negro Nicolás de Pisa. Otra forma de decirlo es que el mundo homosexual calcaba las conductas y conflictos del mundo heterosexual; un mundo clandestino en el que se reproducen los modelos habituales: la mujer, la prostitución, los celos y el engaño, y hasta la religiosidad como se ve en las orgías organizadas en fiestas religiosas.³⁵

Nada nos obliga a pensar que, amén de indios, negros y mestizos, acudieran a estas casas españoles, sacerdotes, civiles, estudiantes, artesanos y un largo etcétera. Y el que estas comunidades existiesen al margen de las buenas costumbres cristianas, implica que varios gozaban de protección por parte de miembros importantes de la sociedad. ¿Por qué se ajustició a sólo catorce de los 123 viciosos? ¿Por qué los acusados indios, mestizos y negros superan en muy considerable número a los españoles? Tal vez porque, como ocurriría en “el baile de los 41 maricones” dos siglos y medio después en pleno Porfiriato, el pecado era castigado con especial severidad a hombres desclasados o racializados, mientras que se premiaba con el indulto y el encubrimiento a los altos sectores sociales. Esto explica por qué el número de delincuentes no-blancos supera por mucho al de los españoles. Por supuesto, en los discursos oficiales era común atribuir a la gente “de vil condición y de muy malas costumbres” los pecados más injuriosos, como el nefando, al tiempo que al español blanco peninsular se le asociaba con la rectitud cristiana.³⁶ En otro sentido, podríamos decir que los

³⁴ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 276. Y cabe destacar que estas prácticas siguieron y siguen realizándose bajo la voz inglesa de *cruising* en diversas épocas: para el México posrevolucionario, tenemos la autobiografía de Salvador Novo, *La estatua de Sal* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010); para los años 60 y 70, la novela de Luis Zapata, *El vampiro de la colonia Roma* (Ciudad de México: DEBOLSILLO, 2014).

³⁵ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 276.

³⁶ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 278. Para los números de los acusados, su extracción social, étnica y social, véanse las páginas 267-8.

no-españoles eran más propensos a pecar dada su naturaleza bárbara, incivilizada y, sobre todo, por ser cristianos nuevos.³⁷

Como contraste de este suceso, coloquemos otro ejemplo: los disturbios de Stonewall iniciados el 28 de junio de 1969, fueron también, en cierto sentido, similares a las ejecuciones públicas de la Nueva España del siglo XVII. Stonewall, un lugar de convivencia entre las diversas identidades y orientaciones no-heterosexuales, también fue asediado por la policía norteamericana con el fin de humillar, amedrentar y encarcelar a los *queer*: los raros, los torcidos, los pervertidos. Al igual que en las casas aliñadas de los “putos” perseguidos por las autoridades, Stonewall era el lugar de reunión de búsqueda de placeres que la sociedad heterosexista se encargó de ubicar en los barrios bajos y en las periferias donde las buenas familias neoyorquinas no tenían el inconveniente de cruzarse con ellos. Sólo en lugares como éste podían encontrarse jóvenes desclasados, negros “vestidos de mujeres” como Marsha P. Johnson, lesbianas *butch* (que en México solemos nombrar como “marimachas” o “trailereras”). También ahí existían códigos y también ahí se cometían vicios impensables como el sexo anal, el consumo de drogas como *poppers* y eventos de anormales como los performances del *drag queen/king*.

Pero el contexto no era el mismo. Si bien los buenos súbditos de la Nueva España y los buenos ciudadanos de los Estados Unidos expresan con horror la subversión sexo-genérica de hombres afeminados, “travestis”, “maricones”, la palabra *homosexual* nace hasta el siglo XIX y las ciencias médicas ya conocían el hermafroditismo y la transexualidad, etc.³⁸ El homosexual de Stonewall deviene subjetividad en el momento en el que se confronta a la

³⁷ La Inquisición no perseguía a los indios porque acababan de convertirse a la fe cristiana y, por tanto, se les “permitía” recaer en sus vicios anteriores tal como los niños lo hacían al crecer. No obstante, la idolatría y la sodomía de los nativos estaban bajo jurisdicción de los tribunales eclesiásticos. Cfr. Ana de Zaballa Beascochea, “Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, coords. (Ciudad de México: UNAM; IIH, 2010), 17-46.

³⁸ Algunas fechas para ubicarnos en el tiempo: en 1870 Carl Friedrich Otto Westphal había acuñado el término “homosexual”; en 1953, Henry Benjamin nombra por primera vez al “transexual”, hecho que marcó la escisión entre lo que hoy llamamos identidad de género y sexo; en 1957, John Money y John Hampson elaboran el concepto de género, la vestimenta cultural del sexo. Lorenzo Bernini. *Las teorías queer. Una introducción* (Madrid: Egales, 2018), 61-2.

policía. Entre el “puto” del siglo XVII y el *queer* del siglo XX hay una distancia espaciotemporal de cierta amplitud, pero también un abismo conceptual. El “maricón” es asediado tanto por el Santo Oficio como por los tribunales indianos, y ejecutado por las autoridades civiles; el *queer* de Stonewall se sabe subjetividad política, se opone a lo que Adrienne Rich llamará la heterosexualidad obligatoria;³⁹ sabe que no puede seguir escondiéndose y proclama, con toda la furia y la indignación acumulada de siglos de historia, un lugar en la sociedad que vaya más allá del de un mero fetiche o chivo expiatorio. Stonewall es paradigmático porque se trata de una manifestación que, al calor del mayo del 68 francés, de la crisis oficialista del comunismo soviético y de las movilizaciones feministas, logró posicionar a la subjetividad *queer* como un agente de acción política.

Sin embargo, lo que hace legible una comparación entre ambos eventos, por más dispares que podamos encontrarlos, es justamente a través de la palabra *queer*, la cual ha adquirido cierta preponderancia en el ámbito académico y que incluso puede que haya perdido su fuerza al convertirse en un fetiche neoliberal. *Queer* tiene, pues, dos acepciones que es necesario recuperar antes de comenzar nuestro abordaje de Platón y la filosofía griega antigua.

Dice Lorenzo Bernini sobre el concepto *queer*:

En inglés, *queer* es un epíteto despectivo que se refiere a los hombres homosexuales. Deriva del alemán *quer* (que a su vez deriva del latín *torquere*, ‘torcer’) y que significa “transversal”, “diagonal”, “oblicuo”. Por consiguiente, *queer* es lo contrario de *straight*, que significa “derecho”, “recto”, y —a partir del momento en que la heterosexualidad se asocia tradicionalmente a la rectitud moral— también heterosexual; puede traducirse literalmente como “torcido”, “extraño”, “bizarro” y por su uso semántico equivale a “loca” o “marica”.⁴⁰

³⁹ Adrienne Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA. Revista d’Etudis feministes*, núm. 10 (1996). <http://www.ub.edu/duoda/web/es/publicaciones/10>

⁴⁰ Lorenzo Bernini, *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*, 25-6. Sayak Valencia, además, ha encontrado que el uso más antiguo de *queer* remite al escocés del año 1500 como lo extraño, lo peculiar y lo grotesco, e incluso lo chocante y lo ridículo. Sayak Valencia, “Del *queer*, al *cuir*: *ostranénie* geopolítica y epistémica desde el Sur Global”, en *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, Fernando R. Lanuza y Raúl M. Carrasco, comp. (Ciudad de México: Fontamara, 2015), 20.

Tanto Cotita como la Zangarriana son raras y extrañas a ojos del virrey, de los sacerdotes y de la sociedad cristiana en su conjunto. Recordemos que a Juan Correa “le regalaban y daban chocolates, diciéndole mi alma, mi vida y *otros requiebros...*”⁴¹, es decir, le decían palabras quebradas que no se corresponden con el género masculino o, mejor dicho, con la hombría.⁴² Cotita y Marsha P. Johnson son raras y torcidas: la primera desea aquello que va contra el orden establecido por Dios; contra la naturaleza que concibe al sexo como únicamente reproductor y al ano como el lugar de la abyección y la suciedad; la segunda porque, a pesar de habersele impuesto el género masculino al nacer, decide convertirse en una *freak* orgullosa y escandalosa que se pasea por las calles como si lo que hiciera no atentara con las costumbres.

Pero quedan irresueltas varias problemáticas. La primera de ellas es la complejidad que implica utilizar conceptos, tales como homosexual, heterosexual, travesti o el término paraguas de trans (transexual y transgénero). ¿Son Christoval y Gerónimo Calbo una pareja “homosexual”? ¿Son Cotita y Juan de Correa personas trans? ¿Qué diferencia a estos individuos de quienes hoy se visten “de mujeres” o aman a personas del mismo sexo? ¿Podemos llamar a las actividades sexuales en páramos, caminos y bosques de la Nueva España *cruising*? ¿Y había mujeres “lesbianas”? ¿Por qué tenemos tan pocos testimonios de las relaciones entre mujeres? ¿Será posible pensar que las mujeres que aparecen en este proceso como alcahuetas lo fueran por empatía, al asumirse ellas como “no-mujeres”, es decir, no españolas “decentes” (prostitutas, esclavas, indias, negras, mestizas)? Y la pregunta quizá más interesante podría plantearse así: ¿son todos estos sujetos lo que en inglés se conoce como *queer*?

⁴¹ Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 271-3. Las cursivas son mías.

⁴² Kevin Floyd, *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2009), 79-89 recuerda que previo al siglo XX, lo que primaba era una fisiología masculina (=la hombría) antes que una masculinidad como género. “La hombría” supone que un hombre de familia, fuerte, racional y decente puede “permitirse” ciertas debilidades como ser infiel o penetrar a otros hombres porque se entiende que, entre mayor energía sexual, más hombre se es. En cambio, la masculinidad heterosexual, que sólo aparece tras la definición de homosexual por parte de los dispositivos de la sexualidad del siglo XIX, es una negación de todo deseo homosexual (y que Butler llama la “melancolía de género”). Un hombre del siglo XX puede seguirse permitiendo el desliz de una infidelidad con su amante femenina, pero nunca con otro hombre.

Con lo dicho, podríamos comprender (aunque no limitar) lo *queer* desde dos perspectivas: a) desde un problema ontológico despreciado en Occidente por su inevitable contraposición a la rectitud, y b) como un conjunto de teorías heterogéneas atravesadas por la crítica a los discursos hegemónicos que fungen como dispositivos de poder que (re)producen subjetividades. Examinemos ambas perspectivas.

1.1.1 Lo queer como significante fluctuante

En este punto, es posible que alguien recuerde que lo *queer* no necesariamente (y quizá no debería) absorber otras vivencias y latitudes. Ya Butler había enfatizado que *queer*⁴³ es un concepto anglosajón que sólo tiene sentido en su propio contexto como producto de un desarrollo histórico particular. La resignificación de lo *queer* que va de lo insultante a la reivindicación ha sido un largo proceso de luchas y activismo LGBT (que ha agregado incluso la Q a sus siglas) en Estados Unidos y Gran Bretaña. Si utilizamos *queer* fuera de este contexto carece de fuerza porque los hispanohablantes no formamos parte de dicha cultura. Habría que darle un enfoque decolonial para evitar invisibilizar categorías que podrían terminar por ser abyectas; por ejemplo, ser homosexual o heterosexual son dispositivos de control que sólo tienen sentido en Occidente, como señalaba en su momento Michel Foucault. ¿Es La Zangarriana *queer*? No en el sentido en el que nosotros lo entendemos; podemos “traducir” este concepto, pero inevitablemente dejaremos fuera de esta equivalencia muchas aristas. Así, entender lo *queer* como una identidad fija puede conllevar a errores e invisibilizaciones

Por lo dicho es que Leticia Sabsay propone completar las nociones de Butler:

Lo *queer* apuntaría a hacer alianza con el lugar de lo abyectado, lo antagónico, lo excluido, y demarca el vacío donde lo social encuentra el límite para dar cuenta de sí mismo. Desde este posicionamiento podría pensarse en las alianzas *queer* que den lugar a un tipo de solidaridad transnacional, y no promuevan lógicas paternalistas como las que vemos en agendas [como el

⁴³ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 313-323.

caso] de Obama y James Cameron [cuando ambos] amenazaron con retirar las ayudas internacionales a aquellos países que condenaran la homosexualidad.⁴⁴

En contraste, para autores como Brad Epps, que retoma la historicidad de lo *queer* de Butler, sigue siendo un problema buscar internacionalizar este concepto teórico a ámbitos hispanoparlantes; de nuevo, conceptos que escapan a lo *queer* son los que, para él, deben resignificarse como el “puto” mexicano o el *garoto* brasileño más allá de traducirlos a la lógica *queer* anglosajona. Para él lo *queer* es el punto de partida para comenzar a barajarlo con otras aportaciones, otras lenguas y otras experiencias más locales.⁴⁵ Tomemos la recomendación de Epps y entendamos a lo *queer* como el punto de partida hacia otras experiencias. Para ello, es necesario distinguir lo *queer* como un significante y no como una subjetividad.

Si comprendemos lo *queer* como subjetividad política, o bien más ampliamente, como identidad,⁴⁶ nos encontraremos con no pocos problemas a la hora de “traducir” el concepto a otras realidades. Desde esta lectura, *Cotita* no es ni puede ser entendida como *queer*. Pero, si recordamos que este concepto es un significante fluctuante, es decir, que, a pesar de su invariabilidad denotativa y connotativa, no es un concepto vacío ni abierto a cualquier significado. Lo *queer*, más allá de lo que significa en el siglo XX en el contexto anglosajón y resignificado por las disidencias sexo-genéricas, conserva dentro de sí lo torcido frente a lo (cor)recto. No es ninguna casualidad que los novohispanos llamen requiebros a los actos que tuercen la hombría porque, lejos del contexto norteamericano reciente, parte de lo que la ontología occidental, desde Platón, ha colocado como recto u ortopédico. El hombre recto es aquél que tiende al bien, a la racionalidad, a la moral recta.

Al respecto, recordemos que para Adriana Cavarero (quien, además, cita el mismo pasaje de Bernini sobre lo *queer*)⁴⁷ la filosofía occidental ha colocado a la rectitud como el

⁴⁴ Leticia Sabsay, “Políticas *queer*, ciudadanía sexual y decolonización” en *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, Diego Falconí, et al, ed. (Barcelona: Egales, 2014), 55.

⁴⁵ Brad Epps, “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, núm. 225 (octubre-noviembre 2008): 917.

⁴⁶ Esto no quiere decir que esta investigación se deslinde de la ontología. Más adelante explicaré que se trata más bien de dislocar el concepto para justificar nuestro regreso a Platón desde lo *queer*.

⁴⁷ Cavarero, *Inclinations*, 63.

centro de sus definiciones metafísicas, lo que ha implicado que la inclinación sea despreciada porque la confronta y lo combate con lo que Foucault llama “dispositivos de verticalización”. En la teología, la filosofía y la literatura occidentales se habla de “buena inclinación” hacia la virtud y la racionalidad (que es supuestamente masculina) y “mala inclinación” hacia el vicio (femenina) que analiza brevemente al recurrir a la historia de la filosofía y la literatura. La inclinación incluye el catálogo de deseos, instintos y pasiones, por lo que se opone al ideal ético representado por el yo, el hombre *recto*, guiado por la *rectitud*, que se *rectifica* de sus errores. Así, mientras a la mujer se le considera “inclinada” a la sensualidad; a la masculinidad, en cambio, se le asigna el eje vertical dada su “natural” inclinación a la racionalidad. La ontología occidental se puede leer, pues, en términos de una geometría que es concebida como “natural”. La especie *Homo* anda y camina verticalmente sobre un plano horizontal y es desde ahí que se entiende la rectitud como lo más natural y la inclinación como un defecto. Desde Platón y hasta Canetti, el sujeto autónomo y autosuficiente es recto y además trascendental, es decir, una exigencia metafísica imposible de corresponderse con la realidad (¿quién es recto y racional todo el tiempo?).⁴⁸

Estas dos categorías, rectitud e inclinación, son problemáticas porque refieren también a dos modelos distintos de subjetividad; dos tipos de pensamiento y dos tipos de lenguaje. Ahora bien, a nosotros nos queda entender lo *queer* como una variación de la inclinación sin olvidar su propia especificidad. La inclinación apela a la femineidad en la ontología europea, lo que quiere decir que no necesariamente estamos hablando de mujeres. Un hombre inclinado al mal es afeminado; ha renunciado al carácter recto que le corresponde para actuar *como mujer*. En ese sentido, la Zangarriana es torcida en tanto que no actúa como hombre: se viste, habla, actúa y ejerce su sexualidad como las “bellezas” y las “rameras” de la sociedad virreinal. El virrey y el sacerdote la conciben, entonces, como un requiebro de la hombría; como una subversión del binarismo que resulta intolerable ya no digamos para la ética cristiana que abreva de la ética grecorromana, sino para la misma metafísica occidental. La Zangarriana es, de este modo, doblemente *queer*: ni como identidad ni como subjetividad, pero sí como una desviación de la norma onto-ética.

⁴⁸ Cavarero, *Inclinations*, 1-15.

1.1.2 La “teoría queer”: ¿qué es?

Lo *queer* como movimiento callejero que conllevaría a la constitución de las subjetividades de las disidencias sexuales comenzó a cocinarse durante los años sesenta hasta materializarse en colectivos a favor de los derechos de las personas no-heterosexuales en los años ochenta y noventa (la no criminalización de los seropositivos, el derecho al matrimonio, a la adopción, a ser parte del ejército y a adquirir otros instrumentos jurídicos sin los cuales se existe en las democracias liberales). Y es justo en 1990 en el que *queer* aparece asociado, por un lado, a colectivos como *Queer Nation* y, por otro lado, a la academia, cuando Teresa De Lauretis publicó su artículo “*Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction*”. Es difícil establecer si el nacimiento de grupos políticos *queer* ha sido anterior o posterior al uso teórico de *queer*,⁴⁹ por lo que no ahondaré en las complejas relaciones entre lo *queer* como movimiento social y lo *queer* como “teoría”, ni si la segunda ha capturado y fetichizado a la primera, sino más bien buscaré explicar brevemente la genealogía de estas teorías para determinar qué son y en qué lugar me posicionaré para proponer una lectura *queer* de la tradición platónica.⁵⁰

Las teorías *queer* nacen como tales con el citado artículo de De Lauretis, pero también con dos textos, hoy clásicos, de estas teorías *queer*: *El género en disputa* de Judith Butler⁵¹ y la *Epistemología del armario* de Eve Kosofsky Sedgwick.⁵² De todos modos, es posible rastrear sus orígenes más atrás: en los trabajos del último Freud sobre la pulsión en *El malestar en la cultura* y en *Más allá del principio del placer*, así como en el concepto de dispositivo de la sexualidad, tal como lo desarrolla Michel Foucault en *La voluntad de saber*.⁵³ Analicemos brevemente esta genealogía.

⁴⁹ Bernini, *Apocalipsis*, 26.

⁵⁰ Cabe aclarar que prestaré mayor atención a Freud y a Foucault porque es perceptible que las diferencias entre los diversos autores parten de lecturas diferentes de los mismos textos de estos dos intelectuales. Las autoras más recientes (Butler, Sedgwick, De Lauretis, Preciado, Bersani, Edelman, Hocquenghem, Wittig) reformularon algunos de los conceptos clave del freudismo como la pulsión, Edipo, inconsciente, etc.

⁵¹ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007).

⁵² Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario* (Barcelona: Tempestad, 1998).

⁵³ No abordaré aquí el dilema de una posible genealogía de las teorías *queer*. Remito a la persona interesada al libro de Bernini, *Apocalipsis*, 25-43.

Freud, aunque consideraba a los homosexuales como invertidos en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, puso de relieve que la sexualidad no es algo connatural al sexo; no somos heterosexuales por naturaleza, al contrario, parece ser que la sexualidad se gesta desde las etapas más tempranas de la infancia como consecuencia de una serie de conflictos entre los deseos y las graduales represiones que ejercen los *caretakers* sobre ellos. Freud reconoce tres tipos de inversión: los absolutos (su objeto de deseo es siempre del mismo sexo), los anfígenos (que podríamos llamar bisexuales) y los ocasionales. El rechazo a la teoría de la homosexualidad de su tiempo se debe a que el innatismo sólo consigue explicar al primer tipo de invertidos, pero no a los de la segunda y, en especial, a los de la tercera clase.⁵⁴ El estudio psicoanalítico sobre los histéricos revelaba, a sus ojos, que los actos invertidos existen sí como algo congénito, pero no de tal o cual paciente, sino de toda la humanidad. Lo que diversifica el deseo de ciertos objetos sexuales es acentuada por influencias externas, como lo es el exceso o no de la represión sexual.⁵⁵

La represión opera en la educación del infante con el afán de insertarlo a la vida familiar y, después, a la vida comunitaria. Todo individuo es un *yo* placiente que se opone al mundo exterior, el *no-yo*. El infante reconoce que ciertos órganos le producen placer cada que los estimula, a la vez que hay una otredad que no controla y que también le produce placer (e.g. el seno materno que le amamanta). El infante aprende que por medio de ciertas acciones como llorar le es posible que ese otro atienda su placer. Tal reconocimiento le permite huir del displacer; sin embargo, le es imposible controlar el displacer exterior, lo que origina la neurosis porque el otro o el objeto de deseo no siempre está dispuesto a procurarle la consecución de su impulso. Por eso, Freud dice que hay dos maneras por medio de las cuales buscamos la felicidad: huir del displacer y la búsqueda de sensaciones placenteras intensas; si bien es sólo en el segundo tipo que podemos encontrarla con propiedad. Es necesario aclarar que llegar a la felicidad es imposible dados tres factores: el cuerpo que somos decae; el implacable mundo exterior nos es hostil y la convivencia con otros seres humanos: ni nosotros ni ellos podemos renunciar al placer. Es precisamente la última

⁵⁴ Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre Teoría sexual y otros escritos* (Madrid: Alianza, 2015), 13-17.

⁵⁵ Freud, *Tres ensayos*, 49-50.

dificultad la más grande de todas, pues el principio del placer es irremplazable e irrenunciable.⁵⁶

Si lo anterior es verdad, entonces, la cultura nos hace sufrir porque ella nos prometió la felicidad, pero nunca en la historia de la humanidad ha sido eso posible. El hombre europeo llegó a esta conclusión, según Freud, por el advenimiento del cristianismo (que rechaza la vida terrena) y los viajes de exploración, pues en ellos se “descubrió” a los “primitivos” en donde también se reconocen limitaciones y tabúes muy similares a los de Europa. Mientras que progresan la técnica y las ciencias, la felicidad no parece hacerlo jamás.⁵⁷ En cuanto nos reunimos en sociedad tenemos que limitar nuestro goce de acuerdo con algunas máximas: la belleza, el orden y la limpieza son todas exigencias culturales que se materializan en la *ley* y la *justicia* para que no gobierne la fuerza bruta como *illo tempore*: el *padre* es el único que puede satisfacer plenamente sus deseos, pero siempre a costa de los otros machos y hembras. Fue necesaria la revuelta edípica, donde los hijos lo asesinan e instauran la *ley* para evitar que uno de ellos vuelva a ejercer el rol del *padre* omnipotente.⁵⁸

Es en ese punto donde se ubica la pulsión de muerte, que es un impulso de destrucción de sí y de lo externo. Al limitar al niño con este proceso (la castración), la neurosis provoca descontento al interior: ¿por qué debo amar y respetar a los demás, si es por ellos que no puedo alcanzar la felicidad? Por este motivo, autores como Hobbes denominaron al hombre *homo homini lupus est* que se opone a la máxima cristiana de “amaos los unos a los otros”, la cual es una imposibilidad tautológica: no puedo amar a los demás porque el *yo* reconoce en sí la neurosis que deviene agresividad. La conclusión natural es que todos con los que habito y me desenvuelvo tienen la misma pulsión de hacerme daño a mí. De todos modos, es posible darle válvulas de escape a este placer infinito por medio de satisfacciones ocasionales.⁵⁹

A pesar de este panorama, parece que la cultura ha desarrollado mecanismos para evitar que nos matemos los unos a los otros: el superyó. El origen de este dispositivo de control está en el miedo de la o el niño de perder el amor del otro (es decir, quien lo cuida)

⁵⁶ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 2013), 61-2., 72-3.

⁵⁷ Freud, *El malestar*, 84-5.

⁵⁸ Freud, *El malestar*, 99.

⁵⁹ Freud, *El malestar*, 110

y, cuando crecemos, tememos que seamos descubiertos; dicho de otro modo, la culpa surge por el miedo a la autoridad o al superyó. Y es el superyó el que funge de bisagra entre el *eros* y el *tánatos*: es la culpa la que nos impide buscar el placer ilimitado y destruir a los demás: “cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad (*Schuldgefühl*).”⁶⁰ Freud concluye así que el progreso cultural tuvo como coste la felicidad, el aumento de conductas agresivas (*tánatos*) y su posterior tramitación en el sentimiento de culpabilidad, proceso que equivale a la angustia constante de vivir en civilización (el *eros*). Nuestros impulsos son frenados por la *ley* familiar, luego por la sociedad y finalmente por la *justicia*. Claro que, aun así, no hay que entender la lucha entre individuo y sociedad como hija del antagonismo, quizá inconciliable, entre *eros* y muerte, “sino que responde a un conflicto en la propia economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos.”⁶¹

El concepto de pulsión que analiza Freud no fue retomado solamente por el psicoanálisis posterior, sino que siguió un camino sinuoso por la Escuela de Frankfurt hasta llegar a los movimientos de liberación LGBT: si el capitalismo reprime toda práctica sexual que no esté orientada al trabajo y a la reproducción, entonces la verdadera subversión es apropiarse de la pulsión, resignificarla y orientarla como mejor le parezca a cada uno.⁶² Y no es casual que los movimientos LGBT de los años sesenta y setenta hayan propugnado por la liberación sexual como práctica subversiva, “la lucha anal contra el capital”, como decía la consigna del *Comité d’Action Pédérastique Révolutionnaire*, es decir, el ano como espacio de resignificación del placer.⁶³ En los capítulos que siguen ahondaré más al respecto. De momento diremos que la pulsión, como se ve, es agénérica (todos somos bisexuales al nacer, independientemente de las variaciones corporales y psíquicas). La pulsión está siempre

⁶⁰ Freud, *El malestar*, 142-3.

⁶¹ Freud, *El malestar*, 145.

⁶² Al menos para Floyd es claro que los movimientos gay norteamericanos le deben mucho al texto *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse. En él, Marcuse argumenta que el capitalismo requiere de la represión de los deseos genitales para reorientar la libido al trabajo y la reproducción. Naturalmente, toda práctica libidinal fuera de estos dos ámbitos es excluida y castigada. Floyd, *The Reification*, 120-3.

⁶³ Bernini, *Apocalipsis*, 65.

inserta en un contexto determinado y en una red de normas morales que varían de cultura en cultura.

En el siguiente apartado profundizaré en el concepto de dispositivo de la sexualidad de Foucault. Me contentaré aquí con delimitar algunas ideas clave para ligarlo a las teorías *queer*. David Halperin resumía la contribución del filósofo francés de la siguiente manera:

Foucault hizo con la sexualidad lo que la crítica feminista hizo con el “género”. Esto es, que Foucault separó la “sexualidad” de las ciencias fisiológicas y biológicas (tal y como las feministas separaron “género” del sexo anatómico, del dimorfismo somático) y en su lugar lo trató como “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo” de “una tecnología política compleja”.⁶⁴

La sexualidad no es la descripción objetiva de los sujetos de deseo ni el dispositivo con el que se reprime el deseo, sino que es un productor de subjetividad. El psicólogo y el psicoanalista, como otrora los sacerdotes del siglo XVII, se convierten en los nuevos confesores a los que el paciente externa todos sus deseos, vivencias y perversiones para determinar si es un sujeto “normal” o si es necesario curar o controlar algunas de las pulsiones más grotescas. El homosexual no se sabe homosexual hasta que el experto, a quien le suponemos el saber (por usar una famosa expresión lacaniana), lo cualifica como tal. Y no es casual que justo en el siglo XIX, cuando el capitalismo comienza a desarrollarse sin los obstáculos que suponía el Antiguo Régimen, empieza a hablarse de sexo en todas partes: la familia, las escuelas, los hospitales, las prisiones, el ejército, los talleres de trabajo, etc., con el único objeto de vigilar a los individuos y controlar sus deseos. Pero más que una censura, se trataba de “producir discursos sobre el sexo”. Tener en cuenta el sexo y pronunciar sobre él un discurso tanto de moralidad como de racionalidad fue una necesidad nueva que encontraría fecundidad en la biología, la psiquiatría, la economía y hasta la política; se trata de dirigir la salud sexual para “hacerla funcionar según un óptimo”.⁶⁵

⁶⁴ David Halperin, “Introduction”, en *One Hundred Years of Homosexuality, and other Essays on Greek Love* (Nueva York: Routledge, 2008), 7. Las citas son de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (Ciudad de México, Siglo XXI, 2012), 122.

⁶⁵ Compárese con Foucault, *Historia de la sexualidad*, 25-6 y 27.

Esto sólo fue posible al unir los dispositivos de la confesión cristiana y los nuevos paradigmas de los discursos científicos burgueses. Esto se logró gracias a cinco procedimientos:⁶⁶

1. *Por una codificación clínica del “hacer hablar”*, es decir, combinar la confesión con el examen, es decir, interpretar el relato de sí mismo por medio de un despliegue de conjuntos de signos y síntomas descifrables.
2. *Por un postulado de causalidad general y difusa*, lo que significa que es necesario justificar este examen apelando al poder causal inagotable y polimorfo del sexo. El más inocente tropiezo, deseo o síntoma debe tener un origen que sólo la ciencia, nunca el individuo, puede explicar.
3. *Por el principio de una latencia intrínseca a la sexualidad*. Esto quiere decir que la mayoría de las veces ni el sujeto es consciente de lo que “esconde” y que los saberes de la sexualidad buscan arrancarle por la fuerza. Un sueño, un deseo o un tropiezo puede ser síntoma de alguna anormalidad de la que el paciente no puede dar cuenta.
4. *Por el método de interpretación* (cuyo culmen lo encontramos en la teoría de Freud). El experto debe producir verdad, es decir, validar lo que dice científicamente.
5. *Por la medicalización de los efectos de la confesión*, porque una vez que el científico ha logrado leer e interpretar los signos, puede ahora cifrarlo en una operación terapéutica.

Para Foucault es claro, entonces, que la sexualidad no es algo connatural al sujeto, como pretendía la moral cristiana anterior al siglo XVIII; tampoco es un discurso que, aunque apele a la objetividad, esté exento de procesos de producción de la subjetividad. Es necesario detectar y curar la anormalidad. El invertido tiene que saber que lo es si es que quiere adaptarse de manera correcta a su comunidad. Y, por supuesto, la anormalidad se define siempre en función de la sana pareja heterosexual casada que produce hijos para la continuidad de la propiedad privada y, por tanto, del Estado.

Señalemos ahora que parece haber una inevitable confrontación entre Freud y Foucault. En el primero, la pulsión es innata a todos los seres humanos de todas partes y lugares, y su represión (o no) determina de algún modo el objeto de deseo del individuo conforme crece; es decir, la pulsión marcaría un esencialismo universal. Pero para Foucault, el propio psicoanálisis sería el dispositivo de la sexualidad por antonomasia, pues “el deseo

⁶⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 65-8.

es de todos modos entendido como una verdad del sexo al cual el sujeto es sometido” porque el individuo sólo tiene dos opciones: “la tentación a resistir” o “la inclinación a secundar.”⁶⁷ Foucault, al igual que los freudomarxistas, proponían que los individuos se apropiasen de otras formas de usar el cuerpo en busca de placeres “artificiales” y, por tanto, ni verdaderos ni falsos.⁶⁸

En ese sentido, y de acuerdo con Sedgwick, las posturas entre constructivismo (Foucault) y esencialismo (Freud) son antitéticas e inconmensurables, pues en realidad tienen imbricaciones en los conceptos de biopolítica y pulsión: “En Foucault [...] la biopolítica encuentra su campo de acción exactamente en un lugar bastardo entre lo biológico y lo social, entre lo corpóreo y lo simbólico, que según Freud es habitado por la pulsión. Con relación a este espacio concuerdan el filósofo y el psicoanalista, que retan en paralelo el dominio del ser del sujeto racional cartesiano: la consciencia del individuo singular no tiene soberanía”.⁶⁹ En otras palabras, ni la pulsión es innata ni Foucault anuló la materialidad del cuerpo.

Es justo en esta discusión entre foucaultianos y psicoanalistas (tanto freudianos como lacanianos), y sobre todo al calor de los movimientos feministas y de minorías sexuales en los años sesenta y setenta, seguido de la pandemia del SIDA, que varios activistas y estudiosos retoman el concepto de pulsión desarrollado por Freud y el entendimiento de la sexualidad como dispositivo. Acaso podamos retomar la clasificación un tanto artificial pero útil de Lorenzo Bernini. Para el italiano, los tres grandes herederos de esta tradición *queer* son el freudomarxismo revolucionario (que parte de la Escuela de Frankfurt y llega a Mario Mieli), el constructivismo radical (que inicia con Foucault y alcanza su auge con Judith Butler) y las

⁶⁷ Bernini, *Apocalipsis*, 29.

⁶⁸ Bernini, *Las teorías queer*, 118-9.

⁶⁹ Bernini, *Apocalipsis*, 35-6. Quizá el carácter prostético de la biopolítica quede más claro en Jacques Derrida, quien llama ficción al suplemento que existe entre la dicotomía animal y humano, y donde el soberano, la bestia, se colocaría como el único que puede ejercer la violencia animal, sin por ello perder su carácter humano y racional. El Estado, que ejerce la biopolítica, es una prótesis artificial, una máquina sin alma, como la llamaba Hobbes. Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano I* (Buenos Aires, Manantial, 2010), 40-53.

“teorías antisociales” (Leo Bersani y Lee Edelman, que apostaron por la *Todestrieb* como ontología de toda subjetividad *queer*).⁷⁰

El freudomarxismo es la combinación de “los intentos revolucionarios del marxismo con la potencialidad de liberación presente en las teorías freudianas, procediendo a la crítica de la sociedad capitalista y al concepto de represión sexual”.⁷¹ Arriba vimos que para el padre del psicoanálisis la represión era un proceso necesario para que los seres humanos estemos habilitados para convivir en comunidad; de no llevarse a cabo este proceso, el individuo se dedicaría a buscar satisfacer sus pulsiones más primitivas aun a costa del bienestar del *otro*. No obstante, los freudomarxistas “denuncian la arbitrariedad de la forma adquirida por la represión sexual después del advenimiento del capitalismo”, además de que afirman “que el desmantelamiento de los aparatos represivos de la sociedad burguesa conduciría a una sociedad libre, pacificada y no competitiva” en la cual la humanidad podría experimentar la libertad. Pero, los autores de este movimiento no están de acuerdo en la manera de llevar a cabo esta liberación.⁷²

El origen de las discusiones actuales en torno al freudomarxismo comienza con Marcuse, como he señalado, para quien lo primordial era defender el florecimiento de la sexualidad infantil descrita por Freud en los *Tres ensayos*, es decir, sin finalidad reproductiva ni centrada en la genitalidad. En una sociedad así liberada, el deseo sexual sufriría un proceso de sublimación no represiva que determinaría una parcial reconversión en *eros*, o sea, en relaciones sexuales no alienadas y compatibles con la búsqueda del placer; pero, aún con esta apertura, Marcuse rechaza a la homosexualidad. De ahí que Mario Mieli, con y a pesar de Marcuse, elabora una defensa radical de la homosexualidad. Marcuse sostiene que el instinto, la coprofilia y la homosexualidad tienen funciones diferentes, pero sólo el primero debe ser reprimido para la civilización; Mieli, en cambio, sostiene que no es casual que las perversiones susciten un disgusto similar a la coprofilia. En otras palabras, los homosexuales no le temen al halo excremental ni temen hallar “un rico gozo” en lo que concierne al ano.

⁷⁰ La clasificación aparece en Bernini, *Las teorías queer*, 11. El freudomarxismo y el constructivismo radical se desarrollan con mayor amplitud en las páginas 118-147, mientras que las teorías antisociales, que Bernini privilegia sobre las demás, son analizadas en *Apocalipsis*, 45-92.

⁷¹ Bernini, *Las teorías queer*, 118.

⁷² Bernini, *Las teorías queer*, 119.

Más aún: Mieli retoma la bisexualidad originaria de Freud, pero no la entiende como la presencia simultánea de deseo hetero/homosexual, sino como la presencia simultánea de lo femenino y lo masculino. Si esto es verdad, entonces tanto la homosexualidad como la heterosexualidad serían el resultado de una mutilación: la primera se explica a sí misma recurriendo a categorías heterosexuales, mientras que la segunda lo hace censurando el hermafroditismo psíquico. Gays y heterosexuales tendrían que liberarse aspirando a lo que él llama transexualidad.⁷³

En esta misma línea hay que ubicar a Guy Hocquenghem, activista homosexual francés, para quien tanto el psicoanálisis como el marxismo comparten con el capitalismo un orden simbólico en el cual el deseo no puede ser pensado si no es asimilando su fuerza productiva a una reproductiva. Lejos de proponer una revolución sexual liberadora como Marcuse, Mieli o el propio Foucault, para Hocquenghem la lucha homosexual debe sexualizar la esfera pública en contraposición a la privatización sexual dentro de la familia. No se trata de fabricar una buena nueva que prometa un futuro idílico al homosexual (y, agregaría, a toda disidencia sexual), sino que se consuma en el presente por medio de actos subversivos concretos como el *cruising*, el sexo con desconocidos, el sexo en espacios públicos (saunas, baños públicos, parques, calles, automóviles, etc.). El homosexual debe romper con las nociones de progreso y de futuro que subyace en la lógica heterosexual de tener hijos: los padres sacrifican su presente para fabricar el futuro de sus hijos que, a su vez, también serán padres y también sacrificarán su presente.

Para destruir el futuro y privilegiar el presente, es necesario reivindicar la función deseante del ano, pues es justamente con la castración que el niño aprende a distinguir lo público de lo privado: el ano y los excrementos no se enseñan y se limitan a lo individual. Esto no quiere decir que coloque como sujeto político por excelencia al hombre pasivo del sexo anal, ni que la analidad sea exclusiva de la homosexualidad. No olvidemos, nos recuerda Hocquenghem, que las mujeres también tienen un ano y que los hombres no deben considerar su ano como un sustituto de la vagina. Estas prácticas anales, pues, incluyen a toda sexualidad no genital, pre-personal y no reproductiva. Por eso este activista y pensador francés llega a las mismas conclusiones que Foucault: que el deseo es tal sin calificaciones; la categoría

⁷³ Bernini, *Las teorías queer*, 119-123.

homosexual es una “categoría psico-policial” gestada en el siglo XIX; un sujeto verdaderamente libre es aquel que ejerce su sexualidad sin categorizaciones represivas.⁷⁴

En cuanto al “constructivismo radical” iniciado por Foucault, podemos decir que, en suma, se contrapone al freudomarxismo al considerar que lo propio de la relación entre poder y sexualidad no es la represión, sino la producción de subjetividades normales y perversas. Bernini lo denomina así porque, para los autores de esta corriente, no hay un sujeto puro ni anterior a la discursividad; muy al contrario, toda subjetividad es capturada y producida por el discurso. Podríamos mencionar como continuadoras de este proceso a Judith Butler y Paul B. Preciado.

Tradicionalmente se ha entendido al sexo como el sustrato biológico innegable de toda persona humana, y al género como la interpretación cultural de él. Judith Butler considera a ambas categorías como enunciaciones de una y la misma cosa porque: a) no existe un “sexo” natural, sino más bien corporalidades siempre insertas en una discursividad política⁷⁵ y b) porque el género es, en ese sentido, un *síntoma* del sexo, siguiendo una clara línea lacaniana. A diferencia de la etiqueta de Bernini, me parece que ninguna de estas premisas propugna por un constructivismo, pues toda corporalidad implica una materialidad innegable; negarlo por completo ha significado caer en un constructivismo radical que da espacio a que ciertas posturas críticas nieguen todo feminismo desde la pregunta “si el sexo es construido, ¿quién lo construye?”⁷⁶

Diremos, entonces, que hay una materialidad ineludible, lo que no supone tampoco caer en un naturalismo o biologismo propio de las posiciones más conservadoras: que el sexo debe determinar al sujeto porque éste nació con él, le guste o no. Aquí, de nuevo, Butler acude a Lacan y el asunto del nombre, pues cuando nacemos se nos impone un lenguaje, y este lenguaje viene cargado con siglos de historia. En el momento en el que decimos “¡es una niña!” se determina a la persona nacida en cánones sociales, culturales e históricos como el ser “femenina” que implica, por ejemplo, usar vestidos o ser hetero, etc. Dicho esto, no hay un “sexo” anterior al discurso del “género”, sino que determinamos al sexo desde nuestro entendimiento genérico. Si esto es verdad, entonces el género está sintomatizando un sexo

⁷⁴ Sobre Hocquenghem, véase Bernini, *Las teorías queer*, 128-131.

⁷⁵ Butler, *El género en disputa*, 45-99.

⁷⁶ Judith Butler, *Cuerpos*, 17-49.

que no podemos capturar en su pureza o “naturalidad”, sino que siempre se nos escapa porque el lenguaje nos determina la manera de leerlo.

Desde ese ángulo, aunque ambos están inextricablemente unidos, el género cobra preponderancia en el lenguaje si lo entendemos como una performatividad. En palabras de Butler:

[en lugar del constructivismo propongo] un retorno a la noción de materia no como un sitio o una superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia.⁷⁷

Es decir, no existe un “yo” previo que actúe sobre el género y sí existe la posibilidad de resignificar el discurso dentro del cual nos movemos para provocar fisuras en él. Ella llama a este proceso “*queerización* del género”, y resulta indispensable para hacer caber en él a cuerpos que escapan a los cánones raciales y heterosexistas.

Por último, diré que de las teorías antisociales (Leo Bersani, Lee Edelman, Lorenzo Bernini) y de los estudios de Preciado en torno al dispositivo de la sexualidad me ocuparé más adelante, pues es con ellas con las que trabajaré con mayor profundidad cuando hablemos de *stasis* y teúrgia; dos conceptos platónicos que creo tienen una potencialidad subversiva para las disidencias sexuales. De momento conviene señalar, entonces, qué entenderé por *queer* en adelante y por qué fue necesario hacer una rápida revisión del estado del arte en las teorías *queer*. De entrada, el lector habrá notado que, efectivamente, las teorías *queer* distan mucho de ser un conjunto homogéneo de teorías (aunque habría que pensar si hay alguna corriente de pensamiento que no sea múltiple y heterogénea, e.g. el hegelianismo) y que sus puntos de partida y propuestas son muy diferentes y hasta contrapuestas entre sí. Es el profesor Bernini quien nos ofrece una definición algo extensa, pero que bien vale la pena citar completa:

Las teorías *queer* son filosofías políticas críticas que, adoptando el punto de vista de las minorías sexuales, denuncian como arbitrario, abusivo e intolerable el régimen que las vuelve tales, sin ofrecer necesariamente soluciones o alternativas, pero dejando principalmente a las prácticas de lucha de los movimientos sociales y de sujetos individuales el deber de elaborar

⁷⁷ Butler, *Cuerpos*, 28.

y experimentar unas y otras. Constituyen un amplio campo de investigación, y ahora ya una tradición, en la cual las diferentes voces y opiniones se confrontan sobre la relación que vincula poder y sexualidad, utilizando el método del mejor argumento y a su vez inventando nuevos conceptos y resignificando términos ya existentes (a partir del mismo lema “*queer*”). Su crítica política favorece una concepción no “institucional”, sino “microfísica” del poder, según la cual este no se ejerce solo de arriba abajo, sino a través del cuerpo social al completo y hasta de los cuerpos individuales. La acción de un poder entendido de este modo no se limita a la ley, a la prohibición o a la violencia, sino que se expresa también en la producción de relaciones sociales y de subjetividades.⁷⁸

Michael Warner, Mario Mieli, Guy Hocquenghem, Foucault y Leo Bersani fueron todos activistas homosexuales que se opusieron al sistema sexo-género, al heterosexismo e incluso a la homonorma, es decir, que fueron críticos del afán homosexual por asemejarse e igualarse a las sociedades que los excluyen (como la búsqueda del matrimonio civil). Otras teóricas, cuyo pensamiento no he ahondado acá pero que analizaremos con detalle en los siguientes capítulos, son Adrienne Rich, Gayle Rubin y la propia Judith Butler; todas mujeres lesbianas que cuestionan la heterosexualidad como norma universal y natural. Son las propias minorías las que empezaron con protestas en la calle a la vez que se formaban con las reflexiones del psicoanálisis, del posestructuralismo y hasta del hegelianismo para cuestionar el régimen que los excluía como anormales, invertidos, perversos o *queer*. Todos estos autores son raros, torcidos; algunos enfermos de SIDA; otros gustaban del *cruising*; otras visten de formas que el mundo heterosexual no reconoce como normales (casos Rubin y Butler). Los años noventa, entonces, representan el auge de las teorías *queer*, pero sus raíces hunden hasta las primeras décadas del siglo pasado.

No obstante, luego de dieciocho años de actividad y cuarenta títulos publicados, en 2011 parece que las teorías *queer* llegaron a su fin, en parte, por la desaparición de Sedgwick en 2008. Los estudios *queer* de Norteamérica, en este punto, dejan de producir textos y comienzan a limitarse a hacer análisis literarios. ¿Perdió lo *queer* su potencial subversivo y se ha convertido tanto en un producto académico como en una mercancía para el mercado

⁷⁸ Bernini, *Las teorías queer*, 46.

del entretenimiento?⁷⁹ Es posible, pero no debemos olvidar que la difusión de estas teorías anglosajonas, que se centraron en análisis literarios, apenas comienza a difundirse en otras latitudes. En Italia, Bernini juega un papel fundamental. En España, David Córdoba, Javier Sáez, Paco Vidarte publicaron *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (2005). En Francia, se tiene el *Manifiesto contrasexual* en lengua gala escrito por Paul B. Preciado. En Latinoamérica, se tiene la colección del peruano Diego Falconí titulada *Resentir lo queer desde América Latina* o el texto de Héctor Domínguez Ruvalcaba titulado *Latinoamérica queer*.

Pero frente a estas traducciones de las teorías *queer* por fuera de los países de habla inglesa y su acogida en el *sur*, éstas se han elitizado y se han vuelto incomprensibles para las subjetividades LGBTQI+, pues han perdido todo contacto con los movimientos de calle, comunidades, etc. En el caso de EUA, adoptan la forma de estudios culturales (Bersani, Butler) que privilegian el psicoanálisis lacaniano y, como consecuencia, pierden todo contacto con la realidad.

¿Por qué, entonces, aferrarnos a este conjunto teórico desde Latinoamérica y, quizá peor todavía, para hacer un regreso a Platón? Una respuesta que aquí propongo es que el dispositivo de la sexualidad que cuestionan las teorías *queer* desde Foucault no se reduce a los cuerpos ni a las identidades que se nos imponen desde que nacemos, sino que determina nuestro entendimiento de los cuerpos y los deseos de los demás, incluida nuestra interpretación de los textos antiguos. ¿Es tan fácil traducir ἀνὴρ por “hombre” o hay algo que se nos escapa en esta aparentemente sencilla traducción? ¿Será que buena parte de la hermenéutica europea, elaborada por el sujeto BBVAH,⁸⁰ ha determinado de algún modo nuestro regreso a los clásicos? La respuesta es afirmativa, y creo que esta hermenéutica sólo puede comprenderse desde el dispositivo de la sexualidad descubierto por Foucault y desarrollado recientemente por Paul B. Preciado. Abordaré, entonces, este concepto para luego poner un par de ejemplos en los que se observa con mayor nitidez cómo ciertos autores interpretan a Platón (y a los griegos en general) al grado de llegar a conclusiones realmente absurdas.

⁷⁹ Bernini, *Apocalipsis*, 84.

⁸⁰ Blanco, Burgués, Varón, Adulto y Heterosexual. La expresión es de Amaia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019), 19.

1.2 El dispositivo de la sexualidad

Michel Foucault acuñó este concepto en su célebre *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* y con él pretendía explicar que la sexualidad no es una realidad material y biológica, sino un conjunto de discursos legitimados por ciertas ciencias, instituciones, leyes, espacios y edificios que producen la subjetividad. Contrario a lo que podríamos pensar de la pudorosa sociedad victoriana del siglo XIX, en la que pareciera que el sexo era un tema prohibido, en realidad era una época en la que se desarrolló la voluntad de saberlo todo acerca del sujeto, en particular de su sexualidad. Esta necesidad nace en los confesionarios del siglo XVII que buscaban arrancar la verdad de lo que piensa o hace el buen cristiano por temor, entre otras cosas, a la herejía protestante. El sacerdote hace preguntas y con las respuestas del confesado es capaz de elaborar un discurso con el que puede determinar qué es ortodoxo y qué no lo es, aun cuando el pecador no se conciba como tal. Otra manera de decirlo es que se necesita de un versado que, con ayuda de los mecanismos adecuados, logre compartirle al propio entrevistado si lo que piensa es pecaminoso o no; si lo que hace es juzgado por Dios o no, etc.⁸¹

La sexualidad es heredera de esta tradición occidental, pero ahora se traslada al diván del psicoanalista. El sujeto tiene pulsiones y deseos, pero sólo un experto puede determinar si el paciente es un sujeto normal o no; si es un pervertido o no y, sobre todo, si tiene cura o no. El centro de la preocupación de este dispositivo es la familia nuclear a la que se determina como “normal” siempre y cuando cumpla con los propios criterios que las ciencias médicas y psiquiátricas de la época definen como tal. Según estos criterios, la familia está integrada por un hombre y una mujer. Las relaciones sexuales en el santo matrimonio deben ir encaminadas a la reproducción. El niño debe ser educado para que él mismo aprenda a reproducir lo que es natural y contranatural. Estas prescripciones, por lo tanto, buscaban excluir de la célula burguesa todo resquicio de perversidad.

De este modo, los diversos expertos que trabajan con la familia buscarán evitar que el hombre se entregue al sexo anal, el cual no reproduce y se concibe como *sucio* e impuro. A su turno, la mujer frígida e histérica debe volver a tener deseo sexual o, por el contrario, debe refrenar sus instintos. El infante no debe masturbarse y su libido tiene que reorientarse

⁸¹ Foucault, *La voluntad de saber*, 19-51.

hacia las mujeres. Así mismo, el niño tiene que aprender en qué espacios, en qué momentos y con quiénes es tolerable el deseo sexual, etc. Este dispositivo, entonces, se apoya en lo *exterior*:

[e]n los médicos, los pedagogos, más tarde los psiquiatras, y que en el interior viene a reforzar y pronto “psicologizar” o “psiquiatrizar” los vínculos de la alianza. Entonces aparecen estos nuevos personajes: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer.⁸²

El padre y la madre, pues, son incapaces de conocerse a sí mismos porque el cuerpo comienza a ser particionado, es decir, el cuerpo se concibe como un conjunto de características y síntomas (sueños, obsesiones, fantasías, deseos) que el paciente no puede analizar ni comprender. Éste necesita de uno o varios expertos que determinen si lo que hace es correcto y si es necesaria una cura.⁸³ La necesidad de un experto en este contexto es evidente: si el propio paciente desconoce lo que significan los síntomas que padece (impotencia, precocidad, sueños húmedos, onanismo, etc.), entonces requiere de un intérprete que los lea y concluya si es normal o si cabe en alguna de las cada vez más numerosas etiquetas consideradas anormales o perversas: los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los invertidos de Freud, etc.⁸⁴

Ahora bien, estos discursos sobre la sexualidad, sobre el cuerpo, sobre los sueños y sobre las pulsiones no pueden operar si no cuentan con la aquiescencia del Estado y de todos los dispositivos de poder que le son inherentes. Para empezar, con la caída del Antiguo

⁸² Foucault, *La voluntad de saber*, 106.

⁸³ Es interesante mencionar que Kevin Floyd, al asociar este concepto con la cosificación de Lukács, concluye que en las ciencias (*Naturwissenschaften*), el dispositivo termina por descorporizar el saber, es decir, hay un saber que esencializa y universaliza el deseo sexual (la pulsión, que analizamos arriba) y que es detentado por dispositivos ajenos al paciente. El padre de familia no se sabe homosexual o pervertido hasta que el psicoanálisis, echando mano de sus saberes, se lo anuncia y le encomienda una cura. Floyd, *The Reification...*, 56-7.

⁸⁴ Foucault, *La voluntad de saber*, 45.

Régimen, el discurso científico fue privilegiado sobre todos los demás porque permite una racionalización eficiente de los espacios, de la producción y de la categorización cada vez más atómica de los saberes. Allí donde antes existía la filosofía natural, en el siglo XIX se descompone en física, matemáticas, biología, etc. La medicina, por su parte, hizo mucho más fácil controlar enfermedades, encontrar sus causas, averiguar cómo se transmiten y cómo evitar que se propague sin control dentro de las sociedades a las que estudia. Y como corolario de este contexto parece ser que, en opinión de Foucault, al centro de los problemas económicos y políticos del Estado burgués se encuentra el sexo, pues hay que analizar asuntos, tales como la tasa de natalidad, edad del matrimonio, nacimientos ilegítimos, la precocidad, la frecuencia de las relaciones sexuales, la incidencia de prácticas anticonceptivas, la manera de tornar a una mujer estéril o fecunda, etc. Es verdad que desde hace mucho tiempo se asociaba que un país rico y poderoso era uno muy poblado, pero desde el siglo XIX se vuelve importante saber cómo hace uso el individuo de su sexo;⁸⁵ y el discurso científico permite descorporizar estos saberes y ponerlos al servicio del Estado.

Cabe mencionar que las leyes y las instituciones están, en ese sentido, imbricados en el propio dispositivo de la sexualidad. La ciencia médica determina lo que es una buena salud sexual y el Estado tomará manos a la obra para racionalizar, por ejemplo, la incidencia de contagiados de enfermedades de transmisión sexual (ETS). De ahí la criminalización de la prostitución y el que se censure a los padres que recurren a este tipo de servicios. O el hecho de que en algunos países de Europa se toleró la existencia de lupanares, pero controlados por la policía y los médicos que vigilaban y curaban a las prostitutas.⁸⁶ Véase que el discurso, si bien no deja de ser moral, ahora está asociado a la racionalización científica: no debe tenerse sexo anal no sólo porque es *contra natura* y odiado por Dios, sino porque pueden transmitirse enfermedades que pueden afectar al núcleo familiar y subvierten el antiguo dispositivo de la alianza que no desaparece, sino que se integra al de la sexualidad. A su vez, estas medidas buscan discernir a los hijos legítimos de los que no lo son.⁸⁷ En suma, el derecho burgués

⁸⁵ Foucault, *La voluntad de saber*, 28-9.

⁸⁶ Compárese con Foucault, *La voluntad de saber*, 10-1.

⁸⁷ Ya Engels había descrito que la propiedad privada está íntimamente ligada a la subyugación de la mujer y a la primacía del hombre, pues es en torno a la propiedad que la familia se construye y la que se transmite de

gira en torno a la defensa de la propiedad privada, el matrimonio, la demostrabilidad de la herencia legítima, la adquisición de derechos como resultado de la pertenencia a la ciudadanía, etc. Y el sexo no es una cuestión periférica en estos problemas porque la vida sexual del padre y la madre son los que legitiman la pertenencia al Estado.⁸⁸

También los espacios forman parte del dispositivo de la sexualidad. Por mencionar tan sólo un caso, Foucault recuerda cómo en las escuelas decimonónicas se sabe —aunque no se hable de eso— que los niños tienen sexualidad, que es precoz, activa y permanente.⁸⁹ ¿Cómo negarlo si, por ejemplo, los profesores escribían libros de exhortación contra la masturbación que se fundamentaban no sólo en la moral sino en la medicina? Incluso los arquitectos de las escuelas tienen en mente el sexo infantil, pues las aulas, los dormitorios, las mesas y los baños se construyen todos de una manera que facilite y posibilite la constante vigilancia sobre el alumnado. Por ejemplo, ¿colocar cortinas o no en los dormitorios? ¿Dormir o no con la puerta abierta y en qué momentos y bajo qué excusas? ¿Revisa la mucama las sábanas y los cajones? ¿Se separa a los dos sexos o sólo se acepta a uno solo? Todas estas cuestiones revelan que el médico del siglo XIX ya no concibe a los niños como seres puros y asexuados, como ocurría en el cristianismo, sino como seres sexuales que deben aprender desde pequeños a aceptar, interiorizar y reproducir las normas que la escuela, la familia y los médicos le enseñan desde muy pequeños.

Relacionado con este último asunto, no podemos dejar de mencionar que Foucault no entiende a este dispositivo como una fuerza externa al individuo (por ejemplo, el Estado), pues no sólo el sujeto es producido por él (ser homosexual, ser perverso, ser sano, ser histórica), sino que el propio sujeto también se regula a sí mismo. En sus palabras, “el poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes” por lo que el poder, lejos de ser una institución o una estructura o una potencia, “es el nombre que se presta

padre a hijo vía la consanguinidad. Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y del Estado* (Madrid: Akal, 2017).

⁸⁸ Esto no es evidente para la pareja heterosexual a la que, al asociarse con la legitimidad y la pureza tanto moral como de salud, se le da el derecho de ejercerla en secreto, en casa. Cosa diferente para la sexualidad de niños, criminales, locos, homosexuales y otros *anormales*. Quienes deben confesar qué son en tanto depositarios de una sexualidad salvaje. Foucault, *La voluntad de saber*, 40-1.

⁸⁹ El texto referente de esto es el ya citado de Freud, *Tres ensayos...*, 51-90.

a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.”⁹⁰ Así, el poder no es algo que se adquiere, más bien es algo que se ejerce a partir de innumerables puntos dentro de un juego de relaciones móviles y no igualitarias; si esto es verdad, la consecuencia final es que el poder es inmanente y mucho más complejo que la dialéctica oposicional burgués-proletario.⁹¹ Son los sujetos en su cotidianidad los que ejercen el poder sobre sí o sobre otros. Podríamos pensar en el caso que el médico es el que establece lo que es una vida sana, y el sujeto lo interioriza, lo practica y lo impone a otros (si es, por ejemplo, el padre de la casa). Esto es extensible a la vida sexual: el hombre adulto no se masturba (o no debería) y se encargará de transmitir esto a sus hijos por medio de invitaciones, castigos, premios y vigilancia de la vida sexual. El chaperón de la época sería el ejemplo más visible de este cuidado no estatal ni médico. Aquí, como se ve, no hay Estado, pues son los propios individuos los que se vigilan y castigan.

No obstante, aun cuando los descubrimientos de Foucault tienen alcance en ciertos contextos del siglo XXI, el dispositivo de la sexualidad ha tenido por fuerza que cambiar. De entrada, contrario a lo que pasaba en los años sesenta y setenta, hay un imperativo del goce relacionado inextricablemente con el consumo y en el que en años recientes las subjetividades antes consideradas perversas (homosexuales, lesbianas, transgénero, etc.) se han integrado a lo que se ha denominado el *Rainbow Capitalism*, en referencia a los colores de la bandera LGBTIQA+. Con el acceso a internet desde cualquier dispositivo electrónico y, por ende, a todo tipo de mercados, incluido el de la pornografía, no parece ya sostenible que el dispositivo de la sexualidad continúe operando como lo hizo hace dos siglos. ¿Qué cambios, qué paradigmas se han transformado entre las sociedades europeas que estudió Foucault y las de la era neoliberal, que antepone el consumo, el goce y el placer en todos lados y desde cualquier perspectiva?

Paul B. Preciado retoma y reinterpreta el dispositivo foucaultiano porque, según su criterio, éste sólo puede ayudar a entender a las sociedades fordistas y tayloristas que nacieron en las postrimerías del siglo XIX hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. El capitalismo transicionó de la era taylorista y fordista, industria sobre todo automovilística, de alimentos y de electrodomésticos, a una de industrias bioquímicas, electrónicas, informáticas o de

⁹⁰ Foucault, La voluntad de saber, 89.

⁹¹ Foucault, La voluntad de saber, 90-1.

comunicación. Por dichas razones, el discurso histórico foucaltiano del capital no es suficiente para explicar la producción del valor y de la vida de la sociedad actual. Por ello, Preciado propone:

Dibujar una cronología de las transformaciones de la producción industrial del último siglo desde el punto de vista del que se convertirá progresivamente en el negocio del nuevo milenio: la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad. Dicho de otro modo, resulta hoy filosóficamente pertinente llevar a cabo un análisis sexo-político de la economía mundial.⁹²

El primer paso hacia este análisis es prestar atención al hecho de que, durante la Guerra Fría, los EUA invierten más dólares en investigación científica sobre el sexo y la sexualidad que ningún otro país del momento. Ya Foucault había advertido que el capitalismo había, desde el siglo XIX y hasta los años 60, transformado el sexo en objeto de gestión política de la vida (=biopolítica), pero el campo de gestión excede por completo a la familia, las ciencias médicas y las instituciones estatales. Además, en este periodo se inician estudios de salud pública, se mejoran las prótesis, proliferan las clínicas de moléculas hormonales (sobre todo, estrógeno), las píldoras anticonceptivas, la comercialización de la metadona para tratar adicciones a la heroína, la distinción psiquiátrica entre género y sexo (1980), la producción de transuránicos para los misiles nucleares, el *lifting* facial y las cirugías estéticas. También es la era de la hegemonía del plástico, de la pornografía (*Playboy*), las drogas y sus prohibiciones, de las terapias de modificación del género, de los medicamentos para el insomnio o la depresión, de las inyecciones letales, de las hormonas para deportistas, del viagra, del Omeprazol, del éxtasis, del prozac, del cristal, de los medicamentos para perder peso, de la ritalina, etc. Se trata de un capitalismo caliente, piscotrópico y punk. “Estas transformaciones recientes apuntan hacia la articulación de un conjunto de nuevos dispositivos microprostésicos de control de subjetividad con nuevas plataformas técnicas biomoleculares y mediáticas.”⁹³

⁹² Paul B. Preciado, *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica* (Barcelona: Anagrama, 2020), 25.

⁹³ Preciado, *Testo*, 30-1. Lipovetsky ubica estas transformaciones desde fines del siglo XIX, pero es a partir de 1950 que la sociedad de masas se vuelve una de hiperconsumo. Para él, es la lógica del consumo la que deviene

Estos son algunos índices de la aparición de un régimen posindustrial, global y mediático que Preciado llama farmacopornográfico, tomando como referencia los procesos de gobierno biomolecular (fármaco-) y semiótico-técnico (-porno), de los que la píldora y el *Playboy* son paradigmas.

El éxito de la tecnociencia contemporánea es transformar la depresión en Prozac, nuestra masculinidad en Viagra, nuestra fertilidad/esterilidad en píldora, nuestro sida en triterapia [...]. La sociedad contemporánea está habitada por subjetividades toxicopornográficas: subjetividades que se definen por la sustancia (o sustancias) que domina sus metabolismos, por las prótesis cibernéticas a través de las cuales se vuelven agentes, por los tipos de deseos farmacopornográficos que orientan sus acciones.⁹⁴

No hay nada que develar de la naturaleza, como la ciencia que nace en el siglo XV y alcanza su culmen en el siglo XVIII, sino que es necesario explicar los procesos culturales, políticos y técnicos a través de los cuales el cuerpo como artefacto adquiere estatuto natural. “La verdad del sexo no es desvelamiento, es *sex design*.”⁹⁵

No sólo hay toda una industria pornográfica que gasta millones de dólares en publicidad para que los usuarios entren a sus páginas gratuitas de pornografía, sino que, además, el internet ha permitido que cualquier persona con webcam, cuenta bancaria y un ordenador ingresen al trabajo sexual. La industria porno es la más rentable del internet, sólo comparable con la especulación financiera. Las materias primas de este nuevo mercado son la excitación, la eyaculación, el placer, el sentimiento de autocomplacencia y de control omnipotente. El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico

un imperativo hedonista. Para que el capitalismo pueda vender productos baratos y estandarizados, incluso aquellos que el consumidor no necesita, es indispensable crear un *deseo*, poniendo como meta de la felicidad el consumo que permite que la vida doméstica sea más cómoda y fácil. Gilles Lipovetsky, “Las tres etapas del consumo”, en *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2006). Los procesos que recupera Preciado (el auge de la industria farmacéutica y la pornográfica), dice, permanecieron ocultos desde el siglo XIX y hasta el fin de la SGM por la economía fordista y expuestos sólo hasta que ésta se desmorona en los años 60.

⁹⁴ Preciado, *Testo*, 32.

⁹⁵ Preciado, *Testo*, 33.

de las subjetividades, cuyos productos son la serotonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol y el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, el viagra y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control; hasta el dinero es un significante abstracto psicotrópico.

El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo posfordista.⁹⁶

Si la era del automóvil fue denominada “fordismo”, a esta nueva era la denominaremos “farmacopornismo”, no por su preponderancia cuantitativa, sino porque cualquier otra forma de producción aspira a una producción molecular intensificada del deseo corporal semejante a la narcoticosexual. Aquí no hablaremos de fuerza de trabajo, sino de *potentia gaudendi*; la fuerza orgásmica: la potencia⁹⁷ de excitación (total) del cuerpo; es agenérica; pero también no es humana ni animal, ni animada ni inanimada, ni masculina ni femenina. Esta potencia no diferencia entre el hetero o la homosexualidad; ni entre objeto y sujeto; ni entre ser excitado, excitar y excitarse-con. Ésta reúne fuerzas psicosomáticas que buscan extenderse en el espacio-tiempo, a todas y todos. Así, lo que el capitalismo pone a trabajar es esta potencia de eyacular en su vertiente farmacológica (la píldora que activa el cuerpo del consumidor) en forma de representación pornográfica (signo semiótico-técnico convertible en cifra y transferible a soportes informáticos, televisuales o telefónicos). A su vez. La potencia es puesta en su forma de servicio sexual; cuerpo cuya fuerza orgásmica y cuyo volumen afectivo son puestos al servicio del consumidor por un determinado tiempo bajo un contrato más o menos formal de venta de servicios sexuales.

La *potentia gaudendi* no sólo es maleable (no es permanente), sino que es imposible poseerla y conservarla; no es objeto ni propiedad privada; existe sólo como evento, relación, práctica o devenir. De igual manera, el cuerpo no se reduce a un cuerpo prediscursivo ni tiene sus límites en la envoltura de piel, sino que es una entidad tecnoviva multi-conectada que incorpora tecnología: ni organismo ni máquina, sino tecnocuerpo. No hay cuerpos ni vivos ni muertos en la tecnoproducción porque son imágenes, virus, programas informáticos, internautas, las voces que responden a los teléfonos eróticos, los fármacos y los animales en

⁹⁶ Preciado, *Testo*, 35-6.

⁹⁷ Entendida como potencia de actuar o existir de cierto Spinoza deleuziano.

los que se testan drogas, los embriones congelados, las células madre, etc. Hasta un cuerpo muerto puede sentir fuerza orgásmica y, por tanto, ser portador de potencia de producción de capital sexual. Así, la fuerza que describe Preciado no es *bíos*, sino *tecnoeros*. Se trata de un cuerpo tecnovivo encantado y su cibernética amorosa.⁹⁸

En este contexto, continua nuestro autor, el mercado no es un poder exterior que expropia, reprime o controla instintos sexuales; más bien, muestra que el cuerpo no conoce su fuerza orgásmica hasta que la pone a trabajar. Lo que ocurre, entonces, es que dicha fuerza en tanto que fuerza de trabajo se ha visto regulada por un estricto control tecnobiopolítico. Esta fuerza, como ya señalaba Marx al referirse a la fuerza de trabajo, no es el trabajo realizado, sino la simple potencia de trabajar. La fuerza de trabajo explotada no es sólo la de los obreros, sino la de las mujeres, los niños y los esclavos. En este contexto, el nuevo sujeto hegemónico es un cuerpo masculino blanco y heterosexual suplementado (viagra, cocaína, cannabis, porno) y consumidor de servicios sexuales pauperizados (cuerpos codificados como femeninos, infantiles o racializados).⁹⁹ La potencia no se encuentra en el cuerpo, en tanto que espacio imaginado como prediscursivo y natural, sino en un conjunto de representaciones que lo transforman en sexual y deseable. La fuerza de trabajo es femenina y en nuestros días hasta la fuerza de trabajo masculina es feminizada.¹⁰⁰

En suma, el capitalismo farmacopornográfico no produce cosas, sino ideas móviles, órganos vivos, símbolos, deseos, reacciones químicas y estados del alma; se inventa un sujeto y se produce a escala global. Por eso es que se dice que fabricar porno es muy barato, aunque es difícil concebirlo, distribuirlo y consumirlo. ¿Se trata de una coincidencia o paralelismo que la farmacéutica, al igual que el porno, tenga mucho mayores costos en la investigación y el desarrollo de medicamentos, mientras que producir los medicamentos en cuanto tal es fácil y barato?

⁹⁸ Preciado, *Testo*, 37-8.

⁹⁹ Preciado, *Testo*, 40-1.

¹⁰⁰ Modernizar los espacios “atrasados”, con sus salarios bajos en plantaciones y minas, fue posible porque las mujeres llevan a cabo un trabajo doméstico (comida, cuidado de los hijos) que permiten la subsistencia de los trabajadores masculinos. Por otro lado, también incrementó sustancialmente la mano de obra femenina, sobre todo en ciertos sectores como el ensamblaje electrónico y textil (la llamada “feminización del proletariado”). Saskia Sassen, *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003), 82.

Por último, este tipo de biocapitalismo excluye cuerpos como los seropositivos de África que, en ese sentido, no están ni vivos ni muertos, porque su potencia orgásmica no ha sido todavía capitalizada por la farmacéutica occidental. ¿Por qué se invierten millones de dólares para producir viagra o tratar la próstata, pero no para la malaria que acaba, cada año, con cinco millones de africanos? Porque los africanos no podrían pagar esos medicamentos, en primer lugar, ni la próstata ni la disfunción eréctil parecen problemas graves para un continente en el que la esperanza de vida es de 45 años.

Esto último merece algunas observaciones. El dispositivo de la sexualidad descubierto por Foucault adquiere nuevas aristas y complejizaciones que el autor francés no pudo prever porque, o bien el sistema económico fordista apenas comenzaba a transformarse, o bien, la industria farmacéutica no había adquirido la importancia y peso de nuestros días. Lo interesante es que los discursos, instituciones y espacios que Foucault reconoció como (re)productoras de subjetividad no han perdido validez, sino que a ellas se han sumado las hormonas que consumimos en la carne, el viagra del impotente y los métodos anticonceptivos de los cuerpos gestantes. Porque si bien autoras como Braidotti y Haraway¹⁰¹ ya habían advertido que en nuestros tiempos es difícil distinguir lo “orgánico” de lo “artificial”, la propuesta de Preciado es comprender que también todos estos medicamentos y prótesis se desarrollaron desde lo que el capitalismo y el heteropatriarcado entienden por género y por vidas valiosas. En el contexto de la pandemia de la COVID-19 en el que se escribió una parte de esta tesis, es revelador preguntarse por qué las vacunas para combatirla se desarrollaron en apenas unos meses, mientras que la vacuna del VIH, pandemia iniciada hace cuarenta años, apenas está conociendo avances de interés. ¿Quiere decir que para la industria farmacopornográfica es más importante combatir una pandemia que ha afectado más a Estados Unidos y Europa, que se vieron obligados a cerrar sus mercados durante casi todo el año pasado, que combatir la pandemia del SIDA en África? Los desarrollos farmacéuticos no son desinteresados ni objetivos, sino que son en sí mismos un dispositivo de producción de subjetividad. En otras palabras, el sistema sexo-género no está aparte de la industria, al contrario, es su condición *sine qua non*. ¿Pero en qué sentido?

¹⁰¹ Rosi Braidotti, *Metamorfosis* (Madrid: Akal, 2002); Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres* (Madrid: Cátedra, 1995).

El género es una categoría, junto con masculinidad y feminidad, que pertenece al discurso biotecnológico de fines de los años cuarenta. “Este nuevo modelo no se caracteriza simplemente por la transformación del sexo en objeto de gestión política de la vida, sino, y sobre todo, por el hecho de que esta gestión se opera a través de las nuevas dinámicas del tecnocapitalismo avanzado.”¹⁰² John Money utilizó este concepto en 1947 para desarrollar, junto con Anke Erhardt y Joan y John Hampson, modificaciones hormonales y quirúrgicas del sexo de los bebés que no se pueden clasificar como masculinos o femeninos. Cuando Money habla de género para nombrar “el sexo psicológico” tiene en mente la posibilidad de modificar un cuerpo para que luzca como debe lucir un cuerpo de hombre o de mujer. Si en el s. XIX el sexo es natural, definitivo, intransferible y trascendental; el género es ahora maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente. Luego el feminismo de los años setenta se apropió de este concepto para hacer de éste un instrumento de análisis crítico de la opresión de las mujeres, por lo que la dimensión técnica se pierde en beneficio de un constructivismo *light*: género es la construcción social y cultural de la diferencia sexual. En opinión de Preciado, esta operación tuvo efectos desastrosos porque el sexo es entendido como algo biológico que jamás cambia, mientras que el género enuncia la diferencia social, cultural y política de las mujeres en una situación histórica concreta. De ahí provienen, en suma, las discusiones entre esencialismo y constructivismo que el Estado utilizará a su favor para recuperar la retórica feminista como parte de un programa de control social.¹⁰³ Por ello, autoras como Teresa De Lauretis (junto con Judith Butler y Denise Riley) señalaron que si el feminismo reduce su subjetividad “a las mujeres”, entonces, el feminismo funciona o puede funcionar como instrumento de normalización y de control político. La categoría mujer está en realidad atravesada por una multiplicidad de vectores de producción de subjetividad: raza, clase, sexualidad, edad,

¹⁰² Preciado, *Testo*, 81.

¹⁰³ No es casual que, por ejemplo, ciertos feminismos trans-excluyentes recurran a argumentos biologicistas como el que encontramos en el materialismo de Rosi Braidotti o Andrea Dworkin: sólo las mujeres pueden embarazarse y parir, y este es el fundamento de la diferencia sexual. De ahí, argumentan que las personas trans cambian su género, pero no dejan de ser nunca del sexo con el que nacieron.

diferencia corporal o geopolítica. El feminismo debe ser una fuerza de desplazamiento de la subjetividad.¹⁰⁴

La propuesta del filósofo español parte de estas consideraciones, pues el farmacopornismo funciona como una máquina de reproducción somática donde texto, imagen y corporalidad fluyen en el interior del circuito cibernético. El género es el efecto de un sistema de significación, de modos de producción y de descodificación de signos visuales y textuales políticamente regulados. Sujeto es productor y lector de signos; siempre implicado en un proceso corporal de significación, representación, y autorrepresentación. Por eso De Lauretis prefiere *género* a “mujeres” y tecnologías a “opresión”.

La tecnología de género no solo produce diferencias de género (hombre-mujer), sino de sexo (hetero/homo, normal/desviado), raciales, de clase, corporales, edad, etc.¹⁰⁵

Es la subjetividad en su conjunto la que se produce en los circuitos técnico-orgánicos codificados en términos de género, raza, etc. El género, como la píldora, emergió en el laboratorio farmacopornista, y su negocio son las tecnologías de género, raza, etc. John Money modificó bebés con medicamentos y cirugías para restituirlo como “normal”. Y es esta misma tecnología la que producirá hombres y mujeres cis o trans, por lo que ambos dependen de métodos de reconocimiento visual, de producción performativa y de control morfológico comunes. De ahí que la diferencia entre uno y otro depende de la resistencia a la norma, de la conciencia de procesos técnicos de la producción de la masculinidad y la feminidad, y del reconocimiento social en el espacio público. Ninguno es más político que el otro: puede haber transexuales que sigan afirmando que el sexo es biológico y que las operaciones a que se someten buscan desvelar su auténtico y verdadero yo; mientras que otros rechazan encajarse dentro del binarismo. Si sumamos a esto la teoría de la performatividad de Butler, resulta mejor hablar de tecnogénero para dar cuenta del conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas o cibernéticas que constituyen performativamente la materialidad de los sexos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Preciado, *Testo*, 81-3.

¹⁰⁵ Preciado, *Testo*, 84.

¹⁰⁶ Preciado, *Testo*, 84-7. En el desarrollo de nuestra investigación no hemos olvidado la teoría de la performatividad de Judith Butler, *El género en disputa*, 97, para quien la materialidad no desaparece ni es una mera construcción social, sino que es “un efecto del género”.

El género, pues, *no es ni un concepto ni una ideología*, ni siquiera un performance: es una ecología política. La certeza de ser hombre o mujer es una ficción somatopolítica producida por un conjunto de tecnologías de domesticación del cuerpo; de técnicas farmacológicas audiovisuales que fijan y delimitan potencialidades somáticas. Estas técnicas funcionan como filtros que producen distorsiones permanentes de la realidad que nos rodea. No hay violencia de género, sino violencia del sistema de género. Fuera de él, no existen hombres ni mujeres, ni homos ni heteros. Quizá sea más acertado hablar de una “programación de género”, es decir, una tecnología psicopolítica de modelización de la subjetividad que permite producir sujetos que se piensan y actúan como cuerpos individuales; que se autocomprenden en espacios y propiedades privadas con una identidad de género y una sexualidad fijas. En este esquema, entonces, individuo, cuerpo, sexo, género y sexualidad son una y la misma. No obstante, el discurso médico deja al descubierto sus fundamentos arbitrarios y constructivistas que abren la posibilidad de formas de resistencia: no una revolución, ni una ruptura epistémica, sino “una superposición de estratos a través del cual diferentes técnicas de escritura del ser vivo se entrelazan y re-escriben”.¹⁰⁷

De hecho, la heterosexualidad misma se está desdibujando porque el capitalismo que la sostenía se ha transformado, como hemos explicado suficientemente.

Asistimos, por tanto, a una horizontalización de las técnicas de producción del cuerpo que no establece diferencias entre identidades de clase, raza o sexo, entre la cultura musical *underground*, la alta sociedad y la industria porno. De este desfase farmacopornográfico es posible deducir que pronto la heterosexualidad será únicamente una estética farmacopornográfica entre otras, una sexualidad *retro* cuyo estilo podrá ser imitado, denigrado o exaltado por las diferentes generaciones por venir, un estilo quizá exportable a otras latitudes, pero absolutamente fallido y decadente de nuestras sociedades judeocristianas democráticas.¹⁰⁸

Era importante asociar al dispositivo de la sexualidad con el género porque, como nos recuerda Judith Butler, el género no es un simple ejemplo de una operación de poder más

¹⁰⁷ Preciado, *Testo*, 89-95.

¹⁰⁸ Preciado, *Testo*, 99.

amplia como creía Foucault; tampoco es paradigmático de él, “sino más bien que el género requiere e instituye su propio y distinto régimen regulador y disciplinador.”¹⁰⁹ Cuando Foucault afirma que la disciplina produce individuos quiere decir tanto que el discurso disciplinario los dirige y utiliza, como que activamente los constituye.¹¹⁰ Al comparar a Foucault con Ewald y Macheray, Butler concluye que la norma no es externa a este campo disciplinario de aplicación. La norma es responsable de producir el campo este campo, pero también se produce a ella misma en la producción de aquel. “La norma confiere realidad activamente; de hecho, la norma se constituye como tal tan sólo en virtud de la repetición de su poder para conferir realidad.”¹¹¹

Es por lo anterior que, si consideramos que el género es una norma, ésta no sólo regula y produce cuerpos dentro de un espacio limitado, sino que los cuerpos deben performar la norma una y otra vez para posibilitar la condición de inteligibilidad cultural de cualquier persona. Para que una mujer sea considerada tal es necesario que se vista, hable, se mueva, se arregle o camine *como una*. De hecho, Butler establece un diálogo con MacKinnon para quien las leyes contra el acoso sexual, aunque urgentes, no dejan de reproducir paradójicamente las normas del género: es necesario definir qué es un hombre, qué una mujer y qué es el acoso sexual para poder castigarlo. La norma, pues, da sentido tanto al reglamento como a la ley jurídica; la norma crea el espacio en la que debe aplicarse al tiempo que se produce a sí misma allí donde es posible determinar un binario heterosexual y una subordinación de las mujeres a los hombres. Por eso, afirma:

La disonancia entre el género y la sexualidad se afirma, pues, desde dos perspectivas diferentes: la perspectiva que busca mostrar posibilidades para la sexualidad que no estén constreñidas por el género con el fin de desmontar el reduccionismo causal de los argumentos que las ligan; y la perspectiva que trata de mostrar las posibilidades de género que no estén predeterminadas por las formas de heterosexualidad hegemónicas.¹¹²

¹⁰⁹ Judith Butler, *Des hacer el género* (Barcelona: Paidós, 2006), 68.

¹¹⁰ Butler, *Des hacer*, 80.

¹¹¹ Butler, *Des hacer*, 83.

¹¹² Butler, *Des hacer*, 86.

Lo mismo pasa en el ejército donde se busca regular el habla gay; al prohibirse ciertas expresiones y gestos, a su vez se producen y mantiene las normas que rigen quién es hombre y quién mujer, qué es habla y cuándo o no hay sexualidad. Los reglamentos que simplemente buscan refrenar actividades específicas performan otra actividad que permanece las más de las veces sin señalar: la producción de parámetros de persona.¹¹³ Y si no perdemos de vista el análisis de Preciado, entonces comprendemos que el género, imbricado con el farmacopornismo desde sus orígenes, sólo puede existir allí donde opera el género.

Para cerrar este apartado, entonces, diremos lo siguiente: a) el capitalismo de nuestra era es farmacopornográfico en tanto que (re)productor orgánico de la subjetividad (fármaco) y en tanto que (re)productor de la semiótica desde la que se producen —y reinterpretan todo el tiempo— estas corporalidades en el porno; b) la farmacopornografía no puede escindirse del tecnogénero, iniciado con John Money, con el que las ciencias médicas determinan lo que es ser mujer, lo que es ser hombre y lo que es ser intersexual; y con el que deciden si hormonar un cuerpo, intervenirlo quirúrgicamente, etc.; c) que esta farmacopornografía es en sí misma un dispositivo de la sexualidad que opera tanto externa como internamente del soporte somático, y que permite al sujeto identificarse a sí mismo dentro de alguna de las dos opciones del sexo-género (hombre-mujer).

1.3. ¿Está presente el dispositivo de la sexualidad a la hora de leer a los griegos?

Retengamos en la mente la definición de teorías *queer* de Bernini: las minorías sexuales deben apropiarse de los discursos que buscan definirlos desde los dispositivos biológicos, psicológicos, psiquiátricos, genéticos, filosóficos e históricos para cuestionarlos; para mostrarles sus puntos ciegos y para proponer resistencias microfísicas que les hagan frente. Del mismo modo, recordemos que lo *queer* es un significante fluctuante que, pese a su origen y contexto específicos, nos permite comprender a todo aquello que habite los márgenes de la rectitud y la confronte y la cuestione. Si lo *queer* comparte su más antigua raíz con el latín *torquere*, torcer, entonces lo *queer* tuerce desde siempre a la rectitud misma. Y es por ello que en este estudio utilizaremos indistintamente *queer* y *torcer* (junto con sus variantes: torcedura, torcido). Las travestitas de la Nueva España, las activistas de la calle y las teorías

¹¹³ Butler, *Deshacer*, 88.

gestadas en los años noventa son todas *queer* en tanto que se oponen a la ortodoxia, a la normalidad, a la norma heterosexual, a la dicotomía hombre-mujer y masculino-femenino. *Queer*, además, nos permite utilizarlo como concepto paraguas (como ocurre con trans) para insertar en él vivencias específicas de torcimiento o rareza. En lugar de utilizar las siglas LGBTIAQ+; ellas mismas producto de movimientos sociales norteamericanos y europeos. Por supuesto que se tiene en mente la crítica decolonial que, aunque no he desarrollado aquí, orientará mis propias reflexiones en torno a los movimientos *cuir* latinoamericanos. Lo importante aquí es establecer unas líneas hermenéuticas que permitan este torcimiento.

La propuesta radica en leer a la tradición platónica desde las teorías *queer*, teniendo como eje la siguiente pregunta: ¿por qué estas teorías no se han volcado a estudiar la tradición filosófica antigua con mayor detenimiento? ¿Hay alguna especie de prejuicio al reconocer en ella el inicio de la metafísica binaria y cuyas consecuencias aún se traducen en exclusiones y violencias por razones de género, etnia o clase social? ¿Es posible subvertir la historia de las interpretaciones de la filosofía occidental? Si para los feminismos, las teorías *queer* y las epistemologías del sur son necesarias para escapar o salirse de los binarios mente/cuerpo, sensible/inteligible, afuera/dentro, mito/*logos*, parece, por lo tanto, un desacierto volver una vez más a la filosofía griega. Sucede, no obstante, que esta empresa se revela al mismo tiempo imposible porque este escape no puede hacerse fuera de los conceptos, modelos y gramáticas desde y con las cuales hacemos filosofía. Lo que queda por hacer, según Derrida, es hacer una cierta organización o disposición estratégica que, dentro de los campos y saberes propios, vuelva contra ellos sus propias estratagemas; que produzca una fuerza de dislocación que se propague a todo el sistema metafísico, fisurándolo y delimitándolo de parte a parte.¹¹⁴

El autor magrebí recuerda en *Canallas* que cuando utilizamos palabras o expresiones tales como “vez”, “otra vez”, “algunas veces”, “de vez en cuando”, “toda vez que”, “en vez de”, etc., hay implícita una referencia al turno y al retorno, a la sucesión, a la alternancia y la alternativa. Lo que tuvo lugar tendrá lugar otra vez hoy; es *un otra vez* semántico e histórico. Por ejemplo, no sabemos lo que habría querido decir “democracia” (semántica) ni si lo que hoy tenemos es una democracia (historia), pues tenemos el concepto desde hace milenios, pero su sentido aún permanece oscuro, reservado, obstinado. El turno y el retorno es siempre una rueda, una torsión, como en la Inquisición, que se torturaba con el despedazamiento con

¹¹⁴ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994), 33.

una rueda. Y la metáfora no es exagerada porque el pasado vuelve y nos tortura; porque el pasado, los muertos y las injusticias claman justicia. Nuestra democracia, las promesas de la Ilustración y de la ciencia son un no-todavía. De ahí que Derrida hable de porvenir y de inyunción, en tanto que ambas refieren al futuro-pasado; al porvenir que existe sólo en función del acontecimiento pasado; del regreso a la historia con la esperanza de retornar al porvenir, a la promesa. El retorno refiere siempre a la redondez de un retorno anterior a sí; a cualquier distinción entre *phýsis* y *nómos*, *phýsis* y *téchne*, etc., refiere a la ipseidad, al *autós*. En últimas, al poder que se dona a sí mismo la ley.

Por eso es que la *ipseidad*, es decir, la subjetividad que se basta a sí misma y que es igual a sí misma es un *suplemento* que reemplaza lo irremplazable; que nos hace creer que la rueda es una vuelta eternamente autosuficiente; lo que queda, en realidad, es una iterabilidad en toda vuelta del círculo como han demostrado no sólo Derrida, sino el psicoanálisis y la epistemología feminista. Mi retorno a Platón no es un mero regreso a una supuesta filosofía totalmente comprendida en todas sus aristas; ni una simple relectura, pues esta vuelta de rueda está diferida en el tiempo: con la deuda, con la inyunción, con lo que nunca regresa igual a sí mismo, tal como ocurre en la democracia autoinmune que se destruye a sí misma por la propia naturaleza que tiene de sí. La *différance* difiere en espacio y tiempo. Si hemos de pasarlo a ejemplos concretos, hablaremos, entonces, de la posición latinoamericana, mexicana, chilanga, maricona, *queer*: *The time is out of joint*.

Hamlet comienza con la aparición de un espectro; del fantasma del rey Hamlet que ha sido asesinado. El espectro es intempestivo, se anticipa, angustia, asedia. El espectro nos ve pero nosotros no lo vemos a él; es sentir el cruce de una mirada que no puede cruzarse con la nuestra. La armadura de Hamlet es una especie de prótesis que nos la hace visible, pero no terminamos de comprender su rostro ni su identidad que continúan ocultos. La herencia marxista que podemos condensar en el espectro que *asedia* a Europa regresa una y otra vez: no porque fuera capaz de prever cosas imprevisibles, sino porque han fenecido quienes se ostentaban como sus herederos. Frente a la caída de las grandes metanarrativas y ante la decepción que provocaron los socialismos-realmente-existentes, los intelectuales hablaban de la muerte de la filosofía, del hombre, del sujeto, de la historia. ¿No será, más bien, que acaeció el fin de un *tipo* de hombre y de historia?

Esta es la inyunción: la imposibilidad de reunirse con la herencia que no es nunca una consigo misma, sino radicalmente heterogénea. El tiempo está trastornado, fuera de quicio, *out of joint*, deshonorado, etc. En la disyunción pulsán las promesas fallidas del liberalismo, la muerte de Hamlet, los miles de muertos, las voces de mujeres y mariconas (re)clamando castigo a los asesinos. El desajuste del tiempo clama justicia. El tiempo presente en tanto que presente está desquiciado, es injusto, trastornado, por lo que el presente junta e inyunge a la vez porque toda injusticia presente muestra el *didonai diken*, el don de justicia. ¿Cómo es posible que lo disyunto conjunte, que dé algo que no tiene? El don es más bien un suplemento, una ofrenda de lo que no se tiene. Tal fue el error de Heidegger: es imposible que este encuentro sea una presencia como *Anwesen*, es decir, una que reúne totalmente. Lo que queda es pensar en la venida del acontecimiento.

Derrida habla de que retornar a Marx implica una inyunción porque o bien hay marxistas oficiosos que tienen una sola lectura de él o el neoliberalismo busca releerlo sin invocar insurrecciones, revueltas ni revoluciones; quieren exorcizar al fantasma que asedia Europa (*Ein Gespenst geht um Europa*). Pero Marx no dejó una herencia, sino múltiples herencias de las que quizá no fue consciente (de entrada, no se habría imaginado los feminismos contemporáneos, los movimientos LGBT ni el desastre que fueron las experiencias dictatoriales de la URSS o China); pero, aún si esto fuera verdad, es precisa la desconexión y la interrupción de lo heterogéneo: la muerte de todo pensador no marca su fin, sino la posibilidad de la reaparición espectral. De igual modo, el neoliberalismo, aunque intenta exorcizar y conjurar a estos espectros, no hace sino provocar sus apariciones: la represión de la Comuna de París o la Caída de la URSS parecen demostrar que las ideas de Marx no sirven, no operan, que todo ha pasado, que Marx no volverá, que no podrá reencarnarse, que es pasado. Y justamente en estas conjuraciones equizofrénicas, Marx reaparece como espectro.

Derrida al respecto recuerda al menos tres sentidos que tiene la palabra *conjurar*:

1. Conjuración como conspiración secreta: Hamlet conjura con sus vasallos Horacio y Marcelo.
2. Conjuración como encantación o invocación como hace Shakespeare en su *Timón* (y Marx leía el *Timón*).

3. Conjuración como exorcismo: conjurar un mal común. Sólo el exorcista puede declarar y dar la muerte para evitar que reaparezca el espectro; debe declarar que el muerto está bien muerto. Es, por tanto, performativo.

¿Y qué es lo que teme el capitalista? Que Marx no solo resucite, sino que lo haga metamorfoseado e irreconocible. Pero también ocurre en a) la política, b) los *mass media* y c) la academia. ¿Qué pasaría si en lugar de Marx habláramos de Foucault? Entonces: de un lado tenemos el retorno que no es nunca igual a sí mismo (mi retorno a Platón); del otro lado, la inyunción que clama justicia; que no puede conjurar-expulsar al espectro, sino conjurar-invocar (las disidencias sexuales).

Si partimos de estas consideraciones, es decir, la de reflexionar sobre el análisis derridiano del (re)torno y de la inyunción se abre la posibilidad de llamar a esta fisuración una *torcedura*¹¹⁵ de la herencia occidental. Un ejemplo lo encontramos en Paul B. Preciado en relación con ciertas prácticas sexuales. Toda técnica que forma una práctica represiva, como colocar arneses y cinturones de castidad a las mujeres del siglo XIX, “es susceptible de ser cortada e injertada en otro conjunto de prácticas, reapropiada por diferentes cuerpos e invertida en diferentes usos, dando lugar a otros placeres y otras posiciones de identidad.”¹¹⁶ Esto explica que, a mediados del siglo XX, comience a vislumbrarse la subversión de estas técnicas dentro de la subcultura S&M, donde los cuerpos-objetos dejaban de ser tales y devenían sujetos porque ellos decidían qué y dónde colocarse un piercing; qué objetos, lugares, etc emplear para obtener placer. Allí donde antes había un cuerpo-objeto sometido a una práctica humillante, se efectúa “un giro completo de los usos y posiciones de poder que éstos implican, en torno a lo que aparece como una misma técnica.”¹¹⁷

Lo que se está modificando tanto en la deconstrucción derridiana como en la torcedura es ante todo un discurso, una dislocación del lenguaje. El lugar de enunciación determina

¹¹⁵ Lorenzo Bernini, *Apocalipsis Queer* (Madrid: Egales, 2013), 25 hace un recorrido etimológico del término *queer* (raro, torcido) que deriva del alemán *queer* y éste del latín *torquere* (torcer). Lo *queer* se opone a lo *straight*, lo (cor)recto, lo ortodoxo. La analogía que se propone desde estas consideraciones es contraponer una lectura correcta, ortodoxa, frente a una torcida, rara, (in)correcta; no como una falsedad, sino como una subversión de los propios conceptos que aparecen en la tradición platónica.

¹¹⁶ Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual* (Barcelona: Anagrama: 2019), 97.

¹¹⁷ Preciado, *Manifiesto*, 98.

cómo experimentamos y leemos este pasado.¹¹⁸ Derrida desde su posición judía, argelina y colonizada; las subjetividades no-cishetero desde sus prácticas-técnicas sexuales. Así, lo que se busca torcer es la *fábula como técnica*: no sólo el saber-hacer (las prácticas sexuales represivas), sino el hacer-saber, es decir, hacer saber al otro; de dar la impresión de saber.¹¹⁹ Son las fábulas-ficciones de la binariedad de los sexos, de los grados de ser donde el hombre es más ser que la mujer, donde el sexo debe usarse exclusivamente para la reproducción, donde el adentro-de-casa se corresponde a la feminidad y el afuera-de-casa (entendido éste como al trabajo, el espacio público, la política) a la virilidad. ¿Renunciaremos a esta ficción una vez que demos que es un *double bind* de un saber-hacer y un hacer-saber? No, porque esta doble atadura contiene dentro de sí las claves de su propio torcimiento como consecuencia de su propia indeterminación, de su ficcionalidad.

No obstante, este retorno estuvo marcado por las perspectivas religiosas y filológicas desde muy temprano en la filosofía occidental. Fueron los monjes medievales los que conservaron los textos griegos a través de manuscritos y quienes consultaron a Aristóteles para sostener la fe cristiana; luego los renacentistas italianos relevaron a Platón, Plotino y a Jámblico (por ejemplo, Ficino y Pico della Mirandola), de quienes retomaron conceptos y nociones para cuestionar a la antigua escolástica; finalmente, los teólogos protestantes, desde Schleiermacher hasta Zintzen y Zeller establecieron una manera de leer a Platón y los neoplatónicos que ha permeado hasta nuestros días. Si bien todos estos momentos resultaron acuciantes y novedosos dentro de sus propios contextos, heredamos de ellos una interpretación dogmática que rara vez ha sido cuestionada. Por ejemplo, algunas ideas tales como que Platón odia al cuerpo y el placer; que Plotino era un racionalista duro que rehuía de la teúrgia y que Jámblico era un traidor de esta racionalidad al haber integrado asuntos religiosos en su sistema. Si hemos de decirlo, en una palabra, el pensamiento cristiano ha determinado nuestro regreso a los filósofos griegos como he señalado en la introducción.

Digámoslo de otra manera: la tradición filosófica ha impuesto una lectura ortodoxa (correcta, recta, racional, única, universal) de sus autores más conspicuos: Platón, Kant y Hegel son entendidos desde una perspectiva que difícilmente es puesta a prueba. Para el caso de la filosofía griega en concreto, repetimos *dicta* que muy rara vez son cuestionados, tales

¹¹⁸ Cfr. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2016), 461-495.

¹¹⁹ Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano I*, 57.

como que Platón inaugura la dicotomía alma-cuerpo, que Heráclito decía que no se puede bañar uno en el mismo río dos veces, que Aristóteles era un enemigo férreo de la democracia, etc. Y lo que resulta todavía más interesante es que las teorías *queer* no han volteado a ver a la filosofía antigua; solo en algunas ocasiones para dislocar algunos conceptos específicos. ¿Será esto síntoma de algún rechazo del que las teóricas *queer* no se han dado cuenta? Es probable, aunque también es necesario tener en cuenta que los dispositivos de la sexualidad nacen en el siglo XIX y continúan a la fecha determinando las subjetividades trans, no-binarias e intersexuales, a quienes todavía no se les retira el estatuto de disfóricos sexuales y, por tanto, de anormalidades. Lo urgente en ese entonces como ahora es combatir los discursos que marginaban a las llamadas minorías sexuales y sexo-genéricas. No obstante, a treinta años de distancia de los textos de Butler y De Lauretis, se hace necesario también torcer la ortodoxia de las lecturas sobre filosofía antigua y determinar si hay allí también un potencial subversivo que refresque las teorías *queer* y, quizá, contribuyan a su resurrección.

Dos autores *queer* son dignos de mención como excepciones: David Halperin y Leo Bersani. Los estudios del primero sobre la homosexualidad en la Antigua Grecia, es decir, en un tiempo y espacio en el que no solo las categorías hombre-mujer no existen como tales (como señaló Loraux), sino tampoco las de heterosexualidad y homosexualidad. ¿Existían los homosexuales? ¿Era Platón uno? Los griegos, y en especial Platón, entienden la confusión social y política de las disidencias sexuales, pero no son parte de ello y, por ende, pueden ayudarnos a comprendernos a nosotros mismos. Pero si buscamos descubrir quiénes somos realmente, necesitamos examinar de cerca cómo es que las prácticas sexuales griegas difieren de “las nuestras”, y no simplemente confirmar presuposiciones sobre “nosotros” o legitimar “nuestras” prácticas favoritas.¹²⁰ Asimismo, Halperin ejemplificó cómo la academia americana y europea rehuían traducir o enseñar ciertas palabras grecolatinas relacionadas con el sexo como *laikazein* que se puede traducir como hacer sexo oral y palabras que aún hoy no se sabe bien qué significan (también pasa con *laikastria* que autores como Dover no saben cómo traducir). A su turno, se evitó hablar de “el vicio innombrable” de los griegos: la pederastia. Pero estos temas no estaban del todo olvidados, puesto que muchos profesores y alumnos circulaban esas obras “prohibidas” fuera de clase.

¹²⁰ Halperin, *One Hundred Years...*, 1-2.

Además, ya existían estudios al respecto desde mucho antes de que Forster, decano de la Universidad de Cambridge, detuviera la lectura en voz alta de un alumno sobre un autor griego desconocido. Tal es el caso de Karl Ottfried Müller quien, entre 1820-24, publicó en uno de sus estudios un capítulo detallado sobre la evidencia de ritos pederásticos en Esparta y Creta. En 1836, el pastor suizo Heinrich Hössli hizo un estudio sobre el amor entre hombres en Grecia, insinuando que Platón debía tener un mejor entendimiento de lo que los modernos consideraban prácticas *contranatura*. En 1837, M.H.E. Meier publicó en una enciclopedia germana un artículo dedicado exclusivamente a la pederastia en el mundo antiguo.¹²¹ Más interesante resulta que Karl Heinrich Ulrichs, el primer activista a favor de los derechos de las minorías sexuales y cuyos escritos más tempranos datan de 1862, retomó mucha de su inspiración a partir de los textos griegos, en especial de los textos de Platón. John Addington Symonds escribió *Un problema de ética griega* en 1883 cuyo objetivo era promover reformas judiciales a favor de dichas minorías, pero su texto sólo pudo circular hasta 1901 con una impresión limitada a cien copias. Es el siglo XX el escenario de una explosión de escritos sobre estos temas.

El viraje lo dará el *Greek Homosexuality* (1978) de K.J. Dover y que, en retrospectiva, parece ser el culmen de los recientes movimientos para la liberación de gays y lesbianas en EUA; también fue importante el texto de Michel Foucault de 1976: *La voluntad de saber*, nombre del primer tomo de su *Historia de la sexualidad*. Dicha contribución, como vimos, buscó separar a la sexualidad de la naturaleza y comprender a la primera más bien como una producción cultural.¹²² Su estudio, además, suscitó el amplio desarrollo de investigaciones antropológicas, de humanidades y de las ciencias sociales en general. Antes de Foucault, los historiadores se limitaban a etiquetar como homosexual a Platón o como bisexual a Shakespeare, mientras que los antropólogos señalaban la presencia o ausencia de prácticas homosexuales en alguna sociedad dada. Es decir, consideraban que la sexualidad era un hecho natural y que las culturas simplemente expresaban diferentes actitudes hacía, o expresiones de, la sexualidad.¹²³

¹²¹ Halperin, *One Hundred Years*, 3-4.

¹²² Halperin, *One Hundred Years*, 7.

¹²³ Tras Foucault, dice Halperin, las preguntas esenciales se formularon de la siguiente forma: “¿Cómo se constituía la experiencia sexual en una cultura dada? ¿Con qué términos se construía la experiencia sexual?”

A pesar del entusiasmo que suscitó en varias partes del mundo el estudio de la antigüedad desde estas nuevas perspectivas, debemos tener precaución con algunos conceptos modernos. Por ejemplo, homosexualidad y heterosexualidad, como los entendemos ahora, son producciones conceptuales modernas, occidentales y burguesas. No hay nada en las fuentes clásicas que se asemeje a ellos. Si bien el cristianismo comenzó a identificar al yo con el yo sexual, es hasta la Edad Media que algunas prácticas son llamadas “sodomíticas”, es decir, como pecado que cualquier hombre o mujer podía cometer, pero sin nombrar una identidad estable como ahora. Y en el siglo XIX aparece por primera vez el acto asociado a una subjetividad: el invertido de las ciencias psicológicas y biológicas (el invertido lo es debido a alguna desviación de su género).

Halperin nos ayuda a tener cierto cuidado con hacer una simple traducción de lo que leemos en las fuentes antiguas a nuestras categorías modernas. Pero, como ya lo habrá notado el lector, mi interés no es el de comprender si Platón y sus contemporáneos son homosexuales. Partiremos de Halperin para retomar una lectura *queer*, torcida, de la ortodoxia para que, en sus palabras, las disidencias sexuales puedan comprenderse a sí mismas. Tener un enfoque conjunto entre filosofía e historia nos permite observar que la sexualidad se ha construido de diversas maneras a lo largo de culturas y tiempos. Ni la heterosexualidad es natural, como han demostrado los autores que hemos citado, ni tampoco ha sido un asunto universal. Un sujeto heterosexual puede obviar algunas lecturas que las personas no-heterosexuales pueden analizar con mayor profundidad. No me refiero a ignorar el “innombrable vicio” de los griegos (véase que de eso al pecado nefando novohispano no hay mucha diferencia), sino a sesgos que pueden complicar otras interpretaciones. Pongamos un caso que demuestre esto.

¿Cómo se distinguía la experiencia sexual de otras experiencias y cómo se relacionaba con ellas? ¿Cómo se articulaban los límites entre diversos tipos de experiencias? ¿Estaban configurados los placeres y los deseos sexuales de manera diferente para distintos miembros de una sociedad y, de ser así, de acuerdo con qué principios? ¿Cómo es que operaban los términos empleados por varios miembros de grupos humanos para organizar sus experiencias sexuales, conceptual e institucionalmente, como por ejemplo la constitución de seres humanos como sujetos de experiencia sexual? ¿Qué otras áreas de la vida estaban implicadas en esta operación? ¿Cómo es que la constitución de sujetos sexuales de deseo se relacionaba con la constitución de otras formas sociales, de poder y de conocimiento? Halperin, *One Hundred Years*, 7.

Un respetado estudioso de la Antigüedad grecolatina, y en particular de Platón y Aristóteles, es el filósofo italiano Giovanni Reale. En su libro sobre el *Banquete*, concluye que “Platón declaraba en el Fedro que el amor sexual homófilo por los jóvenes era algo contrario a la naturaleza”,¹²⁴ conclusión a la que llega por medio de dos presupuestos. En primer lugar, en el *Banquete*, Diotima, que no es más que una máscara de Sócrates-Platón, expone la teoría que debemos ubicar como propiamente platónica, a saber, que los seres humanos aspiramos a la inmortalidad y que esto sólo es posible de dos maneras: por medio de la contemplación de la *belleza* corporal y de ahí ascender a los diversos escalafones hasta llegar a la idea del *bien* en sí. Así mismo, por medio de la reproducción al heredar nuestro nombre y saberes a los hijos para preservar la especie. Reale, con base en el *Fedro*, dice, en segundo lugar, que Platón habla de personas que se han corrompido por contemplar la belleza corporal y no la belleza en sí:

no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no tiene estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende, como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza. (*Phdr.* 251a).

Es cuestionable la conclusión del profesor Reale según la cual el término “contra naturaleza” implica prácticas anales. Tampoco es claro por qué siente tal urgencia por alejar a Platón de la pederastia aristocrática al enfatizar, una y otra vez, que amar a los jóvenes, más que en términos sexuales, implica educarlos y orientarlos al *bien*. Ahora bien, es difícil objetar su postura porque, con base en el pasaje del *Banquete*, Platón parece ensalzar al *eros* que se encamina al *bien* y a la contemplación de las *ideas*; no obstante, sostener que la metafísica de Platón, sobre la que descansa la cristiana,¹²⁵ es heterosexual parece no sólo un prejuicio, sino una mala comprensión de la sociedad ateniense.

Dover, como hemos señalado, ya había estudiado la homosexualidad y la pederastia griegas, y Foucault mismo, en su segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, ha mostrado que en realidad las objeciones a las relaciones sexuales en el mundo antiguo obedecían a otras lógicas y no a la oposición hetero-homo, y mucho menos a las de *natural* y *contranatural*. Así, que dos hombres mantuvieran relaciones no era condenable, sino que lo condenable era que se subvirtieran los papeles políticos de los implicados como hacía el aristócrata que felaba

¹²⁴ Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador* (Barcelona: Herder, 2004), 220-21.

¹²⁵ Sylviane Agacinski, *La metafísica de los sexos* (Madrid: Akal, 2007) fue una de las primeras autoras en demostrar que la metafísica platónica inaugura la diferencia sexual, al establecer al sujeto masculino y racional como un *uno* universal que excluye lo femenino. Esta elaboración es retomada por Pablo y Agustín, los dos grandes pilares de la metafísica cristiana.

o ejercía el rol pasivo con un esclavo.¹²⁶ Si hemos de sintetizar la obra de Dover, publicada en 1978, entonces se podría resumir en las siguientes cuatro ideas:

1. El comportamiento homosexual entre hombres griegos adquirió casi siempre la forma de relaciones pederásticas entre un adulto y un joven.
2. Que los griegos consideraban normal y natural el deseo de los hombres adultos, como el contacto con jóvenes atractivos.
3. Que ni las leyes ni las costumbres atenienses prohibían o penaban la expresión sexual de este deseo, siempre y cuando los amantes observaran ciertas convenciones sociales de decencia.
4. Que los asuntos del amor pederástico eran considerados decentes, honorables y hasta loables por la sociedad ateniense.

Lo que quiero poner de relieve es cómo la subjetividad heterosexual, con sus paradigmas (cor)rectos, puede llegar a conclusiones que no sólo buscan afianzar la norma heterosexual como universal y como siempre natural en todos los espacios y lugares, sino que, además, comete el error que ya Halperin había señalado seis años antes del texto de Reale: no trasladar nuestras categorías modernas a textos que no las conocen. O, peor aún, ignorar textos que ya han tratado de comprender cómo operaba la sexualidad de los antiguos en contraposición a la nuestra. De ahí que la importancia de subvertir nuestras lecturas de Platón. ¿Es posible hacer una lectura *queer*? Hemos definido en este apartado que lo *queer* es tanto un significante que nombra movimientos heterogéneos de crítica al dispositivo de la sexualidad binario y heterosexista, a la vez que una serie de teorías anglosajonas que teorizan sobre las relaciones sexo-género, los binarios de Occidente y las categorías con que entendemos la sexualidad. En otras palabras, hay un dispositivo de la sexualidad que determina y produce subjetividades y, por lo tanto, un dispositivo desde el que leemos el pasado como ocurre con el profesor Reale.

Otro ejemplo concreto de lectura *queer* lo encontramos en la introducción de *Las experiencias de Tiresias* de Nicole Loraux. En él se hace una advertencia de las dificultades que significa estudiar el pasado griego desde las categorías del presente. Una de las más problemáticas es el binario hombre-mujer que presuponemos y que trasladamos a la

¹²⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2012), 31-38. Eva Cantarella, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo* (Madrid: AKAL, 2021), 19-20 argumenta que el “contra natura” platónico en las *Leg.* 636c (pasaje también citado por Reale) debe entenderse más bien como un tipo de relación sexual no encaminada a la procreación, incluyendo las que hoy llamaríamos heterosexuales. “Su objetivo no es reconducir las pulsiones amorosas [en su ciudad ideal] hacia la naturaleza, permitiendo a los hombres amar solamente a las mujeres, sino autorizar solamente la sexualidad reproductiva.”

Antigüedad. Sin embargo, parece ser que es más exacto hablar de *lo masculino* y *lo femenino* porque, más que una diferenciación sexual estable y completamente irrenunciable, los textos griegos parecen mostrar que lo masculino (“ser” hombre, *áner*) y lo femenino deben capturar a su contrario para constituirse como tales. Así se atestigua al menos desde Homero, donde el heroico y viril Aquiles se mece la cabellera y grita “como mujer” ante la muerte de Patroclo. Andrómaca, siendo mujer, sufre como guerrera y tiene nombre de Amazona; en las *Nubes* de Aristófanes, Sócrates ironiza sobre el hecho de que haya palabras que admitan ambos géneros (por ejemplo *kýon*, perro/a) y otros que no (*alektrýon*, gallo, gallina). La pregunta, entonces, es: ¿cómo debemos entender la diferencia sexual en la Grecia antigua?¹²⁷

Es innegable que los helenos dividieron los sexos, pero nos hemos quedado con una lectura incuestionada de Aristóteles, para quien “ser hombre” significa ser cálido, seco y racional, es decir, ontológicamente diferente de lo femenino. Pero si ampliamos la mirada, encontraremos que Homero, Sócrates e Hipócrates parecen mezclar o invertir lo *mismo* y lo *otro*: una mujer estéril, para la ciencia médica de la época, es viril, mientras que un hombre estéril es “femenino”. De este modo, se comprende por qué en la Antigüedad los cuerpos son concebidos como “bisexuales” porque todo ser humano posee, en mayor o menor medida, ambos sexos. Contraria a esta tesis, Loraux recuerda que los antropólogos suelen justificar el binario hombre-mujer en los ritos iniciáticos antiguos en los que parecen reforzarse estereotipos de género (la entrega del peplo de las niñas pequeñas a la diosa Atenea; la pederastia masculina, etc.). Sin embargo, los mismos dioses a los que se consagran los ritos mezclan entre sí también a ambos sexos (Atenea racional y vestida de guerrera; la androginia de Dionisos). Es innegable que “el destinatario de las prácticas sociales y las operaciones del pensamiento” sigue siendo el hombre, pero el campo de la feminidad es considerado esencial para él porque matiza y mantiene la virilidad del *ándres*.¹²⁸ En consecuencia, no se está anulando la diferencia, sino que más bien hay que *distinguir*la: el hombre no se separa de lo femenino, sino que lo capta y lo engloba. ¿Cómo comprender esta distinción?

Al operador masculino lo que le distingue es el de carecer de cuerpo porque éste le pertenece a la *pólis*. El hombre es asexuado porque hay un solo sexo: el femenino. La mujer es sexo y el hombre es género; otra forma de decirlo es que el hombre es humano y lo

¹²⁷ Loraux, *Las experiencias*, 9-17.

¹²⁸ Loraux, *Las experiencias*, 21.

femenino funge como la representación de la diferencia sexual. Quizá el ejemplo donde mejor se percibe esto es la figura de Tiresias, adivino ciego, quien, según diferentes versiones, recibió su castigo por mirar desnuda a Atenea o por haber disputado con Hera. En la primera versión, es notorio que los secretos de lo femenino deben permanecer ocultos y secretos a los hombres; en la segunda, Tiresias, que había tenido un cuerpo de mujer y luego uno de hombre, participa en la disputa entre Hera y Zeus sobre quién goza más en el sexo: hombres o mujeres. Tiresias explica que si el placer se dividiese en diez partes, una correspondería al hombre y nueve a la mujer. Hera, iracunda, lo deja ciego y Zeus, fascinado con la respuesta, lo hace adivino.

Véase que en ambos casos lo femenino es lo desconocido para el hombre y, sin embargo, busca capturarlo o abarcarlo dentro de sí. Este problema se extiende a otros ámbitos. En este mismo sentido, la mujer es considerada depositaria del placer y el dolor, y el hombre busca apropiarse de ambos no sólo porque el placer es mayor en las mujeres, sino porque su dolor es también mayor tanto en la penetración como el parto. Esta ansiedad se refleja sobre todo en figuras como la de Zeus que “pare” a diversos dioses (Dionisos, Atenea, Metis). Este parto amenaza la virilidad de Zeus, pero es necesario hacerlo para que éste sea un hombre en su totalidad.¹²⁹

Los dos ejemplos que he retomado nos ayudan a comprender dos cosas: una, que el dispositivo de la sexualidad ha entorpecido de, una u otra manera, nuestro entendimiento de los clásicos como ocurre con el análisis que hace Giovanni Reale. Este análisis, con cierta desesperación, busca exculpar a Platón de una posible defensa de la pederastia de la vieja aristocracia ateniense o, cuando menos, de purificar toda lectura en la que pueda entrar el sexo anal. ¿Cómo tolerar que uno de los bastiones de la filosofía de Occidente fuera homosexual y pederasta? ¿Cómo el filósofo retomado por la teología cristiana podría haber cometido y defendido metafísicamente el pecado nefando, como lo hicieron Cotita y la Zangarriana vestidas de mujeres en la Ciudad de México? Bien es cierto que, como señaló David Halperin, no existen los homosexuales en Grecia, pero esto es verdad solo a condición de considerar que tal etiqueta nace en el siglo XIX en el seno de las ciencias médicas cuya voluntad de saber era hacer hablar al sexo. En esa misma tónica, y quizá más importante,

¹²⁹ Loraux, *Las experiencias*, 24-7.

Loraux nos recuerda que ni siquiera es seguro pensar que el binario hombre-mujer existiera como lo entendemos ahora en las antiguas *póleis* helénicas. Claude Calame, al finalizar su estudio filológico-etnológico sobre el *eros* en la Antigüedad, concluye lo siguiente:

En Grecia arcaica y clásica, la oposición “activo/pasivo” no coincide ni con la polaridad “masculino/femenino”, que se confunde regularmente durante el período de la adolescencia, ni tampoco con la oposición “joven/adulto”, cuyos términos interfieren a veces entre sí. La pareja “heterosexualidad/homosexualidad” *no coincide con una división clara entre norma y desviación*.¹³⁰

Las teorías *queer* entran en este punto como un conjunto de herramientas interpretativas que permiten inyungrir y (re)tornar, en sentido derridiano, a Platón desde el tiempo fuera del gozne de nuestros días, a saber, la inclusión políticamente correcta del neoliberalismo que pretende ocultar la explotación y el asesinato de cuerpos cuya *potentia gaudendi* es capturada y puesta a la venta por el capitalismo farmacopornográfico de diversas maneras (que hemos analizado ya).

Otra vez; de nuevo Platón, pero ahora es necesario torcer la interpretación ortodoxa de sus diálogos y averiguar si sus reflexiones tienen algún potencial que, por un lado, contribuyan a revitalizar las teorías *queer* y, por otro, pueda potenciar la crítica de las disidencias *queer* contra la hegemonía capitalista.

¹³⁰ Claude Calame, *Eros en la Antigua Grecia* (Madrid: Akal, 2002), 206. El destacado es mío. Por otro lado, Calame cae en el mismo error que Reale al insistir que el sexo anal era considerado contra naturaleza, bajo el entendido de que éste subvertía la asimetría que definía a la pederastia aristocrática porque para él, a diferencia de Foucault y Halperin, la dicotomía pasividad-actividad no era preponderante. Sin embargo, cae en un error al mencionar constantemente la palabra “homosexualidad estable”, lo que me parece un eufemismo poco afortunado para disfrazar la etiqueta “homosexual”. Calame, *Eros...*, 142-7.

II. IRONÍA O CÓMO HACER FRENTE AL *PINKWASHING*

“A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera [...].

Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad y no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a los silenos [...]. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias. Así, pues, que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás. Eres un lujurioso [...].”

Platón, *El Banquete*, 215a-b.

“Escribo desde la fealdad, y para las feas, las viejas, las camioneras, las frías, las mal folladas, las infollables, las histéricas, las taradas, todas las excluidas del gran mercado de la buena chica. Y empiezo por aquí para que las cosas queden claras: no me disculpo de nada, ni vengo a quejarme. No cambiaría mi lugar por ningún otro, porque ser Virginie Despentes me parece un asunto más interesante que ningún otro.”

Virginie Despentes, *Teoría King Kong*, 11.

2.1 La gringa no es marica

En estas líneas estudiaremos con profundidad el concepto platónico de la *ironía*, qué es y cómo ella podría ayudar a las subjetividades *queer* a confrontar el innegable avance del capitalismo rosa o *pinkwashing* como principal dispositivo que el mercado neoliberal utiliza para despolitizar a las comunidades LGBTIAQ+ y convertirlas en consumidoras de cualquier producto que se ostente a sí mismo como aliado. Pero antes de explorar estas vías, debemos dejar en claro que la ironía tal y como la entendían Sócrates y Platón no es un mero recurso retórico y/o escriturístico, sino que es un *modus vivendi*; una actitud frente a la realidad histórica a la que se percibe como carente de validez. Un ejemplo clave de este tipo de ironía la encontramos, me parece, en la artista visual y escritora chilena, Pedro Lemebel. Ella es de humor sarcástico, de personalidad provocadora y quien utilizó el recurso del resentimiento con frecuencia para denunciar los atropellos y abusos tanto de la dictadura pinochetista como de la izquierda comunista; mantuvo una actitud que podría llamar socrática.

Recupero sus “Crónicas de Nueva York” recopiladas en *Loco Afán. Crónicas del sidario*¹³¹ para hacer un bosquejo general de qué tipo de ironía encontramos en Lemebel, y si tal actitud irónica puede ser utilizada para subvertir las muchas interpretaciones que existen sobre los *Diálogos* de Platón en torno a este concepto.

Cuenta Pedro que en la década de los años ochenta¹³² la invitaron unas gringas, con todos los gastos pagados, al afamado Bar de Stonewall, Nueva York, en el que *drag queens*, personas transgéneras y hombres afeminados se confrontaron con la policía como resultado del hartazgo y la humillación a la que eran sometidas por el acoso policíaco, traducido en redadas, golpizas y detenciones extrajudiciales. Pero el Stonewall de los años ochenta presentaba dos serias contradicciones. Por un lado, se había convertido en un “santuario de la causa homosexual donde viene la sodomía turística a depositar sus ofrendas florales” por otro, los asistentes a esta gruta de la María de Lourdes Gay eran, en su densa mayoría, hombres blancos, musculosos, atractivos y de mucho dinero que ven a las “indiecitas”¹³³. La

¹³¹ Pedro Lemebel, “Crónicas de Nueva York (El Bar de Stonewall)”, en *Loco afán. Crónicas del sidario* (Ciudad de México: Seix Barral, 2021), 93-5.

¹³² Brad Epps ya ha señalado que Lemebel comete un error al escribir la fecha: los disturbios de Stonewall ocurrieron el 28 de junio de 1969, no en 1964. Epps, “Retos, riesgos, pautas...”, 913.

¹³³ Lemebel, “Crónicas...”, 93-94.

pluma de Pedro frente a esta hipocresía que comienza a anunciar lo que el recién nacido neoliberalismo hará con el mal llamado mercado rosa rezuma sarcasmo e ironía; una fuerte queja contestataria a lo que en los Estados Unidos comenzaba a aglutinarse bajo el concepto de lo *gay*; una palabra hoy odiosa por sus implicaciones mercantiles, despolitizadoras y, en una palabra, homonormadas.

Por ejemplo, este altar de maricas llamado Stonewall exhibía fotografías “desteñidas de las veteranas hipientas que resistieron no sé cuántos días el acoso de la ley, la agresión policíaca que pretendió desalojarlas sin éxito”. ¡Cómo no derramar la lágrima en este altar al que miles de visitantes que se sacan la visera de Calvin Klein oran por unos segundos! “Cómo no fingir al menos una pena si eres vista en Nueva York y te están matando el hambre y pagándote todo estas gringas militantes tan beatas y comerciantes con su historia política.” En las fotos que adornaban no sólo el bar, sino también todo el Greenwich Village, “decorado como una torta con los atuendos de la moda coliza¹³⁴”, podían apreciarse a los próceres gays sacados de Woodstock, coronados de rosas y cintitas de colores. Pero las fotografías de estas jotas *hippies* nada se correspondían con las gringas militantes que observa Lemebel: “te encuentras de sopetón con una tonelada de músculos y fisicoculturistas, en minishort, peladas y con aritos, las parejas de hombres en patines pasan de la mano sopladas por tu lado como si no te vieran”¹³⁵.

El asunto no se queda en la contradicción estética entre las transgénero negras y/o, latinas y las gringas blancas,¹³⁶ sino que la actitud comunitaria y estática que marcó el inicio del reconocimiento de las personas LGBTIAQ+ en Estados Unidos se había convertido en un fetiche, en un objeto de consumo y, peor todavía, se había focalizado en el sector que hoy llamaríamos hetero/homonormado: los blancos que no renuncian al homonacionalismo, a la masculinidad ni mucho menos al consumo, o bien, homosexuales que se han integrado más

¹³⁴ Modismo chileno que significa homosexual. Traducible, creo, al joto o puto mexicano.

¹³⁵ Lemebel, Pedro. *Crónicas...*, 94.

**Leader's* en el original, pero por lo que viene después es obvio que se trata de un error de escritura.

¹³⁶ Contrario a esta interpretación, Epps, “Retos, riesgos, pautas...”, 914, señala que Lemebel ignora o parece silenciar que las protagonistas de los disturbios fueron personas racializadas. Más bien me parece que lo que hace es enfatizar las contradicciones evidentes entre las fotografías y lo que él presenció en Stonewall. Su crítica va más encaminada a la invasión y reapropiación que hicieron “las gringas” de un espacio que antes estaba en los márgenes de Nueva York, y no tanto contra los disturbios como tales.

o menos a la sociedad heterosexual sin cuestionar sus dinámicas de opresión. Porque estos hombres ni siquiera volteaban a ver a la latinoamericana Lemebel, quien en aquellos años pasaba de los treinta, que estaba “tan re fea” y que “arrastra por el mundo su desnutrición tercermundista”.

Cómo te van a dar pelota si uno lleva esta cara chilena asombrada frente a este Olimpo de homosexuales potentes y bien comidos que te miran con asco, como diciéndote: te hacemos el favor de traerte, indiecita, a la catedral del orgullo gay. Y uno anda tan despistada en estos escenarios del Gran Mundo, mirando las tiendas de fetiches sadomasoquistas, de clavos, alfileres de gancho y tornillos y pinches y cuanta porquería metálica para torturarles el cutis. ¡Ay qué dolor! Qué susto ver en la esquina a ese grupo [Leather’s]* con sus motos, bigotes, cueros, botones y *esa brutalidad fascista que te recuerdan las pandillas de machos que en Chile uno les hacía el quite, cruzaba la calle y caminaba tiesa fingiendo mirar a otro lado*. Pero aquí en el Village, en la placita frente al Bar de Stonewall, abunda esa potencia masculina que da pánico, que te empequeñece como una mosquita latina parada en este barrio del sexo rubio¹³⁷.

Véase que la ironía (retórica, todavía no llegamos a Sócrates) está en que los homosexuales norteamericanos cumplen casi con toda regla la normatividad de género masculina en lo que se refiere a vestimenta y actitud. Y no deja de ser curioso que esa masculinidad adorada en “la meca” de la sodomía es la misma que golpea y desaparece a homosexuales afeminados en Chile. ¿Qué ocurrió entre 1969 y los años ochenta que los homosexuales han dejado de confrontar a los heteros para ahora parecérseles hasta en la ropa? La respuesta que da Lemebel, y que profundizaremos más adelante, es el mercado. Stonewall para los años ochenta era un lugar en el que “las cosas valen un ojo de la cara, el epicentro del tour comercial para los homosexuales con dólares”¹³⁸. Tal es la contradicción entre las dragas feas de antaño y los gays musculosos; entre los machos homosexuales y las indiecitas latinas. Son tantas las contradicciones que Lemebel termina su escrito con una dura crítica a la bandera LGBTIAQ+ que luce (casi) todos los colores del arcoíris. Si juntamos todos los colores obtenemos el blanco, y quizá la bandera es arcoíris “porque tal vez lo gay es blanco.

¹³⁷ Lemebel, “Crónicas...”, 94-95. El destacado es propio.

¹³⁸ Lemebel, “Crónicas...”, 95.

Basta entrar al famoso barecito para darse cuenta [de] que la concurrencia es blanca, rubia y viril [...] y si por casualidad hay algún negro y alguna latina, es para que no digan que no son antidemocráticos”¹³⁹. Sus palabras de cierre se encaminan en ese mismo sentido:

Por eso no me quedé mucho rato en el histórico barecito, una rápida ojeada y uno se da cuenta que no tiene nada que hacer allí, que no pertenece al oro postal de la clásica estética musculada, que la ciudad de Nueva York tiene otros recovecos donde no sentirse tan extraño, otros bares más contaminados donde el alma latina salsea su canción territorial¹⁴⁰.

El escrito de Lemebel está lleno de resentimiento. Es un odio que proviene de su condición extranjera y latina, de su fealdad, de su escaso dinero y de tantos otros problemas que tienen su origen en el capitalismo, en el imperialismo y en el mercado, aunque sin olvidar tampoco las gramáticas heterosexistas que “las gringas” se han apropiado y que reagencian en su desprecio a la marica fea, desnutrida y adornada de plumas. Pero acaso debamos ver en este resentimiento una actitud socrática. Por supuesto; sin embargo, no digo de ninguna manera que Lemebel haya leído los *Diálogos* y que, enriquecida del pasado grecorromano, haya decidido imitar a Sócrates. Al contrario, es Lemebel quien nos permite releer a Sócrates de una manera diferente, no como el sabio que busca la verdad y cuestiona a quienes creen saberlo todo de un tema determinado, sino más bien como la “loca de enfrente”; personaje principal de su novela *Tengo miedo torero* que recibe el desprecio tanto de la ultraderecha encarnada por Pinochet, como de los jóvenes comunistas que miran con recelo su apariencia de vestida vieja y destartalada.

En nuestro capítulo, de lo que se trata es de asumir una actitud socrática ante los cada vez más numerosos altares de la “maría de lourdes gay”: las marchas llenas de cintitas de colores en los carros alegóricos, en los Doritos, en Netflix, en IBM, en la Embajada Norteamericana, etcétera. Y es que no es para nada casual que el fenómeno Stonewall comenzara precisamente en la década de los años ochenta, años que entre otros eventos estuvieron marcados, tanto en los Estados Unidos como en América Latina, por la pandemia del SIDA y por la metamorfosis del capitalismo de su agotada etapa fordista a la neoliberal.

¹³⁹ Lemebel, “Crónicas...”, 95.

¹⁴⁰ Lemebel, “Crónicas...”, 95.

Para ilustrar este proceso, recordemos que fue la alcaldía de Rudolph Giuliani (1994-2001) la que comenzó a emitir una serie de disposiciones legales que tenían como objetivo reubicar el sexo público o *cruising* a lugares fuera del Times Square en el que antes de los años noventa podían encontrarse librerías pornográficas, bares, salas de cine y *peep shows* de strippers femeninas y de *go-go boys queer*.¹⁴¹ Esta reubicación se llevó a cabo por medio de leyes que forzaban la clausura o estrategias de bienes raíces que, poco a poco, encarecieron los costos y los impuestos al grado tal que los pequeños negocios clandestinos se vieron obligados a vender sus propiedades para mudarse a lugares más económicos en los márgenes de la ciudad. La finalidad de estos complejos procesos, que sólo puedo mencionar de pasada, era mejorar la calidad de vida de la ciudad expeliendo focos de vicio e infección:

Mientras que los sujetos normativos [BBVA] de clase media disfrutaban de una Manhattan libre de porno, los ciudadanos-sujetos que participaban en la economía de servicios de industria sexual ahora experimentan un nivel de acoso que supera incluso aquel que sufren otros trabajadores asalariados como los vendedores callejeros y los taxistas. Giuliani instituyó una variedad de medidas drásticas que cayeron también sobre estas profesiones, industrias que, como lxs trabajadorxs sexuales, están densamente pobladas por personas de color.¹⁴²

A este proceso, José Esteban Muñoz lo nombra como la “Disneyficación tardía”, es decir, el reemplazo de locales porno por negocios corporativos como tiendas de Disney y franquicias de Starbucks. Otra manera de decirlo es que las personas racializadas y los sujetos *queer* tienen ante sí dos opciones: o sufrir el ostracismo y alejarse de las colonias aburguesadas para no incomodar a la clase media; o blanquearse y adaptarse a las dinámicas del mercado. Incluso, antes de la alcaldía de Giuliani, esta oposición ya llevaba gestándose al menos desde los años cincuenta en opinión de Kevin Floyd:

¹⁴¹ José Esteban Muñoz, “El futuro está en el presente. Vanguardias sexuales y la performance de la utopía” en *Utopía queer. El entonces y el allí de la futuridad antinormativa* (Buenos Aires: Caja Negra, 2020), 112. Se trata de lugares clandestinos en los que el asistente paga por ver, a través de una mirilla, ventana o visor, a una persona bailando o masturbándose.

¹⁴² Muñoz, “El futuro está en el presente”, 112.

una oposición entre la postura asimilacionista y minoritaria, enfocada en la conquista de los derechos civiles básicos, y una disputa más radical y universalista del carácter subversivo de la homosexualidad, una discusión de su estatus de desafío directo a los términos con los que se concederían los derechos civiles, es decir, una afrenta al Estado burgués «represivo». ¹⁴³

Así, lo que Lemebel observa en Stonewall y lo que nosotros observamos todavía hoy en la Ciudad de México y otros lugares en los que se ha adoptado el modelo neoliberal (gentrificación de lugares populares o clandestinos para el beneficio de las grandes corporaciones), es en realidad resultado de un largo proceso de asimilación de subjetividades estéticas que, para sobrevivir, han ingresado a las dinámicas del mercado. El problema con ello es que las normas que producen desigualdades de género, de raza y de clase permanecen incólumes, reivindicando sólo un tipo de subjetividad homosexual que Lemebel llama gringas musculosas, rubias y adineradas. ¿Cómo hacer frente a esta problemática en tanto que subjetividad *queer*?

A continuación haré un análisis del concepto de ironía desde los *Diálogos* de Platón, en particular el *Menón* para demostrar que la ironía socrática puede contribuir a pensar en una subjetividad crítica de estas nuevas dinámicas asimilacionistas que son posturas de descrédito, resentimiento y cuestionamiento constante de lo que el mercado pretende vender como *queer*. Nuestro orden es el siguiente: primero es necesario comprender qué es la ironía y qué es un sujeto irónico; después, veremos que el ironista, tal y como ha sido trabajado por Hegel, Kierkegaard y Pierre Hadot, si bien es de sumo interés, no dejan de estar pensadas desde el dispositivo de la sexualidad que analizamos en el capítulo previo; finalmente, volveremos a Pedro Lemebel y a otras autoras latinoamericanas para encontrar puntos de convergencia y divergencia con la ironía socrática y responder a la pregunta: ¿es posible construir una subjetividad irónica *queer*?

2.2 ¿Qué ironía invocamos?

Resulta una dificultad que no poseamos ningún escrito de uno de los filósofos más conocidos de la Antigüedad. Para darnos una idea de su personalidad, de su método y de sus alcances, no nos queda más que recurrir a los textos de otros autores. El balance general de estos

¹⁴³ Floyd, *The Reification of Desire*, 127.

testimonios escritos sobre Sócrates es demasiado amplio y hasta contradictorio. Por un lado, tenemos la idealidad absoluta de su figura (Platón y Jenofonte) y, por otro, tenemos la burla cruel contra su fealdad y su forma de vivir (Aristófanes). Si me centraré en Platón es porque sus *Diálogos* resultan mucho más ilustrativos del humor socrático que el que puede apreciarse en el *Banquete* de Jenofonte que es muy árido; o en *Las Nubes* de Aristófanes, cuyo objetivo es ridiculizar al filósofo. ¿Cómo darnos una idea de la personalidad socrática si no es con la agradable prosa de su discípulo? La ironía sin los comentarios satíricos ni la risa que éstos provocan es apenas nada. Para comprender mejor lo que aquí se propone, conviene retomar la interesante y reciente propuesta de Xavier Ibáñez.¹⁴⁴

En su análisis del *Fedro*, el autor catalán advierte que la vieja discusión¹⁴⁵ sobre si Platón estaba a favor o en contra de la escritura puede resolverse si se considera que el ateniense no estaba en contra de cualquier escritura, sino de *un* tipo de escritura. Platón, por boca de Sócrates, se burla de que el joven y entusiasta Fedro sea capaz de recitar discursos de memoria sin entender una sola cosa, y que de un día al otro abandone uno por otro sólo porque la retórica logra seducirlo y convencerlo de que lo que antes tenía por cierto ya no lo es. La finalidad de Sócrates, al menos en la parte final del escrito (274c-276a), es demostrar que la escritura no es confiable porque defiende mal a su autor; porque cuando el lector le pregunta algo que no entiende, el escrito calla, o responde una y otra vez lo mismo. Además, el propio Platón corrobora esta postura en su famosa *Carta VII* en la que da una larga explicación (340b-345c) de por qué no ha puesto por escrito sus doctrinas secretas: por temor a que el vulgo tergiversase o no entienda lo que sólo puede ser comprendido con el alma.

Si Platón está tan seguro de que la escritura es del todo desconfiable, entonces ¿por qué presenta estos argumentos anti-escritura *por escrito*? La respuesta a la que llega Ibáñez es provocadora: hay dos ironías, una socrática *intradialógica* y una platónica *extradialógica*¹⁴⁶. Sin duda que Platón nos hace sonreír cuando la crítica a la escritura tiene lugar en un texto,

¹⁴⁴ Xavier Ibáñez, “Estancias. La ironía platónica y el pathos de la distancia”, en *El humor en Platón. Humor y filosofía a través de los diálogos*, ed. Jonathan Lavilla de Lera y Javier Aguirre Santos (Sevilla: Doble J, 2018), 17-33.

¹⁴⁵ Para un análisis de este problema, que comienza con Havelock, véase Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (Barcelona: Herder, 2002).

¹⁴⁶ Ibáñez, “Estancias...”, 19.

pero lo que nos hace reír no puede ser advertido por los personajes del diálogo. De este modo, sólo a los lectores nos es posible captar la ironía *extradiálogal*, pues esta da lugar a un *pathos* de distancia que le posibilita a Platón escribir sin involucrarse demasiado con lo que se argumenta en el escrito como tal, es decir, tiene el fin de ponernos “a su lado” para interrogar los “discursos y acciones que componen cada diálogo desde esta visión del conjunto de la conversación que sólo podemos encontrar porque nos encontramos más allá o por encima de ella”. Mientras que los dialogantes se ven urgidos por la prisa del momento, los lectores disponemos de todo el tiempo del mundo.¹⁴⁷

Esta interpretación de la doble ironía tiene consecuencias interesantes: sólo para el lector es posible torcer las lecturas ortodoxas de Platón porque los lectores nunca son los mismos, por lo que las preguntas y las respuestas que se hagan a la ironía *extradiálogal* son siempre inestables.¹⁴⁸ La risa que pueden provocar los *Diálogos* representan, por sí mismos, un *comentario indirecto*, pues el propio autor nos da lineamientos para comprender mejor sus escritos, por muy fluctuantes que sean las minucias argumentativas. A este respecto, Giovanni Reale nos recuerda que las claves de interpretación están casi siempre al inicio del escrito y consisten en la puesta en escena de los personajes que participan en ellos (y que, por desgracia, a veces no conocemos demasiado bien como el caso de Calicles del *Gorgias*). El mensaje de Platón, su doctrina secreta, está oculta bajo las máscaras de los personajes y sólo se muestra a quien sepa hacer una correcta interpretación de lo que permanece oculto.¹⁴⁹ A ello yo añadiría el contexto histórico en el que se mueven Platón y sus contemporáneos: el auge de los sofistas como maestros de los ciudadanos de la época; la derrota de Atenas ante Esparta; el fracaso de la democracia ateniense; el sorprendente crecimiento de las hegemonías de Tebas y, posteriormente, de Macedonia; así como de los viajes de Platón a

¹⁴⁷ Ibáñez, “Estancias...”, 21. Kierkegaard parece haber sido uno de los primeros en descubrir esto. Más adelante veremos cómo utilizó sus propios recursos escriturísticos para emular la ironía socrático-platónica, llevándola incluso más lejos que el propio discípulo de Sócrates.

¹⁴⁸ Algo que comenzaron a demostrar, desde perspectivas y métodos diferentes, Derrida, Foucault y Deleuze, para quienes se trata de una “inestabilidad del propio texto de Platón con respecto al platonismo que en él se inaugura”. Francis Wolff, “Tríos. Deleuze Derrida, Foucault, historiadores del platonismo”, en *Nuestros griegos y sus modernos*, ed. Barbara Cassin (Buenos Aires: Manantial, 1994), 174.

¹⁴⁹ Compárese con Reale, *Eros*, 27-41.

Sicilia; su experimento de la *pólis* ideal en la isla; y su posterior confrontación con el tirano Dionisio.

No obstante, es preciso hacer un ajuste. No es de mi interés reconstruir la personalidad histórica de Sócrates, ni reconstruir una “verdadera” doctrina platónica, sino invocar una posible actitud irónica que parta de una hermenéutica sobre el filósofo ateniense y que no ignore estos dos tipos de ironía. Podría decirse que partiré de una interpretación *intradialogal* del *Menón* para averiguar qué tipo de ironía es la que maneja Sócrates contra su contrincante, pero esta lectura no puede ni debe ignorar la ironía *extradialogal* que permea al texto, a saber, la sonrisa que tenía Platón al escribir y quizá también nosotros al leer sus escritos. Diríase que esta ironía externa la encontramos al narrarnos Platón quiénes estaban presentes, cuál fue su actitud y qué es lo que nos hace reír. Y es que lo que nos da risa no necesariamente la provocó en las ficciones platónicas; Menón se frustra con las preguntas de Sócrates; Ánito se enfurece, lo amenaza y hasta lo insulta; Sócrates juega el papel del absoluto ignorante, pero no puede reírse porque su contraargumentación es seria; no quiere reírse, sino hacer admitir al otro que no sabe. Dicho esto, comprenderemos mejor por qué he preferido a Platón por sobre Jenofonte o Aristófanes: sólo el ateniense capta la ironía de las discusiones en la propia ironía que sólo nosotros podemos captar en el texto. Usaré el *Menón* para invocar a Sócrates. La razón es que, además de mostrar ostensiblemente el tipo de ironía que quiero recuperar, este diálogo fue usado por filósofos posteriores para discutir en torno a este tema.

“Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?” pregunta Menón al comienzo del diálogo. Sócrates contesta de forma demasiado petulante. ¿No acaso, recuerda el filósofo, ya había ido Gorgias a la patria de Menón, Tesalia, a enseñar múltiples cosas? Entre ellas, recuerda que les ha inculcado ese hábito de responder, si alguien les pregunta algo, con la magnificencia propias de quien sabe. Añade que, a diferencia de los tesalios, los atenienses no saben nada, y que él se suma a esta ignorancia porque no sólo no sabe si la virtud es enseñable, sino que ni siquiera sabe con certeza qué es la virtud misma. ¿Podría Menón ser tan amable y responderle la pregunta sobre qué es la virtud? Nótese que Sócrates ha cambiado las reglas del juego (*Menón*, 70b-71b). Quien pregunta es ahora preguntado, y, como suele suceder en los *Diálogos* de Platón, la arrogancia se apropia de quien se constituye como sabio. Menón le recuerda a su adversario que ya antes Gorgias había visitado Atenas y había pronunciado múltiples discursos sobre la virtud, y le sorprende que Sócrates lo haya olvidado.

Sócrates entonces pide que, por los dioses, le refresque la memoria y le defina qué es la virtud.

La respuesta es demasiado fácil según Menón, pues la virtud es la capacidad de manejar los asuntos del Estado, en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos; en las mujeres, se trata de obedecer al marido y administrar la casa; igualmente, esclavos, niños y ancianos tienen sus propias virtudes. Por estas razones, para Menón, no hay dificultad en decir qué es ella (71e). Sócrates contesta: “Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud, he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer (72a-b). Esta respuesta sardónica busca sacudir a Menón haciéndole evidente que si alguien le preguntara a otro qué es una abeja y éste contestara que son muchas y de todo tipo sin contestar nunca qué es una abeja, entonces el que responde no define, sino que ejemplifica. Pero, Sócrates necesita que le definan aquello en lo que nada difieren dos o más virtudes, y pide a Menón volverlo a intentar.

Por desgracia, al poco tiempo de continuar el diálogo, el tesalio recae en listas de ejemplos y, orillado por su oponente, define que la virtud consiste en “desear las cosas bellas y procurárselas (77b)”. Sócrates le sigue el juego a su antagonista y hasta finge completar la definición que propone. Le hace ver que desear cosas bellas (como el oro, la salud o los cargos públicos) y procurárselas es la virtud. A su vez, hay que considerar que estos bienes deben conseguirse “justa y sanamente” porque de otro modo se cae en el riesgo de hacer daño a los demás. Menón da la razón a Sócrates, por lo que entonces acuerdan en decir que la virtud es “desear las cosas bellas y procurárselas justa y sanamente” (77b-78e). Pero el ateniense, que ha colocado a Menón donde quería, revira y contesta de pronto:

¿Estás jugando conmigo, Menón? Porque, habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia, ¡y de ésta afirmas que es una parte de la virtud! (79a)

Si la justicia es una parte de la virtud, entonces, no puede ser ella la definición de la virtud. Menón, a estas alturas cansado y desesperado, dice:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aún antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud [...] y lo he hecho bien, o por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo (80a-b).

Lejos de ofenderse por el insulto de Menón, Sócrates retoma con humor el apodo, y aclara: “[E]n efecto, no es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás (80c).” Reitera que no sabe lo que es la virtud, pero que quiere indagar con él qué es ella. Entonces, no se trata de que Sócrates engañosamente sepa qué es y se haga el “loco” con Menón para burlarse de él, sino que le pide que ambos pongan más empeño para lograr dilucidar un concepto claro de la virtud misma.

En la siguiente parte del diálogo, Platón coloca su teoría de la reminiscencia en boca de Sócrates. Aprender es recordar, pues el alma ya ha contemplado las formas en su pureza, pero, en el proceso de la encarnación, las hemos olvidado. Si nuestras almas ya han contemplado a la virtud en sí es posible recordarlo para que Sócrates y Menón logren esclarecer lo que es. Para ello, el maestro ateniense manda llamar a un esclavo para enseñarle algunas lecciones de geometría (82a-86b). El esclavo comienza, con la misma prepotencia que Menón, contestando “evidentemente” a las preguntas engañosas de Sócrates hasta que, presa de la desesperación, contesta “¡Por Zeus! Que yo no lo sé” (84a). El filósofo se detiene y hace ver a Menón el mismo proceso por el que él había pasado hacía unos minutos: de la primera arrogancia pasó a admitir, al fin, que no sabía nada. Luego, Sócrates, por medio de preguntas, ayuda al esclavo a salir del atolladero y éste, al fin, llega al resultado correcto. “¿Le hicimos daño al esclavo al usar el método del pez torpedo?” (84b) pregunta a Menón

quien, posiblemente molesto, debe admitir que no y que, al contrario, ayudó al niño a llegar por sí mismo a una respuesta clara y concisa.

A estas alturas, mientras Sócrates habla sobre la teoría de la reminiscencia, llega Ánito, hijo de Antemión, hombre rico no por herencia ni por azar, sino gracias a su “saber y diligencia”. Luego Sócrates enfatiza del padre que “no se ha mostrado éste nunca como un ciudadano arrogante y engreído, ni intratable, sino, por el contrario, como un hombre mesurado y amable”, además de haber educado correctamente a Ánito, ya que lo eligen los atenienses de continuo para ocupar las más altas magistraturas (90 a-b). Sin embargo, a pesar de esta elogiosa caracterización por parte del filósofo, Ánito resulta ser el más orgulloso de todos los participantes. Se presenta como un experto en el tema por su experiencia política y sostiene que la virtud es en efecto enseñable. Pero Sócrates le presenta varios ejemplos de ciudadanos notables (Tucídides, Pericles, Temístocles) cuya descendencia no reflejaba en absoluto la virtud paterna, insinuando así que la virtud de Antemión es inexistente en su propio hijo. Ante estas indirectas, Ánito no resiste mucho y se retira muy molesto, no sin antes amenazar a Sócrates. Habrá que recordar que es en la *Apología* donde Ánito aparece como el denunciante que acusa a Sócrates de pervertir a la juventud y desdeñar a los dioses.

Pero allí donde en el diálogo se percibe tensión, nosotros sólo podemos reír porque conocemos el contexto general de la obra o, bien, percibimos la ironía externa. Tenemos a tres además de Sócrates: Menón, el esclavo y Ánito. El primero es uno de los muchos aristócratas que recibía instrucción filosófica de parte de los sofistas; ahí vemos que se dedicaba a hablar de la virtud y de que lo hacía con claridad ante el público. El segundo es el esclavo quien, al principio, se muestra prepotente como Menón, pero, al poco tiempo, tiene que reconsiderar su postura y pensar un poco antes de contestar. Por último, tenemos al prepotente de Ánito, el arquetipo del *junior* que ha recibido la más alta educación ateniense, que ocupa cargos públicos por ser miembro de una familia destacada, que posee riquezas y que, gracias a sus influencias, logra sentenciar a Sócrates. Dicho de otro modo, tenemos al filósofo, a las personas que no han logrado acceder a la educación y al *niño bien*. Y otra manera de decirlo es que la arrogancia es directamente proporcional al grado de identificación que tiene el sujeto con sus propios imaginarios. Si se es filósofo, si se es aristócrata, cuanto más necesario se hace que alguien cuestione estas identidades por medio

de la ironía. Donde los participantes perciben ataques y burlas; nosotros captamos precisamente una sutil ironía que nos hace reír.

Con el diálogo anterior, podemos colegir que la actitud socrática consiste en llevar la bandera de la ignorancia, acercarse a los que saben, preguntarles de modo burlón hasta hacerlos tartamudear o enojarse para que, al fin, admitan que no saben. Llegado a este momento, Sócrates pide a sus interlocutores esforzarse más para llegar a alguna resolución, aunque, irónicamente, por lo que se ve en la tradición platónica, nunca se llegaba a ningún lado; quien haya leído cualquier texto de Platón podrá corroborar esto. Ironía es voltearles la jugada a los políticos, a los filósofos y a todos aquellos que están seguros de su cosmovisión, de sus opiniones, de sus formas de interrelacionarse con los demás. De hecho, en otros *Diálogos* encontramos otros pasajes densos resultado de esta actitud socrática. Por ejemplo, cuando Trasímaco y Sócrates discuten qué es la justicia, y ante los constantes cuestionamientos del segundo, Trasímaco se detiene y le exige a Sócrates contestar qué es lo justo sin dilaciones. Cuestionarlo todo es más fácil que proponer una definición concreta, pero Sócrates insiste en que no lo hace porque de verdad ignora qué sea la justicia (Platón. *República*. 337a y ss.). También es famosa la escena en la que Alcibíades irrumpe ebrio en el *Banquete* (213d) y hace afirmaciones sobre Sócrates que van en este mismo sentido: que vence en todos los discursos a todos los hombres, que ignora todo y que se la pasa ironizando y jugando con todos los que habla. No sorprende, pues, que Sócrates se hiciera de enemigos peligrosos que terminaron por sentenciarlo a muerte. La ironía molesta porque hace ver inconsistencias entre el pensamiento y el actuar, pero también en el propio ejercicio del pensar.

¿Cómo entender esta actitud irónica? Por el momento, basta decir que se trata de una actitud de cuestionamiento constante a quienes dicen poseer el saber sobre cualquier tema. No obstante, quedan un par de dudas al respecto: ¿es una ignorancia sincera o se reduce todo a una postura de burla? Contestado esto, ¿cómo buscar alguna validez universal (no invariablemente determinada) que nos permita cometer un anacronismo saludable y fructífero para las disidencias sexuales? Será necesario recordar algunos estudios previos sobre la ironía del ateniense.

2.3 ¿Qué es actitud irónica? Entre Hegel y Kierkegaard

En el siglo XIX coexistieron dos interpretaciones de la ironía socrática, la de Hegel y la de Kierkegaard. Y no es casual que fuera durante este siglo, pues es precisamente en el romanticismo decimonónico que autores como Goethe, en su *Fausto*, o Schlegel en su *Lucinde*, buscaron revitalizar la ironía como método literario y como forma de vida. Dicho entusiasmo por la actitud socrática era resultado de la publicación de las *Socratic Memorabilia* de Hamann en 1759, por lo que los autores románticos tenían muy presente y a su modo el ejemplo socrático. Con ella, los románticos buscaban criticar las diversas formas intelectuales, artísticas, sociales y culturales que pretendieran cerrar los espacios a la libertad humana, así como mostrar los alcances y limitaciones del conocimiento.¹⁵⁰ Hegel reaccionó contra esta tendencia —que no era ni por asomo de su agrado— y luego Kierkegaard, enemigo del hegelianismo, criticó la percepción que tenía el alemán de la actitud de Sócrates.

Vale la pena repasar brevemente este conflicto para definir una ironía acorde con los tiempos modernos. No podemos imitar a Sócrates (la vida se nos va en ello), ni aún retomar lo que se entendió por ironía entre los románticos, pero sí la interpretación que hizo Kierkegaard de la personalidad de Sócrates. Ésta es en particular interesante por varias razones que aquí incumben. La lectura kierkegaardiana demuestra, por un lado, que la actitud socrática no es un disimulo ni un simple chiste, sino un verdadero *modus vivendi*; por otro lado, en sus estudios se esforzó por extraer una posible validez histórico-universal de la ironía que vaya más allá de Sócrates y su tiempo. En una palabra, Kierkegaard nos permite hacer un anacronismo controlado al modo que Loraux lo aprecia¹⁵¹ al tiempo que puede darnos alguna luz sobre hacia dónde dirigir la actitud irónica que me parece la más adecuada para las mariconas contemporáneas. Para argumentar esta postura, es necesario dialogar primero con

¹⁵⁰ Luis Guerrero Martínez, “El fin de una época. Seudónimos, ironía y comunicación indirecta en Kierkegaard”, en *Ensayos para una hermenéutica de la filosofía*, Luis Guerrero Martínez, coord. (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2016), 111.

¹⁵¹ Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas*, 201. El anacronismo controlado consiste en “acercarse al pasado con preguntas del presente, para volver hacia un presente enriquecido con lo que se ha comprendido del pasado” precisando, además, que en la investigación histórica es inevitable la etapa de suspensión de las propias categorías para captar a esos *otros* que son los antiguos. Se trata, pues, de plantearle a los textos griegos preguntas que no son griegas.

Hegel, pues las reflexiones del danés no se pueden entender sin el interlocutor a quien tiene puesto en la mira: el hegelianismo de su tiempo.

Hegel hizo una síntesis de la ironía socrática certera en la que distingue elementos importantes: la ironía consiste, primero, en infundir desconfianza a los dialogantes con respecto a las premisas de que parten; segundo, provocar en ellos la afirmación de que no saben nada. Este método, coincide Hegel, no es una mera perorata ni mero fingimiento por parte de Sócrates: “puede afirmarse en verdad, que Sócrates no sabía nada, pues no llegó siquiera a desarrollar sistemáticamente una filosofía.”¹⁵² Esto, continúa, no implica que la discusión sea estéril, dado que la finalidad de este ejercicio es que los participantes se esfuercen más por llegar al verdadero conocimiento más allá de lo que se tenía por verdadero al inicio de la discusión. Luego retoma esta ironía socrática y la contrasta con su propio tiempo. A Schlegel lo acusa de hacer de ella “la suprema modalidad de comportamiento del espíritu.” Esto le parece dañino porque, a su juicio, “esta subjetividad no toma nada en serio, pues su propia seriedad acaba tornándose broma”.¹⁵³ De esto se deduce que lo peligroso sería caer en un relativismo grosero en el que cada escritor, que exalta la libertad y la individualidad, puede establecer lo que tiene por verdad en el derecho, la moralidad y el bien. Hay, pues, una aparente contradicción: si bien elogia la actitud de Sócrates, guiada por la ignorancia, no está de acuerdo en que alguien fuera del filósofo adopte esta postura, so riesgo de alimentar la subjetividad relativista.

Esta contradicción, me parece, proviene del hecho de que Hegel no está partiendo de una interpretación exacta de los *Diálogos* de Platón. A ratos pareciera que no distingue lo que se entiende por socrático y por platónico, es decir, que le es difícil establecer qué elementos de los textos son de Sócrates y cuáles añadidos de Platón. Para él, la plasticidad de los *Diálogos* nos impide determinar cómo eran realmente aquellas conversaciones entre el ateniense y sus interlocutores; lo que distingue como propio del Sócrates histórico es sólo “una manera o un recurso de la conversación, a que se recurre para animarla un poco, y no

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía II* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 53.

¹⁵³ Hegel, *Lecciones*, 54-5.

una risa sardónica, ni la hipocresía de quien se burla de la idea o la toma a broma”.¹⁵⁴ Pero ¿en verdad la ironía se reduce a esto?

La revisión directa del *Menón* y de algunos otros pasajes de los *Diálogos* de Platón demuestran que la ironía de Sócrates no se limita, de ningún modo, a un recurso retórico, sino una verdadera forma de vida. Esta forma de vida consiste en habitar la ignorancia para jalar a los que se descuiden hacia ella como un torbellino. Hegel lo tilda de adornos en la conversación para quitarle a los románticos la batuta de herederos de la ironía, pues le escandaliza que renieguen en contra de la moral burguesa. ¿Será que Hegel se siente aludido en las críticas de los literatos? ¿Será que todas sus certezas sobre la filosofía se ven vulneradas y prefiere tildarlos de relativistas?¹⁵⁵ Lo que queda claro es que, para Sócrates, la ironía sí consiste en poner el mundo de cabeza, incluidos temas seriecísimos como la justicia, la virtud y el bien, lo que de suyo no significa que todo se quede ahí. A favor de esta interpretación, tenemos la tesis de grado de Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates*, que podemos resumir desde dos puntos de vista: primero, que critica a Hegel en su definición de ironía, aunque lo siga al pie de la letra en su concepción de la historia; asunto que profundizaremos líneas adelante. En segundo lugar, dado que estudió todas las fuentes socráticas con cuidado, está mejor capacitado para defender lo que entiende por ironía en el Sócrates histórico, distinto del platónico.

Para Kierkegaard, la ironía del ateniense es una *negatividad infinita y absoluta* de la realidad. Por “realidad” debemos entender la realidad histórica, es decir, la dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Es *negatividad infinita* porque no propone algo a cambio, sino que sólo niega; *absoluta* porque el irónico rechaza su realidad porque ha perdido todo validez para él. Esto no implica que su negatividad sea infructuosa, sino que, en virtud de lo que niega, es superior precisamente porque no es. El irónico no es el profeta que ve el futuro, ni el revolucionario que destruye lo caduco. El irónico se sale de su propia contemporaneidad para mostrar sus contradicciones. Dicho de otro modo, el irónico no establece nada, pues aquello que debe ser establecido está detrás de ella, y es aquí donde

¹⁵⁴ Hegel, *Lecciones*, 55.

¹⁵⁵ “Como es lógico suponer, la ironía incomodaba mucho a Hegel, pues veía en ella y en la influencia que el movimiento romántico tenía sobre los diversos ambientes intelectuales una fuerte oposición a su sistema.” Guerrero Martínez, “El fin de una época...”, 112.

resuena la filosofía de la historia hegeliana. Esta filosofía de la historia propone que el espíritu se despliega objetivamente en la historia y que dentro de la realidad contiene potencialmente el fin de sí misma para dar paso a otro desarrollo del espíritu. Esto lo revela el mismo autor danés cuando cita las siguientes palabras de Hegel: “toda dialéctica deja que lo que supone válido valga como si fuese válido, deja que se desarrolle su interna tendencia a su tendencia autodestructiva — ironía general del mundo”, a lo que Kierkegaard contesta “y esta concepción del mundo es muy acertada”.¹⁵⁶

Este irónico error hegeliano proviene de la imposibilidad por distinguir con eficacia a Sócrates de Platón, conclusión que el danés expresa así: “es obvio que la ironía a la que Hegel se refiere es aquella que hemos llamado platónica, y con ésta identifica la ironía socrática” porque, continúa, una es la ironía que busca lo concreto a partir de lo abstracto (Platón) y otra, la que busca “alcanzar lo abstracto a partir de lo concreto, y en estar siempre alcanzándolo.”¹⁵⁷ Es decir, una es la ironía hegeliana que cuestiona para luego construir y otra es la ironía auténticamente socrática que niega la realidad histórica cuestionándola por completo. Así, la ironía del método socrático “está completa en sí misma”, dado que “da seriedad a su ignorancia, si bien a la vez no le da seriedad”.¹⁵⁸ Entonces, Hegel llegó, hasta cierto punto, a conclusiones válidas sobre lo que es la ironía al entender de este modo el devenir histórico; pero falló al dejarse cegar por su rechazo a la literatura romántica, a la cual tiene en la mira cuando retoma al protagonista de los escritos platónicos: “Tan pronto como Hegel menciona el término ironía, piensa de inmediato en Schlegel y en Tieck, y su estilo asume instantáneamente un cierto carácter de exasperación.”¹⁵⁹

Parece, entonces, que hay una relación ambivalente de parte del filósofo danés hacia Hegel. Por un lado, reconoce a la dialéctica desarrollada por él como adecuada para comprender la ironía socrática en tanto que el devenir histórico mismo es irónico (lo que es contiene dentro de sí la semilla de su destrucción). Por otro lado, hace ver que, irónicamente,

¹⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (Madrid: Trotta, 2006), SV XIII 299-300.

¹⁵⁷ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, SV XIII 304.

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, SV XIII 307.

¹⁵⁹ Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*, XIII 303.

esta definición escapa a Hegel, y llama “ironía” a lo que los románticos tienen por tal, desviándose así de su correcta interpretación del filósofo de Atenas.¹⁶⁰

¿Cuál es la actitud socrática? Hegel acierta en algo y es en el hecho de que Sócrates no diseñó ningún sistema filosófico como lo haría su discípulo Platón o Aristóteles. Quizá por ello debemos asumir que nunca escribió nada porque eso habría contravenido su postura irónica. Pero debemos apartarnos de él en cuanto considera que la ironía que leemos en Platón es una cuestión literaria añadida artificialmente para divertir al lector. Al contrario, prefiero la lectura de Kierkegaard de la ironía como *negatividad absoluta e infinita*, la cual no forja revolucionarios ni grandes transformaciones estatales o políticas, sino que se origina precisamente por las contradicciones inherentes al desarrollo histórico que terminan por generar sujetos que no se hallan en el *statu quo*. Kierkegaard, revalorando la ironía desde Sócrates (y no por mediación de la literatura romántica), ataca a los “menones” y los “ánitos” de su tiempo.

Desde el mismo siglo XIX, cuna de los Estados nacionales, de las ontologías nacionalistas y del binarismo heteropatriarcal moderno que todavía nos atraviesa y afecta, Kierkegaard se dedicó a cuestionar en todo momento la idealidad de los sistemas filosóficos utilizando la ironía. Luis Guerrero hace una síntesis de esta postura:

[...] puede afirmarse que Kierkegaard se enfoca en tres errores de la época. En primer lugar, señala la excesiva racionalización de la existencia que pretendía encumbrar el saber conceptual y sistemático, reduciendo a este saber cualquier otra realidad; en segundo lugar, durante una época en que la religión era parte importante de la estructura social, el error consistía en el pacto que la religión estableció con la burguesía, el cual diluyó las exigencias y la autenticidad de la fe y el cristianismo; por último, el tercer error [...] consistía en una creciente masificación de los individuos, quienes habían dejado de ser individuos para convertirse en masa [...]¹⁶¹

¹⁶⁰ A este respecto cabe señalar que también Kierkegaard niega que los románticos entiendan lo que es la ironía. Mientras la ironía romántica es una crítica directa; la ironía de Kierkegaard es sutil e indirecta. Guerrero Martínez, “El fin de una época...”, 108.

¹⁶¹ Guerrero Martínez, “El fin de una época...”, 115.

Para poder revivir la ironía socrática como una negatividad absoluta e infinita de su propia realidad, Kierkegaard utilizó la escritura. La originalidad de su estilo fue la creación de seudónimos, cada uno con su propio estilo y pensamiento, con los cuales firmaba sus obras. El objetivo es contrastar todas las ideas que aparecen en el drama del pensar, vivir en una constante dialéctica y permanecer en ella. Si uno de sus seudónimos se pronuncia a favor de una vida estética, de goce; otro, en cambio, la cuestiona hasta propugnar mejor por la vía ética. Así como Platón imagina diálogos entre diversas posturas filosóficas sin exponer jamás su propio punto de vista (ni el de Sócrates), así sus seudónimos se critican entre sí para hacer del lector partícipe de la discusión. Los escritos de Kierkegaard, entonces, pueden leerse desde tres aspectos: uno literal; otro que se centra en los efectos que el escritor pretende provocar en el lector; y otro en poder saber lo que está escrito entre líneas.¹⁶² Pondré un ejemplo.

Bajo el seudónimo de Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, el autor comienza aseverando que no es ningún filósofo, pero sí da la pretensión de ser mejor filósofo que los que cargan con el título. Invocaba a Descartes, que mantuvo una actitud de duda ante todo lo que percibían sus sentidos (exceptuando, claro está, de Dios). Esta duda, como la socrática, no duraba unos cuantos días, sino que era un verdadero modo de vivir. Los hegelianos (y por extensión, los filósofos) han olvidado esta máxima filosófica, dudan un poco y después construyen un sistema que pretende ser universal y verdadero. No existe la duda. No es casual que la eliminación de la subjetividad en pro de lo general sea el adagio de Hegel y sus discípulos, porque es precisamente la subjetividad la que puede derrumbar las concepciones estáticas del “sistema”. Por atender lo superior y lo exterior, han negado lo inferior y lo interior. Por eso *Temor y temblor*, dice, es una obra que no se compromete con dicho sistema bajo ningún supuesto, y desea suerte para todos aquellos montados en el ómnibus hegeliano que “difícilmente será una torre”.

La idea del espíritu absoluto que deviene y se autoconoce en la historia tiene un error fundamental. Si asumimos que las leyes, las instituciones y el Estado son racionales porque son expresiones de este absoluto, el sujeto es entonces devorado por su propia hegemonía. Dicho de otro modo, las faltas morales y éticas individuales, sin importar sus

¹⁶² Guerrero Martínez, “El fin de una época...”, 110.

particularidades, tienen que atenerse a una eticidad que es ella misma manifestación del espíritu. Así, para Hegel la ética reclama la exteriorización de lo interior para recibir los castigos correspondientes; “la filosofía hegeliana no considera justificado ningún ocultamiento”. La ética exige la manifestación. ¿Y qué pasa si nos detenemos a considerar ejemplos conocidos y que podrían contradecir estos supuestos?

Para mostrar esta contradicción, Kierkegaard analiza tres ámbitos: el estético, el ético y el religioso. La estética exige el ocultamiento porque éste no afecta o incluso beneficia a otros; la ética, por el contrario, exige que el ocultamiento salga a la luz si las condiciones estéticas no se cumplen. Así, tenemos a Agamenón, héroe que resulta precisamente trágico porque su destino es sacrificar a su hija. Un esteta preferiría que Ifigenia supiera su *fatum* por otro lado (e.g. un criado); pero la postura ética de Agamenón le impide elegir este camino y prefiere decírselo a su hija. Pero hay una consideración más: el oráculo es comprensible para los griegos no en sentido lingüístico, sino en uno que llamaríamos contextual. Ifigenia llora su propia desgracia, pero también la de su padre porque ambos entienden que lo dicho por los dioses es ineludible. Agamenón no tiene opción.

Si se analiza el caso del padre de la fe, de Abraham, no es nada sencillo. Dios le pide sacrificar a Isaac. Él no puede ocultarlo por lo que no puede tener una actitud estética. Tampoco puede recurrir a la ética porque su mensaje no puede ser comprendido ni articulado con palabras. Aquí no hay un contexto sacrificial que haga comprensible un oráculo. Estamos ante Dios que, por alguna extraña razón, pide algo que está fuera de la lógica religiosa. Lo único que le queda al patriarca es cumplir con lo que se le exige y guardar silencio. Es más, cuando Isaac señala que van al monte Moriah sin un sacrificio (porque no sabe que él lo es), Abraham contesta que Dios lo proveerá. Su respuesta es totalmente irónica como lo eran las respuestas de Sócrates, o como lo fue la actitud de Fausto que se reservó su amor para sus adentros. Abraham enuncia palabras y da pie a una respuesta: “...el sacrificio eres tú”. Sin embargo, sólo él comprende y no espera que Isaac descifre el mensaje. No calla por causa de un goce estético, pero tampoco habla porque *no puede*.

Siguiendo el ejemplo de Abraham, Johannes dice críticamente que un Abraham no podría existir en el universo cerrado y perfecto del hegelianismo. Abraham habría tenido que hablar, traicionar a Dios, perder la fe y a su familia. ¿Cómo va a funcionar la idea del espíritu sin haber pasado primero por la revelación? ¿Y cómo iba a revelarse Cristo si Abraham

hubiera tenido que hablar? La eticidad en ese sentido no puede ser absoluta como tampoco lo racional puede explicar asuntos que la sobrepasan como la fe. Sujeto y fe, que quedan anulados ante la magnificencia de lo absoluto, pueden irónicamente anular la validez del sistema que pretende ser voz del espíritu.

La ironía socrática pervive en la ironía kierkegaardiana, pero los modos y los medios cambiaron de forma ineludible. Sócrates iba por las calles “engatusando” a quienes se dejarán con sus incómodas preguntas; Kierkegaard, aún en la pequeña Copenhague, no podía permitirse el lujo de hacer lo mismo. No sólo la moralidad que se exigía a su propio estatus le habría dificultado ser oído por sus congéneres cristianos, sino que el hegelianismo era la norma de los espacios intelectuales y académicos. Oponerse a ella significaba perder prestigio y la oportunidad de ser escuchado de manera plena. Claro que se puede imitar a Sócrates de manera literal: salir a la calle y burlarse de todos. Pero la realidad en su sentido histórico no lo permite. Por eso Kierkegaard tiene que buscar la comunicación indirecta, seudonímica, y es esta la mayor contribución de su estilo a la posteridad. En otras palabras, Kierkegaard es consciente de que la ironía socrática está incompleta sin su prótesis platónica: la *ironía escriturística*.

2.3.1 La fealdad de Sócrates

Hemos demostrado que la ironía es tanto una cuestión de actitud subjetiva como un método de escritura; no obstante, todavía nos hace falta un último ingrediente: la fealdad de Sócrates. Hadot coincide en lo esencial con Kierkegaard al resumir a la ironía de la siguiente manera:

La ironía es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se menosprecia. En el uso y el arte del discurso, esta disposición se manifiesta por una tendencia a fingir darle la razón al interlocutor, o fingir adaptar el punto de vista del adversario. No de otra manera se presenta la ironía socrática; Sócrates, al menospreciarse, concedió más de lo necesario a sus interlocutores que quería refutar; de este modo, pensando una cosa y diciendo otra, solía complacerse usando esta disimulación, que los griegos llaman ironía.¹⁶³

¹⁶³ Hadot, *Elogio*, 36-7.

Hadot recuerda que nuestra imagen de Sócrates está incompleta al menos por dos razones: que los diálogos son ficciones y están bajo el control de su autor, y que los *Diálogos*, al menos por lo que cuenta Aristóteles, siguen una rigurosa estructura de reglas gimnásticas¹⁶⁴ (y cuyo ejemplo más acabado es el *Parménides* y la discusión sobre lo uno). Pero nosotros ya hemos visto que estas dificultades en realidad son recursos que, ante la imposibilidad de dar una biografía exacta de Sócrates, nos permiten darle otro sentido a los escritos que posiblemente no eran accesibles para los contemporáneos del filósofo ni para los personajes que en ellos aparecen.

En contraparte, el estudio de Hadot explora otra cara de la ironía de la que Kierkegaard es consciente, pero que no tomó en cuenta: la fealdad de Sócrates, a quien frecuentemente se asocia al Sileno. Resulta significativa, dice el autor francés citando a Nietzsche, que el primer griego ilustre haya sido feo. “Todo en él es excesivo, grotesco y caricaturesco”, con “sus ojos de camarón, sus labios gruesos y su vientre abultado”.¹⁶⁵ El lector recordará que la cita que abre este estudio recupera lo que Alcibíades, borracho, dice del maestro en su elogio. Los silenos y los sátiros eran “demonios híbridos, mitad animales, mitad humanos, que formaban el cortejo de Dioniso”, además de “impúdicos, chuscos, lujuriosos” que constituían el coro de los dramas satíricos. Y es justo por esta mezcla que los silenos, por sí mismos, representan al ser incivilizado, natural, la negación de la cultura y el desenfreno de los instintos.¹⁶⁶ La comparación viene a cuento porque, más adelante, aclara Alcibíades que se parece “a esos silenos existentes en los talleres de esculturas, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen estatuas de dioses en su interior” (Pl. *Symp.* 215a-b). La interpretación nietzscheana de Hadot hace de Sócrates una máscara porque, pese a su feo exterior, guarda algo divino.

¹⁶⁴ Hadot, *Elogio*, 39-41.

¹⁶⁵ Citado por Hadot, *Elogio*, 23-4.

¹⁶⁶ Hadot, *Elogio*, 24. Me parece que el Sileno es más bien una figura liminal entre lo humano y lo natural; una ficción que en realidad no pertenece a ninguno de los dos opuestos, sino que, de algún modo, el primero *deviene* lo segundo. Podríamos pensar que representa a hombres que han perdido por completo la capacidad de cuidar de sí mismos y que actúan, por tanto, como animales, lo que no significa que sean meramente bestias. Lo sorprendente para Alcibíades es que una persona tan fea, en lugar de desenfrenada, sea bella. Compárese con lo que dice Derrida en *La bestia y el soberano I*, 20-37 al hablar del hombre-lobo.

La fealdad de Sócrates es un elemento indispensable para el ejercicio de la ironía, pues no es un asunto baladí. Así como en la ironía el filósofo finge ignorancia, finge ponerse del lado de su contrincante y finge estar perdido; en la fealdad se esconde el secreto de la divinidad y la sabiduría. Después de todo, si en el mundo griego era hartamente apreciada la belleza de los jóvenes efebos, como fueron los casos del propio Alcibíades, de Alejandro y, ya en época romana, del joven amante de Adriano, Antínoo, ¿quién iba a escuchar a Sócrates? Los griegos, desde muy antiguo, fueron los primeros en ofrecer espectáculos de desnudez pública. Los atletas competían sin ropa en los juegos olímpicos al igual que los efebos que practicaban deporte en la Palestra; los dioses como Zeus o Poseidón mostraban sus genitales al aire mucho antes incluso de que apareciera el primer desnudo femenino: la Afrodita de Cnido de Praxíteles, a la que incluso hubo que vestir por ser demasiado escandalosa para los atenienses.¹⁶⁷ Es de hecho, Aristófanes en *Las Nubes* —la misma comedia que tiene por objeto mofarse de Sócrates y sus seguidores— quien nos da una descripción cómica de cómo debe lucir un cuerpo masculino:

Si haces esto que te indico / y a eso prestas atención / siempre tendrás / el pecho reluciente,
la tez brillante, / los hombros anchos, la lengua corta / el culo grande, la verga pequeña. /
Pero, si practicas lo que los de ahora / primero tendrás / la tez macilenta, los hombros
estrechos / el pecho flaco, la lengua grande, / el culo pequeño, la verga grande. (Aristoph.
Nubes. 1009-1017).

El que pronuncia estas palabras es el “justo” al “injusto” que no son otra cosa que personificaciones de las viejas tradiciones y costumbres (“el justo”) y las “nuevas” tendencias (“el injusto”), es decir, la de aquellos que se dedican a filosofar y a cuestionar las tradiciones que han llevado a Atenas a la hegemonía del Mediterráneo Oriental. Por supuesto, el “injusto” es también un espejo de Sócrates y su propia apariencia es demostración de su maldad. Feo, viejo, obeso, de nalgas caídas y, quizá, de pene pequeño; no se parece en nada a las figuras ideales que se encarnan en las estatuas marmóreas de los dioses, en los jóvenes atletas y en los efebos. Como bien ha señalado Carmen Sánchez, lo que admira el hombre

¹⁶⁷ Carmen Sánchez, *La invención del cuerpo. Arte y erotismo en el mundo clásico* (Madrid: Siruela, 2005), 41-49.

griego es un ideal al que aspira a parecerse más no una realidad tangible: “la mayoría de los cuerpos de hombres adultos no poseen ondas, ni músculos tan marcados, ni semejante pliegue inguinal, ni por supuesto unos genitales tan pequeños e infantiles”.¹⁶⁸

No obstante, aquí lo importante no es averiguar ni estudiar el cuerpo griego ni el porqué de este ideal¹⁶⁹; se trata de enfatizar hasta qué grado la fealdad de Sócrates no es accesoria como tampoco lo era su humor. A Sócrates lo escuchaban los ciudadanos atenienses; se hacía de seguidores tan bellos y enamorados de él como el propio Alcibíades, quien no puede explicarse, al final del *Banquete*, por qué fueron rechazadas constantemente sus insinuaciones, incluida la vez que el joven invitó a Sócrates a ejercitarse con él en el gimnasio (lo que implicaría ver a Alcibíades desnudo). O la vez que lo convenció a quedarse a dormir en su hogar (Pl. *Symp.* 217b). Y aun cuando consideremos que tal vez Platón inventa estas insinuaciones, era muy conocido en la Antigüedad la fascinación del joven por el ironista cuando consultamos otras fuentes (por ejemplo, Plut. *Alcib.* 4). En todo caso, lo que frustra a Alcibíades es que su belleza física no es suficiente para “engatusar” a quien le parece más fascinante. A pesar de su físico, Alcibíades no dejaba de ser el arquetipo de la vieja aristocracia ni un político oportunista. Su belleza fue lo que le permitió escalar en la política e incluso convencer a la Asamblea de iniciar una expedición contra Selinunte; estrategia que terminaría en un rotundo desastre para Atenas.¹⁷⁰

Opuesto a esta imagen, tenemos a un Sócrates feo que rechaza a Alcibíades; rechazo que a nosotros podría parecernos pura moralidad casi hipócrita y narcisista, pero que adquiere un matiz completamente diferente a la luz del contexto de la Grecia clásica. La deformidad no era sólo desagradable, sino que en verdad era la prueba física de que la persona fea lo era aún más en el interior. Se conoce la escena que Homero narra (*Il.* II. 155-270) sobre la advertencia que hace Atenea a Agamenón de que muchas de las huestes de los aqueos, hartos de tantos años de guerra, planean el regreso a sus respectivas patrias. Insuflado por la

¹⁶⁸ Sánchez, *La invención del cuerpo*, 33.

¹⁶⁹ Remito al lector al primer capítulo de Carmen Sánchez, *La invención del cuerpo*, en el que se aborda de manera general las diversas hipótesis al respecto.

¹⁷⁰ No debe olvidarse que un sector de la Asamblea se opuso a la expedición por los altos costos de la guerra y porque se carecía de conocimiento sobre la geografía de Sicilia. Alcibíades, tanto por su retórica como por su sangre (y yo añadiría, su *divina* belleza), logró convencer a los dubitativos asistentes. Th. VI. 8-26.

divinidad, Agamenón recorre a las tropas y anima a todos y cada uno de los dirigentes con palabras que versaban sobre la valentía y sobre la importancia de obedecer a un solo dirigente: él mismo.

Pero de entre todos los escuchas, uno, Tersites, se opone al rey y al mandato divino que lo mueve a hablar. “Era el hombre más indigno llegado al pie de Troya”, dice Homero, y añade (216-9): “era patizambo, y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y contraídos sobre el pecho; y por arriba tenía cabeza picuda y encima una rala pelusa floreaba”. Todo mundo lo odiaba porque con palabras desordenadas disputaba con los reyes (en especial Ulises y Aquiles), y a Agamenón le recriminaba sus ánimos con un “frenesí de estridentes chillidos”. Parece ser que Homero enfatizara que su imposibilidad de hablar era muestra de que la fealdad física equivale a la psíquica. Ante las quejas de Tersites que quería regresarse (sumemos, pues, a la deformidad y a la mala retórica, la cobardía), Agamenón lo ataca con una serie de insultos, lo amenaza de muerte y lo golpea con su cetro en la espalda y los hombros. Tersites se encorvó, dejó escurrir unas lágrimas, se sentó muerto de miedo, dolorido y con la mirada perdida. El resto de los aqueos celebró el castigo y se echaron a reír, no sin antes desear que ojalá con tremenda golpiza nunca más alzara la voz a los reyes que, sobra decir, eran todos atléticos, atractivos y de sangre noble.

Sócrates bien podría ser un Tersites en toda la extensión de la palabra. La *Iliada*, y en general la poesía épica y la mitología hesiódica, formaban parte de la educación de todo buen ateniense; y recién un siglo y medio antes, en el VI, Pisístrato había promovido la primera escritura de la epopeya homérica. La escena de Tersites no era algo reservado a los doctos, sino en verdad un mito conocido por todos. Ambos encorvados, feos, con apenas unos cuantos pelos en la cabeza, resultaban desagradables para la *pólis*. Pero entre los balbuceos y la voz chillona de Tersites y el uso del *logos* por parte de Sócrates hay una distancia considerable. En ese sentido, que un filósofo pobre y feo evitara enredarse con uno de los hombres más famosos e importantes de su tiempo (como Tersites alzándole la voz a Agamenón) resulta escandaloso no sólo para el propio Alcibíades, también lo es para el resto de los atenienses. Y que Platón se tome el tiempo de describir esta escena, ficticia o no, en uno de sus diálogos más importantes tiene un objetivo claro: oponer dos individualidades que bien podrían representar al “justo” y al “injusto” de Aristófanes. De un lado, tenemos al arquetipo del político aristócrata de la vieja tradición que se remontaba a época arcaica. De

otro lado, el filósofo que, en su negativa, denuesta las costumbres griegas más viejas. Platón y los atenienses saben que Sócrates es molesto porque además de desagradable a la vista, cada vez que hablaba resultaba incómodo.

Es por ello que los discípulos más asiduos al maestro se esforzaron por tratar de mostrar que su belleza se encontraba en otro lado, en el alma, en la virtud, en la ironía. Si bien el nuevo Sócrates fue sentenciado a muerte por la bella y valiente aristocracia, Platón y Jenofonte se vieron en la necesidad de defender a su maestro. La suciedad, el desapego de los deberes políticos, su prominente estómago y sus ojos de camarón no eran síntoma de un alma enferma y perversa; en realidad, ocultaban, como vimos en boca de Alcibíades, una belleza interna como la de las estatuas de sátiros que guardaban las imágenes divinas. ¿A quién comparar con Sócrates? Alcibíades compara a Brásidas con Aquiles y a Pericles con Néstor y Antenor. ¿Pero y Sócrates? No queda otra imagen que la del sátiro porque ningún hombre, ni antiguo ni presente, es equiparable al filósofo. De algún modo, la sociedad ateniense se encuentra con un hombre *sui generis* que rompe con todos los esquemas de lo que es un hombre bueno. Uno invitaba a filosofar, a discutir y a practicar la virtud; el otro, siendo bello, era admirado por todos. Al primero lo sentenciaron a muerte; al segundo lo premiaron con puestos políticos una y otra vez a pesar de sus traiciones. ¿Dónde se encuentran la fealdad y el vicio? Platón no responde, pero al final del *Banquete* nos hace una comparación que es más que eso: es un recurso irónico.

Recuperemos lo dicho hasta aquí: la ironía es una actitud de negación absoluta e infinita que, si bien no da lugar a grandes revolucionarios, cuestiona e incomoda. Pero la ironía es también un estilo escriturístico que tiene como fin hacer evidentes las contradicciones para el lector. No sabemos si Platón nos relata una escena histórica, pero sí sabemos que la sonrisa que nos provoca la ebriedad de Alcibíades y la algarabía de su comitiva proviene de la ironía del autor. Ironía que, además, no es inventada sino recreada por él. Y el papel de la fealdad aquí es uno de los aspectos más importantes. Su sola apariencia rompe con los ideales estéticos del antiguo hombre griego, pues su cara predispone a Menón, a Gorgias, a Eutifrón y a otros tantos a condescenderlo, despreciarlo, a burlarse con los insultos más creativos porque no esperan de él otra cosa que su consabida ignorancia. Pero cuando Sócrates los ha enredado, cuando demuestra con su brillantez dialógica que los supuestos sabios son igual o peor de ignorantes que él, entonces se ven obligados a callarse

y huir (Eutifrón), a reducir su prepotencia y sentarse a aprender junto con el esclavo al que enseña Sócrates (Menón) o de plano a negarse a oírlo y darle por su lado para que lo deje en paz (Calicles). La fealdad es molesta, pero lo es más cuando habla; Tersites y Sócrates enojan por razones diferentes, pero tienen en común el haber abierto la boca para recibir su castigo.

Del mismo modo, es probable que Sócrates no escribiera nada como aseveraban ya los antiguos, pero sí lo hizo Platón. Y si lo que he demostrado es verdad, no hay razones suficientes para escindir la ironía histórica de su maestro de la de su escritura. Sócrates era ya un ironista como *modus vivendi* en toda la extensión de la palabra, pero la habilidad de Platón radica en su propia escritura, no en su fiel (o no) retrato de su maestro. Sólo al lector, más que al ateniense de la época, le es posible encontrar la ironía de rechazar la escritura al tiempo que se escribe. No es que el *Gorgias* trate dos temas diferentes (retórica y placer) ni que el *Fedro* sea inconsistente porque rechace la escritura *mientras se escribe*; es que la ironía de Platón juega con los personajes, los diálogos, los temas y las oposiciones para incentivar el ejercicio dialéctico.

De todo lo anterior podríamos sintetizar lo siguiente: o la ironía tiene tres aspectos indiscernibles entre sí o hay tres formas de ser ironista. Pienso que más bien deberíamos pensar como las tres fuerzas en tensión, inextricablemente unidas, dan sentido a la ironía en su aspecto histórico-universal. De ahí la confusión hegeliana: si bien Schlegel o Ast imitan la ironía socrática en su escritura, también hubo casos en los que la *imitatio Socratis* se convirtió en modo de vida: tal es el caso del Sócrates de Platón (que no histórico) o el de Kierkegaard en el siglo XIX.

De ahí que nuestra inevitable pregunta sea ahora la siguiente: ¿puede el marica apropiarse de esta ironía? Y si respondemos positivamente, ¿se ha hecho ya o debemos reelaborarla? Responderé muy brevemente que sí a ambas, pero esta respuesta expedita es todavía engañosa. Por un lado, tenemos varios ejemplos de ironistas (maricas) en nuestra América: Salvador Novo, Carlos Monsiváis, Pedro Lemebel, Néstor Perlongher y Abigail Bohórquez; cada uno rico en su especificidad; empero, hay que tener cuidado de creer que ellas se inspiraron explícitamente en Platón para construir sus propias personalidades irónicas. Diremos, entonces, que resta reelaborar la ironía socrática con ayuda de aquellas que, siendo ironistas por derecho propio, nos han legado ejemplos que nos permiten torcer la tradición platónica. ¿De qué nos sirve la ironía cristiana kierkegardiana a las disidencias

sexuales? Quizá a las teólogas queer, pero no a la marica atea, desencantada del discurso cristiano y de sus excesos.

Es momento de recuperar la sodomía y la fealdad de Sócrates y pensar si su ironía es de alguna utilidad frente a la inclusión neoliberal del siglo XXI.

2.4 Un ejemplo de ironía marica: Pedro Lemebel

2.4.1 Negación de la realidad, fealdad y escritura sidoso

Como vimos al iniciar este capítulo, Lemebel acusa a *lo gay* de ser blanco, racista, clasista y tremendamente hipócrita. A ella, fea y vieja, no la volteaban ni a ver en la Meca de la sodomía: el bar Stonewall en el Village. Tal pareciera que para ser aceptada en la Atenas homosexual fuera necesario pasearse como Alcibíades, quien traicionó a su comunidad una y otra vez, pero cuya belleza expiaba sus faltas. Esas gringas blancas y ejercitadas rememoran a los antiguos efebos desnudos y aceitados que hacían las delicias de los hombres que los miraban y que buscaban la oportunidad para cortejarlos dentro de la vieja tradición pederástica. Pero Lemebel provocaba el mismo disgusto que Tersites: como él, que se autodenominaba fea, irritaba con su voz y se oponía a los dirigentes más temibles, como lo fue el dictador chileno Augusto Pinochet. Y como Sócrates, poseía un dominio de sí impresionante tanto como artista de performance como escritora. Y es esta segunda característica la que someteremos a examen desde la ironía triple: la fealdad y el sida; la negación de la realidad (que podemos sintetizar en los binarios capitalismo/comunismo, hombría/maricada, gay/loca) y el estilo escriturístico de la loca chilena.

Comenzaremos por su *Manifiesto*, donde Lemebel se posiciona no sólo frente a la hipocresía de la dictadura; también arremete contra los comunistas que, aunque se consideran depositarios de la revolución y de la libertad frente a la censura pinochetista, no cesan de mostrarse incómodos o molestos con los maricones. En el comienzo, Lemebel declara que es su diferencia la que lo define y con la que se presenta ante el dictador y ante el proletario heterosexual. Su forma de ser no es mascarada alguna ni un mero afeitte, es en verdad el cuerpo que habita y que usa para confrontar el exceso de igualdad. Es la misma cara con la que se enfrenta también a las gringas, con la que se ríe de su hipocresía y con la que se declara enemiga de la injusticia:

No soy Ginsberg expulsado de Cuba / No soy un marica disfrazado de poeta / Aquí está mi cara / *Hablo por mi diferencia / Defiendo lo que soy / Y no soy tan raro / Me apesta la injusticia / Y sospecho de esta cueca democrática / Pero no me hable del proletariado / Porque ser pobre y maricón es peor...*¹⁷¹

La injusticia le apesta, pero desconfía asimismo de la democracia. Desconfía porque ni la derecha ni la izquierda le ofrecen una verdadera alternativa política “Porque la dictadura pasa / y viene la democracia / ¿Y entonces? / ¿Qué harán con nosotros, compañeros? / ¿Nos amarrarán de las trenzas en fardos / a un sidario cubano?” Porque, recuerda, la propia Cuba perseguía a las colizas y las dejaba morir en el mar. ¿Qué harán en este caso los comunistas chilenos? ¿Enviarlas a alguna especie de Siberia reaccionaria?¹⁷²

El principal problema de la izquierda marxista de su tiempo es su hipocresía:

¿Y usted? ¿Qué hará de ese recuerdo de niños pajeándonos y otras cosas en las vacaciones de Cartagena? [...] ¿No habrá un maricón en alguna esquina de- / sequilibrando el futuro de su hombre nuevo? / [...] El fusil se lo dejo a usted / Que tiene la sangre fría / Y no es miedo / El miedo se me fue pasando / De atajar cuchillos / En los sótanos sexuales donde anduve / Y no se sienta agredido / Si le hablo de estas cosas / y le miro el bulto / No soy hipócrita / ¿Acaso las tetas de una mujer no lo hacen / bajar la vista? / ¿No cree usted que solos en la sierra algo / se nos iba a ocurrir?¹⁷³

Véase que aquí la fealdad no es la de la cara y el cuerpo deformes; es la fealdad moral. La razón por la que los (hetero)comunistas rechazan a las vestidas, las maricas y las lenchas es porque sus virtudes corrompen a las buenas consciencias de los revolucionarios. Lemebel muy de pasada, pero con una risa sardónica, recuerda al comunista la infancia o la adolescencia en la que se experimenta con la sexualidad: unos la niegan y se integran al dictamen heterosexual; otros sencillamente aceptaron lo que son, decisión que les ha costado el odio del padre, la vergüenza de la madre, intentos de suicidio u homicidio y, por tanto, obligados a experimentar su sexualidad en la periferia: en el *cruising*, en las casas de

¹⁷¹ Lemebel, “Manifiesto (hablo por mi diferencia)”, en *Loco afán*, 121. Destacado es mío.

¹⁷² Lemebel, “Manifiesto”, 122.

¹⁷³ Lemebel, “Manifiesto”, 122-3.

encuentros, en las esquinas de la prostitución. Y el comunista no tiene problema mientras no lo cosifiquen como él hace con las mujeres. Pero Lemebel no se amedrenta, e incluso lamenta que por decir estas cosas el comunista lo odie:

Por corromper su moral revolucionaria / ¿Tiene miedo de que homosexualice su vida? / Y no hablo de meterlo y sacarlo / y sacarlo y meterlo solamente / Hablo de ternura, compañero / Usted no sabe / Qué es cargar con esta lepra / la gente guarda las distancias / La gente comprende y dice: / es marica, pero escribe bien / Es marica, pero es buen amigo / Súper buena onda...¹⁷⁴

Entre la postura anti-lepra del comunista y el dictador Pinochet hay apenas una diferencia. En *Tengo miedo torero*, Lemebel imagina al dictador en su casa de descanso en el Cajón del Maipo. Sentado sobre su sillón, se queda mirando embobado las cumbres que le rodean, escena frente a la que dormita y sufre pesadillas. Uno de sus subordinados se acerca y le pregunta si puede revisar el discurso que le han preparado. Mientras pasaba las hojas fingiendo leer, observó de reojo a un cadete adolescente muy atractivo, rubio, de labios rojillos y cuerpo acinturado, a quien veía jugar con otro de su misma edad, tocándose los brazos. “¿Y de dónde salió ese pájaro afeminado?”, expresa el General. Su secretario le expresa que es sobrino del coronel Abarzúa, a lo que muy indignado contesta el General: “¿Cómo se les ocurre traer a mi casa este tipo de gente? ¿Cómo se les ocurre dejar entrar estos raros a la Escuela Militar?” A pesar de las explicaciones que le dan, Pinochet decide despedirlo de inmediato porque puede traer mala suerte en vísperas del temor a un atentado. “¿En qué cabeza les cabe permitir que un maricón use el uniforme de cadete? ¿No sabe usted que estos desviados son iguales que los comunistas, *una verdadera plaga*... donde hay uno... ligerito convence a otro y así, en poco tiempo, el Ejército va a parecer casa de putas”¹⁷⁵

Lemebel liga en este texto al homosexual con la lepra, pero no fue él quien inventó el nexo. Fueron Pinochet y quienes sostuvieron (y sostienen) su discurso. Ellos consideraron la mariconería una enfermedad que podía extenderse a personas especialmente débiles. Este fenómeno, de hecho, había comenzado a adquirir cuerpo en la segunda mitad del siglo XX

¹⁷⁴ Lemebel, “Manifiesto”, 123.

¹⁷⁵ Pedro Lemebel, *Tengo miedo torero* (Ciudad de México: Planeta, 2019), 126-7. El destacado es mío.

debido al auge del psicoanálisis norteamericano (y que criticaron Marcuse y Adorno tildándolo de “revisionista”) y la estigmatización del homosexual y la lesbiana.

Para esta corriente, la homosexualidad era producto de entornos familiares insalubres y no de acuerdo con dinámicas intrínsecas (entiéndanse biológicas o psíquicas, por ejemplo), lo que significaba que el homosexual era débil, inadaptado e insalubre como consecuencia de esta mala educación. Y esta debilidad era la que los hacía especialmente vulnerables “a la influencia comunista”. La cura, entonces, consistía en adaptar la personalidad a la sociedad y no al revés, lo que supuso la repatologización de la sexualidad no reproductiva.¹⁷⁶ Recordemos que en este contexto hablamos de la Guerra Fría y el temor de las administraciones que van de Eisenhower hasta Reagan a que el comunismo resultase atractivo al proletariado del continente.

El principal problema con la homosexualidad, entonces, es que se trata de una enfermedad que hace débiles a hombres y mujeres; los hace vulnerables a los discursos de los rojos. Si esto es así, entonces el mal del maricón puede extenderse a otras personas, creando un suelo fértil para la fabricación de una revuelta comunista. Y quizá más peligrosa que los misiles soviéticos en la Cuba de Castro, porque el binomio homosexualidad-comunismo implicaba que los Estados Unidos podían ser debilitados y destruidos desde dentro.¹⁷⁷ Y también por ello el gobierno, a través de la CIA, intervino en América Latina para expulsar la enfermedad del comunismo en Guatemala, en Brasil, en Argentina —no fuera que el contagio alcanzara a todo el territorio del Tío Sam—; temor que Pinochet compartía y que Lemebel retrata muy bien. ¿Qué sería del Ejército si se convirtiera en “casa de putas”? Al igual que los comunistas, los homosexuales eran una plaga que había que cortar de raíz.

¹⁷⁶ Floyd, *The Reification of Desire*, 130 y 128. Algo que de hecho ya hacía Freud y que Foucault criticará en su *Historia de la sexualidad*. En todo caso, el diván estadounidense, en plena Guerra Fría, se alió al gobierno norteamericano para explicar, y en última instancia expurgar, las enfermedades mentales que podrían destruir al país desde dentro.

¹⁷⁷ Este discurso aún existe. No debe olvidarse que el panfleto recientemente escrito por los argentinos Agustín Laje y Nicolás Márquez, *El libro negro de la nueva izquierda* (Madrid: Unión, 2016) parte del supuesto de que, al haber fallado el comunismo a derrocar al sistema actual con la guerra, prefiere hacerlo ahora desde la cultura. Para estos autores el homosexual, la feminista y el ecologista son todos títeres marxistas que desestabilizan a los países desde dentro y los hacen proclives a aceptar políticas “comunistas”.

Sin embargo, Lemebel nos dice que ni el comunista se guarda de reproducir estos discursos. El comunista es homófobo. Los regímenes de la China de Mao, la Rusia de Stalin y la Cuba de Castro asesinaban maricas. El comunista mira los senos de las mujeres, pero le parece intolerable que un homosexual lo mire con lascivia o que se vaya a sótanos sucios para practicar actos sométicos. Mientras Pinochet y los comunistas chilenos se jactan de su hombría militar, de su arrojo, de su valentía, Lemebel presume su hombría aprendida no en los cuarteles, sino en la noche prostituyéndose:

Esa hombría de la que usted se jacta / Se la metieron en el regimiento / Un milico asesino / De esos que aún están en el poder / Mi hombría no la recibí del Partido / Porque me rechazaron con risitas / [...] Mi hombría fue la mordaza / No fue ir al estadio / Y agarrarme a combos por el Colo Colo / El fútbol es otra homosexualidad tapada / Como el box, la política y el vino / Mi hombría fue morderme las burlas / Comer rabia para no matar a todo el mundo...¹⁷⁸

La loca Lemebel revira: no es que la homosexualidad sea una enfermedad que se contagie, es que la homosexualidad latente de cada cual es la que se ve vencida por la *hombría* homosexual. Y para que el homófobo no se tuerza, es imperativo que se burle del marica, que lo menosprecie, que lo expulse de sus filas, que lo asesine. La hombría del homosexual es no amedrentare, es poner no la mejilla sino el culo, que los machos de izquierda se hagan viejos.

Yo no voy a cambiar por el marxismo / Que me rechazó tantas veces / *No necesito cambiar / Soy más subversivo que usted / ¿Se da cuenta? / No voy a cambiar solamente / Porque los pobres y los ricos / A otro perro con ese hueso / Tampoco porque el capitalismo es injusto / En Nueva York los maricas se besan en la calle / Pero esa parte se la dejo a usted / Que tanto le interesa / Que la revolución no se pudra del todo...*¹⁷⁹

Con estas palabras Lemebel da un paso interesante. No es el homosexual el que debe cambiar porque la subversión ya está en la subjetividad del marica consciente, aunque yo lo llamaría irónico. Sócrates no tuvo que defender su homosexualidad porque, ya sabemos, el concepto

¹⁷⁸ Lemebel, "Manifiesto", 124.

¹⁷⁹ Lemebel, "Manifiesto", 125. El destacado es propio.

y la identidad a él aparejado no existían. Agamenón no odia a Tersites por marica, ni tampoco Ánito, Melito y Licón lo hacen con Sócrates. Pero desde el siglo XIX, con la patologización de la sexualidad no heterosexual, y en el siglo XX, con el nacimiento y desarrollo de los movimientos *gay* en Estados Unidos, Europa y América Latina, se hizo necesario aceptar esa propia “enfermedad” como la condición *sine qua non* de la verdadera revolución. En este *Manifiesto*, la Lemebel asume una postura irónica que, recuérdese, cuenta con al menos con tres ingredientes que se confunden y se superponen unos a otros: la negación de toda realidad (que aquí es o lo uno o lo otro de la política del siglo pasado: o capitalista o comunista); la escritura como medio de confrontación de los opuestos para hacer aparecer la risa, la contradicción y el sarcasmo; y la fealdad tanto física como psíquica, y que en este caso lo anímico no es ya la virtud de la *psyché*, sino la enfermedad del homosexualismo.

¿Qué niega Lemebel? Ya se habrá detectado: su constante sátira y negativa a tomar o asumir lo que el contexto le ofrece implica la dura crítica a los comunistas de su país, incluso diciendo que, aunque ellos odien al capitalismo norteamericano, es este mismo sistema el que permite que las maricas se besen (en Nueva York al menos), dejando con ello entreabierto la puerta de que el marica parece más cómodo en él. Pero no nos equivoquemos. Al inicio vimos que Lemebel es también escéptico del arcoíris del *Pride*; detesta al nuevo macho vestido de cuero y usando ropa a la moda; señala el clasirracismo de las blancas musculosas. E incluso, por lo que veremos más adelante, ignora por completo a otras subjetividades como la lencha, la vestida, el transexual, o la encarnadura de alguna de ellas con piel latina o negra. La postura de Lemebel no es lo uno ni lo otro, sino un rechazo de ambos y de las aristas que no provengan de la propia subjetividad irónica. No queremos ni lo que ofrece el capital ni la bajeza con que nos trata el partido comunista, pero tampoco la inclusión *disneyficada* ni la exclusión asesina.

Si partimos desde otra perspectiva de la negatividad lemebaeliana, la fealdad del físico se suma al espectro de la pandemia del VIH/SIDA, de la que se adquirió plena consciencia en 1981 con el diagnóstico de cinco individuos. Esta pandemia, vigente todavía hoy, parecía confirmar que las disidencias sexuales, en efecto, eran enfermas o pervertidas. Otros círculos prefirieron ver en ella el castigo de Dios.¹⁸⁰ Y, por supuesto, la inacción de los

¹⁸⁰ Cfr. Abigail Bohórquez, *Poesida y otros poemas homoeróticos* (Ciudad de México: UACM, 2019), 17-9.

gobiernos en los años ochenta se debió a esta criminal ignorancia intencionada. ¿A quién iban a importar las trans, las mujeres y los homosexuales pobres que desconocían cómo operaba el virus y que se contagiaron sin saberlo, hasta que era ya demasiado tarde? David Wojnarowicz lo retrataba así en sus *Memorias*: “si hubiera una enfermedad que pareciera atacar sólo a los políticos y a los líderes religiosos, ¿dudaría el presidente durante más de veinticuatro horas en destinar más fondos para la investigación y el cuidado de la salud? ¿Dudaría el presidente en cambiar los 350 mil millones de dólares del presupuesto de defensa a la investigación y el cuidado de la salud?”¹⁸¹ Esto responde a lo que Paul B. Preciado ha denominado la era farmacopornográfica del capitalismo que analizamos en el primer capítulo. ¿Realmente los avances en medicina están pensados para beneficiar a todos, o se trata de un dispositivo biopolítico de control y producción de los cuerpos? El SIDA a nadie molestó, sino hasta que empezó a afectar a los hombres blancos de clase media que le eran infieles a sus esposas; cuando la pandemia empezó a desbordarse y afectar al sector de salud.¹⁸²

Producto de esta hipocresía, Lemebel escribió varios ensayos donde ironiza al respecto. Todo homosexual, se pensaba y se piensa aún, tiene o tendrá VIH/SIDA. En “Siga participando”,¹⁸³ la chilena recuerda que envió a un periódico un viejo ensayo sobre un enfermo de SIDA que le pidió una joya a Liz Taylor (que es él mismo en “Carta a Liz Taylor”) para pagar su costoso tratamiento que consistía en dosis de Azidotimidina (AZT) aprobada en 1987 como inhibidora del VIH. Lo curioso es que por las calles y en el trabajo, todo mundo hacía preguntas curiosas a Lemebel: ¿Cómo ha estado? ¿Cuándo publica su próximo libro? Preguntas que, vistas de lejos, son inocentes y hasta protocolarias, pero especialmente insidiosas cuando se tose siendo homosexual en medio de una pandemia de origen sexual. “Pero una tos parecida se llevó a un amigo *como usted*.” Las locas, dice Lemebel, siempre tiene un amigo parecido, alegre, artista, pero cuando la loca simpática tiene sida es otra cosa.

¹⁸¹ Citado en Floyd, *The Reification of Desire*, 220. Traducción de Irina López Rodríguez y mía.

¹⁸² “Luego aparecieron muchos personajes en la trama de la muerte: los mismos ciudadanos y las concubinas de los ciudadanos, y los secretarios y los choferes de los ciudadanos y los chimpancés domesticados de las mujeres de los ciudadanos y los rintintines acelerados de las alcobas de las mujeres de los ciudadanos y el perico y el gato comelón”. Bohórquez, *Poesida*, 19.

¹⁸³ Pedro Lemebel, “Siga participando”, en *Loco afán*, 79-82.

“Cuídate Lemebel. ¿Y de qué?, pensaba yo. ¡Qué flaco estás!, me decía alguien por teléfono.” La gente del mercado le recomendaba tomar su juguito de naranja por aquello de las defensas; le mandaban por correo recetas orientales, chamánicas, yaganas, naturistas de baños con caca de mosca verde al amanecer, gárgaras con flores de pellín, etc. ¡Y todo este cuestionario por un texto que escribió y publicó sobre una marica apenas fallecida!¹⁸⁴.

Fue tal la insistencia de sus conocidos que la chilena comenzó a sentir los dedos fríos de la muerte. Se veía flaco al verse en las vitrinas, lo que lo obligó a irse a la clínica, donde una enfermera con guantes de látex le extrajo la sangre, tratando el líquido como veneno de víbora. “Cuídese” le dijo antes de salir. “¿De qué?, le contesté, si no me pican ni los zancudos. Además, hace siglos que no tengo Mambo.” Y una *hermana* que también asistió a la clínica incluso quiso animarlo diciéndole que el sida podría darle un sentido a su vida, como si volviese a nacer. “Con tanta preocupación, pensé que mi destino estaba trazado por la caca negra de la peste cachera. Y todo por una crónica, le dije a un amigo [...]” Y como ocurre con los predispuestos, Lemebel sufrió de colitis, de fiebre y deliraba por las noches. Una semana duró su sida. No importaba que le expresara a su amigo que en verdad no tenía sida¹⁸⁵. “No sé, Pedro, además tú has escrito sobre el tema, que tanto va el cántaro al agua...” Casi arrastrándose fue al consultorio. “¿De qué es su examen?, gritó una enfermera con vozarrón de servicio sanitario. Del sida dije más desafiante. Y la fila abrió los ojos y moviendo la cabeza escuché que decían: es el escritor, esta enfermedad los pone así”. La enfermera le extendió un sobre, que la autora se niega a abrir y le pide a ella que se lo abra en su lugar. La enfermera, como a punto de entregar un Óscar, dijo maligna ante el público expectante: “Siga concursando, don Pedro. Siga participando”¹⁸⁶.

Así, como si la fealdad física y moral de Lemebel fueran síntomas de una mala y dudosa moral cachera, hemos de añadir su apariencia de potencial seropositiva. Poco importa que él realmente supiera que no tiene la enfermedad porque hace años que no tiene novio ni mosco que lo pique. La caricatura que hizo de él su comunidad se debía a un mero y simple prejuicio, que recuerda al prejuicio que los griegos sentían por la fealdad socrática. Seguro es sidosa: no sólo es marica y fea, sino que va por la vida ojerosa y flacucha. La corporalidad

¹⁸⁴ Lemebel, “Siga participando”, en *Loco afán*, p.80.

¹⁸⁵ Lemebel, “Siga participando”, en *Loco afán*, 81.

¹⁸⁶ Lemebel, “Siga participando”, en *Loco afán*,82.

deforme, como la de Tersites, es síntoma de que hay algo mal por dentro de él: en el caso de Tersites, su fealdad anímica; en el de Lemebel, su sida fantasmático. Pero devenir subjetividad ocurre en un momento muy preciso: cuando contesta desafiante a la enfermera que buscó exhibirlo frente a los demás pacientes. Si soy fea y sidosa lo acepto, pero no sólo como un hecho médico, sino como una subjetividad desasida de las expectativas sociales. ¿Será que el “siga participando” burlón de la enfermera, que supone que el marica *debe* enfermarse de sida, se convierte aquí en un lema político?

Como subjetividad irónica, Lemebel contestaría que sí. Y esto lo vemos cuando leemos sus constantes diatribas contra quienes se nombran filántropos por la causa del sida. Si a Lemebel asquea la hipocresía del comunista o las preguntas malintencionadas sobre su sida fantasma, también le molesta la capitalización de la enfermedad. Citemos algunos ejemplos. En la citada “Carta a Liz Taylor”,¹⁸⁷ Pedro declara sumarse a la gran cantidad de sidosos que le escriben para pedirle algo: un rizo, un autógrafo, una blonda o lo que sea. Luego de satirizar su riqueza y recordarle que alguna de estas cosas es apenas nada para su dinero, le hace saber a Taylor que hay maledicentes que dicen que su piedad es pura pantalla, pura promoción. “Esa cintita roja que los maricas pobres la usan de plástico, seguro que fabricadas en Taiwán. Y las ricas de oro con rubíes, que más parece una horca...” Y esa maledicencia incluso le ha llegado a ella, pues los medios la acusan de tener sida. Si no, ¿por qué tan flaca y tanto amor a los sidosos? ¿Por qué aman Liza Minelli, Barbra Streisand y María Félix a los maricas? Porque todas esas amamantan a las locas como perritos falderos, como si se tratase de adornos; la prueba de que esta filantropía no es más que una hipocresía porque “Mira tú, y sin embargo con las lesbianas ni pío.” Pues claro, porque la solidaridad va primero por la casa, las locas domesticadas (peluqueros, modistos, maquillistas) y luego las locas. Lemebel cierra su carta asegurándole a Liz que todo debe ser envidia, un malentendido.¹⁸⁸

¹⁸⁷ No quisiera dejar pasar la oportunidad de ligar la ironía kierkegaardiana con Lemebel. Ambos escribieron fingiendo ser otras personas, atacando sus propias posturas. Si Lemebel es la marica sidosa que le pide joyas a Taylor; será en “Siga participando” la que habla de la Carta como un documento escrito por otra y a la que da contestación en el periódico. Lemebel se desdobra y critica no sólo a la sociedad, al Estado, al capital y a las maricas: ironiza sobre sí mismo.

¹⁸⁸ Lemebel, “Carta a Liz Taylor”, en *Loco afán*, 75-7.

Pero no sólo las estrellas y los grandes capitalistas se visten de rojo cuando muere la loca con sida, también las maricas se han visto absorbidas por el mercado, aunque en otro sentido. “Los funerales de una loca contagiada por el sida se han transformado en un evento social”: ahí tenemos a la loca estrenando su Calvin AIDS, vestida con sus pestañas primorosas y a las asistentes con vestido neogótico: blancas de la cara, ojerosas y vestidas de negro, como parodiando al cadáver. Mientras que en los ochenta el sida hacía huir a las locas como ratas que negaban a la occisa para que el fantasma de este virus no las acosara, y donde los ataúdes eran pobres; en los noventa, en cambio, se trataba de un gran acontecimiento que esperaba usar su modelito para la premier luctuosa. No es que el funeral por sí solo esté mal, el problema es que las maricas que asisten enjoyadas tienen el dinero y buscan imitar a los Hudson, Perkins, Nureyev y Fassbinder. Un evento mortuorio se ha convertido en una fiesta para el goce de los asistentes.¹⁸⁹

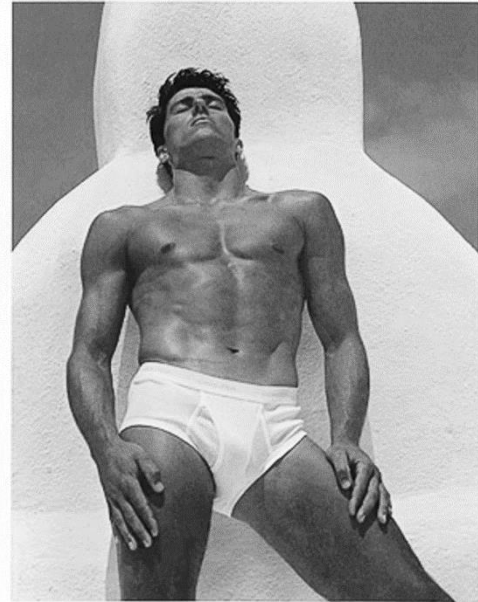
Esta absorción que ha hecho el capital del marica ya lo vimos en sus diatribas contra Stonewall, pero fue un tema recurrente de su obra no sólo entre las locas gringas, sino de sus conciudadanas. Se sabe que en Santiago existía una disco gay. “Allí, la maricada desciende la amplia escalera de medio lado, como diosas del Olimpo mapuche.”¹⁹⁰ Todas ellas altaneras, soberbias, con el pantalón recién planchado, desfilando con sus zapatillas Adidas. Y las casi reinas y casi estrellas, las pobres aspiracionistas, son delatadas por la marca falsa del jeans tatuada a media nalga o el maquillaje corriente. Vale la pena recuperar un largo, pero interesante pasaje de *Nalgas lycra, Sodoma Disco* donde queda bastante claro el escepticismo irónico contra la marica heterosexualizada:

El bar de la disco es para cruzar miradas y exhibir la oferta erótica en las marcas de la ropa preferida. Las pintas de segunda mano que ofrece la ropa americana. Así, el bordado Levi's asegura una cola de lujo, un par de nalgas vaqueras infladas por la moda, fibrosas en el gesto tenso de apoyar los cachetes en la barra, Casi masculinas, si no fuera por la costura del jeans hundida en el tajo azulado. De no ser por el planchado y ese olor a soft de detergente, A demasiada limpieza como dando disculpas por ser así, explicando la homosexualidad en el

¹⁸⁹ Lemebel, “Esas largas pestañas del sida local”, en *Loco afán*, 107-9.

¹⁹⁰ Lemebel, “Nalgas lycra, Sodoma Disco”, en *Loco afán*, 70.

borlado aroma que enmarca los gestos. Si no fuera por esa nube densa del perfume coliza; la adicción por el Paloma Picasso, el *Obsession for Men* de Calvin Klein, el Orfeo Rosa de Paco Colibrí. Si no fuera por todos esos nombres que emana del aeróbico sopor, pasarían por hombres heterosexuales demasiado amigos, por machitos borrados baboseando al compadre. Si no fuera por ese “ay, niña, yo te dije”, “ay, Chela, te lo merecías por bruja”, “ay, sí, sí”, “ay, sí, no”. Si no fuera por el “ay” que encabeza y decapita cada frase, podrían verse sumados a la masa social de cualquier discotheque, que viste mezclilla y polera blanca con el caimancito [Lacoste] mordiendo la tetilla.¹⁹¹



Calvin Klein Underwear

Ilustración 1. Tom Hintinauss posando para Calvin Klein. Tomado de: Tom Hintinauss, iconic Calvin Klein ad (1983). Photo (oup.com)

La crónica comienza con una sátira a las maricas que bajan del Olimpo mapuche. Como en el mexicano “azteca”, aquí podríamos entender simplemente una metonimia de Chile, del Cono Sur invadido por las políticas mercantiles del Norte anglosajón; pero también, me parece, encontrar una alusión a los rasgos físicos chilenos que asisten a esta discoteca gay. La ironía está en conjuntar a un pueblo que en

nada comparte historia con el hegemon norteamericano (salvo la dictadura y las marcas de renombre), pero también en mostrar cómo en el ambiente marica comenzaba a constituirse un ideal tanto de belleza como de ser marica. El tratar de ensalzar el físico mapuche con ayuda del maquillaje y la ropa “americanas”. Como los hombres nalgones de pene pequeño, líneas inguinales y pelo rizado de los griegos, Lemebel no puede si no reírse de esos cuerpos atléticos con ropa apretada y perfumes caros. Claro que hay chicos en short y oficinistas de corbata preocupados mirando a la entrada por si entra un conocido. Pero las que roban la noche, las que se adueñan de la barra, son las que se exhiben en licras Calvin Klein.

Y no olvidemos que la referencia a esta marca no es un simple gringuismo recuperado a modo. Sam Shahid, publicista de la marca entre 1981 y 1990 —en plena pandemia del

¹⁹¹ Lemebel, “Nalgas lycra, Sodoma Disco”, en *Loco afán*, 71-4.

VIH/SIDA— estuvo a cargo de la fotografía de la *Ilustración 1*. Según sus palabras, la fotografía fue tomada “desde abajo, [con Tom] mirando hacia arriba [...], lo que lo hizo majestuoso, más grande que Dios”.¹⁹² Y es que esta imagen fue exhibida en pleno *Times Square* en 1983 y ocupaba cinco pisos. Las gringas, que ya llevaban un tiempo circulando imágenes de vaqueros y marineros en ropa interior desde al menos los años setenta, se apropiaron de la publicidad. Floyd con razón recordaba el famoso pasaje del fetichismo de la mercancía de Marx dado que este cuerpo resulta “un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” que forma parte de “las neblinosas comarcas de la religión”, una “cosa sensorialmente suprasensible”.¹⁹³ Es decir, se trata de un valor, una cosa que trasciende el tipo de interacción sensorial concreta con otros seres humanos que Marx asocia con la categoría del valor de uso. Esta categoría se refiere a la especificidad cualitativa, concreta y material que es lo opuesto del valor, es decir, que el valor “trasciende” o que contradice la intercambiabilidad cuantitativa. Si este cuerpo-mercancía masculino esculpido con fines lucrativos pudiera hablar —parafraseando la proposición con la que Marx concluye su análisis del fetichismo de la mercancía— diría que no tiene nada que ver con lo sensorial o lo sensual, ciertamente tampoco con algo concreto como el contacto físico, pero sí con el valor; que su significado radica en su operación en un sistema de intercambio formal.¹⁹⁴

La crítica de Lemebel, a la luz de la de Kevin Floyd, cobra sentido y nos muestra en qué difiere del ideal griego. Mientras en la Grecia arcaica se había comenzado la gradual separación del canon orientalizante de época arcaica hacia el ideal del cuerpo equilibrado, racional y matemático del período clásico como resultado del desarrollo del pensamiento filosófico y democrático; en la Nueva York neoliberal se comenzó a fabricar un cuerpo perfecto que tenía que ver con la hombría norteamericana (entre otras, gustar del y practicar deporte, adquirir habilidades domésticas como carpintero, plomero o herrero, etc.) y, por

¹⁹² Susan Faludi, *Stiffed: The Betrayal of the American Man* (New York: Harper Collins, 1999), 506. Citado en Floyd, *The Reification of Desire*, 201.

¹⁹³ Karl Marx, *El Capital*, Vol. 1, Tomo 1, Cap. 1 (Ciudad de México: Siglo XXI, 2008), 87-8.

¹⁹⁴ Floyd, *The Reification of Desire*, 201. Traducción de Irina López Rodríguez y mía.

supuesto, con la etnia blanca.¹⁹⁵ En Grecia se trata de un ideal ligado a la *pólis*, al hombre-ciudadano-guerrero y, como vimos, a la belleza como síntoma visible de la *areté*. Tom Hintinauss, como objeto de consumo reapropiado por el naciente mercado *gay friendly*, muy pronto se convirtió en un fetiche de la mercancía en sentidos múltiples: no sólo su cuerpo se convierte en un deleite cosificador, sino que deviene ideal del buen homosexual; representa el marica sano que no presenta por ningún lado síntomas del sida (¡qué diferencia de la loca Lemebel, toda flacucha y encorvada!). Y por supuesto, para adquirir tal cuerpo se necesita que el marica consuma esteroides, que pague gimnasio, que se alimente bien, que adquiera saberes útiles y, sobre todo, que vista Levi's, consuma Starbucks y se perfume todos los rincones.

En suma, en Lemebel resuena un Sócrates latino que incomoda a todo mundo, aunque con métodos diferentes. A diferencia del ateniense (aunque muy parecido al socratismo elaborado y practicado por Kierkegaard), no se pone a dialogar con los transeúntes. Camina y observa, piensa y critica; incluso hace *performance*, es verdad, pero la ironía con la que vive en su día a día adquiere cuerpo cuando escribe. Es en la palabra escrita donde Lemebel, como Platón, nos presenta escenas reales (como las disco gay, Stonewall, su paso por la clínica) o verosímiles (la Carta a Liz Taylor, su reinterpretación de la muerte de la sidosa Madonna) para tensar las contradicciones. Pero como hicieron Benjamin y la Escuela de Frankfurt, esta oposición dialéctica no tiene como fin superarla, sino descentrar o abrir puntos de fuga a través de los cuales aparezcan la risa (y no sólo la alegre, sino también la incómoda), la contradicción, la denuncia por la captura del marica por el mercado y la teatralización fetichizada del VIH/SIDA.

Lemebel es rechazada y estigmatizada por la dictadura finalizada el 11 de marzo de 1990, por las maricas perfumadas, por los comunistas, por ciertas mujeres¹⁹⁶ e incluso por

¹⁹⁵ Para un estudio de la hombría (*manhood*) estadounidense y su gradual sustitución por la masculinidad (*masculinity*) que Judith Butler reconoce producto de la matriz heterosexual véase Floyd, *The Reification*, 79-119.

¹⁹⁶ El personaje de Laura en la novela *Tengo miedo torero* no oculta su desdén por La Loca de Enfrente, una mujer trans vieja y fea que se ha enamorado de Carlos, un joven de veintidós años que participa en el atentado contra Pinochet el 7 de septiembre de 1987. Es sólo al final que apoya a la protagonista a reencontrarse con Carlos, si bien no oculta su desprecio por ella. Si bien las mujeres también llevan décadas señalando el

personas trans que, orilladas a vivir con miedo producto del odio, generaron un resentimiento tal que se traducían en pleitos y discusiones en verdad difíciles.¹⁹⁷

Surge entonces una pregunta que no puedo soslayar. ¿No será que Lemebel, antes que ironista, es más bien alguien que ha convertido el resentimiento en arma política?¹⁹⁸ Me parece que tal contradicción se desvanece si consideramos, primero, que ironía y resentimiento no son irreconciliables, acaso, junto con el sarcasmo, son instrumentos retóricos que rara vez se presentan aparte. Sócrates en el *Menón* es irónico, pero también recurre al sarcasmo para burlarse del recién llegado Ánito o al enseñarle al esclavo de Menón. Su ironía muestra, a modo de espéculo, que ambos creen que saben cuando en realidad lo ignoran todo. Y el resentimiento, que no es notorio en Platón pero sí en Lemebel, no escupe hacia arriba, pues es el motor que está claramente encaminado a ironizar, a satirizar, a provocar y a denunciar. Diríase, entonces, que la ironía es un aderezo a su personalidad, pero a la luz de la ironía socrática, como se la reapropia Kierkegaard y que revisamos arriba, comprendemos que Lemebel no es una resentida que despotrica contra lo que se le ponga enfrente; es un ironista en tanto que modo de vida, en tanto que escritura tensora, en tanto que negación de la realidad que parte de la fealdad. Por cualquier marica que luzca como Lemebel no daríamos un peso (y, entiéndase bien, por la fobia que causa no ya el *gay*, sino la loca fea y flacucha), pero al escribir es cuando encontramos a la divinidad oculta en la imagen del sátiro. ¿Qué habría sido de Lemebel sin su *pluma*?

Rodrigo Hernández, que conversó por más de dos horas con la artista, señalaba que al mismo tiempo que repudiaba la dictadura, su interés era “lograr o crear desplazamientos de territorios”. Tal fue el caso del Museo de Bellas Artes, rodeado de prostíbulos y lugares de “tráfico de deseo” como la calle de San Camilo, donde Las Yeguas del Apocalipsis, colectivo cofundado por Lemebel, realizaba performances en las que “por un día” las locas

machismo al interior de los grupos comunistas, Lemebel sin duda tuvo que sufrir la discriminación de parte de ellas.

¹⁹⁷ Al respecto, *Tengo miedo torero*, 63-75 narra las desavenencias entre La Loca e Enfrente y sus amigas la Lupe, la Fabiola y la Rana. De igual modo, aunque en un tono mucho más tétrico y depresivo, describe algunos de estos conflictos, por ejemplo, en “La noche de los visones” y “La muerte de Madonna”, en *Loco afán*, 15-34 y 45-55.

¹⁹⁸ En su breve semblanza de Lemebel, la Biblioteca Nacional de Chile reconoce que lo que lo distinguió fueron la provocación y el resentimiento.

y travestis chilenas podían sentirse en la pasarela. Y como acicate de la ya de por sí difícil vida de las locas (léase lesbianas, travestis, trans, homosexuales) durante el pinochetismo, Lemebel le tenía un especial resentimiento a Estados Unidos.¹⁹⁹ A las críticas que hemos leído arriba, baste agregar la siguiente:

El Sida (sic) nos llegó como una recolonización por contagio, así como los españoles trajeron las enfermedades que exterminaron a los pueblos originarios. Nosotros no teníamos Sida, los homosexuales latinoamericanos no tenían Sida. La enfermedad llegó desde el Norte en esa nueva manera de ser homosexual que es el patrón gay, en esa moda masculizante.²⁰⁰

Y por ello Lemebel cultivó la crónica. Con expresiones que hacen inevitables recordar el ensayo clásico de Benjamin, en especial *El autor como productor*. Lemebel señala que en sus tiempos la crónica estaba reservada a los “burgueses del barrio alto”. Ante este contexto, la chilena se apropia de “ese género bastardo” para hacer política, pero no con un ojo realista como hacía la crónica burguesa, sino a través de la metáfora que le permite darle a dicha realidad múltiples entradas y enfoques. De hecho, la escritura de *Loco Afán* se debió a la observación de cómo la caridad cristiana operaba detrás de la muerte de sida. A este acontecimiento lo llamó “sida piadoso, sida religioso” que podría sintetizarse en “pobrecito, homosexual y además sidoso”; en este punto se puede exaltar el humor negro que impregna a todas sus crónicas.²⁰¹ Por último, Lemebel hacía una diferenciación entre la maricada ochentera y la noventera. Mientras a la primera le reconocía una “explosión de desacato”; la segunda, en cambio, fue “anestesiada por los sistemas de empadronamiento y control que privilegian el consumo, matando la pasión y el deseo”.²⁰²

Lemebel, entonces, considera a la escritura como un arma de agrietamiento del sistema cisheteropatriarcal, método que le gustaba por la complicidad que generaba entre sus libros y quienes lo leen. “La gente los trafican como por abajo” y con orgullo afirmaba que

¹⁹⁹ Rodrigo Hernández, “Pedro Lemebel: la provocación como batalla”. *Derrame*, no. 2 (enero-marzo 1999): 36. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-83085.html>

²⁰⁰ Hernández, “Pedro Lemebel”, 37.

²⁰¹ Hernández, “Pedro Lemebel”, 38.

²⁰² Hernández, “Pedro Lemebel”, 38.

en la lectura emerge “esa comunicación cómplice que existe entre lector y escritor”.²⁰³ ¿Y no era este, de algún modo, el compromiso de Platón con la escritura? ¿Él tomó la pluma para acabar con la mala fama de su maestro por medio de la sátira y la ironía? ¿Con qué fin escribir como ironista? Para hacer trastabillar a los discursos hegemónicos y hacerlos reconocer que no saben lo que hacen.

Ante la pregunta “¿cómo escapar a la ficha, al ojo vigilante de este sistema neoliberal de consumo, donde todo está empadronado?”, contesta Lemebel que, por esto mismo, no estaba de acuerdo con la organización legal de los homosexuales porque se reiteraría un lugar señalado por la sociedad; un lugar ubicable con facilidad. Y, dice Hernández, lo que buscaba “con irreverencia, ironía, desacato y provocación” está lejos de eso: “Yo quiero otra cosa. De alguna manera quiero ‘contaminar’ la sociedad, hacer transitar a los homosexuales entre los heterosexuales para que sea algo plural, manteniendo el principio de la igualdad, pero desde la diferencia.”²⁰⁴ Es decir, no se trata de un revolucionario que quiere dismantelar el sistema desde sus cimientos; más bien es el ojo crítico, resentido y de humor negro que quiere hacer ver a las locas que lo que les han vendido como igualdad, como aceptación o como integración no es lo que dice ser.

Como Sócrates, nos presenta situaciones incómodas y controvertidas que tienen por fin decirle al *logos* del padre (en este caso, el capital) y al Estado que la justicia no es lo que ellos entienden por justicia y, peor quizá, ni siquiera saben lo que es. Y como el Sócrates platónico, asume un lugar indeterminado en el que jamás opta por un lado. Le molestaba la homofobia del comunista por lo que celebraba, de algún modo, la libertad que tenían los maricas neoyorquinos; pero eso no significaba que aceptara sin más la inclusión neoliberal. También, se pronunció en contra de la homofobia y el mercado a que eran sujetas las locas del Chile de su tiempo, pero eso tampoco implicaba aceptar las violencias ni las opresiones que reproducían las maricas al interior de sus lugares sagrados fuese Stonewall o la calle San Camilo. La ironía, pues, puede nutrirse de elementos diversos y diferentes: en Sócrates, la ignorancia asumida; en Kierkegaard, el cristianismo; y en Lemebel, el sida. Pero lo que les une es la validez histórica y universal de la ironía como negación absoluta e infinita de la realidad que en el escritor chileno asume la forma de crónica.

²⁰³ Hernández, “Pedro Lemebel”, 37.

²⁰⁴ Hernández, “Pedro Lemebel”, 38.

Es por lo anterior que me gustaría hacer un último análisis de la escritura de Lemebel a la luz del φάρμακον platónico estudiado por Derrida. ¿Por qué Platón rechazó la escritura y, sin embargo, escribía? Porque no estaba en contra de toda la escritura, sino de un *tipo* de escritura. ¿Podría el φαρμακεύς con el que sueña Platón y que vio encarnado en Sócrates darnos alguna luz sobre la escritura lemebeliana?

2.4.2 Ironía como farmacia: ¿fue Lemebel un φαρμακεύς?

Hasta aquí hemos señalado en qué consiste la ironía del chileno. ¿Era Platón el regreso necesario para que Lemebel ejercitara la personalidad que supo imprimir en sus textos y su *performance*? No, evidentemente. Pero si desplazamos la pregunta hacia otro lugar, podríamos inquirir: ¿cómo podrían las locas reapropiarse de Platón vía sus resentidas autoras? ¿Es útil Platón para repensar una ironía marica que se desentienda de los ideales del neoliberalismo? Sí, porque la ironía socrática, por interesante y poderosa que fuera en su tiempo, ha perdido el contexto que le daba sentido y soporte. La marica tiene pluma: por un lado, su afeminamiento, su vida disoluta, su fealdad moral, su constante exclusión de los espacios heterocentros; por otro, la escritura como medio para dar rienda suelta a su inconformidad. Dicho de otra manera, la chilena adquirió el papel del φαρμακεύς; del administrador del φάρμακον de la escritura que, como cualquier droga administrada, tiene la doble tensión en su interior de la cura y la muerte; pero también del φαρμακός, la víctima de las Targelias cuyo sufrimiento y muerte habría de expiar al resto de la comunidad. Repasemos estos conceptos a la luz de la crónica lemebeliana.

Habrá que definir qué es φάρμακον que al español suele vertirse como fármaco, remedio o cicuta. La ambivalencia del término no es una inexactitud de traducción, sino la necesaria elección en el momento de la indecibilidad que resulta de la tensión de opuestos en él. La droga, el medicamento o el fármaco (todos *phármakoi*) pueden curar o pueden enfermar dependiendo de la dosis, del cuerpo que la recibe y de la habilidad del médico, entre muchas otras variables. La famosa cicuta que mató a Sócrates figura en realidad en el texto como φάρμακον. Dada la significación que la propia voz griega tiene por sí misma, no debe ser ninguna casualidad que Sócrates compare con una droga (φάρμακον) los textos escritos que Fedro, en el diálogo platónico homónimo, le ha llevado. El φάρμακον en toda su

ambivalencia se introduce en el cuerpo del discurso. Tal encantamiento, la virtud de fascinar, puede ser benéfico y maléfico:

El φάρμακον sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo.²⁰⁵

Con esto en mente, Derrida profundiza en el sentido que tiene el mito de Theuth y Tammus (Pl. Fedro. 274c-275b), donde Sócrates llama sin ambages a la escritura φάρμακον (274e) o suplemento.²⁰⁶ Para Platón, el asunto de fondo es que la escritura arriesga la moralidad, tanto en el sentido de la oposición bien y mal, como en el de la moralidad pública y el decoro social, es decir, de saber lo que se hace y lo que no se hace. Sin embargo, esta moral no debe entenderse como escindida de la cuestión de la verdad, de la memoria y de la dialéctica. Eso sí, dado que el contexto en el que se desenvuelve Platón es el del desarrollo democrático en Atenas, la propagación de la escritura y la actividad de sofistas y logógrafos se encuentra puesto en las conveniencias político-sociales. Así, pues, lo urgente es determinar, más que lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo no conveniente (274b). ¿Es conveniente escribir? ¿Hace el escritor un buen papel? ¿Sienta bien escribir? ¿Es algo que se puede hacer? La respuesta es no, pero no es tan sencilla y Sócrates no la hace suya sino que la hace oír: *la escritura es repetir sin saber*, como ocurre al narrar mitos²⁰⁷ o como ocurre con las ficciones que sostienen al Estado y al mercado, sean teológicas, económicas o políticas.

Theuth le dice al rey Ammón que ha hallado el remedio (φάρμακον) para la memoria y la instrucción. El valor, pues, de la escritura como *téchne* debe ser dado por el rey; es una

²⁰⁵ Derrida, “La farmacia de Platón”, 102-3. [Es la primera vez que aparece poner la cita completa]

²⁰⁶ Recuérdese que la voz griega φάρμακον es traducible a nuestra lengua tanto por *remedio* como por *veneno* y que tal noción, aunque pervive en nuestro entendimiento de que la medicina o las drogas pueden tanto aliviar como matar, se ha perdido esta duplicidad en la traducción de Platón a nuestro idioma, que suele preferir o una u otra dependiendo del contexto.

²⁰⁷ Derrida, “La farmacia de Platón”, 107-9.

obra que viene de abajo; de un vasallo. El rey no necesita de escritura: su palabra basta, dicta, hace, ordena, es decir, el origen y el poder del *logos* está en la posición paternal. El *logos* es un hijo que se destruiría sin la *presencia* y sin la *asistencia* del padre. Sin padre, el *logos* es escritura. Dicho de otro modo, el deseo de escritura es indicado, designado y denunciado como el deseo del huérfano y la subversión parricida. ¿No es este φάρμακον, se pregunta Derrida, un regalo envenenado?²⁰⁸ El *logos* es, entonces, un organismo engendrado; un cuerpo propio diferenciado con centro, extremidades, articulaciones, cabeza y pies. Para que sea conveniente, el discurso escrito debe someterse, como el discurso vivo, a las leyes de la vida (264bc).

El padre no es engendrador como antes y fuera de todo lenguaje. Es a partir del *logos* como se anuncia y se da a pensar algo como la paternidad. Los seres vivos, padre e hijo, se nos anuncian; se relacionan mutuamente en la domesticidad del *logos*. Sin lenguaje no existe el padre. “Padre del *logos*” no es una simple metáfora. Debemos proceder a la inversión de todas las direcciones metafóricas. No se trata de preguntar si un *logos* puede tener un padre, sino comprender que aquello de lo que el padre pretende ser el padre no pueden ir sin la posibilidad esencial del *logos*. Así pues, ¿qué quiere decir el *logos deudor* de un padre? En el lenguaje platónico, la figura del padre es igual a la del bien. El *logos* representa aquello de lo que es deudor el padre (*pater* en griego significa tanto jefe como capital y bien). ¿Cómo intercede el *logos* en esta analogía entre el padre y el hijo, el *númene* y el *orómene*? El bien (figura invisible y visible del padre) del sol, del capital, es el origen de los *onta*, de su aparición y de su llegada al *logos*; este último a la vez los reúne y distingue. El bien (padre, sol, capital) es fuente oculta, iluminadora y cegadora del *logos*. Y como no se puede hablar de lo que permite hablar (el padre prohíbe que se hable de él cara a cara), se hablará solo de lo que habla. Como no se puede dar cuenta o explicar de qué es responsable o deudor el *logos*, habrá que dar cuenta de los intereses, los réditos y los productos. Pero cuando el padre es así suplido con la diferencia y la diacriticidad, Sócrates habla de la posibilidad abierta del *kibdelon*, lo que resulta falsificado, mentiroso, engañador, equívoco.

²⁰⁸ Derrida, “La farmacia de Platón”, 110-14.

Este recurso al *logos* nos mantiene a resguardo del padre. El *logos* es un recurso al que hay que volver no sólo cuando el padre-sol está presente y puede quemarnos los ojos, sino cuando se ausenta en el eclipse.²⁰⁹

Si lo anterior sobre el *logos* y la escritura es verdad, Thot, como dios de la escritura, es un personaje subordinado y tecnócrata sin poder de decisión admitido a audiencia ante el rey de los dioses. Theuth presenta un φάρμακον y una *téchne* al rey que habla u ordena con voz soleada. Ammón rechaza la escritura y Theuth no responde. En la mitología egipcia, Theuth-Thot es el hijo mayor de Ra, el sol, dios creador y que engendra mediante el verbo. El otro nombre de Ra (El Sol) es Amón (El Oculto), el sol oculto, padre de todas las cosas que se deja representar por el habla. El papel subordinado de Thot, en la doctrina de Menfis, es el ejecutante por la lengua del proyecto creador de Horus. De ahí su ligazón con el Hermes griego, el dios mensajero de los dioses, intermediario astuto, ingenioso y sutil que hurta y oculta siempre (*kibdelon*). Ambos son dioses del significante: lo que debe decirse ya lo pensó Horus. Cuando Thot habla, que es muy raro, no es el autor ni el iniciador del lenguaje; por el contrario, introduce la diferencia en la lengua y a él se le atribuye la variedad de lenguas (aunque también de la diferenciación *en* la lengua). Thot sólo puede convertirse en dios de la palabra creador por sustitución metonímica, por desplazamiento histórico y, en ocasiones, por subversión violenta (participa en usurpaciones dirigidas contra Ra o contra Osiris). El dios de la escritura es suplente de Ra; la escritura es suplemento del habla. Pero es también un dios de la muerte no sólo porque toma registro del peso del corazón del alma de la muerte en el juicio de Osiris, sino porque preside la organización de la muerte en tanto que amo de la escritura, los números y del cálculo, o bien, *enumera* la historia de dioses y humanos.

Asea al difunto. El escriba muerto le está encomendado y debe acompañarlo (*Los Libros de los Muertos*) para enfrentar al sol cara a cara. Thot se opone a su otro (padre, sol, vida, habla, origen, oriente) pero lo suple, dado que toma forma de aquello a lo que resiste y sustituye. Es el dios mensajero entre los opuestos; al carecer de identidad, no está de un lado ni de otro, sino en el entre, en el paso; es a la vez el padre, el otro del padre y el movimiento subversivo del reemplazo. No es rey ni esclavo, sino la carta neutra entre ambos. Por último, es también dios del ocultismo, de la astrología, la alquimia y la medicina (farmacia).²¹⁰

²⁰⁹ Derrida, “La farmacia de Platón”, 118-23.

²¹⁰ Derrida, “La farmacia de Platón”, 128-38.

¿Por qué es peligrosa la escritura como suplemento? En sí no lo es, sino en lo que podría presentarse como una cosa, como un ser-presente. El suplemento no es aquí un ser ni un no-ser porque su deslizamiento hurta la alternativa simple de presencia y ausencia, y ese es el peligro de hacerlo pasar como original. Aunque la escritura sea exterior a la memoria (interior), y aunque la *hipomnesis* no sea la memoria, le afecta y le hipnotiza en su interior. La escritura se presenta como una repetición: un suplemento de suplemento; un significante de significante. La escritura puede penetrar, afectar o infectar a lo más profundo. “El φάρμακον es ese suplemento peligroso que penetra por efracción en aquello mismo de lo que hubiese querido prescindir y que a la vez se deja asustar, violentar, colmar y reemplazar, completar por la huella misma cuyo presente se aumenta desapareciendo en él.”²¹¹

Tanto *mneme* e *hipomnesis* son el límite apenas perceptible porque en ambos casos se trata de repetición. La primera, la memoria viva, devela al *eidōs*; en ella, lo verdadero es repetido. Y, al igual que la dialéctica, existe un despliegue de *la anamnesis*. La sofística supone la posibilidad de repetición, pero ahí se repite al imitador, el significante, el representante en ausencia de *la cosa misma*. En ese sentido, la escritura podría ser la posibilidad para el significante de repetirse solo, maquínicamente, sin alma viva que la sostenga, es decir, sin que la verdad se *presente* por ningún lado. De ahí que Platón imite a los imitadores para restaurar la verdad de lo que imitan: la verdad misma. No se olvide: los sofistas repetían de memoria los textos sin entender realmente, sin cuidado por la verdad, para poder hablar sin saber y hasta para vender signos.²¹²

En ese sentido, Sócrates no escribió y, sin embargo, es dueño del φάρμακον, del *logos*. ¿No lo hace eso un sofista, un mago, un brujo, un embaucador? Al menos lo era para sus contemporáneos: no olvidar que Menón y Agatón lo acusan de mago, de haberles hechizado. El veneno de Sócrates es peor que la ponzoña porque contamina el alma. Podríamos decir, entonces, que entre el habla socrática y la poción venenosa se apoderan de la interioridad más oculta del alma y del cuerpo. El habla demoníaca de Sócrates arrastra a la manía filosófica y funge como un transporte dionisiaco (*Banquete*. 218b). Y cuando no actúa como veneno, el habla del filósofo provoca narcosis, embota y paraliza en la aporía como el pez torpedo (*Menón*, 80ab).

²¹¹ Derrida, “La farmacia de Platón”, 162-5.

²¹² Derrida, “La farmacia de Platón”, 166-8.

¿Cómo distinguimos el φάρμακον socrático del sofístico? La ironía no consiste en deshacer un encantamiento sofístico, en deshacer una sustancia con la pregunta. No es desmontar la seguridad del charlatán; su función es, en cambio, precipitar un φάρμακον en contacto con otro. O, bien, invierte su poder y vuelve a la superficie de un φάρμακον. La ambigüedad del φάρμακον es vuelto contra sí mismo.²¹³

Nuestra autora chilena ingresa justo en este lugar. Sabemos que en los diálogos, Platón nunca se pronuncia a favor de una u otra tesis; al contrario, cuando escribe recrea la gimnasia dialéctica que Parménides recomienda al joven Sócrates. Lo que hace es invocar las diversas posturas que existían sobre el tema en la Atenas de su tiempo.²¹⁴ O en palabras de Derrida, Platón, al haber muerto el padre (que no es padre en sentido estricto, pues la simiente de Sócrates se encuentra abandonada a sí misma), presenta sus escritos para rememorar la figura del ausente. Esta “buena escritura, buena huella y buen juego en el buen sentido” es la dialéctica que reproduce la ironía y el cuestionamiento del maestro para encaminar a la verdad.²¹⁵ De ahí que poco importe la exactitud histórica de los *Diálogos* porque en realidad Platón, lejos de someter la disputa a su propia autoridad (decir, por ejemplo, *la justicia es esto*), recrea la personalidad de su maestro. Esto es lo que nos hace reír cada vez que releemos el *Menón* o el *Gorgias* y esto es lo que ha provocado, desde el platonismo de Máximo de Tiro o Plutarco, largas discusiones sobre qué quiso decir el maestro en tal o cual pasaje.

Lemebel es en ese sentido un farmaceuta (φαρμακεύς). La autora chilena se ubicaba, como ella mismo decía, en el medio del género bastardo; del género que carece de padre. En sus escritos nunca nos explicita qué es lo que debiera ser el homosexual, ni cómo podríamos imaginar un comunismo *gay friendly*; ni qué hacer frente al mercado arcoíris. Pedro solo escribe. Y aunque su objetivo no es recordar la antigua dialéctica platónica, sí se le asemeja en mucho: la crónica suspende, tensa los opuestos y sus contradicciones. La crónica es el lugar y producción de la diferencia que Lemebel deja bastante claro en su *Manifiesto*. Entra

²¹³ Derrida, “La farmacia de Platón”, 176-9.

²¹⁴ Al respecto, el citado libro de G. Reale, *Eros, ...* 27-41., recuerda que cada personaje es una máscara, es decir, un mensaje cifrado que los discípulos de Platón sabían interpretar. En ese sentido, ninguno de los personajes que aparecen en los diálogos son elegidos al azar.

²¹⁵ Derrida, “La farmacia de Platón”, 233-6.

a Stonewall, camina por los bares de San Camilo, va a funerales de maricas vencidas por el SIDA, escribe cartas imaginarias a Liz Taylor e ironiza: se ríe de las contradicciones de los comunistas homófobos, de los capitalistas que conceden sus mercancías a las blancas barbadas pero no a las latinas, de las propias maricas que compiten entre sí para ver quién luce o se adapta más a la sociedad heterosexual para salvar el pellejo. En palabras de Derrida, “las contradicciones y las parejas de oposiciones se levantan sobre el fondo de esa reserva diacrítica y *différant*” por lo que no se trata de una simple *coincidentia oppositorum*. El φάρμακον, sin ser nada por sí mismo, los excede siempre como fondo sin fondo. Se mantiene siempre en reserva, aunque no tenga profundidad fundamental ni última localidad.²¹⁶

Además, Lemebel es cuidadoso de no escribir sobre las sidosas con el afán de hacernos sentir lástima o pena por sus personajes. Loba Lámar y La Madonna mueren en la ignominia más insoportable y los dolores más indecibles, pero la actitud que tienen frente a la enfermedad es la de la reapropiación de la vida invivible. “Sin embargo, el autor chileno no pretende en ningún caso generar un escenario sensible o de piedad en la obra, sino más bien una parodia frente a estos guerreros que combaten por una causa perdida.”²¹⁷ Sucede que a la patologización del homosexual elaborada por el dispositivo de la sexualidad que definió Foucault, se suma el estigma de ejercer la sexualidad porque se tacha a la marica de sucia para el dispositivo por la plaga del sida. Esto “se relaciona con la reducción del sujeto homosexual al cuerpo y, por ende, surge un cuestionamiento a su búsqueda del placer”²¹⁸. En otras palabras, la sidosa está enferma por inmoral como si se tratase de un castigo *ad hoc* resultante de la promiscuidad con la que se ha cargado el ideario sobre las personas género-disidentes. Lemebel y sus personajes no son enfermos frente a los que uno deba tener lástima porque, como vimos, al chileno le molesta la caridad cristiana disfrazada de empatía.

Los ejemplos de La Loba Lámar, La Madonna y otras tantas nos deja clara una actitud particular: todas, aun en el borde de la muerte, se aferran al disfrute hasta el último de sus días. Esta lectura de Tamara Díaz comprende a la escritura de Lemebel como el ensayo de una “enfermedad como salvación”.²¹⁹ Ya la loca, la travesti, la transgénero se han visto

²¹⁶ Derrida, “La farmacia de Platón”, 180-92.

²¹⁷ Tamara Figueroa Díaz, *La resistencia de la loca barroca de Pedro Lemebel* (Madrid: Egales, 2019), 96.

²¹⁸ Figueroa Díaz, *La resistencia de la loca barroca*, 100.

²¹⁹ Figueroa Díaz, *La resistencia de la loca barroca*, 108-9.

orilladas a contraer la enfermedad dada la escasa o nula atención que el Estado (sea Estados Unidos, Chile o México) dio para contener el contagio; se encuentran ya condenadas a muerte en un momento en que no existen medicación efectiva contra el virus. Pero, lejos de entregarse al dolor y a la desdicha, se maquillan, se arreglan, continúan saliendo a las calles para trabajar o gozar de su propio cuerpo. Lejos de hacernos sentir piedad, “existe más bien una resignación y aceptación de la situación que acompaña a todas las historias, pues se sabe de la imposibilidad de cambiar el destino trágico de sus protagonistas”.²²⁰ Ante la condena a muerte, sólo queda disfrutar de aquello que la sociedad chilena les negaba de continuo.

Véase, entonces, que la escritura lemebeliana es farmacéutica en tanto que expiación y disfrute de la vida del sidoso. Como el pez torpedo que es Sócrates, hechiza con su escritura para dar lugar a la medicina oculta, para curar.²²¹ El φαρμακός, ironista-phármakon, apuesta sobre ese temor. La operación socrática es equivalente al exorcismo: nos libera de él. Seremos libres cuando el niño temeroso en nuestro interior deje de tener miedo a la muerte. Y el contra-hechizo, el exorcismo, el antídoto es la dialéctica, es decir, la búsqueda mutua. El objetivo radica en buscar conocerse a sí mismo mediante el rodeo y el lenguaje del otro (*Fedón*, 78 ab; *Alcibíades*, 132b). La dialéctica anamnésica, como repetición del *eidos*, no puede separarse del saber y del dominio de sí. *Eidos*, la verdad, la ley, la *episteme*, la dialéctica y la filosofía son los nombres del φάρμακον que hay que oponer al temor hechizante a la muerte. Y el *fármaco-logos* no funcionaría si dentro de sí no se cobijaran los contrarios; sin que el φάρμακον mismo fuese aquello que, dándose como remedio, deviniera veneno y viceversa. Y es que el φάρμακον es aneidético, no tiene esencia y, de tenerla, sería no tener esencia estable ni carácter propio. No es que sea una simple mezcla, sino que es el medio anterior en que se produce la diferenciación en general y la oposición entre *eidos* y su otro. No depende de lo sensible ni lo inteligible; ni de la pasividad o actividad. Es el medio mixto que dará lugar a la imaginación trascendental. Es imposible, dada esta situación, manejar al φάρμακον con seguridad y menos aún sus efectos. De ahí se comprende que, si bien en el mito de Thamus y Theuth hay un cierto rechazo de la escritura, es igualmente reconocible su inversión en el platonismo: la cicuta (φάρμακον) de Sócrates es un veneno

²²⁰ Figueroa Díaz, *La resistencia de la loca barroca*, 99.

²²¹ Derrida, “La farmacia de Platón”, 180.

que se transforma en medio de liberación y virtud catártica porque inicia al condenado a la contemplación del *eidōs* y a la inmortalidad del alma.²²²

El temor al sida, que aparece en el φάρμακον de la escritura, deviene la apertura de otra vida vivible. Para la Loba Lámar no hay cicuta, pero sí el sida. Y Lemebel abre la *différance* en el momento en que recuerda a los innumerables fallecidos de la enfermedad. Irrumpe en el tiempo de forma acontecimental. Allí donde los espectros del sida (re)claman justicia; allí donde, traídos al presente, esperan su futura liberación y expiación. El teatro de la muerte que es *Loco Afán. Crónicas del sidario* no es sólo un obituario sobre los horrores de la plaga y la indiferencia del Padre, sino que también es φάρμακον mismo al tensar las contradicciones para hacer salir la risa incómoda y, además, es el espacio donde los personajes se hacen dueños de sí mismos; el sida deviene virtud catártica cuyo fin es el porvenir de la inyunción: la imposibilidad de reunirse con la herencia que no es nunca una consigo misma, sino radicalmente heterogénea.

El tiempo está trastornado, fuera de quicio, *out of joint*, deshonorado, etc. En la disyunción pulsán las promesas fallidas del liberalismo, de los muertos del sida, de las mariconas (re)clamando castigo a los asesinos. El desajuste del tiempo clama justicia. El tiempo presente en tanto que presente está desquiciado, es injusto, trastornado, por lo que toda injusticia presente muestra el don de justicia. ¿Cómo es posible que lo disyunto conjunte, que dé algo que no tiene? El don es más bien un suplemento, una ofrenda de lo que no se tiene. La escritura como *phármakon* es precisamente el don de la vida que no se tiene, pero que se ofrece como suplemento que reabre la posibilidad mesiánica o de expiación para la condenada a muerte.

Por último hablemos del φαρμακός, palabra que jamás menciona Platón; pero que Derrida inserta dentro de la cadena de significantes que abre el *phármakon*. *Phármakos* (brujo, mago, envenenador) sinónimo de φαρμακεύς (ese sí utilizado por Platón) que tiene la particularidad de haber sido sobrecargada por la cultura griega por otra función o papel. Este significante es tomado como el chivo expiatorio. La enfermedad y su expulsión del cuerpo y la ciudad son los dos significados del personaje y la práctica ritual. Los *phármacoí*, según se colige del testimonio de Valerio Harpocración, eran muertos, pero no era su muerte la

²²² Derrida, "La farmacia de Platón", 180-91.

finalidad del ritual, sino que sobrevinía la mayoría de las veces por la fustigación de ellos (golpes en los genitales y luego en el resto del cuerpo). De ahí que los golpes fueran también llamados fármacos; quizá hasta se les quemaba como lo narra Juan Tzetzes en sus *Mil historias*.

En otras palabras, el cuerpo propio de la ciudad reconstituye su unidad, se guarda en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula así misma dentro de los límites del ágora al excluir con violencia al representante de la amenaza o agresión exterior. El representante posee la alteridad del mal que viene a afectar e infectar el interior. E incluso se sabe que los atenienses mantenían, a costa del Estado, a sujetos degradados e inútiles para sacrificarlos cuando se avecinaba una calamidad sobre la *pólis*. El *farmakós* es el límite entre el interior y el exterior que tiene como función marcar sin tregua; representa el mal introyectado y proyectado; benéfico en tanto que cura, pero maléfico en tanto que peligroso y temido. Angustioso y apaciguador, sagrado y maldito. Tampoco hay aquí *coincidentia oppositorum*. Y cada que había hambrunas o pestes (¡el sida!), la *decisión era repetida*: la ley, la regla, la regularidad de la repetición, la fecha fija repetía el ritual en Abdera, Tracia y Marsella, y se repetía todos los años en Atenas, al menos hasta el siglo V. Y se hacía en un día notable: el sexto día de las Targelias, el mismo día en que según Diógenes Laercio, nació Sócrates.²²³

¿Fue Lemebel en ese sentido un *φαρμακός*? Lo es por la corporalidad fea que cargó todos los días de su existencia. Pero no sólo él, sino todas las lesbianas, maricas y trans de la época de Reagan, de Pinochet, de Carlos Salinas de Gortari. Su muerte a manos del sida era el castigo enviado por Dios para estas personas enfermas, torcidas, pervertidas. A su vez, la función del virus es expiar las vidas de los buenos ciudadanos heterosexuales, casados y cuyo fin sexual es la reproducción. Recordemos que Lemebel cargaba con el estigma del sida aun cuando él ni siquiera la contrajo; estigma que todavía carga la llamada comunidad LGBTIAQ+ (siglas que, veremos más adelante, quizá son tan blancas como *lo gay* de los ochenta). Este estigma es repetido porque se teme que siempre amenace al *status quo* porque, como el comunismo, lo homosexual se pega y contamina, tienta al heterosexual infelizmente casado. Esta marca resuena tras las acusaciones de Guy Sorman sobre la supuesta pederastia de

²²³ Derrida, “La farmacia de Platón”, 196-202.

Foucault.²²⁴ Lemebel rememora, nos hace recordar, a todas aquellas silenciadas por el sida al tiempo que nos hace suspender el juicio y preguntarnos quién es el desgraciado: si la marica enferma que muere lentamente o quienes la han dejado a su suerte en primer lugar.

Cerremos este apartado precisamente con esta cuestión. La crónica “La noche de los visones”²²⁵ me parece que ilustra, amén de los casos arriba citados, a la escritura como φάρμακον, a la escritura que sirve de pie de página a una foto en la que aparecen travestis reunidas en la última fiesta de la Unidad Popular; todas muertas al momento en que nuestro autor escribe. Aquí Lemebel no quiere contemplar el *eidōs*; no quiere llegar a la verdad, sino recurrir al fármaco de la escritura para ironizar la muerte de las travestis a la luz de la llegada de la democracia y el fin de la dictadura. En este escrito, la autora tensa la contradicción entre el morir a causa del sida por culpa de la exclusión a que son sometidas las personas queer, pero también a los incesantes esfuerzos que buscaron los maricas para integrarse a las diversas luchas políticas del momento:

Tal vez, la foto de la fiesta [...] es quizás el único vestigio de aquella época de utopías sociales donde las locas entrevieron aleteos de su futura emancipación. Entrelazadas las muchedumbres, participaron de aquella euforia. Tanto a la derecha como a la izquierda de Allende, tocaron cacerolas y protagonizaron, desde su anonimato público, tímidos destellos, balbuceantes discursos que irían conformando su historia minoritaria en pos de la legalización²²⁶.

La ironía (esta vez retórica, no socrática), residía en el hecho de que las travestis y las locas estaban involucradas en los proyectos políticos, pero, como vimos en el *Manifiesto*, no tienen cabida en ningún lugar por feas, monstruosas y perversas. Como muestra de esta incongruencia, de la foto casi no quedaban sobrevivientes. Mucho antes de la legalidad del homosexualismo chileno, de la militancia gay y de que el neoliberalismo nos diera permiso “para aparearnos”. Mucho antes de estas “regalías”, “la foto de las locas en ese año nuevo se

²²⁴ Pablo Retamal N., “Guy Sorman acusa a Michel Foucault de abusar sexualmente de menores en África”, en *La Tercera*, 29 de marzo de 2021. <https://www.latercera.com/culto/2021/03/29/guy-sorman-acusa-a-michel-foucault-de-abusar-sexualmente-de-menores-en-africa/> El destacado es mío.

²²⁵ Lemebel, “La noche de los visones”, en *Loco Afán*, 15-34.

²²⁶ Lemebel, “La noche de los visones”, 30.

registra como algo que brilla en un mundo sumergido” porque entre el antes y el después de la democracia neoliberal hay una metamorfosis de los homosexuales de fin de siglo: “la disfunción de la loca sarcomida por el sida, pero principalmente diezmada por el modelo importado del estatus gay, tan de moda, tan penetrativo en su transa con el poder de la nova masculinidad homosexual”. La foto “despide el siglo con el plumaje raído de las locas aún torcidas, aún folclóricas en sus ademanes ilegales”²²⁷.

Pero es más incisivo cuando ve en la foto el testimonio de un tiempo nativo que aún no recibía el contagio de la plaga, es decir, a la recolonización tanto física (el VIH/SIDA) como discursiva (e.g. Tom Hintinauss). Eran otros los delirios que enriquecían el barroquismo homosexual latinoamericano, “todavía la maricada chilena tenía futuro, soñaba con su emancipación junto a otras causas sociales”. El “míster gay” de Estados Unidos no cabía en la foto de locas desnutridas que Lemebel observa con nostalgia. Esos cuerpos, esos músculos, esos bíceps que llegaban a veces por revistas extranjeras eran un olimpo del “primer mundo”; eran una clase educativa de gimnasia, de fisicoculturismo extasiado por su propio reflejo.

Puntualicemos algunos caracteres. La escritura de Lemebel es farmacéutica en tanto que suspende las oposiciones para mostrar lo que hay de contradictorias e irresolubles en ellas: que parezca extrañar a la maricada ochentera que se comprometía con las luchas sociales, no quiere decir tampoco que fuera mejor opción para la loca que, aun con la llegada de la democracia, se quedó esperando la inclusión que tanto prometía el neoliberalismo. Existimos mientras nos casemos, adoptemos y llevemos relaciones monógamas que no subviertan al sistema sexo-género (de ahí que en especial las personas trans incapaces de *cis-passing*²²⁸ continúen en exclusión). Para la loca travesti y fea, incómoda de ver, no existe sino el destino de morir a solas. El homosexual es estásico por naturaleza, pero su absorción por parte del mercado norteamericano lo ha despolitizado; lo ha hecho dependiente de aquello mismo que unos años antes la dejaba morir a su suerte.

Pero también existe el φάρμακον como posibilidad de redención a través de la figura de los *phármakoi*: las locas de la foto fueron los chivos expiatorios de la nueva democracia chilena, pero su muerte no fue en vano; fue el paso necesario y decisivo para que las maricas

²²⁷ Pedro Lemebel, “La noche de los visones”, 32.

²²⁸ Palabra que designa a las personas trans que “pasan” (*-passing*) por hombres o mujeres cisgénero (*cis-*) en la vida cotidiana.

de hoy adoptaran el antirretroviral, la marca Cavin Klein y la aparición de la categoría “LGBT” en el menú de Netflix. Su muerte significó la expiación de la buena sociedad chilena, pero también su muerte marcó el inicio de la lucha de las personas género-disidentes. Con la fotografía y la prótesis-*phármakon* de la escritura, Lemebel recrea el ejercicio, que no dudo en llamar filosófico, de cuestionamiento de nuestra historia y nuestro presente para poder siquiera vislumbrar un futuro diferente. No hay un *logos* del padre que se sostenga por sí mismo frente a los embates, dudas o malentendidos de los lectores: hay una multiplicidad de fugas que se abren en el momento en que la ironía irrumpe en los dispositivos del Estado y del capital.

La escritura como *φάρμακον* es el remedio para la memoria como posibilidad de la *anamnesis*. ¿Ha recorrido el homosexual un buen camino o se ha equivocado en el andar? ¿Por qué, a diferencia de la loca, el travesti y la lesbiana, el homosexual fue capturado por el *Mr. Gay* gringo? La crónica de Lemebel no nos da la misma respuesta una y otra vez, ni tampoco nos engaña o entusiasma al modo de Fedro, quien con cada discurso nuevo se arrepentía de sus posicionamientos anteriores; al contrario, ofrece múltiples fugas a partir del posicionamiento negacionista del irónico.

Quizá, entonces, Lemebel es uno de los ejemplos más preclaros de una ironía que en esta investigación he denominado *marica*. No es que las locas estén esperando el momento en que alguna de nosotras retome a Platón para construir una ironía que nos hiciese habitar el entre, la no-concreción del *eidos*. Más bien resulta que por su apariencia fea, despreocupada y crítica, que se convierte en el lugar del no-lugar, la loca supone un riesgo para la sabiduría de los sofistas de nuestro tiempo: los *mass media* y el *marketing* a ellos adscritos. La loca hace mucho tiempo que hizo revivir la ironía socrática sin interesarse plenamente en él, lo que nos abre la posibilidad de pensar una personalidad que, a la luz de los diálogos, nos parece más bien el punto de arranque de la subversión de los discursos inclusivos y no la imagen que construye el cisheteropatriarcado de él: una loca sidosa a la que hay que evitar por el bien de los niños y los matrimonios.

3 EL EROS CONTRA EL BINARISMO METAFÍSICO

“Ne pas mêler les genres. Je ne mêlerai pas les genres.
Je répète: ne pas mêler les genres. Je ne le ferai pas.”

Jacques Derrida, *La loi du genre*, 1.

“La casona rosa, del rosa más travesti del mundo [...], se ha vuelto silenciosa de repente. La Tía Encarna desnuda su pecho ensiliconado y lleva al bebé hacia él. El niño olfatea la teta dura y gigante y se prende con tranquilidad. No podrá extraer de ese pezón ni una sola gota de leche, pero la mujer travesti que lo lleva en brazos finge amamantarlo y le canta una canción de cuna [...]”

Camila Sosa Villada, *Las malas*, 25.

3.1 Las tetas de Tiresias

Cuenta la tradición recogida por Ovidio que el rey de hombres y de dioses, Zeus, hizo una singular apuesta a su esposa Hera. “Verdaderamente es mayor vuestro placer que el que corresponde a los varones”, aseveración ante la que Hera se limita a negar. ¿Cómo comprobar que el orgasmo femenino es mayor si, por un lado, Zeus posee solamente un falo y Hera, una vulva? Tiresias era quien mejor podía saber esto: él había transitado de uno a otro cuerpo, y la causa de esta metamorfosis tenía varias versiones: algunos contaban que con un golpe de su bastón había maltratado los cuerpos de dos grandes serpientes que se apareaban en el bosque y por ello fue convertido de hombre a mujer. Tras siete años de vivir como una mujer, en el octavo decide volver a golpear a las mismas serpientes para recuperar el aspecto con el que había nacido. Por esta razón, Zeus acude a él como árbitro de la querrela, quien, en efecto, le confirma que si el placer del ser humano se dividiese en diez partes, nueve corresponderían a las mujeres y una a los hombres. Ante estas palabras, Hera se enfurece más de lo debido y engeuce al juez; pero el padre todopoderoso a cambio le concedió el don de conocer el futuro para suavizar el castigo con tal honor (*Ov. Met.* 316-339), además de alargar su vida hasta por siete generaciones (*Hygin. Fab.* 75). Otros, como Calímaco (*Lav. Pall.*, 57-133), atribuyen la ceguera de Tiresias a un castigo impuesto por Atenea por haberla visto desnuda mientras se bañaba a las faldas del Helicón.

La versión del mito sobre la curiosa apuesta entre Zeus y Hera queda atestiguada desde Hesíodo (*fr.* 275), lo que supone que los escritos posteriores (desde Calímaco hasta Estacio) abrevan de la fuente hesiódica, o bien, se trataba de un mito lo suficientemente extendido por el Mediterráneo oriental como para haberse conservado más o menos invariable hasta la época romana cuando Higino y Ovidio, contemporáneos, lo registran en lengua latina. Este mito, además, fue motivo de curiosos añadidos de los que es imposible decidir si se trataba de reelaboraciones posteriores de los autores latinos, de versiones locales conservadas por vía oral y luego reescritas, o bien, si se enraízan en el pasado griego más lejano. Estos agregados incluyen detalles como, por ejemplo, que el motivo del cambio de masculino a femenino se debió a que Tiresias golpeó a la serpiente hembra, mientras que su regreso a su estado original se debía al golpeteo dado a la serpiente macho. Pero quizás la variante más extraña e interesante sea la de Estacio, poeta napolitano del siglo I, quien en su *Tebaida* narra que Tiresias cambió de género siete veces.²²⁹

Esta tradición, que Estacio atribuye a un tal Sóstrato del que nada se sabe, narraba que Tiresias había nacido niña y que Apolo estaba enamorado de ella, quien le enseña música a cambio de que ella se le entregase; pero, recibida la instrucción, Tiresias se niega a estar con el dios y es convertida en niño. Ya como varón, ocurre la disputa sobre el orgasmo entre Zeus y Hera, conflicto que lo llevaría a convertirla en mujer de nuevo, quizá como castigo de Hera al profeta en lugar de la ceguera mencionada por Hesíodo. Siendo mujer, se enamora de Calón, de quien incluso tiene un hijo al que Hera hace bizzo; hecho por el que Tiresias se burla de la estatua de la diosa en Argos y, como castigo, es convertido de nuevo en hombre; pero esta vez deforme y con el nombre de Pitón (πίθων, mono). Posteriormente, Zeus se compadece de él y lo vuelve a convertir en mujer, y es en esta condición que un glifio intenta violarla mientras tomaba un baño, pero Tiresias sale adelante ahogando a su agresor; Posidón, que amaba a Glifio, reclama a las Parcas y éstas deciden convertir al adivino, otra vez, en varón. Es como hombre que asiste al famoso conflicto iniciado por Eris sobre quién sería la diosa más bella, en el que otorga la victoria a Calé. Por este hecho, Afrodita lo regresa a su condición de mujer y Calé a cambio le otorga una hermosa cabellera. Y es por este cabello que Aracno, que presumía haber yacido con Afrodita, se enamora de Tiresias. Al final,

²²⁹ Para un detalle pormenorizado del mito, sus versiones y sus fuentes véase Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología griega* (Madrid: Gredos, 1982), 147.

Afrodita convierte a Aracno en comadreja y a Tiresias en ratón (cuyo género en griego es masculino, lo que supone que volvió a ser hombre). Ruiz de Elvira cree que este prosaico relato bien podría deberse a la aclaración hesiódica de que Tiresias vivió siete generaciones, y que este mito podría ser más bien un ejercicio puramente ficcional, es decir, un “desarrollo libremente inventado por el autor con imitaciones de datos auténticamente mitológicos”.²³⁰

Más allá de hacer un ejercicio de hermenéutica con el mito, y en lugar de determinar cuáles versiones son *más* auténticas que otras (eso si suponemos que pueda etiquetarse de auténtico una tradición que de principio era oral y, por tanto, mudable), desplazemos nuestra mirada hacia preguntas que no dejan de inquietar al lector contemporáneo: ¿es Tiresias una persona que hoy podríamos denominar transgénero? ¿Qué implicaciones tiene el que su cuerpo haya experimentado tanto el placer fálico como el clitorídeo? ¿Se trata de un mito que atestigua a seres reales o es una elaboración patriarcal que tiene por fin, como decía Loraux en la cita al final de nuestro primer capítulo, que lo masculino se apropie de lo femenino, embarazo incluido? ¿Por qué una sociedad que nos parece estrictamente binaria conservaba en su memoria mitos como el de Tiresias, el del hermafrodito o el del andrógino? Y, finalmente, ¿hay una especie de vacío originario del que ya no sabemos nada, pero que pulsa en el pensamiento mítico y filosófico de los antiguos griegos en estas figuras mitológicas?

Todas estas preguntas se agrupan en el siguiente capítulo bajo la siguiente premisa: ¿hay en Platón un vacío, una liminalidad entre los binarios que, si bien su escritura parece querer borrar, no puede hacerlo del todo? Dicho de otro modo: ¿hay un ser anterior a la diferencia sexual? ¿Hay, en fin, un cuerpo humano del que la filosofía y la religión griegas tienen un vago recuerdo, pero que está siempre inscrito en una discursividad que determina cierta lectura sobre éste? Tiresias, el hermafrodito y el andrógino desdibujan todos la fuerte oposición entre hombre y mujer que el binario cristiano (de Pablo a Agustín) retomará y reforzará en su propio desarrollo teológico; no obstante, y siguiendo la tesis de Loraux, lo que distingue al hombre griego es la mezcla entre lo masculino y lo femenino: Zeus “embarazado” de Dionisos, Aquiles meciéndose los cabellos *como una mujer* frente al cadáver de su amado Patroclo, y Tiresias transitando de un lado al otro son ejemplos bastante elocuentes de lo que Loraux denomina la mezcla: tanto en la versión de Tiresias viendo al

²³⁰ Ruiz de Elvira, *Mitología griega*, 148-50.

cuerpo de Atenea como aquella en la que revela un secreto femenino —el orgasmo— a Zeus, vemos al operador masculino tratar de adueñarse de lo femenino.

Conuerdo con la interpretación de Loraux en los supuestos de que 1) es innegable que los griegos dividieron los géneros en dos y que 2) el propio patriarcado es el que busca apropiarse de lo femenino. No debemos olvidar tampoco que el hombre griego no partió de cero ni inventó sus mitos para forjar esta diferencia sexual y otorgar la primacía de uno sobre la otra. El mito, heredado de los tiempos más arcaicos y oscuros de la historia griega, contiene dentro de sí la inestabilidad de su propio discurso, es decir, que mantiene una tensión entre lo que los hombres de esa época histórica entienden por “hombre” y por “mujer”, y lo que pudo haber sido, *illo tempore*, antes de todo lenguaje, antes de toda sociedad humana y antes de que iniciase la historia, seres de los que no se podría decir con seguridad si eran hombres o mujeres; o, peor aún, si nuestro entendimiento binario fue siempre así.

En este capítulo nos concentraremos especialmente en tres diálogos de Platón: el *Timeo*, el *Banquete* y el *Filebo*. Su selección obedece a inquietudes que se asimilan a lo que leímos en el mito de Tiresias: ¿Qué es, en la escritura platónica, la diferencia sexual? ¿Cómo se articula? ¿Tiene esta misma escritura la posibilidad de su propia reescritura, es decir, la de encontrar una especie de cuerpo asexuado e indeferenciado en el que, sin embargo, existen potencias de multiplicidad que son luego capturadas por el discurso filosófico, teológico e incluso científico? El itinerario para contestar tales preguntas es el siguiente: en primer lugar, revisaremos el *Timeo* para abordar el concepto de *khóra*, ese espacio de indeterminación entre lo uno y lo otro, entre lo masculino y lo femenino, y que parece ser el vacío inestable que busca ser llenado por el lenguaje, pero que siempre le excede; en segundo lugar, y con ayuda del análisis hecho sobre el *Timeo*, abordaremos el *Banquete* (en especial el mito del andrógino) para comprender cómo la *khóra* sigue, de alguna manera, operando en la diferencia sexual y que, en última instancia, explicaría por qué el hombre griego se esforzó tanto en apropiarse de lo femenino. Hechos estos análisis previos sobre la diferencia sexual se hará posible preguntarnos sobre la función, si es que la hay, de la genitalidad y cómo una nueva comprensión platónica del placer puede contribuir a una crítica de lo que algunos autores han llamado la agonía del *eros*, razón por la que abordaremos el *Filebo* (ayudándonos del *Gorgias*, la *República* y el *Protágoras*) y el asunto del placer.

Si Platón, *padre* del binarismo occidental, nos permite reescribir su herencia para subvertir la diferencia sexual, también lo hará sobre nuestra concepción del *eros* y del placer que haga frente al hedonismo capitalista, traducido en compra y venta de pornografía, el consumo de drogas (y el mercado negro que sostiene ambos) y la amplia gama de series, videojuegos, películas y productos etiquetados con el arcoíris que tanto odiaba Pedro Lemebel.

3.2 La metafísica de los sexos: binarismo y complementariedad

Antes de abordar la cuestión, es necesario aclarar un par de puntos. En primer lugar, llamaré la atención sobre el término binario metafísico, ya que se restringe solamente a Platón y no, por ejemplo, a Parménides. Otro objetivo es el de explicar qué se entiende por diferencia sexual: ¿partiremos de un esencialismo pretendidamente biologicista? ¿Acaso no son el feminismo radical y el discurso religioso de ultraderecha los que suelen defender posturas que, en suma, argumentan que hombres y mujeres poseen diferencias irreconciliables que parten de la genitalidad del sujeto en cuestión? ¿Qué es, en esta investigación, *diferencia sexual*?

3.2.1 ¿Es la metafísica el lugar para estudiar la diferencia sexual?

¿Es la metafísica masculina? Si la respuesta es afirmativa, entonces deberemos preguntarnos por la diferencia sexual desde la ontología misma y habrá que revisar con detenimiento esta aseveración. La filósofa feminista de Sylviane Agacinski ya nombraba esta dificultad al decir que “[e]videntemente, la metafísica no es el lugar en el que se esperaría descubrir todo aquello que se refiere a los sexos”.²³¹ No obstante, se pregunta si podríamos reformular el dilema de la siguiente manera: ¿está la diferencia sexual ausente en la metafísica clásica o fue invisibilizada por el concepto universal de “hombre”? Este tema, por supuesto, no es nuevo y la filosofía feminista lo ha planteado de manera constante: que la filosofía desde siempre ha tendido a construir un falso *yo neutro* (*yo soy mujer/yo soy hombre*) que descansa sobre la dupla aparentemente tranquila de hombre/mujer. Pero “yo” y “hombre” son neutros-universales volcados a lo masculino. La mujer, entonces, siempre es un particular. Hombre y mujer son otros, pero de manera desigual: el hombre es el finito universal desde lo que se define lo femenino. “la lógica del discurso asume en efecto tal

²³¹ Agacinski, *La metafísica de los sexos*, 5.

otredad como algo ausente y sin embargo precomprendido por lo universal y entonces controlado por él”.²³² La diferencia sexual, pues, permanece como algo impensado por asumirse que es insignificante. Ella sólo aparece después como una especificidad de lo universal, lo que supone alguna de las siguientes razones como su sostén:

- a) Pensar al ser hombre y al ser mujer como algo original que requiere una conceptualización dual, absoluta. Esto constituye una paradoja para la lógica de uno-muchos.
- b) Pensar al hombre universal-neutro y en esto acoge el ser hombre y el ser mujer como dos casos que no influyen en la capacidad del concepto neutro-universal.²³³

Para Cavarero, Occidente ha optado por b) y esto resulta bestial: el hermafrodita (ya sexuado) y el neutro (no sexuado aún) aparecen como monstruos; pero el verdadero monstruo es el varón-neutro; un monstruo inimaginable y, sin embargo, tan familiar como decir “el hombre es un animal racional”, “el hombre es hijo de Dios”, etc. El hombre se reconoce plenamente en el neutro-universal sin necesidad de agregado alguno. Véase:

- 1) Hombre + sexuación masculina: hombre
- 2) Hombre + sexuación femenina: mujer.

Si hacemos este agregado, es fácil notar el reconocimiento del hombre en el neutro-universal y que es necesario un agregado para el caso de la otredad, a saber, la mujer. El monstruo del universal no se perturba porque la mujer procede de la generosidad lógica que asume el peso de valer también para la finitud del otro sexo. De esto se sigue que la mujer no puede reconocerse en el pensamiento y en el lenguaje de un sujeto universal que no la contiene, sino que la excluye, pues este universal cancela el espacio lógico del diferir. Al agregar el más que señalamos arriba, se es menos porque el sujeto entra en crisis.²³⁴ Así, pues, decir que la filosofía es masculina no sólo es constatar el hecho de que fue inventada y escrita por hombres, “sino detectar en ella las huellas de un *régimen de pensamiento* centrado en lo masculino o, dicho de otro modo, *androcentrado*, régimen a veces explícito y otras

²³² Adriana Cavarero, “Para una teoría de la diferencia sexual”. *Debate Feminista*, año 5 vol.12 (julio-diciembre 1995): 153. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.234>

²³³ Cavarero, “Para una teoría...”, 154.

²³⁴ Cavarero, “Para una teoría...”, 155-6.

implícito.”²³⁵ Más adelante abordaremos qué consecuencias tiene para el *eros* el que se sostenga este régimen.

La filosofía griega comenzó por negar la multiplicidad y la sexuación de los dioses al invocar la unicidad del *ser* desde Parménides. Los dioses fueron privados de su corporalidad y sus emociones en tanto que la filosofía las desdeñaba como lugar de lo mortal y lo sexuado para, por el contrario, endiosar la noción de alma. Sólo el alma es capaz de captar lo que se le asemeja, es decir, lo divino; pero esa alma siempre permanece impura por su contacto con el cuerpo. Según Agacinski, he ahí el meollo del asunto: en Platón, el hombre tiene un mayor parentesco con los dioses, mientras que las mujeres tienen una inteligencia más débil como consecuencia de su cuerpo, preparado y configurado para la procreación. La filosofía platónica es, en suma, el “lugar o texto de una ficción de lo masculino”.²³⁶ Vale la pena revisar sus análisis de los dos diálogos que nosotros analizaremos más adelante porque allí donde ella encuentra el nacimiento del falso neutro, de la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino; nosotros, en cambio, encontramos las claves de la propia subversión de la escritura de Platón no tanto para exculparlo (o quizá más delirante: nombrarlo *queer* o *feminista*), sino para reescribir las múltiples herencias que la firma de Platón inaugura.

Sobre el *Banquete*, dice nuestra autora que “en el comienzo no hay, pues, hombres ni mujeres, sino seres machos, seres hembras y andróginos, individuos bastardos de alguna forma, que son a la vez masculinos y femeninos.”²³⁷ De lo que concluye la autora que el mito no narra el origen de los dos sexos, que ya existen junto al andrógino, sino para explicar por qué hay lo que hoy denominaríamos hetero y homosexuales. También es de notar que los andróginos del mito aristofánico no necesitan tener sexo entre sí para engendrar. Lo que busca Platón, en esta interpretación, es desvincular al amor de la procreación. Aun cuando los dioses colocaron el sexo en la parte de enfrente, la generación era sólo un efecto secundario de la copulación. Asimismo, llama poderosamente la atención que las mujeres lesbianas y los heterosexuales (hombres y mujeres) apenas son descritos; incluso las lesbianas son referidas con conceptos peyorativos. En cambio, el amor masculino homosexual es ensalzado en tanto que ama lo que más se les emparenta. Además, se desdeña

²³⁵ Sylviane Agacinski, *Metafísica*, 5. Cursivas de la autora.

²³⁶ Agacinski, *Metafísica*, 18.

²³⁷ Agacinski, *Metafísica*, 22.

las relaciones heterosexuales por estar encaminadas a la mera procreación. Parece que la tradición, según la autora, ha privilegiado al andrógino en el mito de los tres géneros, revelando así “una tendencia dominante a dejar en la sombra la apología del uranismo que es, sin embargo, central en estas páginas del *Banquete*.”²³⁸

Al mismo tiempo, el mito configura dos tipos de pasiones: la animal que busca reproducirse (hetero) contra la fecundidad del alma (homo). ¿Por qué?

El desinterés por la fecundidad de los cuerpos se debe, especialmente, a que la procreación es una simple reproducción de la identidad específica y jamás el nacimiento de individuos singulares que podrían diferir de los anteriores. En el lugar del ser antiguo, la generación deja uno nuevo que perpetúa la especie. El mismo ser antiguo vuelve en el nuevo, lo idéntico regresa a lo otro [...]. Para Platón, el estudio es comparable a la generación porque produce una repetición. Restaura sin cesar una sabiduría frágil, sometida al olvido, pero que vuelve como un conocimiento de lo nuevo: la reminiscencia. Asimismo, la idea de regreso establece el vínculo entre la fecundidad de los cuerpos y la de las almas, entre el hecho de hacer hijos y el engendramiento de la verdad (alétheia).²³⁹

En este marco, lo nuevo no es lo nuevo, sino solamente de nuevo lo mismo; un regreso de lo mismo. Así, la repetición es el modo con el que los seres mortales toman parte del ser que es eterno. El ser es el modelo y la repetición engendra copias. Agacinski liga esto con los dos tipos de mayéutica: la de la partera y la de Sócrates, rivales entre sí. Entonces, se sigue que la mayéutica masculina es superior a la femenina.²⁴⁰ Con ello critica la postura de Loraux, para quien lo masculino se apropia de lo femenino como si los griegos, al presentir una virilidad sin cuerpo dejada a las mujeres, se privaran de algo esencial; algo que restituye metafóricamente al hombre. Con base en Giulia Sissa, Agacinski ve en la compasión platónica entre el pensamiento y el parto una metáfora de la debilidad y los sufrimientos del

²³⁸ Agacinski, *Metafísica*, 24. Nótese que la propia Agacinski enfatiza que es la tradición la que prepondera el papel del andrógino y deja de lado el uranismo. El uranismo de Preciado, tal como veremos más adelante, es el platonismo del que queremos partir. Paul B. Preciado “Introducción: un apartamento en Urano”, en *Un apartamento en Urano. Crónicas del Cruce* (Barcelona: Anagrama, 2019), 17-38.

²³⁹ Agacinski, *Metafísica*, 25.

²⁴⁰ Agacinski, *Metafísica*, 26.

pensamiento, es decir, una atenuación femenina de la potencia viril del mismo. “No es la feminidad del filósofo la que surge finalmente de estas comparaciones: es la superioridad del hombre en materia de fecundidad y de alumbramiento.”²⁴¹ Incluso enfatiza más adelante: “El filósofo no está, pues, feminizado por la mayéutica filosófica, sino que la de las parteras está desvalorizada por la de los filósofos, de la que se convierte en una mala copia”. Si bien acepta la tesis de la mezcla de Loraux; sin embargo, es innegable este cambio. De todos modos, sí hay una ineludible división entre Loraux y Agacinski sobre la concepción de *pólis*.²⁴²

Con lo que respecta al *Timeo*, Agacinski llega a conclusiones similares a las presentadas en el *Banquete*. Hay tres gradaciones que aparecen en el *Timeo* que se corresponden con los tres tipos de almas jerarquizadas (hombre-mujer-animal), donde las almas más puras son masculinas, las que no, femeninas, y las que reinciden en el vicio, animales. Las almas aparecen puras, sin cuerpo. Después a éste se le asigna una alma pura, teórica; se le asigna “al más capaz de honrar a los dioses” que por lo regular es el varón.²⁴³ Véase, entonces, que la supuesta neutralidad de la metafísica inaugurada por Platón no es más que la configuración del varón como el cuerpo por antonomasia, mientras que la mujer se comprende como un defecto o una deficiencia de lo masculino.

Cabe destacar que la obra de Agacinski busca encontrar el origen de la metafísica de los sexos que luego será adoptada por la teología cristiana. Esto quiere decir que las conclusiones que extrae de los diálogos platónicos no son, en sentido estricto, las únicas posibles, sino las que recuperaron Pablo, Clemente, Orígenes de Alejandría y, más tarde, Agustín de Hipona. Pero logramos encontrar en la reflexión de Agacinski una operación importante, a saber, que el alma no tiene cuerpo y que es hasta que ella ingresa al mundo sensible que se le asigna un género. ¿Un desliz, un olvido o un error de Agacinski? Cualquiera que sea la razón, ese detalle nos permite suponer que el cuerpo griego, perceptible por los sentidos, es un cuerpo leído desde un *proto-dispositivo* de la sexualidad. Dicho de otra manera, es hasta que ingresa en la historia que el alma asume la forma corporal masculina,

²⁴¹ Agacinski, *Metafísica*, 27.

²⁴² Agacinski, *Metafísica*, 28. En este punto muestra su oposición a la tesis de Loraux. Me pregunto por qué lo hace así si Loraux desde la introducción aclara que aunque la mezcla es griega, también es innegable la preeminencia masculina sobre la femenina. Loraux, *Las experiencias...*, 32.

²⁴³ Agacinski, *Metafísica*, 30.

femenina o animal porque, previo al discurso, tenemos entes que llevan consigo la potencia de multiplicidad; multiplicidad que luego será puesta en discurso. Este discurso está fuertemente anclado a ciertos saberes de la sexualidad que leen y determinan ciertos rasgos (e.g. la genitalidad) con determinadas funciones, placeres y fines.

En suma, vemos que preguntarse por la diferencia sexual en la metafísica no es un sinsentido porque la propia metafísica, pensada por y para los hombres, ha borrado cualquier diferencia en su pretendida neutralidad. El alma de Platón pretende ser asexuada y, sin embargo, dependiendo de sus actividades en la vida previa a la muerte, puede ser premiada con el otorgamiento de un pene (y el privilegio que esto conlleva); o bien, castigada con una vulva o la animalidad. Así, en el *Timeo*, que ciertamente puede ser leído (y así se ha hecho, por ejemplo, en el cristianismo grecorromano) como una justificación de la superioridad masculina, muestra que antes del dispositivo, mucho antes de que se hiciese la partición sexogenérica, las almas no tienen género.

Dicho esto, ¿cómo pensar la diferencia sexual más allá del binario que el platonismo —cierto platonismo— inaugura?

3.2.2. Génos, gens, Geschlecht

El exergo que hemos citado al principio de este capítulo nos abre hacia la primera dificultad de nuestro estudio. “No mezclar los géneros. No mezclaré los géneros” es una frase que puede entenderse de dos maneras: como una proposición constatativa y descriptiva, pero también como una orden. Esta segunda acepción es la que suele extraerse de “no mezclar los géneros”, pues esta se corresponde con la definición más inmediata y tradicional de lo que es el género, es decir, que no debe mezclarse ni arriesgarse a la impureza. “No mezclaré los géneros” es, entonces, un juramento y una respuesta dócil al requerimiento venido de la ley del género. Más que una constatación, hablamos de una promesa. Sin embargo, la deconstrucción, más que elegir una u otra opción, se pregunta si: a) ¿Y si se hallaran alojados en el corazón de la ley de género misma, una ley de impureza o principio de contaminación?; b) ¿Y si la

condición de posibilidad de la ley fuera el *a priori* de una contra-ley, un axioma de imposibilidad que enloqueciera el sentido, el orden y la razón?²⁴⁴

Para empezar, pensar la oración “no mezclaré los géneros” como orden parte de una distinción aparentemente clara entre la *phýsis* (género viviente, género humano, etc.) y la *téchne* o el *nómos* (género literario, género poético); no obstante, una de las dos oposiciones cita (*cit*), recita (*ré-cit*) y relata (*récit*) a la otra, es decir, que la repetición es lo que engendra la anomalía porque la noción del género “natural” (re)cita a su supuesto contrario. Esto se debe a que ambas están imbricadas; la una no existe sin la otra. Ley y contra-ley se citan a comparecer y se recitan las dos en este proceso. Por lo tanto, la ley del género es el principio de contaminación o de impureza *a la vez* que intenta expoliar dicha contaminación. El género parte de una oposición entre la naturaleza y todos sus otros (ley, técnica, espíritu, sociedad, historia). “Entre la *phýsis* y sus otros, el *génos* sitúa, por cierto, uno de los lugares privilegiados del proceso y sin duda concentra la mayor oscuridad”.²⁴⁵ Por ejemplo, el género alude tanto a la clasificación, la clase social o la clase de edad (*nómos*), como al nacimiento, el engendramiento, la generación o la raza (*phýsis*). Así, el principio del género que clasifica es, paradójicamente, inclasificable: permite llamar a las órdenes y ordenar las multiplicaciones en una nomenclatura. El *génos* indica el ahora o nunca de la necesárisima meditación sobre el pliegue que relaciona al *phýein* (dar a luz) consigo mismo a través de los otros, que no vuelven más que en oposición dialéctica. Por ejemplo, cuando decimos “romanticismo”, género que no es más que la repetición general de todos los pliegues que se relacionan y acoplan entre ellos porque el género mismo es una marca y, por tanto, un *a priori* remarcable. ¿Qué hace que un texto sea romántico, aunque de principio sea un diario? La marca que se remarca ya sea por el autor mismo (llamar a su propia obra “novela romántica”), una nota editorial (e.g. la marca en la portada que cita “novela romántica”) o por algún literato que, al leer la obra, remarque alguna de sus otras posibilidades (e.g. que no es novela romántica, sino un tratado sobre la novela). Así, el principio del género es

²⁴⁴ Jacques Derrida, “La ley del género”, 3-4. Consultado en <https://profesorsergiogarcia.files.wordpress.com/2016/03/derrida-jacques-la-ley-del-genero.pdf> fecha de consulta: 21 de octubre de 2022.

²⁴⁵ Derrida, “La ley del género”, 6.

inclasificable porque permite llamar a las órdenes y ordenar las multiplicaciones en una nomenclatura.²⁴⁶

Véase que aunque Derrida está hablando de géneros literarios, podemos igualmente pensar en la diferencia sexual porque *génos* es el principio clasificatorio inclasificable de lo que hay entre naturaleza y ley. “No mezclaré los géneros” es la promesa, por ejemplo, del médico al extraer al infante de la madre: o se es hombre o se es mujer, y si la corporalidad del recién nacido no se ajusta ni a lo uno ni lo otro, se hace la primerísima violencia quirúrgica (hormonación del bebé para que el pene crezca a un tamaño *satisfactorio* y *satisfactor*; o corte del pene para que parezca un clítoris). Dicho de otro modo, hay un rasgo, la marca remarcada, que reconoce a un cuerpo como de cierta clase (el pene, la vulva) y, sin embargo, el cuerpo-texto (en tanto que cuerpo-leído por aquel a quien suponemos el saber) parece desplazarse constantemente, es decir, que se resiste a adecuarse del todo a la idea de lo que es ser hombre o mujer. Diríase, por lo tanto, que la donación al otro, a su mirada y reconocimiento, es lo que performa una clasificación aparentemente segura y estable de un determinado cuerpo-texto. En el caso de la novela romántica, un rasgo o marca remarcado y remarcable donde el autor sea, por ejemplo, Goethe, a quien suele clasificarse de inmediato como “romántico”; en el caso del niño, el pene, el micropene o clítoris hipertrofiado es remarcado por el médico para estabilizar la potencia diseminante de la criatura.

Aquí se nos anuncia la diferencia sexual, pero nos hace falta un paso más.²⁴⁷ En los textos de *Geschlecht* I y II, Derrida regresa a la obra de Heidegger y su conceptualización del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, así como en los seminarios de Marburgo. “Sobre aquello que

²⁴⁶ Derrida, “La ley del género”, 4-6. Derrida incluso dirá (p. 10) que un texto no pertenece a ningún género, sino que participa de uno o varios de ellos y, por tanto, nunca hay texto sin género, pero tal participación no es jamás pertenencia. Es necesario tener este argumento en mente, pues más adelante lo relacionaremos con el cuerpo-texto inscrito en alguno de los dos géneros que, no obstante, están en constante proceso de mezcla.

²⁴⁷ El regreso a Heidegger vía Derrida no es aquí casual. El *Dasein*, a diferencia de conceptos como alma, sujeto o persona, pretende escindirse de los discursos biológicos, antropológicos y psicológicos, Heidegger. *Ser y tiempo*, §10. Dado que precisamente estamos hablando de la *khóra* y el andrógino, ambos momentos anteriores a los cuerpos existentes (encarnados), es necesario pensar al cuerpo deseante y sexuado por fuera de los conceptos platónicos tradicionales y enfatizar el resto que escapa al binarismo del ateniense. Así, si hemos de pensar la diferencia sexual sin caer en discursos ónticos o cosificantes, entonces me parece adecuado recurrir al análisis que Derrida extrae del *Dasein* heideggeriano.

nosotros llamamos tranquilamente la sexualidad, Heidegger guardó silencio. Silencio transitivo y significativo (ha callado el sexo) que pertenece, como lo dice un tal *Schweigen* (“*hier in der transitiven Bedeutung gesagt*”) al camino de un habla que él parece interrumpir. Mas ¿cuáles son los lugares de esa interrupción? ¿En qué parte el silencio trabaja ese discurso? ¿Y cuáles son las formas, cuáles son los contornos determinables de ese no dicho?”²⁴⁸

Para empezar, no olvidemos que Heidegger, en *Sein und Zeit*, evita hablar de *Mensch* y prefiere *Dasein* para eliminar todo aquello que no sea la traza desnuda de la relación del sí con el yo, y entre este ente particular y los demás entes. *Dasein*, entonces, denomina la neutralidad de la existencia humana:

Si la neutralidad del título *Dasein* es esencial, lo es justamente porque la interpretación de este ente –que somos nosotros mismos– deber ser comprometida antes y fuera de una concreción de ese tipo. El primer ejemplo de concreción sería por tanto la pertenencia a uno u otro de los sexos. Heidegger no duda que estos sean dos: “Esta neutralidad significa también que el *Dasein* no es de ninguno de los dos sexos” (*keines von beiden Geschlechtern ist*).”²⁴⁹

Derrida con toda prisa se pregunta: “si ser-ahí no significa “hombre”, no designa a fortiori ni hombre ni mujer”. Y sin embargo, Heidegger lo recuerda, lo reitera a pesar de que es algo que la propia definición de *Dasein* parece suponer. ¿Será que la diferencia sexual no depende de lo que la analítica del *Dasein* puede y debe neutralizar, es decir, la metafísica, la ética, la antropología y otros saberes ónticos como la biología o la zoología? ¿Será, se pregunta Derrida, que la diferencia sexual no puede reducirse a un tema antropológico o ético? Si esto es así, entonces, dónde debemos hallar la diferencia sexual²⁵⁰

En síntesis, no podemos ni debemos reducir al *Dasein* a la división sexual porque es necesario resaltar su neutralidad y la función de la lengua en la anulación de dicha

²⁴⁸ Jacques Derrida, “Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica”, en *Psyché. Invenciones del otro* (Atroqué: La Cebra, 2017), 475.

²⁴⁹ Derrida, “Geschlecht I...”, 478. Cursivas del autor.

²⁵⁰ Derrida, “Geschlecht I...”, 479-80.

neutralidad. No obstante, es importante destacar que tal neutralidad no señala una negatividad, sino la potencia misma del *Dasein*:

Que se trate de neutralidad o de asexualidad (*Neutralität, Geschlechtlosigkeit*), en las palabras se acentúa con fuerza una negatividad que va visiblemente en contra de lo que Heidegger quiere subrayar de ese modo. No se trata aquí de signos lingüísticos o gramaticales que constituirían la superficie de un sentido que en sí mismo permanece inalterado. A través de predicados manifiestamente tan negativos, debe dejarse leer aquello que Heidegger no duda en llamar una “positividad” (*Positivität*), una riqueza e incluso, en un código en este punto muy recargado, una “potencia” (*Mächtigkeit*). Esta precisión permite pensar que la neutralidad a-sexual no desexualiza, al contrario; no despliega su negatividad ontológica respecto de la sexualidad misma (a la que más bien libera) sino rasgos de la diferencia, más precisamente, de la dualidad sexual. No habría *Geschlechtslosigkeit* sino respecto del “dos”; la asexualidad no se determinaría como tal más que en la medida en que por sexualidad se entendería inmediatamente binaridad o división sexual.²⁵¹

Pero esta asexualidad, continúa la lectura derridiana sobre Heidegger, no es la indiferencia de la nulidad vacía (*Die Indifferenz des Leeren Nichtigen*), la débil negatividad de una nada óptica indiferente porque el *Dasein* en su neutralidad es la positividad originaria (*Ursprüngliche Positivität*) y la potencia del ser o de la esencia (*Mächtigkeit des Wesens*).²⁵²

La diferencia sexual debe pensarse, entonces, desde la ontología o metafísica, no en las ciencias ópticas, aunque tampoco eso implica que la diferencia sexual se reduzca a la pura ontología, pero ésta es la vía privilegiada para desocultarla. Y por eso el regreso a Heidegger, pues fue el primero en distinguir entre lo ontológico y lo óptico, donde las ciencias estudian los entes y parten de lo material (como distinguir el sexo en dos) cerrando la pregunta de lo impensado. ¿Y si retrocedemos un paso aún más atrás para desocultar la diferencia, para problematizar el tema de la sexualidad?

El *Dasein* no es asexuado en el sentido de una negación del binario (i.e. “ni hombre ni mujer”), pero sí es una sexualidad más originariamente no binaria (tanto hombre como mujer y más). Dentro de la ontología diferencial que quiere determinar el sentido del ser

²⁵¹ Derrida, “Geschlecht I...”, 480-1.

²⁵² Derrida, “Geschlecht I...”, 481.

transversalmente se atraviesa la diferencia sexual; la diferencia ontológica no es la diferencia sexual, pero sí el lugar para pensar la sexualidad. Así, la sexualidad no forma parte de la estructura del *Dasein*, pero es desde esta estructura que la modalidad del ser es neutra, y porque este atributo es que hablamos de neutralidad sexual.

Finalmente, *tal neutralidad está relacionada con el decir*. La *ipseidad*, el ser que no se reduce al yo ni al sujeto, le permite al *Dasein* resistir a cualquier significado de separación, ruptura o binariedad; por lo tanto, la *ipseidad* funciona no como partición pero sí como escisión. Si hay partición, hay identidad entre hombre y mujer; pero el *Dasein* es neutro, entonces, la *ipseidad* del *Dasein* no tiene que ver con la partición, sino con la escisión porque no hay una ruptura al interior de sí mismo que permita diferenciar lo uno ni lo otro, sino más bien una dispersión entre lo uno y lo otro:

Si esta neutralización se encuentra implicada en todo análisis ontológico del *Dasein*, eso no quiere decir que el “*Dasein* en el hombre” [...] sea una singularidad “egoísta” o un “individuo ónticamente aislado”. El punto de partida en la neutralidad no conduce al aislamiento o a la insularidad (*Isolierung*) del hombre, a una soledad fáctica y existencial. Sin embargo, el punto de partida desde la neutralidad significa en verdad [...] un cierto aislamiento original del hombre: no, justamente, en el sentido de la existencia fáctica “como si el ser filosofante fuese el centro del mundo”, sino en tanto “aislamiento metafísico del hombre”. El análisis de este aislamiento hace surgir así el tema de la diferencia sexual y de la división dual en la *Geschlechtlichkeit*. En el centro de este nuevo análisis, la fina enunciación de cierto léxico anuncia problemas de traducción que para nosotros no harán más que agravarse. Será siempre imposible considerarlos como accidentales o secundarios. En un momento determinado, podremos incluso percibir que el pensamiento del *Geschlecht* y el pensamiento de la traducción son esencialmente los mismos. En este punto, el enjambre lexical reúne (o enjambra) la serie “disociación”, “distracción”, “diseminación”, “división”, “dispersión”. El dis- sería entonces lo que supuestamente traduce, no sin transferencia y desplazamiento, el zer- de la *Zerstreuung*, *Zerstreutheit*, *Zerstörung*, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*. Pero una frontera interior y suplementaria divide aún ese léxico: dis- y zer- tienen a veces un sentido negativo pero a veces también un sentido neutro o no negativo (dudaría en decir aquí positivo o afirmativo).²⁵³

²⁵³ Derrida, “*Geschlecht I*”, 484-5.

La neutralidad, entonces, no es el individuo ni el asilamiento óptico, sino un aislamiento metafísico, anterior incluso a la existencia del ser humano. El pensar que destina o designa el destino del ser como pre-comprensión. El *Dasein* abriga la posibilidad de diseminación fáctica del cuerpo y, por ende, la sexualidad; el *Dasein* tiene cuerpo, y es en ese cuerpo que le es propio donde es sexuado. Tendemos a separar a partir del cuerpo la diferencia de los sexos, y esto es lo que lo arrastra a la diferencia sexual: “es el cuerpo propio mismo, la carne, la *Leiblichkeit*, lo que arrastra originariamente al *Dasein* en la dispersión y como consecuencia en la diferencia sexual [...] como si [...] debiera tener o ser *a priori* (como su “posibilidad interior”) un cuerpo que se encuentra siendo sexuado y afectado por la división sexual.”²⁵⁴ El primer paso a la sexuación es el cuerpo mismo; el cuerpo que arrastra al *dasein* a la diferencia sexual es el cuerpo situado espacio-temporalmente. Este es el punto de partida sobre el cual Derrida quiere pensar la diferencia ontológica.

No obstante, si no es en el *Dasein* ni en el cuerpo, ¿qué es lo que hace ser a la diferencia sexual?

Es en el espacio de neutralidad ontológica del *Dasein* donde ha de hallarse la diferencia sexual:

La neutralidad “metafísica” del hombre aislado en tanto que *Dasein* no es una abstracción vacía operada a partir, o en el sentido, de lo óptico, no es un “ni-ni”, sino lo que hay de propiamente concreto en el origen, el “aún no” de la diseminación fáctica, de la disociación, del ser disociado, o de la dis-socialidad fáctica: *faktische Zerstretheit*, aquí, y no *Zerstreuung*. Este ser disociado, des-ligado, o desocializado (pues va a la par con el “aislamiento” del hombre en tanto *Dasein*) no es una caída o un accidente, una decadencia que le haya acontecido. Es una estructura originaria del *Dasein*, que lo afecta con el cuerpo y, por tanto, con la diferencia sexual, de multiplicidad y de desligazón, esas dos significaciones permanecen distintas, aunque reunidas, en el análisis de la diseminación (*Zerstretheit* o *Zerstreuung*).²⁵⁵

²⁵⁴ Derrida, “Geschlecht I...”, 485.

²⁵⁵ Derrida, “Geschlecht I”, 485.

La diseminación se refiere al pliegue donde el asilamiento metafísico del ser humano acontece (el pensamiento en cuanto tal); en donde la dispersión no señala la distinción, sino la multiplicación como posibilidad originaria para pensar la diseminación como lo propio del *Dasein*. Esto implica que la diferencia sexual no puede ser pensada en el cuerpo sexuado, sino en la dispersión múltiple que le impide al *Dasein* determinar lo que está siendo sexuado.

Si hemos de llegar a aspectos concretos, diremos que esta multiplicidad se intenta estabilizar o clasificar, como dije más arriba, en tanto que la ley del género, que es binaria, impone una cierta lectura del cuerpo-texto que —es muy necesario recalcarlo— no niega la materialidad. Hay un soporte corporal innegable, pero de sus infinitas posibilidades se eligen las de la ley del género; la negación de la mezcla de aquello que de suyo es dispersión. Pene=hombre, vulva=mujer. Pero también se usan otros parámetros, de los que Bernini reconoce al menos nueve,²⁵⁶ y véase que todos se refieren a un texto, a un discurso (médico, legal, biológico, psicológico), o bien, lo que Foucault en su tiempo denominó dispositivo de la sexualidad:

1. Los cromosomas sexuales: se es masculino (XY) o femenino (XX); sin embargo, se ha atestado que existen otras como XXY, X0, XX-XY (que la medicina de hoy clasifica, respectivamente, como síndrome de Klinefelter, síndrome de Turner y mosaicismo sexual).
2. Las hormonas sexuales: estrógenos y andrógenos pueden dar lugar a constituciones físicas típicamente masculinas o femeninas; o atípicas con respecto a los estándares de lo que es masculino y femenino.
3. Los genitales externos: escroto, pene, vulva, clítoris u órganos eréctiles de dimensión y aspecto intermedio, entre pene y clítoris.

²⁵⁶ En el texto menciona seis compuestos del sexo biológico y tres compuestos del género. Al respecto, no debemos olvidar las valiosas aportaciones de Butler para quien la distinción entre sexo y género no es clara y, peor aún, quizá refieran a lo mismo, Butler, *Cuerpos que importan*, 21-49. ¿No está lo material siempre capturado por lo discursivo? Esto, debo insistir, no implica una postura constructivista; muy al contrario, la materialidad es inamovible. Hemos visto que el *Dasein*, aunque neutro, es ante todo un cuerpo sexuado, pero es el binario el que impone la ley del género de la no mezcla.

4. Los genitales internos: vagina, útero, ovarios, testículos contenidos en el interior del abdomen; recuérdese que no todas las vaginas desembocan en útero, y no todas tienen la profundidad como para recibir un pene mediano erecto.
5. Caracteres sexuales secundarios o fenotipos sexuales: presencia o ausencia de senos, barba, la nuez de Adán, la barba, el tono de la voz, la distribución de la grasa corporal, la estructura muscular, espesor y distribución del vello, anchura de caderas, hombros, etc.
6. Gónadas: testículos, ovarios y ovotestis (mezcla de tejido mixto, testicular y ovárico).

A estos hay que sumar el factor del género que parece obedecer a tres compuestos: la identidad de género (el sentimiento de pertenecer a una categoría de personas socialmente reconocible como hombre o mujer cisgénero, o bien, hombres o mujeres trans, género fluido, género indeterminado o inciert*, agénero, genderfuck, etc.), el rol de género (la manifestación exterior del género según convenciones sociales) y el género registrado (la marca de género que consta en documentos legales).²⁵⁷

Lo que podemos extraer de esta breve lista es que, al menos, en lo que toca a la diferencia sexual, la multiplicidad del *Dasein* es clasificada en alguna de las dos orillas del género, y patologiza lo que distiende la aparente estabilidad dialéctica. Lo normal es que haya hombres y mujeres, y todo lo que sea anormal o esté por fuera de esta ley de la no mezcla, es un síndrome, una desviación, una monstruosidad o una deformidad. Y si utilizamos los ejemplos a los que recurre Bernini puede quedarnos un poco más claro cómo es que la ley del género, que tiene como orden o límite la no-mezcla, es toda ella una imposibilidad de clasificación: ¿la orientación sexual se establece con base en el género o el sexo? ¿Y con base en el género o al sexo del sujeto involucrado o al de las personas por las que se siente atraída/o? Si el sujeto deseante prefiere el sexo, ¿a cuál se refiere? ¿A los genitales, a los cromosomas, a las gónadas o a las hormonas? Y ¿qué pasa con una mujer lesbiana que se deja penetrar por el pene de su compañera trans? ¿Es lesbiana o hetero? Si dos intersexuales establecen una relación, ¿qué orientación sexual tienen?

²⁵⁷ La lista se encuentra en Bernini, *Las teorías queer...*, 54-7.

Añadamos, por último, el caso de una mujer cisgénero XX, con vagina y útero “normales”, pero que tiene la voz y el vello corporal gruesos y que carece de senos ¿Ya no es mujer? “El sistema clasificatorio sexo-género-orientación sexual es por tanto imperfecto, insuficiente y contradictorio, y produce tipos ideales (“el Hombre”, “la Mujer”, pero también el “Heterosexual”, “el Homosexual”...) que a veces distan mucho de las experiencias vividas por los sujetos que desde este sistema deberían describirse.”²⁵⁸

En suma, la diferencia sexual no es la marca de género que distingue completa, satisfactoria y binariamente a los cuerpos humanos en hombre o mujer; ni el análisis sobre el falso neutro masculino y su contraparte; o la reflexión sobre lo femenino como diferencia, defecto o desustancialización. La diferencia sexual es la potencia diseminante, y por ello mismo neutral, de lo que después será inscrito como uno u otro en las ciencias ópticas; binarismo inaugurado por Platón. ¿Y qué haremos con esta máquina de escribir y el viejo Platón? *Mezclaremos los géneros.*

3.3 La *khôra* del *Timeo*: espacio neutro

Como hemos visto, si el *Dasein* es asexuado en el sentido de una potencia diseminante, queda preguntarse cómo opera en el pensamiento platónico. Aquí no debemos entender un simple traslado del análisis derridiano del *Dasein* al platonismo, sino que el pensamiento deconstructivo de la *différance* abre, como hizo con Heidegger, la posibilidad de reescribir la tradición platónica. Si podemos encontrar en ella la inauguración del binarismo podemos, de igual manera, releer ciertos pasajes en los que son perceptibles errores, silencios o distanciamientos de Platón en torno a la diferencia sexual. ¿En verdad el binarismo es la única respuesta posible al *Banquete*? ¿Habría que tomar la postura de Agacinski y desechar al platonismo como una elaboración masculina y patriarcal de la diferencia sexual?

En una breve pero significativa referencia, Paul B. Preciado comenta uno de los pasajes más célebres del *Banquete* de Platón, aquel en el que distingue entre dos *eros* que proceden de dos Afroditas diferentes. Cuenta por boca de Pausanias (*Simp.* 180b-181b) que la Afrodita Pandemo proviene de la unión sexual entre Zeus y Dione; y que el *eros* que

²⁵⁸ Bernini, *Las teorías queer...*, 58-9.

desciende de esta diosa es vulgar, es decir, que el amor que despierta en los hombres es meramente sexual. Por el contrario, la Afrodita Urania no tenía madre y había nacido directamente de los genitales de Urano una vez que su propio hijo Cronos, en franca rebelión contra él, le cortó los genitales con una guadaña y los arrojó al mar. La mezcla del semen con la espuma del mar se metamorfoseó en la Afrodita celeste, cuyo hijo, el *eros* celeste, provoca un amor varonil que va más allá del exclusivamente carnal. Se trata de un *eros* que genera relaciones pederásticas de naturaleza espiritual y filosófica. Para Pausanias, el amor podía ser democrático y antitiránico; un amor de mutuo entendimiento y aprendizaje, amor del que encuentra un arquetipo en la pareja de amantes que acabaron con la tiranía de Hiparco en Atenas: Harmodio y Aristogitón.

Al respecto, dice Preciado: “[d]e los genitales cortados nació Afrodita, la diosa del amor..., lo que podría dar a entender que el amor procede por desconexión de los genitales del cuerpo, por desplazamiento y externalización de la fuerza genital.”²⁵⁹ Y es, de hecho, de esta misma interpretación que en 1864 Karl-Heinrich Ulrichs desarrolla su concepto de *Urnig*, uranista (y que después Karl Maria Kentbenny, en 1868, llamaría homosexual). El uranismo fue el primer intento por explicar por qué un hombre podía amar a otro. Para Ulrichs, había dos tipos de amor: el hombre/mujer *Dioninge* (“dionista” en referencia a Dione) que, por su naturaleza genital, se inclinaba por el sexo opuesto, y el *Urnige/Urninde*, un alma femenina/masculina encerrada en el cuerpo de un hombre/mujer y que, en consecuencia, ama a otros hombres/mujeres. No obstante, véase que, pese a la originalidad de la lectura de Ulrichs, conserva ecos del mito del andrógino narrado por Aristófanes en el *Banquete*. Este autor aún se encuentra atrapado en el binarismo que el mismo Platón inauguró hace dos mil cuatrocientos años: o se es masculino o se es femenino, y se tiene amor por alguna de las dos opciones.

Este reproche contemporáneo que podríamos hacerle a Ulrichs no invalida de ninguna manera la importancia que tuvieron sus *Investigaciones sobre el misterio del amor masculino por los hombres*²⁶⁰. Ulrichs no sólo fue el primero en “salir del closet” y enfrentarse a la

²⁵⁹ Paul B. Preciado, “Introducción: un apartamento en Urano”, 21.

²⁶⁰ Ulrichs, Karl-Heinrich, *Forschungen über das Rräthsel der mann männlichen Liebe*. Leipzig: autopublicado por el autor, 1864. <https://www.projekt-gutenberg.org/ulrichs/mannmael/chap004.html> Fecha de consulta: 8 de marzo de 2024.

sociedad bávara heterosexual de su tiempo, sino que también marcó el inicio de los estudios sobre el amor no heterosexual. Y quizá más interesante aun, se trata de una relectura de la filosofía platónica que ha permanecido, más o menos, ignorada²⁶¹ porque, a fin de cuentas, ¿a quién iba a interesar que un enfermo mental escribiera desvaríos sobre los escritos de Platón? Y tampoco debe olvidarse que las traducciones al alemán de los *Diálogos* por parte de Schleiermacher, acompañados de la elaboración teórica y ortodoxa de la filosofía platónica, excluirían cualquier otra hermenéutica de los mismos que no fuese cristiana. Ulrichs, por supuesto, no figura en ningún manual de historia de la filosofía ni tampoco es citado como un digno intérprete del ateniense. Podríamos, en contraparte, reflexionar si el texto de Platón permitiría una lectura como la de Ulrichs o si bien, más exactamente, debamos ir contra el mismo Platón para inestabilizar su propio texto.

El primer problema que se nos presenta es el de la escritura. Sabemos que en el *Fedro*, y con mayor claridad en la *Carta VII*, Platón despreciaba su uso al grado de no haber escrito nunca una obra sobre su postura filosófica. Es verdad que conservamos íntegramente sus *Diálogos*, pero en ninguno de ellos Platón parece afirmar casi nada con certeza,²⁶² sino que escenifica las discusiones sofísticas siempre en tintes irónicos y aporéticos, como dialogaba su maestro Sócrates. Plotino mismo, que en más de un sentido era mucho más próximo a Platón que nosotros, se lamentaba de que Platón nunca se pronunciaba con claridad sobre ningún tema. Basten estos comentarios para señalar tan sólo que resulta difícil, por no decir imposible e ingenuo, restituir al “verdadero” Platón. Lo que tenemos son escritos inestables, una “inestabilidad del propio texto de Platón con respecto al platonismo que él inaugura”. Platón no es platonismo y, sin embargo, lo inaugura al abrir “cuestiones y oposiciones conceptuales históricamente decisivas, inaugura y rompe, todo al mismo tiempo, y ello no sin oscilaciones, ambigüedades y conflictos—entre el platonismo y su otro— que dejan su

²⁶¹ No existen traducciones al español de ninguno de los escritos de Karl-Heinrich Ulrichs. Las *Forschungen* fueron traducidas al inglés hasta 1994 por Michael Lombardi-Nash.

²⁶² Esto, por supuesto, no quiere decir que no haya una teoría platónica como tal claramente distinguible por su estilo irónico y que polemizarán sus discípulos (de Aristóteles a Plotino). Como demuestra Cornford, los dos pilares de este platonismo son la inmortalidad de las almas y la existencia de las *formas* o *ideas* que son propuestos en la *República* y que luego el propio Platón cuestiona y reformula en el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Sofista*. Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento* (Barcelona: Paidós, 2007), 18.

huella en el texto.”²⁶³ Esta es la enseñanza de Derrida, Deleuze y Foucault; todos conspicuos lectores e historiadores del Platón, del platonismo,

Pero la cuestión aquí no es hacer una historia del platonismo. Quizá podríamos desplazar el problema y formularlo así: si toda escritura es inestable, dado que nuestro contacto con ella no es un círculo cerrado, por lo tanto ninguna *ipseidad* es igual a sí misma. Si toda escritura, por esto mismo, se abre a la *différance*,²⁶⁴ entonces otras lecturas de Platón no sólo son posibles, sino inevitables. ¿Qué le permitió a Ulrichs encontrar en Platón la justificación de su existencia como *marica*? ¿Una mera reapropiación de un texto hartamente comentado en la historia de Occidente, o bien, una inevitabilidad histórica, subjetiva y escriturística? ¿Contra quién se fue Ulrichs en sus *Forschungen*? ¿Contra Platón o el platonismo? ¿Contra *un* Platón o contra *un* platonismo? O acaso su enemigo es la subjetividad cisheterosexual que justo por aquellos años establecía un único marco de interpretación de los *Diálogos*. La escritura inyunge difiere en el espacio y en el tiempo, lo que en palabras concisas quiere decir que Ulrichs no podía leer a Platón como lo hacía el cristiano y heterosexual de Schleiermacher. ¿Habría, pues, que regresar a Ulrichs y profundizar el trabajo que él mismo emprendió hace casi dos siglos?

Habría objeciones. Si hay herramientas objetivas, como lo son la filología y, en menor medida, la historia y la hermenéutica, ¿en qué podría afectar que se sea homo/bi/hetero/asexual? Un ejemplo claro de esto lo encontramos en Giovanni Reale, a quien citábamos en el primer capítulo a propósito del *eros* que él parece encontrar en el *Banquete*, y cuyas conclusiones, vimos, fueron determinar que Platón estaba en contra del amor *contra-natura* (léase anal) para favorecer el heterosexual encaminado a la procreación. Valdrá la pena analizar este argumento un poco más.

De entrada, podríamos cuestionar la traducción de *παρὰ φύσιν ἡδονῆν* como “contra naturaleza”, no porque no sea una traducción aproximada, sino por la carga ideológica de remanentes cristianos que posee tal elección de palabras. Por ello, no es casual que la traducción de Schleiermacher recoja *Widernatürlich Lust* (placer contra naturaleza), también asociado a la sodomía. No obstante, en la traducción de la Loeb Classical Library, leemos

²⁶³ Francis Wolff, “Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo”, 174.

²⁶⁴ Sigo de cerca el problema de la *ipseidad*, el turno y el retorno derridiano. Jacques Derrida, *Canallas* (Madrid: Trotta, 2005), 23-5.

que el corrompido siente placer en la violación de la naturaleza (*Pleasure in Violation of Nature*). Es importante señalarlo porque, en lengua anglosajona, la sodomía no suele nombrarse así, sino *Crime against Nature*. Aquí no es espacio para hacer un análisis detallado de la cuestión, pero la comparación de traducciones nos ayuda a vislumbrar que la inestabilidad del texto es de suyo un problema, y que el “contra naturaleza” no puede ser una traducción aceptable por diversas cuestiones. En primer lugar. ¿cómo traducir un verbo de una lengua que ya no cuenta con hablantes nativos? Sólo por aproximaciones. Sabemos que hay incluso palabras que sabemos que están relacionadas con el acto sexual, pero no su traducción exacta, como es el caso de *λαικάζειν* y sus derivados *λαικαστής* y *λαικαστρία*.²⁶⁵ Parece, entonces, que la lectura de un Platón heterosexual y amante de las relaciones que desembocan en hijos, se debe más bien a una pre-comprensión del platonismo desde claves cristianas entendidas como traducciones a veces demasiado libres de las palabras y las frases más escandalosas para los filólogos del siglo XIX.

Otra objeción apunta a afirmar que estas categorías son anacrónicas y desembocan en conclusiones infelices, ¿por qué tomar con mayor verosimilitud los análisis de Ulrichs? Me parece que la pregunta estaría mal planteada de esta manera porque tanto Schleiermacher como Ulrichs parten de su propia concepción del sexo-género. Schleiermacher está situado en el siglo en el que la psiquiatría, la psicología, las ciencias médicas y la biología comienzan a construir lo que Foucault denomina el dispositivo de la sexualidad; ese conjunto de discursos, normas, leyes e instituciones que producen subjetividades “normales” en contraposición a los anormales, los torcidos, los enfermos, los pervertidos y los invertidos. Ulrichs, desde su existencia anormal, propone una lectura distinta del *Banquete* que no resulta ni más ni menos verdadera que la de sus contemporáneos, sino una herencia diferente del platonismo que inaugura la pluma de Platón. Y esto resulta acuciante si recordamos, otra vez, que el binarismo al que se adhiere Ulrichs ha sido cuestionado por Preciado, quien como el prusiano, no trae ninguna noticia de los márgenes, “sino un trozo de horizonte”²⁶⁶, uno ignorado por los puntos ciegos del dispositivo cisheterosexualista.

Mi lectura *queer* es un trozo de horizonte; un esfuerzo por (re)tornar al *Banquete* desde la óptica no-binaria. Torcer al Platón-del-platonismo (pues *queer* comparte raíz con el

²⁶⁵ David Halperin, *One Hundred Years*, 3

²⁶⁶ Preciado, “Introducción...”, 26.”

latín *torquere*, torcer)²⁶⁷ significa inestabilizar la escritura, habitar el *ente*, diferir semántica e históricamente nuestro regreso a él.

El propio Derrida se acercó a la filosofía griega con un interés similar a lo que aquí inscribo como lo *queer*, en particular en un breve ensayo en el que analiza el complejo concepto de *khôra*. Sobre este concepto, dice Derrida, hay un exceso de interpretaciones que los *Diálogos* inscriben al firmar Platón su propia obra. Todas estas interpretaciones son posibles dada la indeterminación de los textos que leemos:

[La] inmensa historia de interpretaciones y reapropiaciones que en el transcurso de los siglos vienen a agitarse en torno a *khôra*, tomándola a su cargo o sobrecargándola de inscripciones y relieves, dándole forma, imprimiéndole tipos, para producir nuevos objetos *o depositar en ella otros sedimentos*.²⁶⁸

Esta posibilidad de depositar en la tradición otros sedimentos se ha visto impedida las más de las veces por un exceso de exégesis que se limitan a añadir espacios vacíos a la hermenéutica protestante, más que reelaborarla. Derrida, al hablar de *khôra*, recuerda cómo desde Aristóteles, pasado por cierto Hegel, se despacha al mito platónico como una simple metáfora o imagen que no puede leerse con seriedad, que no tiene valor alguno, o bien, como un mero recurso pedagógico que clarifica lo que la seriedad no puede formular. “El valor de Platón no se encuentra en los mitos”, dice Hegel siguiendo al Aristóteles de la *Metafísica*.²⁶⁹ Esta tendencia es seguida en particular por Zeller, quien nos interesa porque Derrida opone su lectura del *Timeo* (traducido al francés por Rivaud) a la del filólogo alemán, para quien las fórmulas de Platón no son otra cosa que metáforas.²⁷⁰ Se presenta la tarea, creo, de (re)turnar, de ir y venir, de tornarse y turnarse para tratar de someter a cuestión el círculo en el que la *ipseidad* se fundamenta en todo pensamiento binario.²⁷¹

Pero este retorno no puede corresponderse con una pretendida restitución de un

²⁶⁷ Sayak Valencia, “Del *queer* al *cuir*”, 20.

²⁶⁸ Jacques Derrida, *Khôra* (Buenos Aires: Amorrortú, 2011), 32. Las cursivas son mías.

²⁶⁹ Citado en Derrida, *Khôra*, 38.

²⁷⁰ Cfr. Derrida, *Khôra*, 87-8.

²⁷¹ Cfr. Jacques Derrida, *Canallas*, 23-35.

verdadero Platón, como señalé al principio. El filósofo argelino relaciona esta imposibilidad con el concepto de *inyunción*, es decir, la imposibilidad de reunirse con la herencia que no es nunca una consigo misma, sino radicalmente heterogénea. El anuncio de Shakespeare en Hamlet, “the time is out of joint” nos remite a la idea de que es posible conjurar el daño del tiempo presente, *out of joint*. Ese tiempo trastornado, fuera de gozne o de quicio, el tiempo presente en tanto presente es una *adikía*, una injusticia que muestra al mismo tiempo la necesidad del don de justicia. Pero restablecer un tiempo presente con el presente-pasado o con un futuro anterior resulta aporético porque lo disyunto, la *adikía*, no puede donar lo que no tiene, la *diké*. No se trata de unir la disparidad para aparejarla, como propone Heidegger, sino de colocarnos en el entre; el límite en el que se mantiene la disparidad sin borrar la disyunción, la *différance*. Juntar nuestros tiempos fuera de gozne (la violencia homo/lesbo/transfóbica, la misoginia, el racismo, el nacionalismo) no busca conjurar al espectro de Platón para restablecer ambos tiempos, sino habitar el aquí-ahora sin presencia que difiere y es diferente.²⁷²

Dicho esto, la firma de Platón abre la posibilidad de pensar la *différance* no como una interpretación diferente, sino diferida para el tiempo fuera de su gozne. Derrida encuentra esta posibilidad en el *Timeo*. La razón la hallamos en el hecho de que el concepto de *χώρα* desafía la lógica de no-contradicción inaugurada por Aristóteles: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (Arist. *Met.* IV. 1005b. 19-20). Sucede que *khôra* no es ni sensible ni inteligible. No es un *eidos* como lo son la justicia, la virtud, la sabiduría, la valentía, etc. Tampoco forma parte de lo sensible, la materia (*ὑλη*), pues Platón jamás los relaciona con *χώρα*. ¿Qué es *χώρα*? El concepto se testimonia en muchísimas fuentes griegas de las que pueden colegirse espacio, lugar, posición y hasta tierra o país (*Od.*8.573). Platón mismo tiene dificultades para definir este *χώρα*:

El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe ser articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora

²⁷² Se me permitirá ligar los espectros de Marx a los espectros de Platón. Platón que reaparece cada que invocamos la diferencia sexual o la distinción alma-cuerpo, pues parece aterrar a los feminismos y las teorías *queer*. ¿Conjurar a Platón o inyunir a Platón? No hay un Marx ni un Platón, sino marxistas y platonistas. Cfr. Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1998) 30-42.

debemos mostrar un tercer género (τρίτον γένος) adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como paradigma, inteligible y que es siempre inmutable; el segundo como imagen del paradigma, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso (λόγος) parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga, ¿Qué características (δύναμεις) y qué naturaleza (φύσις) debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda generación (πάσης γενέσεως ὑποδοχήν) como si fuera su nodriza (τιθήνην)... (Pl. Ti. 49a).²⁷³

Este receptáculo, esta nodriza,

este tercer género eterno es un espacio (τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί) que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo (λογισμῶ νόθῳ) sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe (Pl. Ti. 52a-b).

Platón, en boca de Timeo, sabe muy bien que χώρα no puede ubicarse ni en el lenguaje lógico ni en el mítico, sino en un razonamiento híbrido o bastardo. Derrida señala cómo esta χώρα²⁷⁴ se mueve entre dos tipos de oscilación: la doble exclusión (ni/ni) y la participación (*a la vez... y, esto y aquello*).²⁷⁵ Χώρα ni es inteligible ni es sensible, y es a la vez receptáculo de las formas inteligibles y generadora del *cosmos* sensible. Posibilita que el Demiurgo coloque

²⁷³ He modificado ligeramente la traducción de Francisco Lisi por razones que se verán más abajo. Preferí género en vez de tipo para traducir γένος precisamente porque este término griego designa un tipo, a la vez que un género sexual o una etnia. La *pólisemia* de hecho será un tema recurrente de la filosofía griega: los apologistas señalarán, una y otra vez, que a los cristianos se les llamaba un tercer género (τρίτον γένος) porque no eran ni griegos ni bárbaros; del mismo modo, el mito que narra Aristófanes en Pl. *Symp.* 189d dice que, en primer lugar, tres eran los *géneros* de las personas (πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων). Volveré sobre esto.

²⁷⁴ Espacio en nuestra lengua es siempre masculino. Pero en Platón χώρα es femenina, es la madre o la nodriza, la porta-matriz, la receptora y generadora a la vez. Es importante señalar el carácter femenino de *khóra* .

²⁷⁵ Derrida, *Khóra*, 19.

las formas eternas e inmutables, captables sólo con el *logos*, en la materia informe, también eterna. Por último, si sólo es posible captarla en sueños y con un razonamiento bastardo, entonces la *χώρα* no puede comprenderse ni con el discurso filosófico ni con el mítico; requiere quizá de un tercer género de discurso. ¿No es este la *différance* que Derrida trabaja a lo largo de toda su obra? La *différance* es el pensamiento aporético que no busca una resolución, sino habitar la aporía para suplementarla. El binarismo que supuestamente funda Platón desde sus primeros escritos y que alcanza su madurez en el *Menón*, el *Fedón*, el *Banquete* y, sobre todo, la *República*, es criticado por él mismo al final de su vida. Por eso se ha señalado que el objetivo de Platón no es rechazar lo sensible y privilegiar lo inteligible, sino en la posibilidad de explicar lo que es y así poder dar fundamento al devenir.²⁷⁶ Por eso, insiste Derrida: “*khôra* no debe recibir para sí, no debe, pues, recibir, sino sólo dejarse atribuir las propiedades (de lo) que recibe.”²⁷⁷

El filósofo argelino, además, encuentra ciertos juegos retóricos en el prólogo del *Timeo*, donde parece que Platón hace una analogía entre la postura de Sócrates y lo que definirá *Timeo* como la *χώρα*. Sócrates es el irónico de siempre, pero su ironía no es la de burla ni la de buscar que el otro reconozca su propia ignorancia; sino en hacer un par de aclaraciones antes de recibir el discurso del protagonista del diálogo. Aquí la firma del ateniense inscribe dos temas, dos posibilidades que permiten una interpretación de la *khôra*, de acuerdo con Derrida:

1. En la *pólis* ideal no existe el ἴδιος, lo propio. Ni los guardianes ni las mujeres tienen algo que sea suyo. Sócrates recuerda cómo los hijos se tienen por sorteo, de modo que los niños no puedan distinguir como “suyos” a una pareja determinada, sino que llame padres a todos los varones y madres a todas las mujeres. En esta organización comunitaria, las mujeres son nodrizas, no madres, de modo que no poseen nada ni como genitivo subjetivo ni objetivo (la madre de alguien, que proviene de alguien, ni la madre que es poseída por alguien). No puede ser casual que inserto este prólogo, Platón ligue más adelante a la *khôra* con la nodriza.
2. Sócrates declara que él asumirá la posición de un tercer género de persona. No es el filósofo-político que usa el *logos*, ni el imitador (sofistas, artistas y poetas) que utiliza el

²⁷⁶ Beatriz Bossi, *Saber gozar*, 14.

²⁷⁷ Derrida, *Khôra*, 31.

lenguaje mítico. Sócrates, entonces, se inscribe a sí mismo como el razonamiento bastardo que va a recibir el discurso verosímil (εἰκός λόγος) de Timeo, sin añadir ni negar nada. Derrida concluye, de este modo, que Sócrates es otro tipo de χώρα.

Si esto es así, entonces la χώρα es un espacio que no está vacío, sino siempre ya investido y ocupado no sólo como lugar general, sino que se distingue a la vez de todo lo que toma sitio en ella. El vacío no habita entre lo inteligible o lo sensible, más bien posibilita el fundamento de ambos sin que éstos, a su vez, lo llenen del todo, tal como el habitante de la *pólis* ideal puede hacer uso de todo lo que hay en la comunidad sin poseerlo, o Sócrates habitando un espacio que no-es el lógico ni mítico, pero que posibilita la *différance* entre ambos en tanto que *abismo*.

Es en este punto del análisis derridiano donde creo que es posible ligar la χώρα con la ficción:

El abismo no se abre una sola vez, cuando, en la mitad del libro, el tema general de khôra recibe su nombre. Todo parece pasar como si — y aquí, este como si nos importa— la fractura de este abismo se anunciara de manera sorda y subterránea, preparando y propagando de antemano sus simulacros y puestas en abismo: una serie de ficciones míticas encajadas las una a las otras.²⁷⁸

El *como si*, el *logos* bastardo, el εἰκός λόγος con el que Timeo inicia su narración, nos abre ya la posibilidad de repensar la supuesta binariedad genérica que existe en Platón. Para demostrarlo, es necesario voltear ahora al *Banquete* porque hay una cuestión que cabe señalar: la *khôra* del *Timeo* es un abismo metafísico que sólo puede suplementarse con un εἰκός λόγος, en tanto que es imposible definirlo como un sí o un no, empero, este discurso verosímil toma la forma de un entramado de ficciones que lo suplementan; por ejemplo, el mito del *Banquete* sería una de estas tantas ficciones que suponen ya el binarismo que se inaugura con el origen del *cosmos*, aunque este abismo indeterminado continúa determinando, de una u otra manera, en el espacio a partir del cual se entiende la diferencia sexual varón-mujer. Así, en el *Banquete*, el mito es posible como suplemento porque logra

²⁷⁸ Derrida, *Khôra*, 59.

mostrar que, *illo tempore*, la oposición varón-mujer no existía y, por tanto, Platón recupera un mito para suplementar esta binariedad sexo-genérica.²⁷⁹

3.3.1 *El Banquete: El falo inerte*

El bello mito que narra Aristófanes es de suyo conocido en la historia de la filosofía de Occidente:

Es preciso que conozcan la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza (ἡ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις) no era la misma de ahora sino *diferente* (ἀλλ' ἄλλοία). En primer lugar, tres eran los géneros de los seres humanos (τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων), no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo *ha desaparecido*. El andrógino, en efecto, era entonces una sola cosa en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y lo femenino, *pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia*. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales (αἰδοῖα δύο) [...] (Pl. *Symp.* 189d-190a, las cursivas son mías).

Luego de describir cómo era posible que se moviesen, Aristófanes aclara de nuevo que tres eran los géneros porque el sol se corresponde con lo masculino; lo femenino con la tierra (θῆλυς significa tanto tierra como femenino) y lo que participaba de ambos con la luna.²⁸⁰

²⁷⁹ Por supuesto que no dejó de lado que Platón, en *Timeo* 90e-92c, es sumamente explícito en su binarismo a la hora de hablar de la reencarnación: las almas nobles reencarnan en hombres, las inferiores en mujeres y aún en animales. Pero, de nuevo, este pasaje habla del momento en que las almas, asexuadas e incorpóreas, ingresan al mundo material. El tiempo anterior, el de la indefinición de los cuerpos y que parece escapar al binarismo, enfatiza la indecibilidad de la *khóra*, del tercer género. Como veremos en el caso del *Banquete*, había un tiempo en el que existían los andróginos, pero ya no; y aún cuando ya no es así, continúa Aristófanes, sigue teniendo repercusiones en los cuerpos existentes.

²⁸⁰ Estas referencias no son originales en Platón. Carlos García Gual, en la nota 69 de su traducción al *Banquete*, recuerda que el pensamiento religioso griego ya asociaba los tres géneros, el microcosmos, con tres astros, el

Sin embargo, tal era el orgullo de estos seres circulares que conspiraron contra los dioses, de modo que Zeus, tras deliberar con las demás divinidades, decidió cortarlos en dos mitades a cada uno y hacerlos de esta manera más débiles y lentos, mientras que Apolo reacomodaba los órganos y curaba a los seres circulares heridos por el padre de los dioses. Desde entonces, cada persona busca a su otra mitad: si se encuentran hombre y mujer engendran para perpetuar a la especie humana, pero si se encontraban varón con varón se satisfacían en el contacto, descansaban, volvían a sus trabajos y se preocupaban de las demás cosas de la vida (*Symp.* 190a-191d). Así, cada persona es un símbolo (σύμβολον) de otro, es decir, la otra mitad de algo que le falta: si un hombre proviene del andrógino será aficionado a las mujeres y a este género pertenece la mayoría de los adúlteros; las mujeres que provengan del andrógino son también heterosexuales, también adúlteras. De otro lado, existen las mujeres que provienen de seres cuya naturaleza era femenina, y de este género proceden las lesbianas (ἐταιρίστριαι) (*Symp.* 191d-191e).

Hablemos del andrógino como símbolo. Los esfuerzos que *el hombre*²⁸¹ lleva a cabo para superar los contrarios le fuerzan a salir de su situación inmediata y personal y a elevarse a una perspectiva transubjetiva; en otros términos, a llegar al conocimiento metafísico. En su experiencia inmediata, el ser humano está constituido por parejas de contrarios. Más aún, no sólo distingue lo agradable de lo desagradable, el placer del dolor, la amistad de la enemistad, sino que llega a creer que estos opuestos son igualmente valederos en el plano de lo absoluto; en otras palabras, que la realidad última se deja definir por las mismas parejas de opuestos que caracterizan la realidad inmediata, en la cual el ser humano se encuentra inmerso por el simple hecho de vivir en el mundo.”²⁸² En este tenor, resulta significativo que mitos que van de la Europa oriental (bogomilos, borduinos, rusos, cínagos, etc.), pasando por África (etíopes), el Próximo Oriente (iranios, judeo-cristianos, gnósticos) y la India (en particular la tradición védica) tienden a reunir en sus elaboraciones teológicas a los opuestos en Dios, sea que éste conserve su unidad frente al Diabolo como su otro, su complemento, o hasta su

macrocosmos. Véase *Orph. H.* IX, 4. Y no olvidemos que el propio Platón liga su teoría del alma tripartita con las tres clases de su *pólis* ideal, y luego liga al Estado con el *cosmos* en el prólogo del *Timeo*.

²⁸¹ A partir de aquí, léase “hombre” en cursivas. Es Mircea Eliade quien usa este término, pero más abajo veremos el problema genérico que este falso neutro supone.

²⁸² Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino* (Barcelona: Kairós, 2008), 93.

ayudante. Se trata de la *coincidentia oppositorum* que definió Nicolás de Cusa, la cual enseña a los seres humanos que el mejor camino para conocer a Dios consiste en renunciar a imaginar la divinidad en términos de experiencia inmediata, pues tal experiencia no conseguiría percibir más que fragmentos y tensiones.²⁸³

En todo caso, nuestro tema de interés no está en hacer una revisión exhaustiva de los mitos que sostienen la teoría de Eliade, sino la de redirigir nuestra mirada hacia el tema que aquí nos interesa: el de la diferencia sexual. Pensar que Dios trasciende toda concepción empírica de los opuestos que parecen irreconciliables en el mundo sensible, nos orilla a pensar si en Platón esto es igualmente aplicable a la distinción entre hombre y mujer o, como ha señalado Loraux, entre lo masculino y lo femenino. ¿Bajo qué condiciones o desde qué lectura deconstructiva podríamos encontrar ese vacío que Platón parece percibir, pero del que se olvida constantemente al apoyarse en el supuesto binarismo que la tradición le atribuye? ¿Es posible pensar una especie de ser en el que la *coincidentia oppositorum* se desvanezca y haya una corporalidad presexuada? ¿Y de qué clase de corporalidad hablaríamos? ¿De una asexuada, o bien, de una potencialmente sexuada y que al ingresar en el discurso deviene alguna categoría? De momento, suspendamos estas preguntas y revisemos brevemente las digresiones de Mircea Eliade.

Sobre *El Banquete*, el historiador recuerda que para Platón el ser primitivo era un andrógino; un ser bisexuado de forma esférica. Éste es una de las tantas expresiones que encontramos en la Antigüedad sobre la idea de que el ser perfecto no era ni varón ni hembra. E incluso platónicos “heréticos”, si se me permite tal expresión, como el judío alejandrino Filón, Hermes Trismegisto o Poimandres (que un platónico ilustrado como Jámblico debió conocer bastante bien), suscribieron el tema de que “la perfección humana se imaginaba como una unidad sin fisuras”, bajo la idea de que la perfección y, por consiguiente, el ser consiste en la unidad-totalidad. Todo lo que es por excelencia debe ser total comportando la *coincidentia oppositorum* en todos los niveles, incluido el sexual.²⁸⁴ Tal concepción, en opinión de Eliade, se encuentra en un sinnúmero de mitos a lo largo y ancho del planeta y de diversos momentos históricos “porque estos mitos presentan una imagen satisfactoria de la

²⁸³ Eliade, *Mefistófeles...*, 81. Remito al lector a la miríada de ejemplos que cita el historiador rumano en las páginas 81-96.

²⁸⁴ Eliade, *Mefistófeles...*, 105-6.

divinidad, incluso de la realidad última en tanto que totalidad indivisa, e incitan al mismo tiempo al hombre a aproximarse a esta plenitud mediante ritos o técnicas místicas de reintegración.”²⁸⁵ Y dado que a nosotros nos interesa el mundo griego, vale la pena revisar que ya en Hesíodo se encuentran ejemplos de seres divinos neutros o femeninos que engendraban por sí solos. En *La Teogonía* (124 y ss.) del caos (neutro) nacieron Erebo y Nyx (femenina); Gea dio a luz por sí sola al cielo estrellado. “Se trata de fórmulas míticas de la totalidad primordial, que encierran todas las potencias y, por tanto, todas las parejas de opuestos: caos y formas, tinieblas y luces, virtual y manifestado, macho y hembra, etc.” De ahí que las divinidades sean bisexuadas.

El significado esencial de todas estas divinidades andróginas es que manifiestan el sentimiento de desgarradura y separación del ser humano. Algunas veces se siente separado de algo poderoso el *ganz Andere* completamente diferente al humano y en otras de un “estado” indefinible, atemporal y del cual no conserva ningún recuerdo; pero que recuerda en lo profundo de sí: un estado primordial del que gozaba antes de la historia. La diferencia sexual, pues, consiste en una especie de “caída” que se traduce en fatal para el ser humano al mismo tiempo que por un cambio ontológico en la estructura del mundo. En ese sentido, los mitos de esta índole revelan una nostalgia de un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad. “Precisamente a partir de tales experiencias existenciales, provocadas por la necesidad de trascender los contrarios, es cuando comienzan a articularse las primeras especulaciones teológicas y filosóficas.” Antes de convertirse en conceptos filosóficos (uno, unidad, totalidad) constituían nostalgias que se revelaban en los mitos y en las creencias, y performados en ritos.²⁸⁶

Habría que preguntarse si el error eliadeano consiste en entender la experiencia del *hombre* en tanto que neutro universal. Es innegable que podemos encontrar mitos aquí y allá que parecieran confirmar la tesis de que la mezcla genérica es una aspiración humana a la perfección y la totalidad, y de hecho coincidimos con él en que, por un lado, hay un arquetipo en el cual los contrarios coexisten (lo que más adelante denominaré la potencia de diseminación) y que, por otro, esto incluye la mezcla genérica. Sin embargo, ¿estamos frente

²⁸⁵ Eliade, *Mefistófeles...*, 106.

²⁸⁶ Eliade, *Mefistófeles...*, 120.

a mitos elaborados por sistemas patriarcales? Así, por ejemplo, Loraux habla de la mezcla como un esfuerzo del *hombre* griego por apropiarse de lo femenino. Entonces, ¿hasta qué punto podemos ignorar la corporalidad que performa lo que se dice de las divinidades, sea en el rito o en el mito, y suponer que esto es verdad para todas las culturas de todos los tiempos? Quizá.

No obstante, el problema que no debemos perder de vista es que este asunto se juega en el performance que es la narración del mito. Si bien es verdad que el *Banquete* habla de un tiempo anterior que parece enfatizar una totalidad hipotética, entonces ¿qué ocurre en esta ficción? Podría decirse que su performance, que es una reiteración que nunca es igual a sí misma, abre la posibilidad de la *différance* y de una lectura que, más que aspirar a la totalidad, nos muestre el pliegue entre totalidad y multiplicidad; entre el andrógino y el binarismo.

Así, pues, el mito de Aristófanes es una *ficción* que de algún modo inaugura la diferencia sexual que hoy es, pero que antes, en los tiempos de la naturaleza humana perfecta y feliz, es decir, antes de la binariedad, no existía. Esta ficción, el *como si*, pretende explicar no solamente por qué el nombre de andrógino *ahora yace en la ignominia*. El andrógino *ha desaparecido* en términos existenciales (ya no vemos seres redondos con cuatro manos), pero esta ausencia sigue dando fundamento y explicación a lo que hoy denominaríamos identidad sexo-genérica y orientación sexual. Para decirlo de una vez, tanto el *Banquete* como el *Timeo* parecen intuir lo que ocurre con el *Dasein* heideggeriano: hay un vacío anterior al binarismo, pero encontramos que tal *khôra* parece tensarse en la potencia de diseminación al que nos referíamos más arriba, es decir, un cuerpo sexuado marcado por el deseo; deseo que es múltiple (el *como si* del andrógino que posee ambos órganos, aunque Platón no detalle lo que hoy sabemos de la intersexualidad o lo trans*, por ejemplo) y que siempre está acompañado de un soporte material que el binarismo, como camisa de fuerza, intenta clasificar o generizar.

Por eso resulta importante ligarlo con el concepto de *khôra*, el abismo que sólo es perceptible con el razonamiento bastardo. El primer paso para hacer esta ligazón es recordar que *khôra* es un tercer género, y γένοϛ en griego denomina a la vez el género sexual, la etnia o clan y un tipo o clase. *Khôra* misma es nodriza en tanto que femenina, en tanto que intermedia entre lo inteligible y lo sensible, tal y como el andrógino representaba un tercer género que entremezclaba feminidad y masculinidad, pero que opera en la orientación sexual. Este abismo, para siempre investido y ocupado, permite que habiten en él los tres géneros de

personas, de una separación sexo-genérica que se sigue ocupando o manifestando más allá de esta diferencia sexual. Sin embargo, si bien para pensar la *khôra* ni el mito ni la filosofía se dan abasto para (in)definirla, para el caso de la diferencia sexual el mito sí funciona como mito, pues no supe a la *khôra*, sino que parte de ella, la supone. En palabras de Derrida, el abismo anuncia de manera sorda y subterránea las puestas *en abismo*, es decir, las ficciones míticas. El mito platónico suplementa el vacío, pero de ninguna manera lo llena, lo traduce o lo delimita. No obstante, el mito mismo, aunque explica la binariedad que hoy nos atraviesa, contiene dentro de sí las claves de su propia subversión al inscribir como origen de esta dualidad a seres andróginos que, de una u otra manera, siguen operando. Veamos en qué sentido.

El mito-*lógos* del *Banquete* es un discurso o ficción constativo y performativo porque, de un lado, establece la división sexual que sigue existiendo en nuestras sociedades;²⁸⁷ pero, por otro, permite mostrar que la misma dualidad del sexo-género está limitada, pues no logra dar cuenta de por qué hay cuerpos masculinos que aman a otros cuerpos masculinos ni mujeres que aman a otras mujeres sin patologizar ni tildar de raro o torcido —*queer*— a estas otras formas de identificación y de orientación sexual. En este punto, es difícil todavía tratar de ligar esta fábula con las identidades sexo-genéricas (cisgénero, transgénero, no binario), pues el mito no ahonda en las relaciones entre genitalidad y subjetividad; no obstante, está lejos de justificar alguna exclusión como ocurre en el pensamiento heterosexual. Incluso, Aristófanes define al amor como “el nombre para el deseo y persecución de esta integridad [originaria]” (*Symp.* 192e), no por cuestiones de simple atracción sexual, sino que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente (*Symp.* 192c). El mito aquí no es la *realidad* ni el deber-ser del mundo sensible, pero sí al menos un *como si* que permite desbaratar el binarismo sexual desde y con sus propias categorías. Es verdad que bajo los esquemas del pensamiento griego seguimos distinguiendo dos géneros, ¿pero será que es posible torcer esto y suplementar la *arché* que es imposible de pensar y definir? Esta ficción

²⁸⁷ No debe olvidarse que la sociedad griega no era heteronormativa. El mito de Aristófanes, en realidad, explica la sexualidad griega con cierta eficacia porque da cuenta de las relaciones que hoy denominaríamos hetero/homo/bisexuales. Dicho esto, el suplemento es necesario para nosotros, nuestro *out of joint*, no para el de Platón, que no conoció las categorías sexuales de la Europa del siglo XIX. Cfr. Foucault, *Historia*, 96.

es tanto un saber-hacer como un hacer-saber que es posible que existan orientaciones sexuales y géneros que desbordan al heterosexismo, que vayan más allá del materialismo. El autor que funda el binarismo se ve subvertido desde su propia escritura.

Regresemos a Preciado. Es en el mito de las dos Afroditas, que abordamos al principio, donde quizá encontremos una salida a esta dificultad porque, como sugiere el autor español, deseo y genitalidad se escinden con claridad. Las categorías de sexo-género, así como los deseos a ellos ligados, son todas ficciones que se inscriben en el cuerpo para hacerlo inteligible dentro de lo que Butler llama la matriz heterosexual. Esto quiere decir que lo masculino sólo existe en función de lo femenino en tanto que contrapartes complementarias. Además, en el contexto contemporáneo, más que hablar de género, deberíamos hablar de tecno-género, en tanto que los dispositivos descubiertos por Foucault operan ahora en un sentido *übermaterial*, hipermaterial: con ayuda de hormonas, intervenciones quirúrgicas y otras prótesis los cuerpos de las infancias intersexuales son readaptados alguno de las dos únicas opciones disponibles.²⁸⁸

No obstante, el falo de Urano, inerte, no puede sostener por sí mismo la ficcionalidad del sistema sexo-género; no puede inscribirse en ningún discurso, dado que no es un hombre sino un pedazo de él. Aún dentro de la matriz heterosexual, éste pierde toda inteligibilidad porque se separa del resto de cosas con las que establece una relacionalidad. Como señalaba Heidegger, el útil (*Zeug*) mantiene oculta una red remisional entre útiles a la mano, la *Zuhandenheit* (*Ser y tiempo*. § 17). Pero cuando el útil, digamos un martillo, se rompe, deja de ser un útil y deviene una cosa en su puro-estar-ahí que revela esta misma red de remisiones que hasta entonces permanecía oculta. El falo sin el para-qué (*Wozu*) del discurso heterosexual (que debe usarse para engendrar y que se relaciona con la vulva, la mujer, el niño, el matrimonio, etc.); sin el de-qué (*Woraus*, la materia) y sin su portador pierde, como el martillo, su *Zuhandenheit*, revelando una red remisional hasta entonces oculta (*Ser y tiempo*. § 15).

Y esto es más escandaloso por cuanto el falo es el significante que sostiene toda nuestra comprensión de la sexualidad, al menos desde los discursos occidentales. Un falo no es nunca un ente inútil, ¡no debe serlo!, y es por esta razón que el tecnogénero suministra viagra a los

²⁸⁸ Véase Preciado, *Testo*, 81-92.

ancianos. El falo de Urano, sin el dispositivo de la sexualidad, sin el tecnogénero, sin la matriz heterosexual, sin viagra, pierde todo su sentido y se nos muestra en su puro-estar-ahí. La red de remisiones que parece haberse roto con la castración de Urano abre al *Dasein*. Podría manifestarse, por ejemplo, en que el falo que no puede mantenerse erecto pierde todo sentido en la red vagina-útero-hijo-deseo heterosexual, etc. Ulrichs parece preconizar este problema al dislocar deseo de género, al insinuar que el para-qué del falo es más que la reproducción; por otro lado, todavía se encuentra empantanado en el binarismo genérico. Este es su error: el uranismo no es el alma femenina encarnada en el cuerpo masculino; es en realidad la corporalidad inaprehensible, inestable, ininteligible, pero que, a nivel del lenguaje, buscamos hacer inteligible por medio de la dicotomía hombre-mujer que, hemos dicho ya suficientemente, es inestable.

Es de nuevo Platón quien parece intuir un vacío imposible de (re)producir discursivamente y a cambio necesita de un suplemento, de un *como si*; razón por la que necesita de una ficción que dé cuenta de la diferencia sexual que, reitero, sólo existe en el momento en que el mito lo performa y en el que la firma de Platón inaugura dos mil quinientos años de binarismo. Si bien es verdad que, como advertía Foucault, la erótica platónica es el punto final de una arcaica tradición de moral griega fundada en la dietética, la económica y la dietética (y que inaugura la austeridad sexual que tendría un destino histórico mucho más allá de la cultura griega del siglo IV)²⁸⁹, esto no quiere decir que haya necesariamente una continuidad entre ella y el cristianismo paulino. Me parece más acertado hablar de al menos dos platonismos, de dos herencias que seguirán caminos muy diferentes (uno hacia el neoplatonismo y el otro hacia Agustín). Pero también hay otros platonos: el árabe-musulmán, el medieval, el germánico y, hoy, el *queer*. Es una herencia negada a las subjetividades disidentes del sistema sexo-género que han tenido que conformarse con lecturas que los niegan, que los ignoran o que, en el peor de los casos, pueden acabar en suicidios como el de nuestro querido Ulrichs.

²⁸⁹ Michel Foucault, *El uso de los placeres* (Ciudad de México: Siglo XXI), 105.

3.4 Del falo al clítoris: Platón ante la era fármaco-pornográfica

3.4.1 La ceguera de Tiresias: lo visto y lo no visto

Los apartados anteriores nos han demostrado lo siguiente: a) que la pregunta por la diferencia sexual, más que agotarse en discusiones biologicistas o anatómicas, lo que hace es más bien inestabilizar la noción de sexo-género; b) lo que tenemos, entonces, son cuerpos-texto sobre los que un acontecimiento establece una marca que se re-marca gracias a cierta iterabilidad; más precisamente, que la ley del género, cuya promesa y *dictum* es no mezclar los géneros, está inserta dentro de una economía de la contaminación. Tal es el caso del rito performático del “¡es un/a niña/o!”, acontecimiento que adviene sobre el infante y que inscribe al cuerpo dentro de la lógica de la no-mezcla de géneros (baños separados en los espacios públicos, uniformes escolares que remarcan el género asignado, el modo de sentarse o pararse al orinar, etc.); por último, c) que Platón y su pregunta por la diferencia sexual en el *Timeo*, y por el deseo en el *Banquete*, dan una respuesta que, muy a su pesar, no logra satisfacer al binarismo. Platón, debe dejarse muy en claro, distingue sólo dos polos (masculino-femenino) y dos modos de satisfacer el deseo (entre dos hombres o dos mujeres, y entre hombre y mujer), sin embargo, su propio discurso parece no poder borrar —ni olvidar— un resto que excede a la lógica binaria. ¿Qué consecuencias podríamos extraer de este análisis y cómo ligarlo con las dificultades a que se enfrentan las personas cuya sola existencia disiente de la heteronorma? Regresemos a Tiresias.

Dos temas me parecen fundamentales cuando hablamos de su figura: su ceguera y su tocar; éstos están en íntima relación con su tránsito entre masculino y femenino. Quisiera primero recuperar una anécdota que cuenta Hélène Cixous, quien se dedicó un tiempo a cuidar de niños invidentes (ella, de pasada, ironiza sobre cómo hoy preferimos llamarlos *invidentes* en lugar del crudo *ciego*). Estos infantes eran bastante hábiles para correr sin ayuda, aun cuando ella podría apostar que se caerían. Pero lo más sorprendente, recuerda, es que uno de esos infantes, Melchor, preguntaba con curiosidad: “¿Qué es esa puerta de allá?” Cixous miraba a esa dirección y no veía nada, contestando con honestidad “yo no veo ninguna puerta, pero tú ¿ves una puerta?”, a lo que el niño contestaba que sí. Por supuesto, Cixous fue con el oftalmólogo para preguntarle si acaso los niños invidentes veían algo, y el señor le respondió “Claro que no, señora, no ven absolutamente nada”.

Esta historia ha sido el origen de algunos textos. Me dejó estupefacta: “el oftalmólogo no ve absolutamente nada”. Se hallaba en lo decidido, no en lo indecible; para él, ver se definía con precisión por lo que podía calibrar con sus máquinas y lo que podía analizar anatómica y genéticamente; y cuando yo decía que un invidente ve, me consideraba una tonta soñadora. Me dije “resulta que ver impide ver”, no-ver es otra manera de ver y así hasta el infinito. Del mismo modo, la escritura se trata de ojos, pero de unos ojos especiales; escribimos inventando miradas y ojos distintos a los que el oftalmólogo quiere reconocer como eficaces.²⁹⁰

Y es que, precisamente, para Cixous, que había nacido miope, el ver estaba muy íntimamente ligado con el tocar, que ella considera que puede expresarse a través de la palabra francesa *effleurer* (rozar). *Le regard effleure/le regard est fleur*: la mirada roza/la mirada es flor que dice que nos quedamos “a flor de piel”. Esto introduce en el espacio del tocar-ver una extraordinaria delicadeza al tiempo que la flor es una etapa en el desarrollo de una planta. Los otros están en mí en tanto que es mi mirada (o mi no-mirar) lo que me pone en relación con los demás.²⁹¹ Para el miope, antes de la invención de la operación láser, no había otro remedio que usar la prótesis de los lentes; sin ellos, el miope, como el ciego, tiantan para *saber*, tocan el rostro, las manos. Para la miope que ha recuperado la vista (¿o perdió su miopía?) en el ver es evidente que “la continuidad de su piel y la piel del mundo, el tocar pues, era el amor, y ese era el milagro, la donación. ¡Ah! La víspera aún no había sabido que los ojos son las manos milagrosas, nunca había gozado del delicado tacto de la córnea, de las cejas, las manos más poderosas, esas manos que tocan imponderablemente los aquí cercanos y lejanos. No había sabido que los ojos son los labios sobre los labios de Dios.”²⁹²

Es por ello que los otros existen en mí, en mi mirada, pues la mirada velada, la mirada que ve y no ve, la mirada del miope que sabe que no ve, y sabiendo que no ve, ve. Es el caso del niño ciego que, pese a no ver, es capaz de tocar y sentir la puerta que nadie más ve a su lado. Pero, además, Cixous aclara que estos otros no son solamente “chacales, árabes, niños, sino que también son los otros yoes del yo.” Tal es el caso de la mejilla: si digo “soy la persona más feliz del mundo”, esa persona más feliz no soy yo, es mi mejilla que está en ese

²⁹⁰ Hélène Cixous, Jacques Derrida y Marta Segarra (ed.), *La lengua por venir. Seminario de Barcelona* (Barcelona: Icaria, 2004), 96-7.

²⁹¹ Véase Cixous y Derrida, *La lengua por venir*, 98.

²⁹² Jacques Derrida y Hélène Cixous, *Sa(v)er* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2001), 27.

momento sobre tu brazo. Es mi mejilla la que piensa eso, no soy yo, porque el yo hace trampas, se apropia de una sensación aguda y precisa que generalizo. Y eso es otro, yo es un conjunto de otros yoes.²⁹³ Por ello la pregunta fundamental que cruza el texto de *Savoir* es la siguiente: ¿saben los videntes que ven? ¿saben los no-videntes que ven de otra manera? ¿Qué vemos? ¿Ven los ojos que ven? Los unos ven y no saben que ven. Tienen ojos y no ven que no-ven.”²⁹⁴

Como segundo momento, y en estrecha relación con el ver que no ve, debemos recordar que Paul B. Preciado ha señalado que el estudio de las operaciones hechas a niños transgénero e intersexuales demuestran que, para el saber científico, hay una preponderancia de lo visual, del ver: no importa que haya incongruencias entre la realidad cromosómica del bebé y su genitalidad; los primeros pasan a ser secundarios cuando de lo que se trata es de darle al bebé un cuerpo “sano”, o lo que es más honesto decir, *legible* como masculino o femenino. Cuatro son las categorías que utilizan los médicos europeos y norteamericanos para “asignar” con alguna satisfacción uno de los dos géneros al recién nacido o, en términos derridianos, que re-marcan la marca visual (en este caso los genitales) del cuerpo-texto:

- a) Clitopene: pequeño órgano que se parece a un clítoris pero que tiene el potencial de convertirse en pene.
- b) Micropene: pequeño pene, pero bien formado.
- c) Microfalo: pequeño pene mal formado difícil de reconocer como tal pero que no debe confundirse con el clítoris.
- d) Pene-clítoris: un gran clítoris que no debe confundirse con un pene pequeño.

Las infancias que son denominadas intersexuales son sometidas a una larga serie de intervenciones quirúrgicas hasta la pubertad. Los criterios que estableció John Money y que, por desgracia, aún son vigentes echan mano de los estudios cromosómicos. Si el cuerpo es considerado genéticamente femenino (XX), la cirugía interviene para eliminar todo rastro de pene. Si el cuerpo presenta un pene-clítoris, lo que se hace es cortarlo para quitarle la apariencia de pene (para tranquilidad de ella y de su futuro esposo, que pudiera temer ser

²⁹³ Cixous y Derrida, *La lengua por venir*, 98-9.

²⁹⁴ Hélène Cixous, *Sa(v)er*, 32.

homosexual si su mujer parece tener un pene); pero si el bebé presenta al menos un cromosoma Y, independientemente de las combinaciones que vimos en el apartado anterior, entonces es considerado genéticamente masculino; esto significa que si nace con un micropene o microfalo, se le someterá a ingesta de andrógenos para que crezca lo más posible y pueda adquirir la consistencia de un pene “normal”. Véase que importa menos la realidad psicológica o genética del bebé que el mirar; más importante que averiguar su combinación cromosómica, de lo que se trata es de que sea visto como un cuerpo completamente (o lo más posible) masculino o femenino: “[...] la regla de ordenación del cuerpo intersexual es fundamentalmente visual y no cromosómica.”²⁹⁵

Para Money, Green y Ehrhardt, “inventores” de las cirugías de asignación sexual (algo que, como puede verse, no fue inventado por las personas transgénero, sino por las propias tecnologías del género de las que habla Preciado), la intersexualidad es o bien un caso de regresión o bien de evolución patológica del feto. Nunca son casos que pongan en tela de juicio la estabilidad del orden cisheterosexual, sino que, muy al contrario, la refuerzan. Los órganos intersexuales pasan a ser entonces “malos”, “subdesarrollados”, “malformados”, “inacabados”, etc. y nunca verdaderos órganos. Con cierta liviandad, podría decirse que la excepción siempre confirma la regla, y que la intersexualidad es tan sólo una desafortunada monstruosidad que la bienpensante medicina heterosexual promete curar, corregir o al menos desdibujar.²⁹⁶ Para decirlo de una vez, “la existencia misma de las operaciones de reasignación o cambio de sexo, así como los regímenes de regulación legal y médico que estas suscitan, son la prueba de que la identidad sexual (“normal”) es siempre y en todo caso el producto de una tecnología biopolítica costosa”²⁹⁷

El ver del médico, como el del oftalmólogo de *La lengua por venir*, o el vidente de *Savoir*, se mueven todos en el campo de lo indecible, de lo que se da a ver y es inmediatamente capturado por las ciencias ópticas. De Heidegger a Derrida, y de Platón a Preciado, vemos cómo la pregunta por la diferencia sexual está atravesada por presuposiciones naturalizantes y naturalizadas, por evidencias anatómicas y biológicas que

²⁹⁵ Preciado, *Manifiesto*, 123-6.

²⁹⁶ Preciado, *Manifiesto*, 126-7.

²⁹⁷ Preciado, *Manifiesto*, 117. Para un mayor desarrollo de lo que entiende el autor por “tecnogénero”, véase *Testo Yonqui*, 81-100.

parecen confirmar lo que el que ve dice que debe verse aunque no ve. Platón mismo, que en sus tiempos veía diferencias claras y distintas entre hombre y mujer, intuía que la lógica binaria de materia/forma, sensible/inteligible, *mythos/logos* parece no dar cuenta del intersticio entrambos; *khóra* que no puede decirse en ninguna de las dos variantes del discurso. Platón intuye que hay una esencia previa a la asignación sexual quizá porque, como algunos han señalado, la *psyché* humana es asexuada y el cuerpo es lo que permanece sexuado:

Las diferencias sexuales [en Platón] permiten la procreación y el fluir ordenado del devenir, garantizan la inmortalidad de lo mortal sin que ello signifique que un sexo valga más que otro. Las diferencias somáticas entre hombres y mujeres sin duda son relevantes. Pero no implican una distinción esencial en sus naturalezas puesto que el ser humano no se reduce a su cuerpo perecedero. Si algo define al platonismo es su teoría del alma. Y así es como el cuerpo sexuado distingue a mujeres y hombres, machos y hembras, para que todos cooperen con el fin de lograr que lo mortal se vuelva inmortal a través de la procreación; por otro lado [...] el alma carece de sexo.²⁹⁸

Bien es cierto que no he hablado con suficiencia sobre las difícilísimas relaciones del alma y el cuerpo en Platón porque tal análisis nos conduciría por otros derroteros. Lo que sí podría decir es que, al menos en lo que toca a la diferencia sexual, es verdad que el alma habita un lugar ontológico que está más allá del cuerpo que está siempre sexuado y encarnado. También es verdad que Platón deja bastante en claro que, dependiendo de las acciones buenas o malas del sujeto en cuestión, el alma podría reencarnar en un hombre, en una mujer o en un animal (y esta lista es estrictamente jerárquica). Pero, de nuevo, estamos en un momento previo a la diferencia sexual corporal. ¿Habría todavía que recordar el análisis del *Dasein* que hace Derrida para que, a modo de ecos, pudiéramos hacer resonar en la escritura platónica las voces y los espectros de lo que no habita en ninguno de los dos límites?

²⁹⁸ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *La diferencia sexual en los diálogos de Platón* (Ciudad de México: UNAM/IIF, 2008), 47. Aunque no me pronunciaré al respecto aquí, más adelante, en el siguiente capítulo, suscribiré la teoría de que el alma es, en términos estrictos, una pura materialidad y no una separación tajante entre ambos. En ese sentido, el *Dasein* derridiano es, ante todo, un *como si*.

La pregunta por la diferencia sexual, que Heidegger apenas toca y que Platón suplementa en sus mitos, nos revela un lugar de lo indecible marcado por el género, por ciertos géneros y cierta ley del género. Otra forma de decirlo es que Platón ve, pero su escritura irónica nos entera que tampoco ve muy bien del todo, que quizá es necesario echar mano de una ficción *como si...* para tratar de explicar sin agotar. Es evidente que hay hombres y mujeres, pero no lo es tanto comprender por qué hay mujeres que prefieren no embarazarse u hombres que prefieren tener sexo anal; o cómo es que existen hombres con vulva o personas que no se identifican con ninguno de las dos únicas opciones posibles.

Tiresias es una figura inagotable porque parece dar cuenta de la compleja relación entre el ver y el no-ver. Tiresias es ciego, como la miope Cixous, y sin embargo transicionó de hombre a mujer y de mujer a hombre. ¿Hemos de imaginar la ceguera de Tiresias como un tocamiento del cuerpo propio, de una exploración del clítoris y las tetas, de las zonas erógenas de las piernas y los brazos? ¿Cómo habría sido tocado el cuerpo otro de Tiresias, no ya el cuerpo de Tiresias-mujer sino el del propio Tiresias que es siempre extranjero a su cuerpo? ¿Cómo se masturbaba Tiresias? Porque se masturbaba, porque sabía que el orgasmo clitorideano era nueve veces más potente que el fálico. ¿Cómo comprender el cuerpo de Tiresias que tiene una realidad material innegable, pero que hoy está atrapado, empantanado incluso, por el discurso médico-legalista que determina lo que es ser-mujer y ser-hombre? ¿Tenía Tiresias un pene o un micropene o un microfalo? ¿Su clítoris estaba completo, cercenado o era gigantesco? Reitero la pregunta que hice al comienzo del capítulo: ¿es Tiresias trans*, o bien, intersexual, no binario, travesti o sencillamente maricón? Antes de abordar el cuerpo-dildo de nuestro adivino, es necesario detenernos a hacer algunas aclaraciones.

El mito de Urano, como hemos visto, ha abierto la posibilidad de pensar al cuerpo, (al menos el cuerpo con pene) fuera de su aparente utilidad para la procreación. El propio Platón parece favorecer la visión del sexo encaminada a tener hijos, razón por la que Reale llega a las conclusiones que hemos señalado arriba. En su lectura del *Banquete*, sostiene que “es una exigencia estructural ínsita ontológicamente en la naturaleza mortal la exigencia de buscar lo inmortal” de donde afirma que “la única forma en que lo mortal puede buscar lo

inmortal es por la procreación, mediante la cual el ser viejo deja tras de sí un nuevo ser.”²⁹⁹

La cita de la que extrae tales afirmaciones es la siguiente:

Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre [Diótima] que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó:

—¿Qué crees tú, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran los animales [...] cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ella están dispuestos a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y hacen todo lo demás? Si bien [...] podría pensarse que los hombres hacen esto por reflexión, respecto a los animales, sin embargo, ¿cuál podría ser la causa de semejantes disposiciones amorosas? ¿Puedes decírmela? (Pl. *Symp.* 207a-c).

Y a modo de respuesta, nos dice Diótima por boca de Sócrates (206d): “si crees que el amor (*eros*) es por naturaleza amor de lo que repetidamente hemos convenido, no te extrañes, ya que en este caso, y por la misma razón que la anterior, la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo.”

Podría sencillamente contestarse que esta es una de las posibilidades de lectura del *Banquete* y que tanto la ironía de Platón como la deconstrucción nos permiten desplazar el sentido del texto. No obstante, Reale nos plantea serias objeciones cuando busca demostrar que tanto Aristófanes como Diótima parecen expresar, si bien de manera encriptada, las doctrinas secretas de Platón. Para él, tal doctrina es la del *uno-díada* y que descansa sobre dos pilares. Por un lado, que los dos sexos están incompletos y que anhelan ser uno (Cfr. *Symp.* 190d-193c) de acuerdo con Aristófanes. Por otro lado, cuando Diótima revela al Eros como un demonio mediador que no es conocimiento ni ignorancia; media entre lo bello y lo feo; entre los dioses y los humanos, y, así, busca unir racionalidad y devenir, inteligible y sensible. La sacerdotisa incluso dice que Eros es hijo de la carencia material (Penía) y de la

²⁹⁹ Reale, *Eros*, 204.

capacidad inmaterial de procurarse riquezas (Poros). Dicho esto, nuestro autor encuentra en el amor, que hoy llamamos heterosexual, la única vía concebible para que el alma humana, sobre todo la masculina, llegue a ser uno tanto en el amor que procrea como en el amor que desea cuerpos bellos. Este mismo amor, en una escala ascendente, mira hacia las *ideas*. Hombre y mujer, siendo *uno* y mirando a lo *uno*, llevan rectamente a sus hijos por el camino del *eros* filosófico de la Afrodita Urania de la que nos habla Aristófanes.³⁰⁰

Halperin concuerda medianamente con esta postura, pero hace una pregunta fundamental: ¿no será que Platón está imponiendo su visión masculina sobre la sexualidad femenina? De nuevo hay que recordar que el deseo sexual y la reproducción sólo están coligados en el pensamiento masculino por una razón fisiológica simple, a saber, orgasmo, eyaculación y procreación son inseparables (al menos en los cuerpos con falo); mientras que en las mujeres (y los hombres trans y algunas personas no binarias) existe un órgano cuya única función aparente es la de otorgar placer y no guarda relación alguna con la reproducción: el clítoris. La política sexo-genérica de Platón, entonces, tiene dos movimientos. Uno en el que los hombres proyectan su propia experiencia sexual a las mujeres sólo para reabsorberla ellos mismos en palabras de un personaje “femenino”. Esto quiere decir que entonces son los hombres, incluso los hombres afeminados, los que inicialmente construyeron la “feminidad” de acuerdo con paradigmas masculinos.³⁰¹ Otro en el que el *eros* ateniense estaba definido por una posición asimétrica; no era un acto colectivo en el cual dos o más personas se relacionaban como conjunto, sino como acción realizada por una persona sobre otra. El sexo, pues, dividía, clasificaba y distribuía a los participantes en categorías que podríamos llamar “penetrador” vs. “penetrado”. Y esta polarización tenía como consecuencia la generación de jerarquías; razón por la que era inconcebible que un hombre libre se dejara penetrar por un esclavo, por ejemplo.³⁰²

Para complejizar el asunto todavía más, Halperin coincide en que Platón busca modificar estas visiones tradicionalistas del *eros* de su tiempo hacia uno que no sea jerárquico. Póngase, por ejemplo, el caso de Pausanias y su descripción del amor pederástico como uránico, postura que el filósofo no considera correcta. Hacia el final del *Banquete*,

³⁰⁰ Cfr. Reale, *Eros*, 111-27; 175-193. Llega incluso a sostener que el *eros* es nostalgia de lo *uno*, 127.

³⁰¹ Halperin, “Why is Diotima a Woman?” en *One Hundred Years of Homosexuality*, 142-3.

³⁰² Halperin, Why is Diotima a Woman?, 130.

Platón pretende mostrarnos a un Sócrates que rechaza a su joven y bello amante, Alcibíades. De celebrar el amor pederástico, Platón posiblemente hubiera celebrado la consumación del cortejo entre el hombre mayor y sabio y el joven imberbe y aprendiz. Pero es sumamente cuidadoso de reducir la imagen de Sócrates a un mero facilitador de intercambios sexuales, cuestión que habría contrastado enormemente con la recién terminada disertación de Diótima sobre apreciar cuerpos bellos, pero siempre con miras hacia la escala ascendente de las *ideas*.

La “revolución” platónica del amor ateniense no tiene ver con el endiosamiento de las relaciones sexuales entre hombre y mujer ni con la inversión jerárquica de los amantes. Para empezar, en el mito del andrógino, hemos visto que el amor es concebido entre dos iguales, sean estos dos hombres, dos mujeres u hombre y mujer; algo que contraviene a la asimetría que había necesariamente entre el *erastés* y el *erómenos*; o entre el varón y la mujer.³⁰³ No obstante, la ruptura es más ostensible en el *Fedro* (por cierto el diálogo en el que Reale cree encontrar la preferencia de Platón por el amor hetero):

[Cuando amante y amado están juntos, un flujo de pasión] inunda caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho a través de los ojos, y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía, no acierta a qué atribuirlo y se olvida que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado. Un reflejo del amor, un anti-amor (*Anteros*) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado (*Phdr.* 255c-d).

Platón no podría ser más explícito: los amantes que tienen este tipo de reciprocidad confunden a este *anteros* como amistad (*φιλία*), pues en el *eros* de las instituciones atenienses no lo es. Halperin señala que aquí no vemos una simple inversión de jerarquías; una en la que, por ejemplo, se eleve la pasividad por sobre la actividad; más bien parece eliminar las

³⁰³ Halperin, *Why is Diotima a Woman?*, 131.

jerarquías para colocar a amante y amado en el mismo nivel, en donde el amor de uno es reflejado por el otro y viceversa.³⁰⁴ Digamos con Reale que, en efecto, Platón está en contra del amor pederástico jerárquico de su tiempo, pero pederastia no es sinónimo, y ni siquiera equiparable, con lo que entendemos por homosexualidad hoy en día.

Del mismo modo, debemos tener presente que lo *uno*, tal y como lo entiende Reale, y a la luz de los análisis de Halperin, parece una aspiración masculina elaborada por los hombres. Ya arriba hemos hablado del mito del andrógino en tanto que aspiración del *hombre* —que no género humano— hacia la totalidad y lo universal,; allí donde lo *uno* pretende universalizar a ambos géneros, pero que se trata siempre de una elaboración patriarcal. Que la portavoz de esta doctrina secreta sea mujer no implica que se trate de un discurso *femenino*, sino de un discurso-ventriloquio en el que los hombres determinan lo que es femenino. Dicho de otro modo, el discurso de Diotima es la legitimación del discurso masculino que debe ser después ingerido por otros hombres en un ambiente de hombres y en una ciudad donde las decisiones son tomadas por ellos. Es el discurso de una *pólis* que necesita de hijos que después serán los políticos y los estrategas de las guerras contra los bárbaros u otros griegos, y de ahí que para Platón la única vía posible de adquirir la inmortalidad y así trascender lo sensible es la procreación y la educación de la prole con miras a la virtud. Se trata, en suma, de la vieja virtud heroica de época homérica, aunque deglutida con conceptos y elaboraciones filosóficas. Sin embargo, esto no significa que Platón rechace el amor entre hombres o entre mujeres; por el contrario, en el *Fedro* y en el *Banquete* parece concebir la idea de otro *eros*.

Hechas estas aclaraciones, podemos decir con seguridad que Halperin, Reale y quien esto escribe estamos de acuerdo en algo esencial: el texto platónico significó un cambio de paradigma entre el *eros* arcaico y el que le siguió; tanto es así, que las elaboraciones de los teólogos cristianos retomarán la ética platónica para ligarla a la tradición judeocristiana. Pero, a ojos de nuestros contemporáneos, el *Banquete* sigue ofreciendo nuevas claves para conceptualizar al *eros* no con miras a la genitalidad ni su supuesta utilidad para la procreación, sino en clave *queer*. No se trata de rechazar la filosofía platónica por binarista ni innegablemente masculina, sino de reescribirla. En palabras de Preciado: “lo que hay que sacudir son las tecnologías de la escritura del sexo y del género, así como sus instituciones.

³⁰⁴ Halperin, *Why is Diotima a Woman?*, 132.

No se trata de sustituir unos términos por otros. No se trata tampoco de deshacerse de las marcas de género o de las referencias a la heterosexualidad, sino de modificar las posiciones de la enunciación”.³⁰⁵ Es por ello que hemos recurrido constantemente a Derrida, para quien la escritura es sólo en tanto que sea repetible y reiterable en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Platón no escribió para teólogos ni para maricas, pero su propia escritura, su firma, produce marcas que constituyen una máquina productora a su vez.

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito [...] en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado “normal”.³⁰⁶

En este caso, la marca sobre la que quiero detenerme —o marcar y remarcar— es la del falo de Urano y el ano/clítoris de Tiresias y para ello podríamos entender al cuerpo como un dildo, tal y como propone Preciado al hablar de dildotécnica en su *Manifiesto Contrasexual*.

3.4.2 El dildo de Urano, el clítoris de Tiresias

La teoría de Preciado propone que dildotécnica es la contraciencia que estudia la aparición, la formación y la utilización del dildo. Localiza las deformaciones que inflige el dildo al sistema sexo/género. Hacer de la dildotécnica una rama prioritaria de la contrasexualidad supone *considerar el cuerpo superficie, terreno de desplazamiento y de emplazamiento del dildo*. Debido a las definiciones médicas y psicológicas que naturalizan el cuerpo y el sexo (según las cuales el dildo sería un simple “fetiche”), esta empresa resulta con frecuencia difícil.

³⁰⁵ Preciado, *Manifiesto*, 19.

³⁰⁶ Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1998), 356; 361-2

Desde el punto de vista heterocentrado, el término dildotécnica puede designar cualquier descripción de las deformaciones y las anomalías detectables, a simple vista, en un solo cuerpo o en varios cuerpos que follan con, o utilizando, dildos.

La dildotécnica *se propone localizar las tecnologías de resistencia* (que por extensión llamaremos “dildos”) *y los momentos de ruptura de la cadena de producción cuerpo-placer-beneficio-cuerpo* en las culturas sexuales hetero y queer.³⁰⁷

Paul B. Preciado propone entender a la sexualidad como contrasexualidad que, a riesgo de ser simplista, podríamos entender como desplazamiento del cuerpo de la *causa finalis* aristotélica (la procreación) a la ruptura platónica que hay entre el falo y el cuerpo; ruptura que abre el camino hacia el placer, la masturbación, el sexo anal, el masajeo del clítoris, los tocamientos, los besos y cualquier otro intercambio entre el cuerpo de uno y el de los demás. El mismo Preciado, vimos, es quien hace una sucinta pero atrevida lectura del mito de Urano que podría entenderse como un movimiento contrasexual: el falo, más que penetrar la vulva para tener hijos, es ante todo el dispositivo sobre el que descansa el discurso heterocentrado.

Para comprender mejor lo que quiero decir, primero tenemos que explicar qué es un dildo. Hemos de notar la diferencia que hay en el mercado sobre los juguetes sexuales: los hombres hetero pueden comprarse una muñeca inflable, mientras que las mujeres deben contentarse con una réplica del pene. Para Teresa de Lauretis, esta diferencia de mercado explica la asimetría que hay entre hombres y mujeres y abre la posibilidad para criticar las relaciones heterocentradas. ¿Por qué en el mercado hetero la mujer debe satisfacerse con tan poco? Para Judith Butler, retorciendo la idea freudiana de la “envidia del pene”, los hombres se miden siempre en función del ideal del falo precisamente porque tienen pene y no falo y, por tanto, están obligados a demostrar su virilidad de manera obsesiva, prueba que no tienen que sufrir las lesbianas. Preciado sostiene que, aunque Butler no habla de dildo, en realidad el falo freudiano-lacaniano no sería otra cosa que un dildo, en tanto que cuenta con características que los relacionan entre sí, tales como “plasticidad, transferibilidad y expropiabilidad”. Butler dice, por ejemplo, que “la capacidad de emplazamiento del Falo, su capacidad de simbolizar en relación con otras partes del cuerpo, o bien con otros objetos que

³⁰⁷ Preciado, *Manifiesto*, 41. Las cursivas son mías.

se parecen al cuerpo, abre la vía al Falo Lésbico”.³⁰⁸ Si bien Butler no dice en qué consiste tal falo, sí pone de manifiesto que las feministas antidildo y los homófobos descansan sobre un presupuesto común: “que todo el sexo es fálico y que todo el sexo fálico es hetero.” Incluso hay feministas radicales que llevan al extremo este presupuesto al afirmar que un acto sexual lésbico en el que interviene un dildo no es lésbico.³⁰⁹

El error de este tipo de argumentación es el de asumir que el falo y el pene son una y la misma cosa. “El dildo no es el falo y no representa al falo porque el falo, digámoslo de una vez por todas, no existe. El falo no es sino una hipóstasis del pene.” Tanto es así, recuerda Preciado, que en las operaciones a infancias intersexuales lo que determina lo que es un pene o un clítoris es cuestión de centímetros y se determina con el ver.³¹⁰ Y el *ver* es, ante todo, un orden simbólico que nos predetermina a comprender lo que vemos en el cuerpo de una u otra manera. En otras palabras, el falo, el ideal al que los hombres cisgénero buscan asirse y con el que explican la diferencia sexual “natural”, nos predispone a concebir al sexo como un mero trámite para la reproducción y, en consecuencia, al deseo heterosexual como el normal tal y como Platón impuso sus palabras masculinas a una mujer (Diótima).

¿Qué es, entonces, el dildo? “Es el primer indicador de la plasticidad sexual del cuerpo y de la posible modificación prostética de su contorno. Quizás el dildo esté indicando que los órganos que interpretamos como naturales (masculinos o femeninos) han sufrido ya un proceso semejante de transformación plástica.” Lo molesto del dildo, de acuerdo con Judith Halberstam, es que nos hace comprender que los verdaderos penes no son sino dildos, con la pequeña diferencia de que hasta hace poco, no estaban en venta.³¹¹ El dildo, pues, no viene a sustituir una falta, “se trata de una operación que tiene lugar en el interior de la heterosexualidad [...] es, estructuralmente, una operación de cortar-pegar: una operación de desplazamiento del supuesto centro orgánico de producción sexual hacia un lugar externo al cuerpo. El dildo, como referencia de potencia y excitación sexual, traiciona al órgano anatómico desplazándose hacia otros espacios de significación [...] que van a ser

³⁰⁸ Teresa de Lauretis, *The Practice of Love, Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, citado por Preciado, *Manifiesto*, 63; Judith Butler, *Cuerpos que importan*, 65.

³⁰⁹ Preciado, *Manifiesto*, 66.

³¹⁰ Preciado, *Manifiesto*, 66.

³¹¹ Preciado, *Manifiesto*, 67.

resexualizados por su proximidad semántica. A partir de este momento, cualquier cosa puede devenir dildo. Todo es dildo. Incluso el pene.

Para ilustrar esto, basta acercarse a una tienda de juguetes sexuales para ver que los dildos no necesariamente tienen formas “naturales”: los hay de diversos colores, tamaños, materiales, olores, grosores, texturas, con una o dos cabezas, con o sin vibrador, etc. El dildo es, en ese sentido, un ejemplo de lo que Derrida definió como el peligroso suplemento, aquello que no se añade más que para reemplazar, aquello que interviene o se insinúa en lugar de; si colma, se colma un vacío; si representa y da imagen, es por la falta anterior de una presencia.³¹² Aquello que más arriba analizábamos al hablar de la y *khóra* el *eikos logos*, el discurso bastardo que busca colmar un vacío sin llenarlo, haciendo más bien de un *como si...* En suma, aunque el dildo parece un sustituto del pene, la operación de corte ya ha puesto en marcha un proceso de deconstrucción del órgano-origen. “De la misma manera que la copia es la condición de posibilidad del original, y que el suplemento sólo puede suplir en la medida en que es más real y efectivo que aquello que pretende suplementar, el dildo, aparentemente representante de plástico de un órgano natural, produce retroactivamente el pene original. Gracias a una pirueta macabra que nos tenía guardada la metafísica, el dildo precede al pene.”³¹³

En ese sentido, el falo de Urano no sería otra cosa que su dildo, y el dildo es el peligroso suplemento que viene a colmar el vacío que provocó el corte de su hijo Cronos. Allí, donde el dildo de Urano es extraído y cae a la espuma del mar, y allí donde dio lugar al Eros, no podemos ver otra cosa que el desplazamiento del que nos habla Preciado. El falo de Urano no es un pene en ese sentido, pues la operación cuasi quirúrgica del órgano ha puesto de manifiesto su condición suplente y vicaria. Y esta misma condición es lo que hace al filósofo español pensar que el dildo dirige al pene “contra sí mismo”: cuando el órgano eréctil funciona parece una pura presencia autosuficiente, y por esta razón, los médicos heterocentros no recomiendan su uso sino hasta que el órgano “original” ha dejado de funcionar. Pero el dildo no es un simple consolador, el dildo desvía al sexo de su origen porque es ajeno al órgano que supuestamente imita. Es producto de la tecnología, extraño a la naturaleza. Es sinónimo de impotencia, de alienación, de ausencia de rección, de pérdida

³¹² Preciado, *Manifiesto*, 69-70.

³¹³ Preciado, *Manifiesto*, 70.

de control. El dildo es un virus que rompe la verdad del sexo. No es fiel a la naturaleza y se revela contra su amo, el pene, al que vuelve inútil cuando éste deviene alternativa de placer. Y es que “no existe utilización natural del dildo. No hay orificio que le esté naturalmente reservado. La vagina no le es más apropiada que el ano.”³¹⁴ Los dildos son usados tanto por mujeres hetero, como por mujeres lesbianas, hombres homosexuales, chicas y chicos trans, personas no binarias y hasta por hombres heteros curiosos.

Al respecto, continúa Preciado,

el dildo vuelve sobre el cuerpo trasladándose sobre él para contrasexualizarlo. El cuerpo, que dependía de un orden orgánico jerarquizante y diferenciante, se transforma en horizontalidad, en superficie plana donde los órganos y las citas se desplazan a velocidad múltiple. El dildo realiza ahí su verdad: es efecto múltiple y no origen único.” El descubrimiento del dildo introduce en el sistema heterocentrado la posibilidad de repetición al infinito de un significante sexual. Así, el falo es devorado por la misma fuerza trascendental que lo había naturalizado. Como el capital, como el lenguaje, el dildo busca solamente su propia expansión polimorfa; ignora los límites orgánicos o materiales; se agarra a todo para crear la diferencia, genera la diferencia por todos lados, pero no se identifica con la diferencia misma. Es tránsito y no esencia.³¹⁵

Falo, dildo, escritura y cuerpo-texto son todos suplementos como queda dicho a lo largo del capítulo. Dada su naturaleza de suplentes y vicarios, y dado que se trata de desplazamientos y tránsitos más que de esencias, es posible reescribir lo que se ha dicho de Platón: que inaugura y sistematiza el binarismo que fundamentará a la metafísica de Occidente, llegando al extremo de incluso ontologizar dos géneros y haber llegado, en el siglo XIX, a patologizar todo lo que no descansará en alguno de los dos espectros normalizados. No obstante, si la escritura es un fármaco en su sentido ambivalente y fluido, es posible entonces contraescribir lo que la tradición ha escrito sobre el ateniense. Allí donde Reale ve la justificación y ensalzamiento de las relaciones heterocentradas y procreadoras; nosotros hemos logrado descentralizar los órganos sexuales, el placer, el deseo y sus infinitas posibilidades.

³¹⁴ Preciado, *Manifiesto*, 70-2.

³¹⁵ Preciado, *Manifiesto*, 73.

Hemos visto cómo en el *Banquete* las relaciones pederásticas —y por tanto jerarquizadas— son sustituidas por un *eros* (o bien, un *anteros*, el del *Fedro*) que rompe con la rigidez del amor instituido por la *pólis* al insinuar que el andrógino perdió su prístina unidad y que busca a un igual al que ha perdido. No hay en este tipo de relación erótica alguna disimetría; no hay sumisión alguna entre hombres y mujeres, ni aun entre dos hombres o dos mujeres. Sin que Platón hable de bi/homo/heterosexualidad, la ficción del “como si...” deja la puerta abierta para que puedan materializarse todo tipo de relaciones humanas. Apertura que tanto Karl Heinrich Ulrichs en el siglo XIX, Halperin a fines del siglo pasado y el propio Preciado en nuestro siglo han sabido desplazar para no terminar por descafeinar a Platón y omitir aquellos pasajes que parecen escandalosos. Safo había escrito a sus alumnas algunos siglos antes, Platón amaba a los hombres y Alcibíades tenía fama de amoroso. ¿Por qué, en algún momento de nuestra historia, se negó que los griegos fuesen homo/bisexuales para convertirlos en modelos de la familia burguesa heterosexual? ¿Por qué es necesario *queerizar* a Platón si éste, de entrada, comprende al deseo desde un aspecto múltiple y diseminado?

De igual modo, como hemos analizado para el caso del dildo de Urano, el deseo y el placer son menos una cuestión genital y más bien una reescritura de las zonas erógenas del cuerpo. También en el *Banquete* parece inaugurarse la inestabilidad del texto que firma Platón. Aun cuando Diótima, como sostiene Reale, sea la voz que hay que privilegiar si ha de quererse conocer la doctrina “real” de cierto Platón, también es verdad que la firma cita una contrafirma (como consecuencia de la ironía platónica) que atraviesa al resto del *Banquete*. La *khóra* sobre la que Platón conjetura pulsa al interior del mito del andrógino y el mito de Urano que otorgan otras herencias de Platón, otros *Platones*, que permanecen en lo indecible, que se niegan a sellar una doctrina y dejarla petrificada para la posteridad. El falo de Urano que ha caído en el mar nos muestra cómo el propio genital está descentrado del *eros*. Amor no es amor heterosexual; sexo no es sexo vaginal y placer no se obtiene únicamente del sexo fálico.

Finalmente, nuestro adivino ciego Tiresias, del que hemos hablado en momentos pero que se disemina a lo largo de nuestro capítulo, es también el tema del tráns-ito entre un lado y otro; es el cruce de la frontera de lo indecible, es el desplazamiento textual de un cuerpo que fue inscrito como masculino. Su cuerpo todo es una verdadera prótesis que Preciado

aplaude en su dildotécnica. Y es que la contrasexualidad va más allá de la genitalidad. El artículo cuatro de los *Principios de la Sociedad Contrasexual* dice:

Se pondrá socialmente en marcha una serie de prácticas contrasexuales para que el sistema contrasexual tenga efecto:

Resexualizar el ano (una zona del cuerpo excluida de las prácticas heterocentradas, considerada la más sucia y abyecta) como centro contrasexual universal;

[...] La centralidad del pene como eje de significación del poder en el marco del sistema heterocentrado requiere de un inmenso trabajo de resignificación y de deconstrucción. Por ello, durante el primer período de establecimiento de la sociedad contrasexual, el dildo y todas sus variantes sintácticas—tales como dedos, lenguas, vibradores, pepinos, zanahorias, brazos, piernas, el cuerpo entero, etc.— así como sus variaciones semánticas—tales como puros, pistolas, porras, dólares, etc.— serán utilizadas por todos los cuerpos o sujetos hablantes en el marco de los contratos contrasexuales ficticios, reversibles y consensuados;

Parodiar y simular de manera sistemática los efectos habitualmente asociados al orgasmo, para así subvertir y transformar una reacción natural ideológicamente construida. En el régimen heterocentrado, la limitación y la reducción de las zonas sexuales son el resultado de las definiciones disciplinarias médicas y psicosexuales de los supuestos órganos sexuales, así como de identificación del pene y del supuesto punto G como centros orgásmicos. En todos estos puntos, la producción del placer depende de la excitación de una sola zona anatómica, fácilmente localizable en los hombres, pero de difícil acceso, eficacia variable e incluso existencia dudosa en las mujeres.³¹⁶

Tiresias nació y fue socializado como un hombre. Pero como ha demostrado Loraux, en el mundo clásico es muy difícil establecer las líneas de lo masculino y lo femenino. Hemos visto cómo Zeus busca embarazarse o Aquiles se mece los cabellos “a la manera de las mujeres” cuando ve a su amado Patroclo muerto. Pero en el caso de Tiresias, las fronteras son todavía más inestables: realmente transiciona de uno al otro lado y, al menos en la imaginación de escritores posteriores, lo hizo en muy variadas ocasiones. Supo que el orgasmo femenino era mucho más intenso que el masculino, de lo que se colige que pasó del falocentrismo descentrando sus zonas erógenas y de placer. Es posible que hubiese conocido

³¹⁶ Preciado, *Manifiesto*, 28-9.

el sexo anal, algo más bien raro en el mundo antiguo aunque tampoco desconocido,³¹⁷ pero sí es posible imaginarle gozando con dildos (sus propias manos, algún consolador, los brazos o la lengua de su amante) y explorando las variadas posibilidades que tenía sobre sí al haber perdido el falo al modo de Urano. Más que hablar de una castración en sentido psicoanalítico, lo que queda es comprender a este proceso como uno de potencialidad, jamás de falta. Tiresias no está en falta por haber perdido su pene, sino que está en proceso de contrasexualizar lo que hoy entendemos por sexualidad.

El (auto)tocamiento de Tiresias, entonces, se convierte en un ver que desafía al ver de las ciencias médicas heterocentradas. Su ver tiene poco que ver con *el ver los genitales*, y más bien con el tacto de sus zonas erógenas, de la exploración, uso y tergiversación de sus múltiples dildos en zonas que, hasta antes de su transición, podrían habersele pasado por alto. La potencia diseminante de su cuerpo comienza a adquirir otras texturas, otras textualidades y otras contratextualidades que son, en palabras de Preciado, contrasexualidades. El ciego Tiresias acaricia su clítoris y su orgasmo derrumba las instituciones, ciencias y discursos falocentrados. El clítoris, por esto mismo, es llamado anarquista por Catherine Malabou:

La potencia no es nada sin su efectuación, su ejercicio, como lo testimonia la aplicación de una ley, un edicto, una orden e incluso un consejo. La potencia está siempre a la espera de su actualización. Actos, principios, leyes, decretos dependen a su vez de la docilidad y buena voluntad de sus ejecutantes. Acto y potencia tejen la tela inextricable de la subordinación. El clítoris, justamente, no es ni en potencia ni en acto. No es una virtualidad inmadura a la espera de la actualización vaginal. Tampoco se pliega al modelo de la erección y la detumescencia. El clítoris interrumpe la lógica de mando y obediencia, no dirige. Y eso perturba.³¹⁸

En Tiresias perturba que operen tanto el dildo como el clítoris. En nuestro estudio, el dildo es transición y no esencia, algo que opera a su vez en el clítoris e incluso en el ano. Todo aquello que tire por la borda la suma autoridad del falo y de su encarnación en el pene del

³¹⁷ Cantarella, *Según natura*, 11 sí cree, a diferencia de otros autores, que la pederastia haya sido no sólo de contacto intercrural, sino explícitamente anal. Que no esté representado en la literatura griega (sobre todo en filosofía) no quiere decir que un ingrediente de estas relaciones fuera física. Así lo prueban, al menos, los grafitis, la comedia y la iconografía.

³¹⁸ Catherine Malabou, *El placer borrado. Clítoris y pensamiento* (Adrogué: La Cebra, 2021), 122.

hombre autoritario puede ser llamado, sin miedo a equivocaciones, anárquico. Malabou, aunque tiene reservas en convertir al clítoris en un contradispositivo como, según ella, hace Preciado,³¹⁹ no duda en asociar lo femenino y al clítoris con la anarquía. El clítoris es anarquista. El adivino de Tebas es, entonces, un anarquista que, aun contra su voluntad, subvirtió las relaciones eróticas del mundo clásico y aún en nuestros días.

Ulrichs, Halperin y Preciado son todas escritoras maricas. Son, en palabras de Preciado, habitantes de apartamentos en Urano, ese dios cuyo dildo permitió liberar al deseo y el placer de sus cadenas heterocentradas. Releyeron a Platón desde perspectivas que poco o nada tenían que ver con el neoplatonismo cristianizante de Schleiermacher o con el heterocentrismo de Reale. ¿Quién iba a pensar en el amor libre, en el placer anal/clitorideano o en la posibilidad de concebir un *eros* entre dos hombres o entre dos mujeres? Si bien Ulrichs y Halperin permanecen todavía empantanadas en el binarismo, fue precisamente una persona trans, Preciado, quien llevaría hasta sus límites la interpretación de los mitos platónicos para, desde ahí, envenenar el fármaco de la escritura occidental y volverla contra su propia tradición, contra sus herencias, contra sus autores masculinos, cisgénero y hetero. Si bien distintos feminismos, activismos y teorías queer han llegado a estas conclusiones que hoy parecen obvias o dadas por sentado, era necesario regresar a la firma platónica para explorar otras herencias. ¿De qué le sirve a la mujer o a la marica leer a Platón? Para nada, si por tal entendemos al de los manuales de filosofía, al de la teología o el de la tradición germánica. Pero si nos apropiamos de la escritura platónica nos es posible describirla, reescribirla, criticarla y contraescribirla frente a lo que el heterocentrismo afirma, una y otra vez, que es el platonismo.

³¹⁹ Malabou, *El placer borrado...*, 14-5.

4 STASIS Y TEÚRGIA: HACIA UNA TOTALIDAD QUEER

poner el cuerpo es quitarse el miedo
poner el cuerpo es averiguar dónde están las heridas
poner el cuerpo es quitarle el seguro a la granada
poner el cuerpo es convertir vulnerabilidad en amenaza
poner el cuerpo es juntar los pedazos de todo en la nada
poner el cuerpo es inventar curitas para el alma
poner el cuerpo es resistirse al drama, sobrevivir a la catástrofe
poner el cuerpo es bailar la revolución, emborrachar la tristeza,
cantar la rebeldía
poner el cuerpo es permanecer en guerra sin perder la ternura
poner el cuerpo es aprender a amar sin morir en el intento
poner el cuerpo es aferrarse a la vida
poner el cuerpo es la fortuna de haberlo perdido todo y conservar
sólo lo esencial
poner el cuerpo es convertir el campo de batalla en territorio liberado
poner el cuerpo es reventar fronteras
poner el cuerpo es no pedir perdón ni permiso
poner el cuerpo es fugarse de la “política” para poder así volver
a hacer política...”
Joyce Jandette, *¿Qué carajos es poner el cuerpo?*

Es difícil comenzar este apartado integrando los dos sentidos que podemos resumir de la palabra *stasis* y reunirlos, como pretenderé hacia el final de este capítulo, con la teúrgia, otro concepto que más que certezas nos ofrece una miriada de traducciones, sentidos y oposiciones. *Stasis* y teúrgia son las dos caras de lo que aquí denomino totalidad *queer*. Es necesario que advenga un acontecimiento que quiebre o agriete las discursividades tradicionales de la política occidental, que abra la puerta a las voces de los fantasmas, los miles de muertos y las víctimas de crímenes atroces, esas que el Estado como lo entendemos ahora acalla o de plano ignora. Un momento estásico es esto: que la cotidianidad quede suspendida, que invoque formas otras de hacer política, que aspire a transformar las gramáticas de los movimientos sociales y de las manifestaciones para evitar repetir los errores

de la política estatal. Y frente a la ruptura de la *stasis* nos queda preguntarnos si hemos de mantenernos en este espacio de suspensión o si es necesario aglutinar intereses en políticas públicas, derechos humanos u otras concesiones que hace el Estado a los descontentos, a veces a pesar de sí mismo. Pero si la suspensión se presenta como el momento de indecibilidad que busca desasirse de las políticas de Estado y evitar que el revolucionario devenga el nuevo dictador de izquierdas (y habrá que preguntarse si *derecha e izquierda* son aún conceptos operativos en el siglo XXI), entonces, la integración no puede hacerse como se ha hecho siempre: con planes quinquenales, con saltos hacia delante, con el terror revolucionario del jacobinismo, con la imposición de sacrificios en aras de hacer cumplir las máximas revolucionarias, etc. ¿Será que la vieja teúrgia, ese concepto divino, misterioso y reservado a los campos de la filosofía de la religión y de la teología, nos ofrece una salida que integre a los individuos para purificarlos, expiar o exorcizar a las voces de los espectros, que permita al manifestante comprender su papel más allá del pliego petitorio?

Este apartado, conviene decirlo, no es un estudio de filosofía política, ni tampoco una discusión sobre la política y lo político, mucho menos una reflexión sobre la bio/necro/narcopolítica, ni tampoco una teoría de la guerra civil. El capítulo ciertamente supone estas discusiones, y es por ello por lo que se citarán aquellos estudios que sea necesario explicitar para guiar correctamente la argumentación. Tampoco ha de leerse como un recetario: no busca, ni de cerca, convertirse en un manual de cómo manifestarse, cómo escribir políticas públicas ni de cómo organizar marchas. No se trata entonces de estatutos, toda vez que son en realidad las marchas, las manifestaciones y los movimientos sociales los que me han permitido releer los conceptos platónicos y reorientarlos hacia el sujeto político *queer*: el sujeto estático que crea las condiciones necesarias para que advenga el teúrgo, el purificador del espacio político en cuanto tal. ¿Será que los símbolos, banderas, performances y las consignas pueden a su vez posicionar al sujeto político y, con ello, mover y re-mover al discurso que ha permanecido hasta ese momento sobre algún tema en particular? ¿Pueden las voces de los 43 padres de Ayotzinapa, las madres que buscan a sus hijas asesinadas o las prostitutas que reclaman el asesinato de una de sus hermanas trans devenir sujetos estáticos y teúrgicos a su vez? ¿Puede la *stasis* convertirse en el acontecimiento que permita a la divina teúrgia ingresar en la materialidad del espacio político?

Argumentaré las afirmaciones que he hecho hasta ahora en su debido momento, pero primero me gustaría ejemplificar lo que quiero ilustrar con los conceptos platónicos que analizaré, y lo haré desde una charla que dictó Georges Didi-Huberman en el MUAC de la Universidad Nacional Autónoma de México sobre los símbolos que se nos aparecen en las manifestaciones políticas más recientes, las cuales por cierto, en su opinión, han cambiado cualitativamente desde el mayo francés. Esta charla nos permitirá clarificar por qué la *stasis* y la teúrgia pueden reescribirse desde las dinámicas de revuelta que han aparecido en diversas partes del mundo en los últimos años.

Para el estudioso francés, existe una “poética de las sublevaciones” en el espacio político. Esta poética aparece, por ejemplo, en una banderola en tanto que *superficie de visibilidad y de legibilidad*. El símbolo satura el espacio sensible de las manifestaciones y, por eso, uno no se contenta con alzar la mano para pedir la palabra, como ocurría en el 68. *Hay imágenes en el extremo de los brazos de quienes se sublevan* y las hay de todo tipo: cacerolas, construcciones carnalescas, máscaras o disfraces (como en las marchas feministas), las *zaps* de Act Up o las muñecas propagandísticas de los zapatistas. “En todas partes, los sublevados fabrican imágenes, las enarbolan y las hacen circular.”³²⁰ De ahí la proliferación de las marcas visuales y de los colores manifestantes (el negro para el anarquismo, el arcoíris para las marchas LGBT, “la revolución naranja” de Ucrania, etc.), de las camisetas y de los pins. Pero quizá las más conmovedoras son las imágenes que exponen a víctimas de desaparición o asesinatos extrajudiciales. Incluso, se han llegado a usar portadas de libros, como si una biblioteca entera descendiera a la calle para oír su reclamación. Así, vimos *Los espectros de Marx* de Derrida durante los motines de Londres de 2010, y a *Mil Mesetas* en Roma.

A ello se suman, por supuesto, los dispositivos tales como celulares o cámaras que registran los enfrentamientos entre sublevados y policía. A las imágenes les corresponde que se les utilice más allá de su simple función informativa o representativa: también pueden funcionar como agentes de resubjetivación, desde la sexualidad hasta el fervor revolucionario. La cámara deviene herramienta de resubjetivación en las manos.

³²⁰ Georges Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, en *Los ojos de la Historia*, coord. Georges Didi-Huberman, José Luis Barrios y Eliza Mizrahi (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020), 6.

...producir libres imágenes para figurarse a sí mismo su memoria, su deseo, su destino –en lugar de encontrarse sometido desde el punto de vista de los amos, que son también dueños de imágenes– es ya un avance considerable en el ámbito mismo de la imaginación política. [Como dice Benjamin], es aún más crucial ser productor de sus imágenes que ser “artista” en general, aunque se esté “comprometido” con una causa precisa.³²¹

Y es que Benjamin había protestado contra la trivialidad y hasta el peligro de hacer equivalente “la toma de partido” con “la toma de posición”.³²² Lo que importa es constituirnos como productores de las imágenes que proponemos en el espacio público. Por eso proponía darle a esta cuestión un tratamiento dialéctico: integrarlo en contextos sociales vivos así como en contextos específicos y técnicos en los que se producen dichas imágenes. La técnica era, para él, el punto de unión dialéctico entre contenido y forma. Con esto en mente (la asociación entre técnica y dialéctica), producir una imagen en el espacio público implica redialectizar o resubjetivizar su deseo con respecto a las circunstancias históricas; esta implicación conlleva a su vez a redialectizar o resubjetivar sus propias técnicas de invención formal, confrontándolas o compartiéndolas en especial con otros. “El trabajo mismo toma entonces la palabra [y] la aptitud literaria ya no se funda en la formación especializada, sino en la formación politécnica y, de esta manera, se convierte en bien común.”³²³ La politécnica del autor echa abajo las barreras y supera las oposiciones que atan la producción de la inteligencia, en cuyo primer rango se encuentra la que hay entre escritura e imagen. Otra forma de decirlo es que hay que adueñarse de las técnicas especializadas para deconstruir conformismos y proceder a un “cambio de función” (*Umfunktionierung*). “Uno nunca se subleva mejor que cuando se levantan las barreras o se rebasan los límites”, y es en la materia, el terreno fértil del tiempo (el perpetuo *non infinito* y la confusión de temporalidades) que debe intentarse conseguirlo.³²⁴

³²¹ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 8.

³²² Es importante mencionar de una vez que este problema aparece ya en el análisis de la *stasis* que hace Tucídides sobre la guerra de Corcira. Lo mencionaré oportunamente.

³²³ Walter Benjamin, “El autor como productor”, en *Iluminaciones* (Madrid: Taurus, 2018), 106. Citado en Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 106.

³²⁴ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 9.

Parecería que el mundo no termina de terminar, de marchitarse y de desaparecer, al grado de que parece que la palabra clave es catástrofe, no en su sentido griego original (trastocar, poner al revés, revolver), sino como el puro campo de ruinas en el que todo se ha destruido y de la que no queda esperar nada ante las arrolladoras victorias de las nuevas formas de capitalismo, imperialismo y totalitarismo. Hay en el espacio público un gran aire de depresión y de derrotismo político.³²⁵

Nosotros que nos equivocamos si sólo buscamos un paso en la extensión. Hay que buscarlo en la profundidad, en el espesor de las cosas, de las memorias, de los devenires: es entonces directamente en la tierra fértil de los tiempos sedimentados que también debemos encontrar un paso. Necesitamos además cavara para conseguirlo y no dudemos en atravesar las cloacas. Habría que trabajar para revolver el tiempo, o los tiempos, como el labrador revuelve la tierra con su arado a fin de sembrar futuro en ella: gesto técnico que, justamente, antaño denotaba el verbo *katastréphein*.³²⁶

Todo arqueólogo, como Freud o Warburg, sabe que no puede hacerse tabula rasa cuando reinan la catástrofe y la ceniza, pero sí puede develarse lo que existe siempre bajo la tierra o lo reprimido. Más importante resulta inventar nuevas artes de acomodar los restos para extraer de ellos cosas inesperadas, nuevas, impuras. La historia sólo produce tablas rasas cuando la escriben los vencedores; pero si sabemos mirar las destrucciones en ella, observamos que dejan huellas o vestigios, sean materiales o espirituales. Y es por ello que no deben separarse “el gesto de excavar en la psique del de excavar en la materia.” Porque ambas funcionan como médium de la historia. Sus “capas”, como las llama Benjamin, no son sólo imágenes que han vuelto a la superficie, es decir, que se han reunido y pensado en la lengua.³²⁷ Entendido así, hacer historia o política sería cavar en la materia y el mundo sensible para hacer surgir de ahí citas, citas en las que el presente mismo es citado a comparecer. Tal proceso de excavación, que es búsqueda del tiempo perdido, es *convocar la imaginación*. Como decía Freud —recuerda Didi-Huberman— “el deseo que instaura cosas inauditas y

³²⁵ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 10.

³²⁶ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 11.

³²⁷ Al leer este pasaje, pienso en símbolos que antaño fungieron para asesinar y que hoy se han reconfigurado como símbolos de resistencia: tal es el caso del uso de la palabra “género” por parte de ciertos feminismos o el triángulo rosa en las manifestaciones de ACT UP. Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 12.

estallidos imprevistos que se dirigen al futuro no va nunca [...] sin la memoria que hace resurgir las perlas, o las brasas, a la superficie.”³²⁸ Las excavaciones son, entonces, sublevaciones y retornos. “Cavar en la tinta, o en la ceniza, aparece entonces como una creación de fuerza desobediente [...] algo semejante a una anamnesis de libertad: una resubjetivación.”³²⁹

Véase que los cantos, consignas, banderas y símbolos que aparecen en toda manifestación no son meros objetos, ni tampoco se limitan a comunicar la toma de posición de un delimitado colectivo. El símbolo tiene varios niveles, ninguno más importante que otro y que no obedecen a ordenamiento fenoménico ninguno: de hecho el símbolo acontece de maneras múltiples porque tal es su naturaleza. Requiebra el presente en tanto que objeto que mueve, con-mueve y re-mueve (consciencias, prejuicios, escepticismos, indolencias); comunica a nivel discursivo pero también a nivel simbólico; da voz a los espectros que siguen sin recibir justicia, y en tanto que excavación de la memoria, marca futuros, destinos e inquietudes. Tiempos pasado, presente y futuro se trastocan (el *time out of joint* que mencionábamos en el capítulo anterior); son llamados a comparecer ante la exigencia de la madre que no puede enterrar al cuerpo desaparecido de su hijo, ante la hija violada, ante el padre al que sólo le queda la carta de suicidio de su hijo maricón.

El símbolo en este sentido es estático en tanto que el quiebre múltiple, del que Didi-Huberman da muchos ejemplos; irrumpe el tiempo presente, asienta un precedente, marca una toma de posición y comunica el dolor del sufriente al resto de ciudadanos que empatizan o no con él. Y este último carácter es lo que le permite a la teúrgia ingresar en la esfera política como proceso de simbolización que comunica para solicitar un don divino, que luego recibe y que culmina en la purificación del ejecutor y de los asistentes. Aunque esto último de momento suena contradictorio, tendremos oportunidad de desacralizar este concepto.

De momento contentémonos con esto: que *stasis* y teúrgia comparecen en el campo material y político, y que ambos conceptos nos permiten entender mejor la efectividad (o no) de un movimiento social: lo que explica la diferencia entre la memoria imborrable del 68, los 43 de Ayotzinapa, del 25 M, o del octubre chileno de 2019 y los movimientos sociales capturados por el capital y el Estado (por ejemplo, las marchas del orgullo en la Ciudad de

³²⁸ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 15.

³²⁹ Didi-Huberman, “Desear desobedecer”, 15.

México). Estos dos conceptos, entonces, permiten comprender la efectividad ritual y simbólica que hay detrás de ellos.

El itinerario que seguiremos es el siguiente: primero, recuperaré las dos traducciones que existen de la palabra *stasis* de acuerdo con Loraux: la histórica en tanto que guerra civil (Tucídides) y la filosófica (el Platón del *Crátilo*), que juega con el doble sentido de reposo-movimiento. No nos decantaremos por una en particular, sino que nos mantendremos en el momento de suspensión para explotar precisamente esta dialéctica en tensión que muestra que la *stasis* en tanto que reposo es la *conditio sine qua non* de un movimiento que no es precisamente posterior, sino que ocurre a la par con el posicionamiento. Hecho esto, propondré mi propia reescritura del concepto platónico. En un segundo momento, abordaré el concepto (neo)platónico de teúrgia, en particular desde Jámblico, para, primero, desacralizar el concepto y, segundo, para hacerlo ingresar en el espacio de los sujetos políticos. *Stasis* y teúrgia serán precisamente los dos ingredientes con los que pretendo construir una totalidad *queer*. Si antes nos hemos mantenido en el espacio de la suspensión, es decir, de la actitud irónica del primer capítulo y del *eros* liberado de los discursos cisheterocentros, *stasis* y teúrgia nos permitirán comprender cierta aspiración a la construcción de la subjetividad que ya ha sido invocada en diversos movimientos sociales de nuestra América.

4.1 De las múltiples traducciones de *stasis*: guerra civil, posición, movimiento

4.1.1 “Guerra civil” en la Historia de Tucídides

El historiador ateniense Tucídides nos presenta la primera reflexión sobre la guerra civil o la *stasis* en el contexto de la larga y violenta guerra que confrontó a las dos potencias del Egeo junto con todos sus aliados: Esparta y Atenas. Esta guerra había estado marcada por las traiciones, los cambios de partidos, los asesinatos y las conspiraciones que dificultaban aún más la compleja red de relaciones diplomáticas y marciales entre las *póleis* de la Hélade. Conviene detenernos en su análisis porque si bien la palabra *stasis* no presenta muchas dificultades de traducción a nuestra lengua (revuelta, guerra civil), Tucídides, no obstante, hace observaciones de sumo interés y que nos servirán de preparatorio para regresar a los diálogos de Platón.

Tucídides explica que una de tantas causas que tuvo la Guerra del Peloponeso era el viejo conflicto entre Corcira y Corinto sobre la ciudad de Epidamno, *pólis* con acceso privilegiado al Golfo Jonio y que había sido fundada por los de Corcira, algunos corintios y hasta algunos dóricos. Epidamno, antes de la Guerra Peloponesia, había tenido conflicto con los bárbaros vecinos; además de que los demócratas habían expulsado a los aristócratas quienes en represalia asolaron y saquearon a la ciudad con ayuda de los bárbaros. Antes estos abusos, los de Epidamno pidieron ayuda a Corcira, quienes se negaron a otorgarla (Thucyd. I. 24). Fueron entonces a pedir consejo al Oráculo de Delfos, quien les contestó que debían entregar la ciudad a sus otros fundadores, los corintios, y obtener apoyo de ellos. Corinto aceptó no sólo porque consideraba a la ciudad suya, sino también porque mantenía viejos rencores con sus colonos porque estos no les hacían los presentes tradicionales que había entre la cleruquía y la ciudad madre; sin mencionar los beneficios mercantiles y económicos que implicaba controlar la ruta del Adriático (Thucyd. I. 25). Corinto mandó entonces clerucos armados a Epidamno, y al enterarse Corcira, furiosa envió colonos y guarniciones a la ciudad solicitando que hiciesen regresar a los corintios, solicitud que fue denegada (Thucyd. I. 26). Corcira, entonces, envió un fuerte contingente a las afueras de Epidamno y sus aliados, lo que hizo a los epidamnios reconsiderar sus postura y pedirle a Corinto, junto con aliados lacedemonios, que retirara las tropas y que el conflicto buscara resolución con el Oráculo y con otras ciudades griegas como árbitro a fin de evitar la guerra (Thucyd. I. 27). Los corintios se negaron, y la guerra comenzó.

De este conflicto saldría victoriosa Corcira, quienes expugnaron a Epidamno y les obligaron a firmar una capitulación. Pero cuando Atenas fundó la liga de Delos, una especie de red de *póleis* aliadas, en su mayoría jónicas, y cuyo objetivo era organizar a los griegos frente a una posible invasión persa, Corcira solicitó su inclusión porque temía la venganza de los corintios, viejos aliados de los espartanos. Es más adelante de su *Historia* (Thucyd. III. 76-80) que Tucídides narra un nuevo conflicto en Corcira agravado por el intervencionismo espartano y ateniense. En esta ocasión, los aristócratas que, recordemos, habían sido expulsados de Epidamno, buscaron recuperar la *pólis* con ayuda de Corinto, a la postre enemiga de los de Epidamno por su cambio de partido en el conflicto de años atrás, mientras que los demócratas se mantuvieron fieles a la Liga de Delos. Y cuando Corinto y Esparta se encontraban listas para iniciar una guerra naval contra los corcireos, los

demócratas, temerosos de la flota, organizaron muy a prisa una contraofensiva. Pero era tal el caos y el desorden, que los lacedemonios detuvieron no sólo a la flota de Corcira, sino que obligó a los atenienses a retirarse. Ante esta incertidumbre y con el miedo de que la flota destruyera a la *pólis*, Corcira renegó su postura con los oligarcas y con los suplicantes (enemigos capturados y utilizados como rehenes), pero Esparta, que no se había atrevido a entrar a Corcira y se había limitado a destruir los campos cultivables, se vio en la necesidad de retirarse al enterarse de que los asediaba una reorganizada flota ateniense. Esto dio nuevos bríos a los corcireos quienes aprovecharon el momento para asesinar a cuantos enemigos tuvieron enfrente: a los suplicantes, a los mesenios (aliados de los oligarcas) y a todos a los que consideraban enemigos de la democracia. Peor todavía, al ver los suplicantes lo que ocurría, comenzaron a matarse entre ellos. Y tal fue la carnicería, que muchos particulares se mataron entre sí por rencillas que poco tenían que ver con el conflicto, como deudores asesinados por sus acreedores y viceversa.

La muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más allá todavía. Los padres mataron a sus hijos, los suplicantes fueron arrancados de los templos y asesinados en sus inmediaciones e incluso hubo algunos que fueron emparedados en el templo de Dioniso y murieron allí (Thucyd. III. 81).

Después de narrar estos hechos, Tucídides, entre los párrafos 82 y 84 del libro III, comienza una larga reflexión sobre la *stasis*, cuál es su naturaleza y sus causas, cómo se relaciona con la guerra exterior, qué consecuencias tiene y por qué, a pesar de lo horrible y cruenta que puede ser, es hasta cierto punto inevitable. Tucídides extrae sobre todo consecuencias morales y pone en tela de juicio la extendida opinión de que lo que diferencia a la *stasis* de la guerra internacional (*πόλεμος*) es que se trata de un conflicto al interior. No obstante, no deja de señalar que si bien los conflictos internos tenían desgarrada a Corcira desde antes de la Guerra del Peloponeso, es igualmente cierto que las potencias extranjeras tuvieron mucho peso en la escalada de violencia: los oligarcas llamaban en su auxilio a los lacedemonios, mientras que la facción popular solicitó en todo momento la asistencia de Atenas. Y por su parte, tanto Atenas como Esparta aprovecharon el conflicto en Corcira para, desde ahí, mostrar su poderío e influencia sobre otras *póleis* de la región. Tucídides incluso

menciona que en tiempos de paz, los corcireos no se hubieran atrevido a pedir ayuda a otras *póleis*; no obstante, al tener cada facción intereses muy marcados, buscaron imponer su voluntad sobre sus enemigos con ayuda de los extranjeros, situación que, añade no fue exclusiva de los corcireos sino de varias ciudades griegas durante la guerra. “[Estas calamidades] que siempre ocurren y ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma, [son] más violentas o más benignas en sus manifestaciones según las variaciones de las circunstancias que se presentan en cada caso (III. 82. 2).” En tiempos de paz, continúa, tanto las ciudades como los particulares tienen mejor disposición porque no están sumidos en la necesidad; la guerra, a la que denomina “maestra severa”, en cambio trastoca la vida cotidiana y modela toda inclinación de acuerdo con el contexto.

Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría y la inteligencia capaz de entenderlo todo incapacidad total para la acción, la precipitación alocada se asoció a la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro [...]. En una palabra, era aplaudido quien adelantaba a otro en la ejecución del mal e igualmente lo era quien impulsaba a ejecutar el mal a quien no tenía intención de hacerlo. *Más aún, los vínculos de sangre llegaron a ser más débiles que los del partido debido a la mejor disposición de los miembros de éste a una audacia sin reservas*, porque estas asociaciones no se constituían de acuerdo con las leyes establecidas con vistas al beneficio público, sino al margen del orden instituido y al servicio de la codicia (Thucyd. III. 82. 4-6. El destacado es mío).

Es de importancia tener en consideración este pasaje de Tucídides para comprender mejor lo que implica la *stasis*. La *stasis* es un conflicto que para nada debe entenderse como algo aparte o por completo diferenciado de la guerra. Incluso, en su fase sanguinaria y revanchista la *stasis* se retroalimenta de sedimentaciones históricas que pueden ser conscientes o no entre los participantes. La revancha de Corinto contra los de Corcira sólo es entendible a la luz del estudio histórico, pero también lo son las propias circunstancias que llevaron a Atenas y Esparta a enfrentarse entre sí, a granjearse aliados y a demostrar su

poderío en las guerras civiles que ya seguían su propio devenir. No es para nada casual que la *Historia* de Tucídides comience mucho antes del conflicto que quiere narrar como tal: así, por ejemplo, la autoctonía ateniense tenía sentido si consideramos que sus tierras cultivables eran escasas, lo que implicó poco o nulo interés por parte de sus vecinos a invadir el Ática e incluso las sediciones internas eran escasas (Thucyd. I. 2-6). Sin embargo, hace falta profundizar en estas consideraciones para tratar de desocultar las complejas pasiones que alimentan a la *stasis* y llevan, en su momento más crudo, a la tergiversación de las palabras y a la preponderancia del partidismo por sobre las tradiciones y la familia que bien nos ha señalado el historiador.

Según el análisis de Nicole Loraux, quien ha estudiado a la *stasis* en varios de sus artículos, el furor (ὄβρις) y la cólera (ὄργη) son algunos de los motores de la *stasis*, que se opone a la facultad de decisión (γνώμη). La *stasis* en ese sentido casi siempre termina nublando a la γνώμη. Tucídides la considera una plaga (λοιμός) que se precipita desde el exterior de la *pólis* y como fatalidad inherente a la naturaleza humana, una de las enfermedades de la condición humana.³³⁰ Pero, como vimos, Tucídides también rechaza la oposición tradicional entre guerra civil y guerra externa que los griegos tradicionalmente entendían como la sedición interna que arruina la ciudad y la guerra que la engrandece frente a otras *póleis*. Esta escisión es, empero, indisoluble: los conflictos exteriores van unidos a los interiores, al grado tal que a veces al historiador le es imposible determinar cuál es la que suscita a la otra. Loraux acepta que Tucídides ciertamente ve en la guerra la causa de la sedición como una guerra de segundo grado. *Stasis* y guerra, que introdujeron en los orígenes más arcaicos (según Tucídides) el movimiento en el mundo griego, caminan a la vez. De hecho en su obra tanto el enemigo interior como el exterior son denominados πολέμιος. Pero más importante es el uso de la palabra μάχη (combate) para designar el enfrentamiento armado entre conciudadanos³³¹

No obstante, esta aparente intercambiabilidad entre *stasis* y *pólemos* no es infinita: la *belle mort* heredada de la tradición arcaica es sólo posible en la guerra, no así en la *stasis* donde el asesinato (φόνος) es concebido como exceso que demuestra el desborde del

³³⁰ Nicole Loraux, “Tucídides y la sedición en las palabras”, en *La guerra civil en Atenas* (Madrid: Akal, 2008), 107-8.

³³¹ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 109-10.

conflicto, como pura carnicería y violencia bruta. De ahí la distinción cualitativa entre, por ejemplo, la oración fúnebre de Pericles en el libro II (que glorifica la muerte de los valerosos atenienses), y las espantosas matanzas durante la *stasis* de Corcira entre el 427 y el 425 a.C. (Thucyd. III.81.5). Ello explica el por qué, para el ateniense, la valentía (ἀνδρεία) de los ciudadanos virtuosos no es ni puede ser la valentía del sedicioso, aunque ellos se llenen la boca invocándola una y otra vez. Más que ἀνδρεία, lo que hay en la *stasis* es una “audacia irreflexiva” y que tal pretendida valentía viril es, en realidad, “amiga de amigos”. Sabiduría, para Tucídides, no es medida, y el problema es que los hombres de su época pretenden que el criterio impulsivo sea el nuevo criterio de definición de éste (ἀνὴρ), es decir, indisociablemente ciudadano y guerrero³³²

Hasta aquí la ortodoxia de Tucídides respecto a su entendimiento de la *stasis*. ¿Qué caracteriza, entonces, a la guerra civil? Loraux sostiene que podría resumirse en el escolio de Dionisio de Halicarnaso sobre la obra de Tucídides: “se cambió hasta el sentido usual (habitual, cotidiano) de las palabras”. Como vimos en el pasaje citado arriba, rebautizar, por ejemplo, la audacia y llamarla valentía; en suma, usar las mismas palabras pero cambiar la relación de ellas con los actos dándoles “nuevos nombres”. Este cambio de relación no debe entenderse, sin embargo, como una voluntad consciente en el sentido de que los hombres de la época quisieran cambiar los nombres a sabiendas, sino “el poder de evaluación de éstas con respecto a los actos”.³³³ Para el historiador, es la tradición la que se invierte en el curso violento de una *stasis*, particularmente “la manipulación del elogio y del vituperio”, o bien “que los sediciosos quieren elogiar lo vituperable y vituperar la mayor parte de lo elogiado”.³³⁴ Loraux propone ilustrar esto a la luz de las astucias de las que debe servirse el discurso epidíctico como hace Aristóteles en su *Retórica*: presentar al precavido como frío e intrigante, al insensible como pacífico, etc. De nuevo, Pericles es el modelo del correcto elogio a las virtudes tradicionales, y son la peste y la *stasis* las que invertirán esta escala de valores en todo el mundo griego.³³⁵ Tampoco hay que entender de ello que Tucídides elogie sin miramientos a la tradición aristocrática; es de hecho crítico de ella, por lo que en realidad

³³² Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 110-12.

³³³ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 113.

³³⁴ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 114 y 115.

³³⁵ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 116.

tal inversión tiene que ver más con el compañerismo (τὸ ἐταιρικόν) de los sediciosos en detrimento de todos los demás valores. Ni siquiera los aristócratas están exentos del compañerismo, como bien deja en claro el historiador, pues esta práctica sediciosa divide a la *pólis* en dos facciones que ponen en peligro a la unidad de Atenas.³³⁶

Loraux lo pone de la siguiente manera: “Cuando, en el camino del poder, los facciosos quieren cifrar su discurso o intentan enmendarse ante la masa y quizá ante sí mismos, prefieren recurrir a palabras muy utilizadas, en cierto modo inocentes y cuyo carácter anodino es adecuado para tapan la ilegalidad de las gestas de la guerra civil”.³³⁷ Tal es el caso, por ejemplo, de ἐπιτήδειος, voz que podríamos traducir por “bien adaptado, conveniente, útil (cosas o personas)” y a veces como amigo. Los ἐπιτήδαιοι designan a los “amigos” o partisanos que “están bien” porque se convienen unos a otros. Tucídides coloca como ejemplo de esto a Alcibíades, quien pretendía “estar bien” con los principales de Mileto; de igual modo, el autor recurre a este concepto para nombrar a los oligarcas atenienses que maquinan con él. Pero cuando Alcibíades fracasa, entonces él no conviene a la oligarquía (Thucyd. VIII. 17.). Permanece el adjetivo, pero abre su disponibilidad a nuevos empleos, y de ahí se explica que lo conveniente nombre también a enemigos a los que es mejor asesinar.

Para describir los actos de guerra civil, el relato tucidídeo se vuelve gris en el libro VIII, imitando las palabras con las que los sediciosos tapan sus crímenes: palabras vagas, susceptibles de todas las combinaciones y de todas las inversiones a las que se puede prestar un significante complaciente. Sin duda, es así como Tucídides se convierte en testigo fiel de una mutación de la lengua. Pero el planteamiento del libro III abordaba la cuestión desde la perspectiva del estilo elevado —el de la oración fúnebre—, mientras que en la narración es el vocabulario político en su cotidianeidad el que aparece como afectado de manera duradera. Para escribir la historia de la *stasis*, Tucídides se convierte en historiador de la lengua incautada por la sedición; lengua que aísla en calidad de objeto de estudio o que integra en la trama de su relato, ya sea porque se interesa por su estilo elevado o porque da testimonio de su régimen más cotidiano.

Ahora bien, pese a la novedad que tienen las tesis de Loraux, Agamben hará una particular corrección en lo que concierne a la débil línea que existe entre la familia y la *stasis*:

³³⁶ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 118-9.

³³⁷ Loraux, “Tucídides y la sedición de las palabras”, 130-1.

si la guerra externa es concebida por el pensamiento griego tradicional como opuesto a la *stasis* (oposición que ya vimos que Tucídides pone en suspenso). También esta última implica una subversión al interior de la familia (οἶκος) en relación con la *pólis*, es decir, un conflicto al interior del interior de la *pólis*. La ambivalencia de la *stasis* es, según Loraux, función de la ambigüedad del *oikos* con el cual aquella es consustancial. La guerra civil es στάσις ἐμφύλιος, conflicto propio del φύλον, del parentesco de sangre: es ella hasta tal punto connatural a la familia, que τα ἐμφύλια [literalmente, "las cosas internas de la estirpe"] significa simplemente "guerras civiles". Para Loraux, el término designa "la relación sangrienta que la ciudad, en cuanto estirpe y, como tal, pensada en su condición de cerrada, mantiene consigo misma".³³⁸ No obstante, dado que está en el origen de la *stasis*, la familia es también la que contiene su remedio posible. Así lo señala Vernant, en opinión de Agamben, al demostrar que la guerra entre las familias a menudo se evitaba a través de un intercambio de mujeres, es decir, gracias a un matrimonio entre las estirpes rivales: "para los griegos tanto en tejido de las relaciones sociales como en el del mundo, no es posible separar las fuerzas del conflicto de aquellas de la unión".³³⁹ La tragedia asimismo da testimonio del íntimo vínculo entre la guerra civil y la familia y de la amenaza que el Ares que habita en el *oikos* hace pesar sobre la ciudad.

De este análisis Agamben extrae tres tesis fundamentales para el entendimiento de la *stasis* según Loraux: 1) La *stasis* cuestiona ante todo el lugar común que concibe a la política griega como la superación del *oikos* en la *pólis*. 2) La *stasis* o guerra civil es una "guerra en la familia", que proviene del *oikos* y no del exterior. Precisamente porque es connatural a la familia, la *stasis* funge como su revelador y testimonia su irreductible presencia en la *pólis*. 3) El *oikos* es en esencia ambivalente: por una lado, es factor de división y conflictos; por otro, el paradigma que permite la reconciliación de lo que está dividido. "Lo que de inmediato resulta evidente de esta exposición sumaria es que, mientras la presencia y la función del *oikos* y de φύλον en la ciudad es ampliamente examinada y de algún modo definida, justamente la función de la *stasis*, que constituía el objeto de la indagación, permanece en la sombra."³⁴⁰

³³⁸ Nicole Loraux, "La guerre dans la famille", citado en Giorgio Agamben, *Stasis*, 17.

³³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, citado en Agamben, *Stasis*, 18.

³⁴⁰ Agamben, *Stasis*, 20-1.

Para salir de este atolladero, y como es costumbre en la filosofía agambeniana, la dicotomía afuera/adentro, familia/ciudad y otros tantos binarios que distinguen al pensamiento occidental son difuminados del siguiente modo. En primer lugar, cita las *Leyes* de Platón (IX, 869 c-d), las mismas en las que Loraux sostiene que se encuentra con claridad la íntima relación entre *stasis* y familia: "El hermano [ἀδελφός, el hermano de sangre] que, en una guerra civil, mata a su hermano en combate [...] será considerado puro [καθαρός], como si hubiera matado a un enemigo; lo mismo sucederá con el ciudadano que, en las mismas condiciones, mata a otro ciudadano, y con el extranjero que mata a un extranjero". Al comentar este pasaje, Loraux percibe en él una vez más un testimonio de la íntima relación entre *stasis* y familia: "en el desencadenamiento del odio civil, es el pariente más cercano a quien se mata [...] familia real en la ciudad, familia como metáfora de la ciudad".³⁴¹ Pero lo que resulta del texto de la ley propuesta por el ateniense, continúa Agamben, no es tanto el nexo entre *stasis* y *oikos*, sino "el hecho de que la guerra civil asimila y hace indistinguibles al hermano y al enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad. En la *stasis*, el asesinato de aquello que es más íntimo no se diferencia del asesinato de lo que es más ajeno."³⁴² La *stasis*, pues, no ocurre dentro del *oikos*, sino que en realidad es constitutivo de un umbral de indiferencia entre lo uno y lo otro, entre parentesco de sangre y ciudadanía.

Para demostrar lo anterior, Agamben recuerda el caso de Nacone (también estudiado por Loraux), *pólis* que hizo un arreglo muy particular para terminar con la guerra civil que le asolaba: extrajeron nombres al azar para dividirlos en grupos de cinco, convirtiéndose así en "hermanos por sorteo". Al mismo tiempo que con este método se neutralizaba la familia natural, la neutralización también se realizaba por medio de un símbolo parental *par excellence*: la fraternidad. El *oikos*, origen de las discordias civiles, se excluye de la ciudad con la producción de una fraternidad postiza. La inscripción que nos han transmitido las noticias precisa que los nuevos hermanos no debían tener ningún parentesco familiar: la fraternidad política saca del juego a la fraternidad de la sangre y, con esta, "libera a la ciudad de la *stasis émpylos*; en el mismo gesto, sin embargo, la primera reconstituye un parentesco en el plano de la *pólis*, hace de la ciudad una familia de un nuevo género."³⁴³

³⁴¹ Nicole Loraux, "La guerre dans la famille", citado en Agamben, *Stasis*, 23-4.

³⁴² Agamben, *Stasis*, 24.

³⁴³ Agamben, *Stasis...*, 18-9.

¿Dónde *está*, entonces, la *stasis*? Responde Agamben: “no tiene lugar ni en el *oikos* ni en la *pólis*, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad. Al transgredir este umbral, el *oikos* se politiza y, a la inversa, la *pólis* se "economiza", es decir, queda reducida a *oikos*.” Esto implica que en el sistema de la política griega, “la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia.”³⁴⁴

También es digno de mencionar que, a diferencia de la visión pesimista de Tucídides, Solón y Aristóteles no sólo no sancionan a quienes se involucran en una *stasis*, sino que condenan a aquellos que no toman partido por ninguna de las dos facciones con la *ἀτιμία* (o pérdida de derechos civiles). De ello, Agamben concluye que “[n]o tomar parte en la guerra civil equivale a ser expulsado de la *pólis* y confinado al *oikos*, a salir de la ciudad para ser reducido a la condición impolítica de lo privado.” Como es obvio, esto no significa que los griegos vieran en la *stasis* a un bien, “pero la *stasis* funciona como un reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un determinado ser.”³⁴⁵

Las conclusiones del análisis agambeniano sobre la *stasis* son las siguientes: 1) Que la *stasis* no proviene del *oikos*, sino que forma parte de un dispositivo que funciona de manera similar al estado de excepción. Así como en el estado de excepción la *zoé*, la vida natural, está incluida en el orden jurídico-político a través de su exclusión, de modo análogo a través de la *stasis* el *oikos* está politizado e incluido en la *pólis*. 2) Lo que está en juego en la relación entre el *oikos* y la *pólis* es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual el afuera y el adentro (o lo político y lo impolítico) coinciden. Debemos, pues, concebir la política como un campo de fuerzas cuyos extremos son la familia y la ciudad: entre ellos la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se "economiza”.

Lo que me gustaría recuperar de la *stasis* en su sentido histórico, como “guerra civil” en la *Historia* de Tucídides revisada a la luz de los estudios de Loraux y Agamben, podría sintetizarse en los siguientes sentidos:

³⁴⁴ Agamben, *Stasis...*, 25.

³⁴⁵ Agamben, *Stasis...*, 26.

1. La *stasis* es un conflicto aparentemente interno, pero que está en constante intercambio con el exterior: la tensión internacional presiona los intereses al interior de la *pólis* y aun de la familia. Un movimiento social es sólo entendible a la luz de las problemáticas del mundo globalizado.
2. Como reflejo de lo anterior, la *stasis* es conflicto que ocurre en el umbral de lo político y lo impolítico. O en palabras que nos son más familiares en esta tesis, entre lo decidible y lo indecidible. No “está” ni en la familia ni en la ciudad, aunque ciertamente, como en el caso 1, se imbrican uno y otro. Esto explica por qué la familia es desplazada por la fraternidad (o, adelantémonos, en la *sororidad* feminista o el llamarse hermanas/hermanes/hermanxs en las comunidades *queer*).
3. Tratándose de un umbral entre lo uno y lo otro, la *stasis* se convierte también en un conflicto en el que las palabras pierden sus sentidos tradicionales (que no verdaderos ni originarios), es decir, hay en ellos implicado un movimiento que no es sólo el del conflicto sangriento. Piénsese, por ejemplo, en las tensiones que pueden existir entre las gramáticas de los partidos instituidos o la violencia estatal y las revueltas o manifestaciones que pretenden transformar conceptos como el “vivir” por el “vivir sabroso” de personalidades como Francia Márquez, vicepresidenta de Colombia.
4. La *stasis* requiere de la toma de posición porque su violencia (re)clama justicia. Es imposible pretender mantenerse neutrales precisamente porque ésta subvierte temporalmente las líneas de por sí borrosas entre lo privado y lo público; entre el ciudadano y el Estado, y hasta entre Estados.

No obstante, de estas tesis provisionarias falta todavía indagar dos problemas más y que hasta aquí no han sido tratados debidamente: ¿cómo pensar la *stasis* o sedición en las palabras de las que habla Loraux? Y más importante aún: si la *stasis* en su sentido histórico parece darle mayor peso al movimiento que al reposo, ¿cómo y por qué Platón juega con la dialéctica oposicional que existe en constante conflicto dentro de la palabra *stasis*? Hay, pues, una *stasis* dentro de la *stasis*, y es necesario profundizar en este problema para dilucidar mejor por qué los símbolos de las marchas, las manifestaciones y las performances son estáticas. Por supuesto que no hablamos de una violencia cruenta, y es ahí donde cabe hacer precisiones.

4.1.2 Reposo y movimiento en el Crátilo

El *Crátilo* es, sin duda, uno de los diálogos que mayor producción bibliográfica ha inspirado por la cantidad de temas que aborda (y que, irónicamente, ninguno es el objetivo último de Platón al escribir su texto): la “posición relativa del diálogo dentro de la obra platónica, identificación de los personajes, relación de sus teorías con las corrientes de pensamiento de su época [...y la] valoración del largo pasaje de etimologías [*Crát.* 385a-428b].”³⁴⁶

El estudio que sigue no busca abonar a ninguna de las discusiones dichas, ni siquiera a hacer un análisis de la obra completa, sino llamar la atención sobre la última parte, en la que Sócrates y Crátilo comienzan a discutir la teoría naturalista del lenguaje, es decir, sobre si los nombres se colocan por convención (la teoría defendida en las dos primeras partes del diálogo por Hermógenes) o si la técnica del artesano de nombres es más bien mimético en tanto que imitador de la naturaleza de aquello que nombra. Y es que es precisamente en esta parte en que aparece, algo tardíamente, la palabra *stasis* y el análisis de las dos letras que contienen dentro de sí la tensión dialéctica entre la posición y el movimiento.

Cabe destacar que las líneas de abajo no pretenden hacer un análisis etimológico de la *stasis*, ni tampoco nos posicionaremos en ninguno de los dos lados de la compleja discusión de sobre si el lenguaje es convencional o imitativo. Más bien nos contentaremos con desmenuzar el por qué para un oído griego como el de Platón, la *stasis*, aunque contradictoria y compleja dentro de su etimología y su historia como concepto, mantiene dentro de sí una lógica oposicional que, en lugar de resolverse de manera dialéctica entre uno u otro sentido (posición-movimiento), parece mantenerse en suspenso. Y es precisamente este suspenso el que permite que la *stasis* acepte más de una traducción a nuestra lengua y que unas veces, por ejemplo en *Teeteto* (179d-181b) *Sofista* (228ab; 248e-256b) y el *Timeo* (57d-58c; 21c7-82a6), los traductores se vean en la difícil necesidad de decidir si se trata del reposo o del movimiento porque Platón juega con el sentido doble de la palabra.

Este diálogo comienza con una invitación por parte de Hermógenes a que Sócrates se integre a la discusión que mantiene con Crátilo sobre la exactitud que tienen los nombres en relación con aquello que nombran. Crátilo, como la mayoría de los personajes platónicos, se disgusta pero acepta. Se plantean dos posturas: la de Hermógenes, que sostiene que los

³⁴⁶ J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo, “Introducción” en Platón, *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 2008), 341.

nombres que le ponemos a los objetos son ante todo convencionales, por consenso o por pacto; Crátilo, por otro lado, cree que los nombres son exactos por naturaleza. Sócrates, en su postura irónica, no oculta su desdén por el tema de los nombres al que considera de poca seriedad, pero accede a examinar con detenimiento los argumentos de ambas posturas por medio del método dialéctico. El filósofo primero hace una sesuda crítica a la teoría convencionalista (385a-428b) para después vérselas con la teoría imitativa de Crátilo (428b-440e). Este, que desde el principio del diálogo se ha mantenido neciamente en defender su teoría, sostiene que el lenguaje es ante todo un *arte imitativo*. Para él, la exactitud de los nombres consiste en que ellos revelan la esencia de las cosas. Y en tanto arte imitativo, continúa, habrá buenos y malos artesanos, por lo que el nombre puede revelar la esencia de las cosas de mejor o peor manera de acuerdo con la cantidad de rasgos que revele de aquello que nombra. La importancia de dilucidar este problema radica, según los dialogantes, en que los nombres, si imitan con eficacia lo nombrado, entonces conocemos la cosa si conocemos el nombre.

Ahora bien, si en la primera parte del diálogo los participantes investigan las etimologías de los nombres propios de dioses, héroes, fenómenos naturales y hasta de nociones intelectuales y morales; en la segunda, poco antes (424b-425b) de la controversia con Crátilo, Sócrates se pregunta cuál es la clasificación de la que se sirven los imitadores para imitar. Si la esencia se hace precisamente con los nombres, entonces es necesario primero distinguir sílabas y letras. “¿No será más acertado distinguir, primero, los elementos—lo mismo que quienes se dedican a los ritmos, distinguen, primero, el valor de los elementos, luego de las sílabas, y ya de esta forma, pero no antes, llegan a su análisis a los ritmos—?” (424b-c) y al contestar Hermógenes que sí, continúa preguntándose: “¿No tendremos nosotros también que distinguir, primero, las vocales, y después, entre las demás según los géneros, las consonantes y mudas [...] y también las que no son vocales pero tampoco mudas?” (424c). Sócrates confía en que distinguiendo correctamente todos los seres a los que hay que nombrar, hay que ver si existe algo a lo que todos se retraen, elementos incluidos, a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos. Teniendo esto en mente, el imitador debe saber aplicar esto según su similitud, sea que se usen uno o varios de estos elementos. Y así como los pintores saben mezclar las tonalidades correctas para crear figuras de toda índole, así el

legislador de nombres debería saber mezclar letras y sílabas con las que construye nombres y verbos, y con ellos construir un todo grande y hermoso (424d-425a).

A ello contesta afirmativamente Hermógenes, si bien reconoce que no sabe cómo comenzar tales estudios. Sócrates aclara que si bien le parece “manifiestamente ridículo” que las cosas se revelen en letras y sílabas, concede que es inevitable hacerlo así dado el atolladero en el que se encuentran para discurrir sobre la verdad de los nombres primarios; de no hacerlo así, tendríamos que contentarnos con decir que los nombres han sido puestos por los dioses y que por eso son exactos; o bien, que al haberlos heredado de los bárbaros, son exactos por su antigüedad. Es así que Sócrates, casi de abrupto, comienza a jugar con los sentidos de *stasis*:

Para empezar me parece que la ρ es como el instrumento de todo “movimiento” (κινήσεως), del que tampoco hemos explicado el nombre —pero está claro que significa “impulso” (ἔσις), pues antiguamente no empleábamos η sino ε. En cuanto a su inicio, procede de κίειν, nombre de otro dialecto que significa “marchar”. Pues bien, si se busca su antiguo nombre en consonancia con nuestra lengua, se llamaría correctamente ἔσις. En la actualidad se denomina κίνησις como consecuencia del dialectal κίειν, de la inserción de ν y el cambio por η, pero habría que llamarlo κεινήσις. *Stasis (repose), por su parte, es la negación del movimiento, aunque por ornamentación, ha tomado la forma stasis...* (Crat. 426c-d).

Nótese bien: la *stasis* significa la negación del movimiento, pero *es llamada stasis para embellecer*. ¿Qué quiere decir? ¿Aunque *stasis* nombre al movimiento se le sigue usando sólo porque suena más agradable? Se presentan, pues, una serie de problemas que con el estado del texto no se puede reconstruir, sino solamente hipotetizar: a) ¿por qué Sócrates, al hablar de la *rho* y de sus implicaciones con el movimiento, cita de principio verbos y palabras que carecen de r, como la propia *kinesis*? M. Diès sugiere, dicen nuestros traductores de Gredos en la nota 155, que Platón probablemente está pensando en la palabra φορά (traer, cargar), pero de todos modos el pasaje sigue siendo desconcertante a causa de los guiones que van desde “pero está claro...” hasta “...la forma de *stasis*. Desconcertante para nosotros tal vez, pero Loraux en su análisis del *Crátilo* está convencida de que esta aparente contradicción no debió serlo para el oído griego. Si Sócrates habla de la *rho* en relación con el movimiento, entonces los griegos de la época, como señala Diès, probablemente

sobreentendían “φορά”, postura con a que concuerdan Nicole y Loraux Neeme Näripä.³⁴⁷ Partiendo de esta conjetura, esta parte confusa del diálogo adquiere cierta claridad, y es necesario recordar esta discusión para abonar a nuestro propio sentido de *stasis*.

La hipótesis de Loraux es que hay dos significados de *stasis*: posición (*station* en el francés), explícitamente contrario al movimiento (*kinesis*). Este doble significado es aprovechado por Platón para preparar el terreno que caracterizará el final del diálogo: si las palabras imitan a la cosa, como cree Crátilo, queda muy mal parada su postura cuando se observa que *stasis*, nombre del reposo, es usada simple y llanamente “para embellecer”, aún a costa de su sentido original. Es decir, estaríamos frente a la típica postura irónica de la que hemos hablado suficientemente en el segundo capítulo. “En su impotente deseo de valer para la inmovilidad, empero, el término *stasis* (sic.) queda invalidado por principio como nombre.”³⁴⁸ Cuando Sócrates recuerda que el sentido “antiguo”, plegado con claridad a la posición, se ha perdido para siempre, entonces se contenta con mencionar que hay que acomodarse a su existencia histórica (el “recurso al embellecimiento”, es decir, la *st-* inicial).

Es por esta razón que las cosas se complican cuando el filósofo define los valores de sigma y tau. Para él, sigma imita a la agitación y la tau, a la posición:

Lo mismo que la φ, la ψ, la σ y la ζ, siendo letras con aspiración, reproduce formando sus nombres con ellas todo lo que es así: lo “frío” (ψυχρὸν), lo que “hierve” (ζέον), el “agitarse” (σειέσθαι) y, en general, la “agitación” (σεισμόν). Cuando quiere imitar lo ventoso, el que pone los nombres parece aplicar tales letras en la mayoría de los casos. De otro lado, parece que ha considerado útil servirse de la capacidad de comprensión y de retención de la lengua en δ y τ para reproducir la “atadura” (δεσμοῦ) y el “reposo” (στάσις) [...] (*Crat.* 427a-b).

Stasis lleva la marca del movimiento en la sigma y del reposo en la tau, “como si la voluntad de negar el movimiento hubiera quedado definitivamente sin efecto, he aquí que el nombre comienza bajo el signo del movimiento”.³⁴⁹ Aun cuando la tau sea definida como “imitando la posición” (*stasis*), todo se pone tautológicamente en orden, pero demasiado tarde. El

³⁴⁷ Nicole Loraux, “Crátilo a prueba de stásis”, en *La guerra civil*, 130; Neeme Näripä, *Stasis. Ein antikes Konzept* (Tartu: University of Tartu Press, 2019), 169-70.

³⁴⁸ Loraux, “Crátilo a prueba de stásis”, 136.

³⁴⁹ Loraux, “Crátilo a prueba de stásis”, 137.

posicionamiento de la sigma precede a la agitación de la tau, por lo que la palabra *stasis*, por sí misma, se presenta como una contradicción. Loraux enfatiza la “contradicción del movimiento y de la parada dada a entender en el cuerpo del nombre, mientras que los protagonistas del diálogo preferirían retener un solo significado de la stasis.” Aun antes de que Sócrates deslice algo del sentido de *sedición* a la palabra, gana el significante, y el sólo análisis del nombre basta para invalidar la ficción con un solo sentido.³⁵⁰

Toda esta complejidad orilla a Loraux a proponer que *stasis* presenta dos sentidos: uno para los historiadores y otro para los filósofos. Para los primeros, como hemos visto ya, se trataría siempre de la sedición o la guerra civil como la que presentan Solón y Tucídides siempre en relación con la *kínesis*. Para los segundos, la *stasis* designa la posición y es la designación canónica de la inmovilidad. ¿Qué piensan los helenos al respecto? ¿Cómo ligamos el nombre de la posición de pie, el estar de pie, con el tormento aterrador del movimiento violento de la revuelta? Este problema, evidentemente, lo es sólo para nosotros y no para los griegos, que habrían entendido este concepto sin mayores inconvenientes.³⁵¹

Para salir de este atolladero, la clasicista francesa recupera las tres significaciones de la palabra que predominan hoy,³⁵² tales interpretaciones han de clasificarse al menos en tres categorías: la lingüística, la histórica y la filosófica, las cuales se confrontan a esta tensión dialéctica y se decantan por una u otra. Por ejemplo, el lingüista (cuyo paradigma es el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine): “Estabilidad, lugar, acción de erigirse, de ahí, sedición; del último sentido proceden *stasiótes* [...], *stasióteia* [“acto de alzarse contra el sedicioso” ...]; denotativo *stasiázo* con *stasiasmós*, etc; de stasis, estabilidad, *stásimos*, estable, etc.” Del historiador, cuyo modelo interpretativo es Moses Finley, recoge:

No se ha señalado suficientemente [...] ni con la suficiente precisión el significado profundo del hecho de que un término cuyo sentido original es “colocación” o “posición” y que, en abstracta lógica, podría conservar un sentido igualmente neutro cuando es empleado en un

³⁵⁰ Loraux, “Crátilo a prueba de stásis”, 138.

³⁵¹ Loraux recuerda que, por ejemplo, ya desde época arcaica, la *stasis anémon* (Alceo) es indistintamente la “posición de los vientos” y la guerra civil que arroja a unos contra otros, ya que se trata de un movimiento contra otro que terminan por anularse a la vez. Semejante sentido hay en la *Ilíada*, cuando Homero habla de la batalla demasiado igualada se inmoviliza en el equilibrio mortífero de los ejércitos frente a frente, 138.

³⁵² Loraux, “Crátilo a prueba de stásis”, 138-40.

contexto político, se cargue inmediatamente, por el contrario, de las más oscuras connotaciones. Todo posicionamiento político, todo posicionamiento partidario [...] es un mal que conduce a la sedición, a la guerra civil, a la ruptura del lazo social.³⁵³

Mientras que en estos casos la tensión es evidente, el problema requiere de todavía mayor profundidad. Es en este caso donde el filósofo prefiere apuntar el doble sentido y asumirlo, o al menos es lo que hace Jean-Touissant Desanti en su definición de *stasis*: “[...] *stasis* designa tanto el estado de pleno disfrute como el movimiento mismo que tiende a realizarlo si se le obstaculiza.”³⁵⁴ Es decir, allí donde el lingüista haya refugio en el dogma de la evolución y el historiador en la prioridad del contexto histórico-social, el filósofo se instala en el doble sentido inherente de *stasis*. Y desde este problema es que se justifica el regreso a Platón.³⁵⁵

El ateniense presenta cuarenta y siete empleos del sentido “histórico” contra veintisiete del “filosófico”. Es decir, que la comprensión del término suele decantarse por la sedición, entendida esta como complementaria o incluso opuesta a la guerra (*πόλεμος*), lógica que no es platónica sino que de hecho se encuentra también en sus contemporáneos. Lo que sí es platónico, “es la insistencia en subrayar que, tratándose de la guerra civil, *stasis* (sic.) es un nombre. Sólo un nombre, una simple denominación”, incluso una denominación exacta, según se lee en las *Leyes* (V. 744d 4)³⁵⁶: el legislador se cuida de discutir la pertinencia admitida de la guerra civil, “cuyo nombre apropiado sería más bien la *diástasis* que la *stasis*”. En consecuencia, algunos como León Robin leen en esta aclaración que la *diástasis* sería la desunión antes que sedición, pues la traducción propiamente correcta de *stasis* es guerra civil. Pero Loraux sostiene que quizá el giro platónico vaya todavía más allá de señalar la desunión que provoca la sublevación, pues su escritura constantemente recurre a este concepto para señalar tanto el movimiento y la sedición como la posición o el estar de pie. Tales son los casos de, por ejemplo, el *Teeteto* (179d-181b), *Sofista* (228ab; 248e-256b) y el *Timeo* (57d-58c; 21c7-82a6). ¿Por qué Platón juega con el sentido tanto político con el filosófico, si al

³⁵³ Moses I. Finley, *L'invention de la politique*, citado en Loraux, *La guerra civil*, 139.

³⁵⁴ Jean-Touissant Desanti, *Le Monde Dimanche*, citado en Loraux, *La guerra civil*, 140.

³⁵⁵ Loraux, *La guerra civil*, 140.

³⁵⁶ Loraux, *La guerra civil*, 140.

menos en toda la historia de la lengua griega, *stasis* es simple y llanamente movimiento o sedición? ¿Jugará con este doble sentido para separar el “común” del filosófico?³⁵⁷

Parece ser que Platón carga sus baterías contra el heraclitismo de su tiempo — representado en la boca de Crátilo—que sostiene que la existencia es un constante devenir o un movimiento (*kínesis*) perpetuo. La *rho*, según la argumentación de Sócrates, expresa el movimiento, tema que sale al paso justo después de haber hablado de la *kínesis* y la *stasis*. *Kínesis*, al carecer de *rho*, es una aberración, por lo que Sócrates propone sustituirlo por *phorá*; transporte de todo. Si Heráclito cree en el movimiento y en la precisión de los nombres, pero el nombre del movimiento es erróneo, luego entonces Heráclito se contradice, lo que orillará a Crátilo a reconocer que para conocer las cosas no basta con recurrir a la etimología, renunciando así a la idea de que “trabajo interno a la materia del verbo ofrece la única experiencia que se tiene de lo real.”³⁵⁸

Ahora bien, si Loraux expresa cierta renuencia a basar su interpretación por completo en la historia del concepto y en la etimología, no estará de más ver que, precisamente, el concepto de *stasis*, al ser de uso corriente en toda la historia de la literatura griega antigua, lleva dentro de sí la carga de la oposición entre el reposo y el movimiento. Esta palabra aparece ya desde los textos hipocráticos, en los que se la entiende como un estado médico, por ejemplo, el estado del pie o de los ojos o de cualquier otra condición médica.³⁵⁹ Este significado se diferencia del conflicto (*Streit*) en tanto que el estado es algo tanto más “estático” que no describe acción alguna. Esta ausencia es característica de la palabra *stasis* como es notorio, por ejemplo, en los textos de Platón. Närpä Neeme parte, al igual que Loraux, del *Crátilo* en el que la *stasis* (*Stehen*: estar de pie, posicionamiento) misma es comprendida como negación del movimiento. Tal negación, no obstante, es llamada *stasis* “para embellecer” y oponerlo a la *kínesis* (análisis del que Loraux ya era consciente). Más adelante, se relacionan el concepto de ciencia (*ἐπιστήμη*) y el de Historia/Investigación (*ἱστορία*) con el verbo ἵστημι para así explicar el movimiento por medio del posicionamiento (*Anhalten*). Y, de igual modo, Neeme encuentra que Sócrates relaciona a la *stasis* con la base

³⁵⁷ Loraux, *La guerra civil*, 142-3.

³⁵⁸ Bollack y Wismann, *Héraclite ou la Séparation*, citado en Loraux, “Crátilo a prueba de *stasis*”, 146.

³⁵⁹ Y, aún así, ya el *corpus hippocraticum* registra el uso de *stasis* como conflicto corporal, es decir, como enfermedad. Närpä, *Stasis*, 164-9.

(βέβαιον, firme, estable); ambos antónimos del movimiento y que, por ello mismo, propone mejor utilizar el concepto de “φορά” (llevar algo, cargar). Al cerrar el *Crátilo*, quedan entonces dos grupos: uno definido por la *stasis* o el estar de pie, y otro por el movimiento (φορά). Crátilo defiende la opinión de que todas las palabras deben ser verdaderas, pues el que nombra debe ser un ser divino. En consecuencia, también ha de admitirse que algunas palabras no lo son en absoluto. Sócrates pregunta entonces qué grupo se ve más afectado: si el del posicionamiento o el del movimiento. Aquí vuelven a oponerse *stasis* y movimiento, y el problema es que ambos grupos afirman tener la verdad y tal situación provoca un conflicto de palabras.

Neeme recuerda esquemáticamente que este mismo conflicto aparece en otros tres diálogos que hemos mencionado: *Sofista*, *Parménides* y *Timeo*. En el *Sofista*, cuando se discute sobre una tercera cosa distinta al movimiento y al reposo (*stasis*). Sócrates y el Extranjero vuelven a vincular movimiento y reposo en una relación de oposición, sin embargo, por su propia naturaleza no pueden vincularse uno y otro. “La idea de que el movimiento reposa o de que la *stasis* se mueve es contradictorio. En lo que respecta a la representación de la *stasis* física en el *Sofista*, es que ella está por completo separada del movimiento”.³⁶⁰

En el *Parménides* (*Prm.* 129d-e y 136b) la *stasis* aparece en cuatro lugares. A ella se le nombra siempre junto con el movimiento, la *kínesis*. Ambas pertenecen a una serie de opuestos como lo son la semejanza y la desemejanza, la multiplicidad y lo Uno, el aparecer y el desaparecer y el ser y el no-ser. Más tarde aprendemos en el *Parménides* que una transición puede tener lugar de la *stasis* al movimiento y viceversa.”³⁶¹

Por su parte en el *Timeo* (57d-58c), Platón trata de nuevo a *stasis* y como una pareja y dice que “no puede haber movimiento donde se da la similitud”. El movimiento nunca existirá donde haya un estado de equilibrio. Pues es difícil que se dé lo que ha de ser movido sin lo que ha mover o lo que ha de mover sin lo que ha de ser movido, más aún, es imposible. Si estos dos elementos no están presentes, no hay movimiento y es imposible que estén alguna

³⁶⁰ Näripä, *Stasis*, 171-2.

³⁶¹ Näripä, *Stasis*, 173.

vez en equilibrio. Así, pues, hemos de identificar el descanso con el equilibrio y el movimiento con el desequilibrio. La causa es, a su vez, la desigualdad de la naturaleza desequilibrada y ya hemos descrito el origen de la desigualdad (Tim. 57e3-58a1). De ello concluye Neeme:

Aquí la Stasis y el Movimiento se aclaran vía el concepto de equilibrio. La stasis se atribuye al equilibrio y el movimiento al desequilibrio. El origen del desequilibrio es la desigualdad. De este pasaje se puede afirmar que la desigualdad es también el origen del movimiento porque genera desequilibrio. Pero como aquí se habla de pares opuestos, se puede deducir que la estasis, atribuida a la desemejanza, tiene su origen en la igualdad. Además, es notable que la stasis política de Aristóteles se define de manera opuesta. Aristóteles llama sobre todo la desigualdad como origen de la stasis en la *pólis*. Esta diferencia apunta de nuevo a la ambigüedad “interna” del concepto de stasis. O bien debemos asumir que las representaciones del concepto de stasis son completamente diferentes en lo político y en lo físico y que no tienen nada en común excepto el nombre, o bien, que el término puede explicarse como abarcando ambas posibilidades.³⁶²

La *stasis* aparece también en el contexto de la retórica como *conflicto de palabras*. Más cercano a nuestro tema, también Platón dice que las palabras pueden pelear (*στασιάζειν*), en el *Crátilo*. Podemos encontrar en este diálogo la palabra *stasis* cinco veces, en donde ella es siempre mencionada como opuesto del movimiento, y sólo una vez se utiliza el verbo *στασιάζω*, allí donde los dialogantes hablan de las palabras opuestas (*Crat.* 438d2):

Crát. — ¡Pero puede que una categoría de estos nombres no exista!

Sóc. — ¿Cuál de las dos, excelente amigo: la de los que conducen al reposo, o al movimiento? Porque, según lo antes dicho, no va a decidirse en razón del número.

Crát. — No sería razonable en modo alguno, Sócrates,

Sóc. — Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con que criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos —pues no los hay—, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuales de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres.

³⁶² Näripä, *Stasis*, 174-5.

Es de mencionar que este pasaje del *Crátilo*, además, se circunscribe a un contexto filosófico, diferente al caso del contexto jurídico del *Eutifrón*³⁶³ (y con la que Loraux coincide). Como vimos, algunas palabras sustituyen al movimiento o son explicadas a partir de él, mientras que otros están ligados a la posición.

El conflicto de estos dos tipos de palabras puede igualmente llamarse *stasis*. En el caso del discurso sobre la *stasis* retórica, la *stasis* es descrita sobre todo como un conflicto verbal. En el *Crátilo* se habla *metafóricamente* de un conflicto de palabras (*Streit der Wörter*), y es allí donde se utiliza el verbo *στασιάζειν* (*Crat.* 438c7-d). poco importa para nosotros averiguar si la verdad del ser parte de alguna de las dos opciones, si en el movimiento o el reposo. Lo importante es la representación de las palabras como enfrentadas entre sí cuando ambas partes tienen derecho a tener la verdad. Esta disputa es una doble disputa de palabras porque, en primer lugar, son las palabras las que pelean y, en segundo lugar, son las palabras las que discuten entre sí.³⁶⁴

Es decir, la *stasis* misma reclama para sí dos tipos opuestos de definición (reposo y movimiento), y a su vez, el grupo cobijado bajo su nombre (=el reposo/posicionamiento) está en franco conflicto con las del movimiento.

Entonces, concluye Neeme, hay una pelea constante entre movimiento y reposo. Tal conflicto está expresado en el verbo *στασιάζειν*. No obstante, la raíz de la palabra crea una conexión con el concepto de *stasis*, en el que el significado del conflicto describe un “distanciamiento” hostil. Tal es el posicionamiento que es distinto al posicionamiento-*stasis*, el cual representa sólo una parte de la palabra. La *stasis* como distanciamiento hostil (*Ἀμφισβήτησις*) ocurre entre los opuestos, por ejemplo, entre argumentos opuestos. Tales argumentos, continúa, pueden representarse figurativamente como movimientos opuestos y compararse con la teoría del movimiento físico. “Las metáforas de las palabras en conflicto corren en dos direcciones: una es el plano de referencia de la teoría física, la otra la del conflicto en el discurso. Así, estas metáforas mezclan las connotaciones físicas, políticas y

³⁶³ Näripä, *Stasis*, 212.

³⁶⁴ Näripä, *Stasis*, 214-5.

retóricas, y “transportan” el concepto de la stasis del contexto físico al ámbito del conflicto verbal.”³⁶⁵

Vemos, finalmente, que la *stasis* lleva dentro de sí el conflicto entre la sigma y la tau, entre el reposo y el movimiento; que acepta con facilidad la traducción por “guerra civil” pero que, a su vez, Platón complica aún más el concepto al introducir en él una noción filosófica que, aunque sigue arrastrando el peso del movimiento, es a su vez un reposo o posicionamiento. Pero esta tensión no es resuelta, pues Platón no parece preferir ni una ni otra, ni tampoco tiene interés en expresar su opinión sobre cómo debería interpretarse la *stasis*. Lo que queda claro es que este análisis, innecesario para un griego de la época y complicado para nosotros, es que la *st-* con que abre la voz lleva de suyo esta oposición, una *stasis* dentro de la *stasis*. Así, lo que me interesa retener de este apartado es la constante pelea que la iterabilidad de la escritura de Platón conserva. La *stasis* no es lo uno ni lo otro, sino que es ambas cosas a la vez.

4.2 Stasis es poner el cuerpo

Camino por Avenida Reforma, una de las más emblemáticas de la Ciudad de México. Es víspera del Día de Muertos y la calle está adornada con alebrijes y calaveras, mientras que los camellones desbordan flores de cempasúchil; también huele a copal y muchos transeúntes llevan trajes de catrines, de demonios, de personajes de películas o de videojuegos. A la altura del edificio Reforma 222, el Gobierno de la Ciudad de México ha organizado un mercado de venta de flores de cempasúchil, larguísimo, y se jacta de ayudar a los campesinos e indígenas que las cultivan. Pero, justo del otro lado, puede observarse una casa de campaña blanca, muy sucia, sobre la que cuelgan fotografías de los 43 desaparecidos en Ayotzinapa, también indígenas y campesinos. “¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!”, “¡Fue el Estado!” son algunas de las consignas que se leen con letras de color rojo, como simulando sangre escurriendo; se observan también pliegos petitorios dirigidos al ex gobernador de Guerrero, José Luis Abarca, al expresidente Enrique Peña Nieto y al presidente Andrés Manuel López Obrador. Y precisamente en ese momento, caminan unos turistas gringos que, curiosos, se acercan a la campaña y reciben panfletos de los padres de los 43. Toman fotografías mientras

³⁶⁵ Näripä, *Stasis*, 215.

alegan en un muy bajo inglés; se trata de una pareja, y ella es la traductora de lo que aparece en los folletos. “*But why haven't they found those poor kids?*”, dice él, y ella solo levanta los hombros en señal de ignorancia y resignación. Los ignoro y continúo mi camino, pero algo me ha conmovido.

Pronto será Día de Muertos, el día en que la mayoría de los mexicanos coloca ofrendas en su casa para honrar a quienes ya no están, para recordar a sus padres y abuelos, para colocarles alimentos, bebidas, juguetes, dulces y hasta cigarros; para decirles de esta manera que siguen recordando sus nombres, sus caras, sus gustos, sus vicios. Día de Muertos es el día de la memoria, de la alegría y del dolor; es el día en que los muertos conviven con nosotros, que regresan un par de días para decirnos que nunca se han ido y que vivirán por siempre en nuestros corazones. Y cercano a este día, uno de los más mercantilizados en los últimos años por empresarios, alcaldes y jefes de gobierno de la CDMX, una casa de campaña nos recuerda que hay muertos que aún no se sabe si lo son: ¿estarán desaparecidos? ¿estarán con bien? Y si ya murieron, ¿dónde están los cuerpos? ¿Cómo darle cristiana sepultura a quien nunca apareció desde el 2014? Los 43 de Ayotzinapa (sin mencionar, por supuesto, a la víctimas de feminicidios, transfeminicidios, violaciones, crímenes de odio, serofobia, etc.), irrumpen en la aparente tranquilidad y alegría de Avenida Reforma porque la carpa descuidada, los nombres y los rostros de quienes no han recibido justicia, los panfletos y las letras ensangrentadas lucen inquietantes, quizá hasta molestas. ¿Por qué en una de las fiestas más importantes del país unos padres de familia insisten en instalarse en la avenida más importante de la capital del país? ¿Por qué ahí y no en sus pueblos (Ayotzinapa, Iguala, Chilpancingo)? ¿Por qué *afean* la ciudad con sus mensajes y sus consignas? ¿De qué viven? ¿Quiénes los mantienen? ¿No acaso sus hijos eran narcotraficantes y, por tanto, *merecían* lo que les sucedió? Todas estas preguntas circulaban entonces, en aquella noche de 2014, y continúan circulando ahora. Son preguntas que, si bien no esconden ni un poco su desprecio, se explican precisamente porque este tipo de instalaciones son *estásicas*.

Hemos visto que la *stasis* platónica tiene múltiples sentidos pero que podrían sintetizarse, según Neeme, en dos grandes grupos: las palabras relacionadas con el movimiento y aquellas que se cobijan bajo el reposo. Si Platón no se decanta ni por una ni por otra es porque, como vimos en el *Crátilo*, el filósofo observa que la *st-* inicial es ya de por sí una contradicción. Movimiento y reposo se enhebran en ella. Si esto es verdad,

entonces la *stasis* es ambas cosas y por eso se nos escapa a la fácil categorización; más aún, podría entenderse como *un movimiento que posiciona o una posición que mueve* lo que ocurre a su alrededor. Pensemos en los dos casos analizados: el histórico y el filosófico. Un movimiento social, como podría ser una manifestación, una guerra civil, una revuelta o una revolución, requiere de la *toma de posición* de quienes se encuentran participando en él. Tal es la exigencia que expresan Aristóteles y Solón; incluso Tucídides, que se resigna a concebir a la *stasis* como inevitable “mientras la naturaleza humana siga siendo la misma”. Ve con recelo cómo los lazos de sangre son sustituidos por los del partido o la facción. La *stasis* en su violenta explosión necesita detenerse, moverse, posicionarse y reposicionarse de modo constante porque el movimiento lo va cambiando todo a medida que avanza, se detiene o se confronta con otros conflictos como la guerra externa, la violencia del Estado o la primacía del mercado global; más aún, en países como México existen conflictos en los que ya no es clara la división entre Estado y Mercado, ni entre interno y externo, como ocurre en el narcotráfico, la compra y venta de niñas y niños, el mercado de órganos y otros tantos mercados negros.³⁶⁶

Esta toma de posición, sin embargo, no ha de confundirse con la *tendencia* de la que habla Walter Benjamin, quien al mencionar el periodista orgánico que apoya una causa sin involucrarse, recupera el término que acuñó Brecht: “transformación funcional” que consiste en “no participar del aparato de producción sin, en la medida de lo posible, modificarlo en un sentido socialista”.³⁶⁷ Debe, pues, distinguirse entre el mero abastecimiento del aparato de producción y su modificación, ya que hacer lo primero sin lo segundo representa un comportamiento criticable y hasta peligroso si los materiales con los que se abastece este aparato *parecen ser* de naturaleza revolucionaria. Por ejemplo, en la Alemania del período de entreguerras fue un terreno fecundo para que el aparato burgués de producción y publicación asimilara cantidades sorprendentes de temas revolucionarios sin cuestionar seriamente su propia supervivencia y la de la clase que las posee en propiedad.³⁶⁸

³⁶⁶ Mixtura que Valencia denomina “la nueva mafia” en la necropolítica de nuestro país. Sayak Valencia, *Capitalismo Gore. Control económico, violencia y narcopoder* (Ciudad de México: Paidós, 2021), 109-149.

³⁶⁷ Benjamin, “El autor como productor”, 108.

³⁶⁸ Benjamin, “El autor como productor”, 109.

De este modo, la diferencia entre las declaratorias del Estado, hoy dirigido por López Obrador —quien además llamó a reabrir el caso y llevar la investigación hasta sus últimas consecuencias— y la de los padres de los desaparecidos que colocan su carpa consiste en que el primero está en la *tendencia* correcta y nada más. Actúa como el periodista burgués al que Benjamin acusa de convenenciero: sólo se dice apoyar una causa porque la presión de los padres y el involucramiento de otras naciones hace ya imposible hacerse de la vista gorda. Son los padres de familia que, actuando como *productores de imágenes*, toman un posicionamiento claro, inamovible y que tiene un objetivo cierto: averiguar qué pasó con sus hijos, castigar a los culpables y reparar el daño a las víctimas. La toma de posición de los padres de familia es estática porque su postura (re)mueve conciencias, irrumpe el tiempo presente, la tranquilidad burguesa de Reforma y la aparente cotidianidad que encubre desapariciones, violaciones y asesinatos. “El autor como productor experimenta—al experimentar su solidaridad con el proletariado— la inmediata solidaridad con productores que antes no significaban nada para él”³⁶⁹, dice Benjamin, a lo que agregaría que los padres, independientemente de su postura política, social o económica previa a la grotesca noche de Iguala, se vieron forzados a tomar una posición de solidaridad con otros que también han sido violentados por el Estado.

Además, la carpa es estática porque ocurre precisamente en un espacio de lo indecible: claramente se les encuentra en la calle, en el espacio público, pero hay algo que no deja de ocurrir en un espacio familiar e íntimo. La carpa, dueña de un pequeño espacio de Reforma, alberga a familiares, amigos y condolientes de los 43. Allí los lazos de sangre rotos por la desaparición forzada son sustituidos por nuevos lazos entre los propios padres, entre ellos y sus vecinos o entre los padres y quienes también, como ellos, están buscando cuerpos en fosas comunes o narcofosas. Fue el Estado el que violó la intimidad familiar, pero a su vez la familia ha conquistado los espacios del Estado. La carpa, con su sola presencia, subvierte los lazos tradicionales por unos nuevos que el propio movimiento estático requiere. No hubo oídos en Iguala ni en todo Guerrero, así que los padres tuvieron que trasladarse a espacios más visibles y por ello mismo más innegables. Una carpa en Iguala no tendría, ni con mucho, la potencia que tiene en la Ciudad de México en términos de visibilidad política. Diremos con Joyce Dandette, citada como epígrafe de este capítulo, *poner el cuerpo es stasis*.

³⁶⁹ Benjamin, “El autor como productor”, 111.

Por último, la *stasis* la encontramos en el cambio del sentido de las palabras que tanto horrorizaba a Tucídides. Pero aquí, de nuevo, debemos hacer una diferenciación cualitativa de importancia: mientras el historiador habla de que, por ejemplo, la valentía era sustituida por la audacia, nosotros hablamos del cambio de sentido de, por ejemplo, justicia. Como vimos con Loraux, no se trataría de un cambio cínico y consciente, como si la valentía hubiese cambiado su significado de un día al otro; más bien, que en la *stasis* los nombres se han confundido: el audaz sinceramente cree que sus actos son valientes, la confusión generalizada de la *stasis* admitiría sin ambages que el asesinar a otro por su diferencia sea aceptable o hasta loable. Así, la llamada “verdad histórica” que el procurador de la República, Jesús Murillo Karam, enarboló para tratar de dar carpetazo al asunto, buscó cambiar el sentido de *justicia*, de víctima, de reparación.³⁷⁰ No se trataba de estudiantes, decía, sino de delincuentes que habrían secuestrado un camión en el que llevaban de rehenes a policías y militares. La justicia de la *stasis* iniciada por el Estado pretendía imponerse por sobre el sentido de justicia de las víctimas.

Dicho todo esto, la *stasis* sería un posicionamiento que provoca movimiento, y un movimiento que requiere de la toma de una posición. La *stasis* está presente, entonces, no sólo en el revolucionario armado, sino que opera asimismo en las manifestaciones, performances y consignas como resultado de la toma de posición. La *stasis* no sólo es la guerra que confronta al Estado con el narco, ni al empresario con las comunidades que defienden el agua, ni tampoco se reduce al conflicto entre partidos de oposición en el Senado. Mientras se trate de una toma de posición que conmueva e-mociones,³⁷¹ que modifique el sentido de las palabras, que subvierta la tradicional oposición entre privado y público, entre *oikos* y *pólis*. La *stasis* es conflicto en su sentido más amplio y como tal hace imposible mantenerse en la quietud y el reposo: hasta los transeúntes que, apáticos, caminan con desprecio junto a la carpa no pueden evitar voltear la mirada, leer las consignas y ver el cansancio de quienes ahí duermen. De hecho, cuando el ciudadano ha perdido la cotidianidad de Reforma y busca nulificar lo visto con preguntas degradantes, no está haciendo otra cosa que buscar confrontar el movimiento de la *stasis*.

³⁷⁰ Es importante señalar que, como ha demostrado Derrida, este concepto es de por sí indeconstruible, es decir, que la justicia misma se mueve en el espacio de lo indecible. ¡Cuánto no lo será en la *stasis*!

³⁷¹ Más adelante retomaremos a Didi-Huberman sobre la ligadura que hay entre la emoción y la política.

Quiere detenerla, pero ella misma continúa moviéndose y especialmente en las cercanías del Día de Muertos. La ironía —esa misma ironía que hemos estudiado largamente en el segundo capítulo— está imbricada en la *stasis*. Mientras unos compran flores para sus muertos en el mercado que el Estado organizó; otros sufren la pérdida que el Estado les ocasionó. La memoria del difunto que descansa apacible se opone a la memoria del espectro que aún no ha sido exorcizado.

No obstante, aunque la *stasis* se nos presenta como el necesario momento de ruptura y de conflicto, no logra de suyo purificar ni confortar. Es herida abierta, es destrucción de la cotidianidad, invita al posicionamiento político y cuestiona el binario estable de público y privado, pero no es ninguna cura ni reparación. La *stasis* divide, confronta, abre, se cierra, mueve, conmueve, etc., pero no puede ella purificar el espacio ni las emociones. Es entonces la teúrgia la que se nos presenta como una especie de aspiración a la totalidad. Si la *stasis* es *conditio sine qua non* de la teúrgia política, la teúrgia es a su vez la posibilidad de reunir lo separado, es decir, de recomponer lo que la *stasis* ha dislocado y que no puede quedarse en el desconcierto total. ¿De qué modo la manifestación podría ser leída como espacio de reparación y de purificación, aun cuando la justicia no se haga presente ni traiga a la vida a los desaparecidos? Platón no puede decirnos mucho, pero su lejano discípulo, Jámblico, nos puede ofrecer una posible lectura de tales acontecimientos.

4.3 Retorno a Jámblico: teúrgia, alma y comunidad

Antes de hacer nuestra relectura de la teúrgia de Jámblico, es indispensable primero abordar sus textos para orientar los pasos que seguiremos para profanarla en el sentido que lo entiende Agamben:

(...)la neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas, [secularización y profanación] son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado [como por ejemplo, que los conceptos teológicos

se trasladan a la monarquía terrenal y la legitiman]; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado.³⁷²

Véase entonces que el objetivo no es calcar la teúrgia y simplemente trasladarla al campo secular, como diciendo “el sacerdote no es ya el teúrgo, sino el manifestante político”, o bien “en lugar de alma hablaré del inconsciente”, etc. Esta operación sería quizá demasiado sencilla o apresurada, y en realidad no tendría razón alguna de ser, pues ¿para qué querría un manifestante desacralizar la teúrgia, cuando la manifestación es ya efectiva o no sea con teúrgia o sin ella? La teúrgia, más bien, necesita de la operación de la profanación porque ella misma ha sido capturada por la teología cristiana. La teúrgia neoplatónica, que comienza con el desconocido autor de los *Oráculos Caldeos* y llega hasta San Agustín, está exclusivamente reservada a los dioses y a los espacios sacralizados. La propuesta que sigue es precisamente profanar la teúrgia, *desmuseizarla*.

Para Agamben, el museo en el mundo capitalista es una analogía del espacio y la función que tenía el templo como lugar de sacrificio. Los fieles del templo son hoy los turistas. Pero mientras fieles y peregrinos participaban al final de un sacrificio que, al separar a la víctima sacrificial de la esfera profana de la sacra, reestablecía las justas relaciones entre lo divino y lo humano. Los turistas, a su turno, celebran sobre su persona un acto de sacrificio que consiste en la angustia de que la destrucción de todo uso es posible.³⁷³ En otras palabras, el turista viaja, observa y fotografía, pero no puede usar ninguno de los objetos que allí son exhibidos. De forma más o menos análoga, la teúrgia neoplatónica ha sido relegada demasiado pronto a la esfera de lo religioso y, en un mundo donde la política se entiende de modo secular, se ha museizado, pues está reservada a unos cuantos sabios que vivieron hace ya casi dos milenios y ahí, habitando su espacio sacro, ha perdido toda posibilidad de uso humano.

¿Podemos comprender a la teúrgia como un concepto político que pueda aportar alguna cosa a las teorías queer contemporáneas? ¿Puede la teúrgia desacralizarse —más exactamente profanarse—, salir del museo y restituirse al uso cotidiano de las personas?

³⁷² Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 102.

³⁷³ Agamben, “Elogio de la profanación”, 110.

¿Cómo se hace esta operación? El itinerario que propongo es el que sigue: primero es necesario entender qué es teúrgia y por qué he elegido a Jámblico; segundo, tendremos que recordar qué conceptos le están imbricados, especialmente alma y Dios; tercero, ¿cómo es que la teúrgia puede ayudarnos a comprender mejor el papel catártico y purificador de las manifestaciones políticas actuales, especialmente de aquellas que tienen que ver con los rituales mortuorios relacionados con los desaparecidos? ¿Qué papel juegan nuestros antepasados en el rito mortuario y qué los hace paradigmas de la teúrgia?

Antes de comenzar, me gustaría hacer dos aclaraciones. En este apartado el lector quizá extrañe un análisis riguroso de los textos de Jámblico como lo hicimos arriba con Platón y notará que, ante todo, se trata de la reapropiación del texto que hemos estado elaborando a lo largo de esta investigación. Esto obedece a que, en primer lugar, hice ya un estudio pormenorizado³⁷⁴ del tratado conocido como *Los misterios egipcios* de Jámblico. Allí traté de demostrar que el *De Mysteriis* puede ser leído como un primer tratado sobre filosofía de la religión porque, lejos de ser un panfleto destinado a hacer atractiva la religión imperial frente al avance cada vez más preocupante (para las élites grecorromanas o *grecorromanzizadas*) de las distintas elaboraciones de la primera religión cristiana, el texto es ante todo una fundamentación del ritual. El interés de Jámblico, sostuve entonces, era ante todo combatir las críticas cristianas a la religión imperial, a la que tildaban de falsa, supersticiosa o hasta estúpida (como lo hicieron ver Eusebio de Cesarea y Agustín de Hipona). En ese sentido, para las discusiones y argumentaciones que hay sobre las conclusiones que se presentan abajo, remitiré al lector siempre a mi tesis de maestría, estrategia que perdonará el lector si la considera demasiado audaz.

De este modo, definiré brevemente la teoría del alma de Jámblico, así como lo que entiende él como teúrgia a partir del *De Mysteriis*, retomando sólo los elementos más esenciales. No ignoro que en los demás textos que nos ha heredado la tradición, tales como el *Protréptico* y la *Vida pitagórica*, el neoplatónico también define a la teúrgia de modos diferentes, a veces hasta contradictorios de lo que se explicita en el *Sobre los misterios*. Pero, de nuevo, para explicar por qué prefiero este texto frente a otros, y por qué me parece que la

³⁷⁴ Daniel Jiménez Yáñez, “Entre la novedad griega y la tradición egipcia...” En estas páginas retomaré solamente las conclusiones a las que llegué en aquel entonces. Para un exposición argumentativa y documental más acabada, remito al lector a mi tesis de maestría.

definición de teúrgia allí expuesta es la más verosímil al pensamiento jambliqueano, al menos en lo que concierne al entendimiento del ritual, están todos expuestos en aquel estudio.³⁷⁵

4.3.1 Los elementos de la teúrgia: materia, alma, contraseñas y rituales

4.3.1.1 La teoría del alma de Jámblico

Comencemos por recordar la teoría del alma de Jámblico que es en realidad la clave para comprender toda su concepción de la teúrgia. En primer lugar, Jámblico sostiene una hipótesis radicalmente distinta a la que esgrimía Plotino. Para éste, lo uno no estaba radicalmente separado de los cuerpos; de hecho el alma del mundo que había descrito Platón en el *Timeo* participaba tanto de lo uno como de las almas individuales. Pero Jámblico cree que el alma humana ha caído y que ésta es radicalmente otra del uno y del alma del mundo. Esto se traducía en una completa obcecación humana, en un olvido total de lo uno y en un empantanamiento del alma con la vida terrena. Esta situación no era de ningún modo un defecto, sino al contrario, la condición primera de todo acto teúrgico. Veamos en qué sentido.

Recordemos brevemente que un primer problema para justificar el uso de la teúrgia frente a críticos como Porfirio, se debía a que ni el propio Platón era coherente al hablar de la naturaleza de la materia, queja que leemos por ejemplo en Plotino. *En IV. 8. 1. 27-8*, dice: “no en todo los pasajes dice lo mismo de tal forma que se pueda entrever fácilmente la intención del autor”. Por ejemplo, en el *Gorgias* (400c), Platón sostiene que el cuerpo es la cárcel del alma, donde ella sufre para poder purificarse y liberarse finalmente del cuerpo; pero en el *Timeo*, la encarnación tiene un aspecto positivo.³⁷⁶ De ahí que hubiera al menos dos concepciones radicalmente opuestas entre los discípulos indirectos de Platón. De un lado, tenemos a Plotino para quien el mal del mundo tenía su origen en la materia y no en el alma, y en donde aún en el compuesto cuerpo-alma. De otro lado, la segunda tenía una preeminencia sobre la primera. Esto explicaba por qué los dioses con cuerpos sensibles (los planetas, por ejemplo) no pudieran formar parte de, y mucho menos ejercer, el mal.

³⁷⁵ Particularmente el capítulo 3, que es el que se centra en la teúrgia como tal.

³⁷⁶ Tales problemáticas son analizadas a fondo por Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania, Angelico Pres/Sophia Perennis, 2014), 27 y ss.

No hay que afirmar que nosotros seamos principio de males siendo malos por nosotros mismos, sino que los males son anteriores a nosotros, y que los males que se apoderan de los hombres se apoderan de ellos en contra de su voluntad; pero que hay modo de “evadirse de los males del alma” para los que pueden, pero que no todos pueden; y que en los dioses sensibles, pese a la presencia de la materia, no está presente el mal porque dominan sobre la materia, pero que la dominan además con aquello que hay en ellos no envuelto en la materia (Plot. *En I.* 8. 5. 20-35).

Tampoco hay que olvidar que Plotino distinguía entre materia sensible y materia inteligible, donde la primera era origen de todos los males, y la segunda, inocente de todo mal (I. 8. 3. 38-40). Los dioses sensibles no están contenidos por la materia y, por lo tanto, pueden dominarla; los seres humanos, cuya alma se encuentra atrapada en la materia sensible, experimentan el mal y les impide dominar la naturaleza hídica de su existencia.

Jámblico da respuesta a este problema de una forma novedosa. Para él no hay dos tipos de materias, sino que hay una sola, a saber, la misma que tienen los dioses sensibles es la misma que integra nuestros cuerpos; la diferencia está en nuestra relación con ella. Los dioses existen en perfección noética con la materia, lo que quiere decir que sus actos y sus potencias (en sentido aristotélico) están en perfecta consonancia con las actividades de las emanaciones superiores. Y aunque en los seres humanos las acciones y las potencias no están alineadas de formas perfectas, era necesario que las formas tomaran forma física y que las almas descendieran a los cuerpos porque si no la obra del Demiurgo estaría incompleta³⁷⁷. Esto a su vez implicaba que el alma individual podía regresar a lo uno sólo si abraza teúrgicamente la materia, acción que la purificaba y que alineaba, al menos por el instante que duraba el ritual y con la mediación de demonios, ángeles y dioses, sus acciones con sus potencias. Incluso, Jámblico recordaba que el Demiurgo, que ni había creado la materia ni las formas, las había, sin embargo, moldeado de acuerdo con razones numéricas e incluso aclaraba (*Myst.* V. 23; 232. 12-3): “no se admire alguien si decimos que alguna materia es pura y divina, pues habiendo nacido también ésta del Padre y Demiurgo del todo, posee su perfección adecuada a la recepción de dioses”.

³⁷⁷ Shaw, *Theurgy...*, 41 sostiene que era necesario que el alma se “mezclara” con la materia para que percibiese al cuerpo como prisión y, bajo esta premisa, incitarle a purgarse y desligarse del mundo sensible.

Podemos sintetizar este problema de la siguiente manera: la materia no es mala por sí misma como se concluye de la relación entre dioses y materia porque si bien los dioses sensibles tienen cuerpo material no son contenidos por él. Y Jámblico hace precisamente esta operación porque de admitir que la materia es mala, entonces se admite que el cosmos es una creación mala o negativa (como de hecho ya creían algunos gnósticos de corte platónico que pensaban que incluso el Demiurgo era un demonio malvado). Y como consecuencia de esta argumentación, entonces los rituales cívicos del Imperio romano no tenían función alguna, pues Plotino consideraba que la salvación de cada uno dependía del nivel de purificación ética y material que siguiera el sabio y no de la participación comunitaria en los rituales cívicos.³⁷⁸ Así pues: a) el alma está completamente separada de lo uno y las emanaciones superiores; b) el alma debe abrazar teúrgicamente la materia para c) purificarse y regresar a lo uno.

4.3.1.2 La teúrgia según Jámblico

Cuando decimos teúrgia, Jámblico no se refiere a rituales nuevos ni a rituales exclusivos de un selecto grupo de magos o anacoretas. Teúrgia era en realidad el estudio de los rituales cívicos como proceso de simbolización, entendida ésta tal y como la ha definido Eugenio Trías. La teúrgia es, por lo tanto, el proceso donde convergen lo simbolizante (material) y lo simbolizado (lo oculto, el cerco de lo hermético que en este caso serían los dioses o lo uno) y cuyo objetivo es romper el límite que existe entre la existencia humana, pequeña y finita, con lo divino, majestuoso e infinito.

Trías parte de lo que antiguamente se entendía por símbolo: una moneda o medalla partida que se entregaba ya fuera para probar alianza o la duración de una amistad. Donante y receptor se quedaban cada uno con una parte para, pasados los años, reunir de nuevo las piezas e identificar al otro como el contrayente original del pacto. Esta imagen nos ilustra los dos ámbitos que establece Trías como partes fundamentales de todo acontecer simbólico; este acontecer entre lo simbolizante y lo simbolizado. El primero corresponde al aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo. El segundo a su horizonte de sentido. El drama del símbolo consiste precisamente en unificar los dos espacios que están de suyo siempre aparte

³⁷⁸ Tesis de Shaw, *Theurgy...*, 12-18.

para asistir a su deseada conjunción. El ser humano es, pues, *un ser del límite* que mantiene en su interior la cesura originaria que el símbolo busca suturar. No obstante, si se da el caso de que esta conjunción no ocurra, entonces se es testigo de un evento *dia-bálico* (del griego διαβάλλω, “desavenir, indisponer, acusar, calumniar, inducir a error”).³⁷⁹

Por ello, el símbolo no es un objeto, o al menos no sólo un objeto, sino que es más bien un proceso, un acontecer simbólico en el que debe probarse si los dos ámbitos de la medalla encajan o desencajan. Son aquellas condiciones para que tal evento acontezca, suturando lo que previamente estaba escindido. Tales condiciones deben entenderse, dice el español, en un riguroso sentido kantiano, pues con ayuda de estas categorías podemos comprender mejor cómo es que un pueblo, en un determinado momento histórico-fenomenológico, entiende sus relaciones con lo sagrado. Estas categorías pueden definirse con ayuda del siguiente método: a) atender las condiciones que hacen posible la parte simbolizante, b) atender las condiciones de lo que en ésta se simboliza, y c) atender las relativas al encaje o coincidencia.

Según Trías, para que pueda constituirse la parte simbolizante se necesitan cuatro condiciones: (1) que esa parte *posea un sustrato material*; (2) que, sin embargo, haya sido ordenado y dispuesto un ámbito de exposición que debe llamarse cosmos, mundo; (3) que ese cosmos pueda establecerse como el escenario que hace posible el encuentro entre cierta presencia sagrada que sale de la ocultación, y un testigo humano que pueda atestiguarla, y (4) que ese encuentro pueda consumarse a través de la comunicación (oral o escrita). Estas cuatro condiciones son las que determinan lo simbolizante; no obstante, ésta envía o remite a la parte simbolizada, la cual permanece siempre oculta. Como consecuencia, (5) el símbolo manifiesto debe reenviar ciertas claves hermenéuticas que permitan determinar las figuras ideales en virtud de las cuales se puede fijar el sentido del símbolo en cuestión, y (6) las claves exegéticas tienen necesariamente que chocar con un límite mayor que anonada toda inquisición de sentido, de manera que sólo en forma mística puede consumarse tal remisión. Estas seis categorías o dimensiones son las que posibilitan la número (7), el *acontecimiento simbólico*. O bien, la efectiva ruptura del límite entre el cerco de lo que aparece y el cerco de lo oculto.³⁸⁰

³⁷⁹ Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (Barcelona: Destino, 1994), 23-4.

³⁸⁰ Trías, *La edad del espíritu*, 32-3.

Este entendimiento del acontecer ritual es lo que hace Jámblico al estudiar los rituales cívicos del Bajo Imperio Romano. La ligazón que encontré entre Trías y Jámblico fue esencialmente en estos puntos. En primer lugar, que el ritual es una simbolización ubicada en la frontera entre el cerco hermético y el cerco del aparecer. En segundo lugar, que el marco de la teúrgia y del ritual jambliqueanos es el de la hermenéutica de los textos “sagrados” (las diversas teologías que menciona Jámblico en *Myst.* I. 1; 4. 10 – I. 2; 5. 11 además de, obviamente, Platón o Pitágoras). En tercer lugar, que la ejecución del ritual incluye las demás categorías que Trías descubrió y que busqué clarificar del siguiente modo: a) materia que conforma el mundo entero, pues desde los guijarros hasta el sol, según Jámblico, poseen huellas, símbolos o signos de lo divino (σύντθημα, σύμβολον, σημεῖον respectivamente) que tanto manifiestan lo sagrado como conforman el vehículo por medio del cual se asciende a lo sagrado. b) Cosmos que se remite al acontecimiento de esto sagrado en el mundo que es ordenado, cortado y delimitado en el templo, la ciudad, el oráculo, etc. Sólo se pueden llevar a cabo rituales en los lugares asignados. c) Testigo que se refiere a la materia y el cosmos que crean el escenario dentro del cual se manifiesta lo sagrado frente al ser humano-testigo. d) Esta relación presencial permite la expresión del λόγος sagrado que luego es puesto por escrito como palabra revelada. Para el neoplatonismo, la palabra se encuentra en los mitos, en los filósofos y en las teologías orientales. e) La palabra es lo que está sujeto a interpretación, y captar su correcto sentido es lo que permite la ascensión. Para la escritura del *Sobre los misterios* fue necesario estudiar diversas fuentes para encontrar las claves con las cuales es posible explicar y justificar los rituales, que son producto de una larga historia. f) Pero lo uno siempre se mantiene inefable, indescriptible, y de Plotino en adelante los filósofos aceptan esta premisa; ni siquiera las claves hermenéuticas pueden penetrar su sentido. Jámblico por eso establece que con la razón puede hacerse la anhelada regresión, dada la separación epistémico-ontológica entre lo uno y nosotros. g) Dada esta imposibilidad, el símbolo permite la efectiva conjunción entre lo hermético y el aparecer que son el ritual y la teúrgia. Por medio de su ejecución, posibilitan que los dioses lean las contraseñas ocultas en todo el aparato cultural y actúen sobre nuestra alma para ascender a la totalidad, al conocimiento de la providencia divina y a la purificación de uno y del conjunto social.³⁸¹

³⁸¹ Cfr. Jiménez Yáñez, “Entre la novedad griega y la tradición egipcia...”, 101-2.

Si esta aplicación de la teoría de Trías es correcta, como según creo, entonces podemos comprender al ritual y a la teúrgia del *De Mysteriis* como los símbolos a partir de los cuales se articula toda su filosofía. El ritual es el símbolo de Trías que rompe el límite entre el cerco del aparecer y el cerco hermético; la forma en que lo sagrado mantiene su inefabilidad a la vez que comunica con y actúa en las personas; es la clave hermenéutica para acceder al *λόγος*; no es ni la razón, ni los textos de Platón, ni las teologías egipcias. El ritual y la teúrgia son las llaves con las cuales nuestro autor lee a la filosofía y la teología anteriores a él. Ellos son sólo una parte que explica y comprende lo que ocurre dentro del ritual, pero, se conozca o no este hecho, el símbolo es echado a andar con la acción del rito. Es el símbolo que expuse como hierofanía; el símbolo que es manifestación, pero que, en este apartado, entenderemos como la contraseña que se activa en el momento en el que el sacerdote y el teúrgo hacen el oficio divino. El símbolo aquí es más que una marca, dado que es la vía por la que los dioses nos purifican y nos elevan al uno.

Hasta aquí el análisis de Trías. Regresemos a Jámblico. Hay diversas interpretaciones sobre lo que el neoplatónico entendía por teúrgia que podemos sintetizar en dos grandes grupos. Quienes sostienen que Jámblico habla de ritos especializados y reservados a unos cuantos especialistas. Quienes consideran que en realidad se trata de los rituales ya existentes en el Bajo Imperio. Crystal Addey cita un pasaje (*Myst.* 2. 11; 98.6-10) en el que Abamón sostiene que es necesario que nuestros pensamientos preexistan con todas las mejores disposiciones del alma y nuestra pureza como causas auxiliares, concluyendo de ello que toda teúrgia implica por fuerza a la filosofía. No hay teúrgia sin filosofía.³⁸² Pero en ese mismo pasaje, Addey aclara que “los símbolos mismos realizan su propia obra por sí mismos [y no], con el estímulo de nuestro pensamiento [...]”. Si bien Addey reconoce que los rituales de las religiones mediterráneas y orientales conforman elementos importantes de la teúrgia, cree que sin filosofía no puede hablarse de teúrgia.³⁸³

Pero quien esto escribe sostiene que la teúrgia consistía en el estudio y ejecución de los rituales del imperio, incluidos los ritos de la adivinación y la magia, y que si bien es cierto que la filosofía noética y la hermenéutica de textos sagrados podían considerarse actos teúrgicos, esto no quiere decir que sean ellos toda la teúrgia, ni siquiera su aspecto más

³⁸² Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism* (Farnham: Ashgate, 2014), 26-7.

³⁸³ Addey, *Divination...*, 33.

importante. Otra forma de decirlo es que la teúrgia puede incluir a la filosofía, pero no necesariamente la filosofía es, por sí sola, teúrgia. Lo creo a partir de los siguientes puntos:

1. La religión imperial para tiempos de Abamón era un complejo sistema de creencias, dioses, ritos y prácticas muy disímiles entre sí. No obstante, Olof Gigon llamó la atención a este problema argumentando que, pasado el siglo I d.C., pierde sentido hablar con claridad de “lo egipcio”, “lo griego” o “lo romano”, pues había comenzado un proceso de integración étnica y religiosa.³⁸⁴ Los romanos no intervenían en las religiones locales a no ser que hubiera atravesados problemas de índole política (e.g. los druidas celtas que se negaban a integrarse a la élite romana) o de lo que ellos llamaban *superstitio* (como el sacrificio humano o el que los egipcios representaran a los dioses como animales). Todos los rituales, fueran egipcios o griegos, tenían la siguiente dinámica: se realizaban al aire libre frente a los altares de los dioses, se hacían peticiones a cambio de ofrendas, sacrificios, libaciones etc. y requerían de la participación de todos, desde los esclavos hasta el emperador. Comunes a todas las *gentes* eran los rituales consagrados a la Tríada Capitolina, a la Paz, a Roma y/o a la persona del emperador.

En ese sentido, virtualmente cualquier persona podía ser ejecutora de rituales (el padre de familia en los ritos domésticos, el liberto en el culto a los Lares y Penates de Augusto), aunque había especialistas irremplazables, como el *flamen dialis*, los sacerdotes egipcios, etc. Lo que hace Jámblico es hacer una ardua labor de hermenéutica, de historia comparada de las religiones y al mismo tiempo una reducción fenomenológica de los mismos, y parte de la teúrgia no sería más que el nombre de este trabajo filosófico y teológico.³⁸⁵

2. Jámblico-Abamón tiene como preocupación central el posible abandono de las religiones cívicas. Esta angustia parte de los siguientes elementos: la filosofía de Plotino y los cuestionamientos de Porfirio podrían hacer inútiles los rituales a ojos de los filósofos, precisamente porque se asume que la filosofía por sí sola vale para salvarse. También, el ascenso del cristianismo y las burlas que hacían sus diversas corrientes a la religión pagana. Si lo que busca Abamón es explicar y justificar la validez de las viejas tradiciones, poniendo como paradigma los rituales egipcios y caldeos (que, además, en el imaginario griego eran mucho más antiguos que los mismos griegos), ¿por qué habría de inventar rituales nuevos?

³⁸⁴ Olof Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo* (Madrid: Gredos, 1970), 106.

³⁸⁵ Cr. Jiménez Yáñez, “Entre la novedad griega...”, 136-42 a partir de *Myst.* I. 1; 4. 10 – I. 2; 5. 11.

Todavía más, Abamón contesta en su carta a los problemas que plantea Porfirio, “de modo que Jámblico no tiene oportunidad de presentar y defender una nueva y distintiva colección de rituales.”³⁸⁶ Por su parte, John Dillon ha demostrado suficientemente que magia y adivinación son también teúrgia;³⁸⁷ bien es verdad que Jámblico critica fervientemente a los malos magos y a los charlatanes, pero esto no quiere decir que la magia no tenga su propia —y respetable— utilidad.

3. La confusión de pensar que hay rituales más importantes que otros. En este caso la filosofía por sobre la religión imperial, se debe a que Jámblico hace una taxología de los rituales, pues cada dios, démon, ángel o arconte requería de rituales específicos acordes con su naturaleza. Si se trata de un dios material, sus sacrificios tienen que recurrir a la materia; si es un dios noético, la forma más apropiada de acercarse a él es con rituales noéticos. Vale la pena detenerse más detenidamente en este punto.

Jámblico, desde el inicio de su respuesta a Porfirio, aclara que hay tres lenguajes que se correlacionan con tres saberes: el lenguaje filosófico, el teológico y el teúrgico, cuyos correlatos son, respectivamente, la técnica, la hierática y la teúrgia. Según Tanaseanu-Döbler, esta ingeniosa estrategia jambliqueana permite al autor ligar las tres tradiciones que gozaban de mayor prestigio en la tardoantigüedad, a saber, las tradiciones orientales, el neoplatonismo y los propios griegos.³⁸⁸ La teúrgia es, pues, tanto técnica como ciencia, es decir, “un cuerpo sistemático de conocimiento y *expertise*, con diferentes divisiones que el practicante debe apropiarse completamente, con el fin de obtener maestría de toda esa arte”³⁸⁹. Bien es verdad que la filosofía y la teología son partes integrantes de la teúrgia en tanto que *episteme*, pero la parte ritual, en manos de variopintos individuos a lo largo y ancho del Imperio, es parte de dicho *expertise*. Ahora bien, si teúrgia es técnica y ciencia, quiere esto decir que no cualquier está facultado a ser teúrgo. En palabras de Jámblico:

³⁸⁶ Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, 101.

³⁸⁷ John Dillon, “Iamblichus’ Defence of Theurgy: Some Reflections,” *The International Journal of Platonism*, núm 1, año 1 (abril 2007), 30-41. Además, ya Platón en el *Banquete* sostenía que el Eros, como demonio mediador, es el que hacía posible todos los rituales, incluidas la mántica y la magia (Pl. *Symp.* 202e-203^a).

³⁸⁸ Tanaseanu-Döbler, *Theurgy...*, 99.

³⁸⁹ Tanaseanu-Döbler, *Theurgy...*, 100.

Ahora bien, si lo que invoca y es puesto en movimiento en los ritos fuera simple y de un solo rango, simple sería también necesariamente el modo de los sacrificios, pero si ningún otro es capaz de abarcar la multitud de poderes que se despiertan cuando los dioses descienden y se mueven, sólo los teúrgos, *por su experiencia práctica*, conocen esto exactamente. Ellos solos pueden conocer también cuál es el cumplimiento del arte hierática, y saben las omisiones, por pequeñas que sean, [que] subvierten toda la obra del culto [...] (*Myst.* V 21; 229. 10-230. 11. El destacado es mío).

El teúrgo, que aquí debemos entender como el sacerdote, el padre de familia, el emperador o el esclavo,³⁹⁰ conoce tanto los pasos a seguir como las purificaciones correspondientes a los errores rituales. Esto no quiere decir que cualquier en cualquier momento puede efectuar un ritual a un dios con objetos de modo aleatorio. Quiere decir que cada experto en su propia área conoce a la divinidad invocada (o si no lo conoce, utiliza la fórmula *sive deus, sive dea*, cfr. Macrobio. *Sat.* III, 9, 2 yss.), sus funciones, sus propiedades, sus limitaciones, sus nombres, etc. Esto es importante porque, según Abamón, cada entidad demanda rituales apropiados para ellos. Esta correspondencia, en el pensamiento religioso, se debía a que los dioses, a través de los signos o símbolos de la naturaleza, habían enseñado a los seres humanos los rituales correspondientes; enseñanza que se encontraba sancionada por la vetustez y la tradición, y que incluso sabemos que había dioses que eran invocados en un latín muy arcaico que los propios romanos ya no entendían (por ejemplo en los Cantos de los Salios, cfr. Quint. I. 6. 40). Así, la ciencia y la *téchne* habían sido heredadas por la tradición, y los sacerdotes especializados, como el caso del *flamen dialis* que era flamen de Júpiter durante toda su vida, debían circunscribirse *strictu sensu* a los textos y gestos antiguos. Para el caso de sacerdotes que lo eran sólo durante el tiempo que duraba la magistratura (augures, por ejemplo), eran asesorados por especialistas que les enseñaban los pasos correctos. Y para el caso de la *domus* o el *oikos*, los ritos eran transmitidos de padres a hijos.

La razón del por qué importa menos el ejecutor que la correcta ejecución del ritual, se debe a que, de acuerdo con Abamón, los rituales tienen dentro de sí su propia efectividad porque a) no fueron diseñados por seres humanos, sino por los dioses y heredados por la

³⁹⁰ Para una argumentación más detenida de esta aseveración, cfr. con Jiménez Yáñez, “Entre la novedad griega...”, 107-16

tradición, b) los instrumentos animales, objetos o cantos que se usan ya contienen dentro de sí los símbolos inefables que son echados a andar por el ritual. Pero también el filósofo y el teólogo son teúrgos, aunque de modo muy diferente, la hermenéutica de los símbolos egipcios (en los jeroglíficos, por ejemplo) o de los textos antiguos (fueran los *Diálogos* de Platón o las antiguas teologías orientales) porque someten la palabra heredada a interpretación con el fin de hallar las claves que dan sentido al ritual, y porque están en mejores condiciones de comprender la complejidad de todo acto sagrado. Incluso Algis Uždavinys ha propuesto que la hermenéutica es, en sí misma, un acto teúrgico:

[E]l ascenso a la verdad, que es alcanzado gracias a las contemplaciones, a los sacrificios noéticos y a las interpretaciones inspiradas de los símbolos, ayudan a establecer la metaestructura hermenéutica de la filosofía como discurso basado en el razonamiento sistemático y lógico. Esta filosofía es coextensiva a los ritos sagrados.³⁹¹

Pero si lo que mantiene la unidad y la salud imperial son los ritos cívicos, lo que a su vez explica la preocupación de Jámblico por preservarlos, entonces el filósofo no está tampoco exento de participar en los rituales sagrados. Ni Epicuro, que negaba que los dioses estuviesen interesados en el mundo humano, ni Porfirio, que hace objeciones a los rituales, dejaron de participar en los rituales de sus ciudades. Hay varios tipos de teúrgia, pero ninguna es más importante que la otra, dado que se trata de caras distintas de una misma moneda. Jámblico habla de tres tipos de personas, a saber, el rebaño humano que sigue a la naturaleza; los elevados que se sirven del poder intelectual y sobrenatural, es decir, que se elevan al intelecto sin mezcla y que son incluso superiores a los poderes naturales; y los intermedios entre ambas categorías que llevan una vida mixta (*Myst.* V. 18; 223. 8-224. 4). Todas son indispensables para que el cosmos continúe su correcto funcionamiento como sostuvo en su momento:

Esta distinción ontológica tiene que ver con el tipo de ritual que debe realizar cada grupo humano, aunque no hay que pensar que los teúrgos más elevados estén exentos de realizar los ritos más

³⁹¹ Algis Uždavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity* (Ohio: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014), 235.

pedestres. Debe quedar muy claro que un mismo teúrgo-sacerdote puede ejecutar cualquiera de los tres tipos de rituales: materiales, intermedios e inmateriales. Entonces, estas categorías son rígidas de abajo hacia arriba, y no al revés: el teúrgo ejecuta los tres tipos de ritos, pero el *pater familias* o el cónsul del Imperio, que no son sacerdotes, ni filósofos ni teólogos al modo egipcio, son incapaces de llevar a cabo rituales noéticos porque no cuentan con el *expertise* adecuado. Asimismo, no hay que pensar tampoco que un ritual sea superior a otro, sino que a cada jerarquía humana le corresponde un tipo de acto sagrado. Desde el esclavo que asiste al rito público hasta el sacerdote que estudia los símbolos que imitan la naturaleza sagrada, son todos miembros de la comunidad, en la que cada cual participa de acuerdo con su posición social y/u ontológica.³⁹²

Con base en lo que hemos visto hasta ahora, definiremos a la teúrgia de la siguiente manera: un conjunto de conocimientos y prácticas que tienen como fin llevar a cabo los rituales de manera correcta, es decir, acorde con la tradición y con la naturaleza del ser divino al que se dedica el acto teúrgico. Que el acto teúrgico, independientemente de quién lo ejecute, tiene eficacia por sí mismo porque echa a andar los símbolos inefables que se encuentran tanto en la materia como en las emanaciones superiores; símbolos que los seres humanos no entendemos pero que los dioses sí, y al reconocer en el acto la solicitud que se les hace, actúan en consecuencia. El fin de todo acto teúrgico, además, es de purificar al alma que abraza teúrgicamente la materia.

Este proceso trasciende el tiempo y el espacio porque, recuérdese bien, desde Plotino lo uno es inefable y excede incluso al ser (Plotino dirá que no puede decirse que lo uno *es* porque es anterior al ser. En V. 3. 13). Así, Jámblico aclara que el proceso teúrgico no es un “regreso” al uno de tipo temporal, como si se tratase de un regreso al tiempo de la creación o las emanaciones. Como sabemos, el pensamiento griego es cíclico y, al menos desde Parménides, se rechaza que haya una creación *ex nihilo*. Lo uno, absolutamente inefable y por completo separado de las almas individuales de los seres humanos, no puede estar supeditado ni al cambio ni al tiempo. Lo que sucede en el acto teúrgico es que el alma entra en consonancia con el tiempo teúrgico, recibe a los dioses y éstos “arreglan” lo que no funciona correctamente en el cuerpo. En palabras de Algis Uždavinys: “[n]ow the

³⁹² Jiménez Yáñez, “Entre la novedad griega...”, 115.

Neoplatonists maintained that knowledge is both an archetypal ideal and actual presence, in varying forms, at all levels of divine irradiation or theophany.”³⁹³ Jámblico mismo lo pone del siguiente modo:

Cuando ha unido el alma con cada una de las partes del Todo y con los poderes divinos que las penetran, entonces la teúrgia conduce el alma al demiurgo universal, la pone a su lado, la une, fuera de toda materia, a la razón eterna y única; es decir, lo repito, ella une el alma al poder autoengendrado, movido por sí mismo, que mantiene todo, intelectual, ordenador del universo, que eleva a la verdad inteligible, que tiene en sí su fin, creador, así como le une a otros poderes demiúrgicos de la divinidad, particularmente, de forma que el alma teúrgica encuentra su perfección en sus actividades, en sus intelecciones y en sus creaciones. Entonces ella instala el alma en la completa divinidad creadora. Éste es el fin del arte hierática de los egipcios (*Myst. X. 6*).

Y es precisamente por esta razón que la teúrgia, tal como la define Jámblico, fue tremendamente exitosa porque:

[En la teúrgia ocurren varias cosas:] el Uno mantiene su trascendencia; la divinidad conserva su supremacía absoluta sobre lo intelectual, pues el intelecto mismo se subordina frente a lo divino; el ser humano, conservando su lugar en la jerarquía, sin soberbia intelectual, puede encontrar un camino de ascenso hacia el Uno, incluso mediante la materia, la cual los dioses y los demás géneros superiores utilizan voluntariamente para manifestar su poder y para ayudar al ser humano.³⁹⁴

En una palabra, el neoplatonismo, los rituales del Imperio y los estudios teológicos han encontrado en la teúrgia la piedra de toque que explica y hace coexistir religión y filosofía, razón y hierática, e incluso mantiene la importancia de cada tipo ritual consagrado a cada tipo de dios sin darle demasiada preponderancia a la filosofía, pero sin tampoco rechazarla.

4.4 La profanación de la teúrgia: emoción, alma e imagen

³⁹³ Uždavinys, *Philosophy and Theurgy...*, 253.

³⁹⁴ José Molina Ayala, “Teúrgia...”, 138.

Abordar el problema de la teúrgia como un concepto que encuentra su plena comodidad y desarrollo en la contemporaneidad tropieza con un problema mayúsculo: teúrgia es un concepto sagrado propio del campo de la filosofía de la religión que designa prácticas con las que el teúrgo conecta con lo divino, purifica su alma y la de los demás, expía manchas o pecados e incluso permite que lo uno (o alguna de sus ulteriores degradaciones) y el alma individual se unifiquen aunque sea por un instante.

Si la teúrgia, como vimos en el apartado anterior, es una palabra reservada al campo de lo divino, de las elucubraciones sobre la naturaleza de las y los dioses y tiene un fin ritual muy específico, entonces parece un sinsentido utilizarla para comprender procesos políticos complejos —y ante todo materiales— como pueden ser las manifestaciones políticas propias del siglo XXI. Acaso por la naturaleza del concepto podría acusársenos de anacrónicos o de forzar demasiado prácticas (neo)platónicas hacia un espectro político.

Pero permítasenos una justificación para dar este salto de la siguiente manera. En primer lugar, era importante hablar de la teúrgia y del teúrgo tal y como los entendía Jámblico porque fue el primero en tomarse seriamente las cuestiones planteadas por Porfirio. En segundo lugar, habrá que hacer un desplazamiento del texto de Jámblico hacia la contemporaneidad, lugar en el que recuperaremos el concepto de profanación tal y como lo ha propuesto Agamben³⁹⁵. Este término podría sintetizarse de la siguiente manera: profanar lo sagrado, es decir, sustraer lo sacro y restituirlo al libre uso de los seres humanos. Tendremos que profanar y desacralizar la teúrgia para restituirla al uso material y político de las subjetividades políticas queer, es decir, de aquellas personas que participan en la elaboración, exposición e intervención de escritos, consignas, *performances*, cantos, bailes, etc. Tal profanación tiene al menos dos caminos. Por un lado, desacralizar la teúrgia por completo y quedarnos con el esqueleto de lo que de ella sobreviva. O, en segundo lugar, entender al espacio politizado como un espacio profano de aspiración a una purificación *hic et nunc*. ¿Será que la teúrgia desacralizada nos ayuda a tener un mejor entendimiento de la manifestación o es la manifestación la que aspira a fungir como una especie de acto ritual de efectos catárticos y purificantes tanto para los ejecutantes como para los asistentes? Adelanto que preferiré responder a la segunda pregunta porque, como aclaré al hablar de la *stasis*, mi

³⁹⁵ Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017).

objetivo no es escribir una especie de recetario en la que el aspirante a teúrgo se formule cómo fabricar imágenes, fotografías o bailes que tengan efectividad en el espacio político, sino más bien al revés: la manifestación ya tiene efectos comunitarios muy similares a los experimentados en la teúrgia, de modo que la teúrgia nos ayude a entender por qué unos rituales políticos son más efectivos que otros. Así, por ejemplo, podríamos preguntarnos con toda justeza ¿por qué las marchas LGBTIQA+ que se organizan año con año en la CDMX parecen haber perdido su carácter político? ¿Por qué aunque abundan los símbolos, las contraseñas, los cantos y las consignas, todo se reduce a una mera fiesta decorativa que carece de la potencia sacra de otro tipo de manifestaciones? ¿Por qué la existencia de espacios disidentes como la tianguis disidente en la Glorieta de los Insurgentes tiene, en mi opinión, mayor efectividad simbólica y afectiva que los carros alegóricos del Día del Orgullo? Nos adelantaremos un poco: porque mientras en la segunda existen los símbolos, éstos han perdido su efectividad ritual; mientras que en el segundo caso, en cambio, la ritualidad sigue teniendo un papel preponderante en el imaginario de las personas que a él asisten, es decir, que el ritual no ha perdido su potencia comunitaria y purificadora, aun cuando se trate de rituales ateos o en donde Dios no tiene mayor presencia.

4.4.1 Emoción-moción-movimiento

Me gustaría recuperar lo que Didi-Huberman tiene que decir sobre la emoción, sobre cómo el llanto, por ejemplo, está imbricado con el sentido de comunidad, sobre todo en el aspecto del ritual. La filosofía de la religión ha acentuado de manera constante que el ritual, en tanto que actividad comunal, es sobre todo una actividad colectiva. Hay rituales individuales como rezar o levantar altares personales, pero los rituales son ante todo un acto que tiene como fin reforzar los lazos comunitarios, como ocurre en la misa cristiana o en los funerales. Los rituales llevan implicados acciones que incluyen la risa, el dolor, los gritos o el llanto, y si bien esta aparente superficialidad nos puede hacer creer que se trata de fingimientos, en realidad estas emociones tienen como fin comunicar a los demás lo que ocurre en mi interior para que los demás se hagan cargo. Tal es la tesis de Didi-Huberman, a quien estamos siguiendo de cerca no tanto por haber sido el único en haber dicho esto, sino por ser el que encuentra la ligazón entre la emocionalidad y la imagen; y es la imagen de la manifestación la que mayormente nos interesa aquí.

Didi-Huberman analiza unas fotografías en *¿Qué emoción! ¿Qué emoción?* Que provienen de *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* de Charles Darwin, quien buscaba demostrar allí que llorar es un acto primitivo, cuyo objetivo es expresar un dolor físico o emoción interior. Este acto era, según Darwin, especialmente propio de niños, mujeres, ancianos y de los salvajes, a quienes oponía un cierto estoicismo de parte del hombre inglés, quien lloraba más bien raramente y sólo bajo la presión del dolor moral más punzante. Aquí el filósofo, al señalar que Darwin está evidentemente prejuiciado por el racismo europeo, expresa su postura de que “la” ciencia y “la” filosofía, son campos de batalla en los cuales se enfrentan personas de la misma época, o de diferentes épocas, que no están de acuerdo.³⁹⁶

El lloroso se expone, deja aparecer la emoción; se expone en toda su debilidad y quizá hasta el ridículo. Por supuesto no debemos olvidar que hay lágrimas de cocodrilo, lágrimas que son coartada, lágrimas estratégicas, lágrimas retóricas o hasta artificiales (como en el cine o la televisión). Pero ¿qué sucede cuando se llora delante de otros, dejándonos así atrapar por una emoción que nos expone a los demás? Esto le ocurre a todo el mundo, dejar aparecer su emoción y tener miedo, es decir, de ser ridículo, como si estuviésemos desnudos. De este modo, el llanto está ligado al pudor y la vergüenza y que son importantes para nuestra vida psíquica y colectiva. No obstante, esto no quiere decir que quien llora se merezca el desprecio. Si bien el lloroso expone su debilidad, su *impoder*, su impotencia o imposibilidad de hacer frente. Y esto, lejos de ser vergonzoso, es un acto de honestidad: “se niega a mentir acerca de aquello que lo atraviesa, se niega a simular. En ciertas circunstancias, atreverse a mostrar su emoción puede incluso aparecer como un acto de coraje.”³⁹⁷ De ahí el rechazo del autor a usar la palabra “patético” al observar a un lloroso.

Pero una segunda razón para rechazar la ligazón aparente entre lloroso y patético es que dicha palabra tiene una larga y bella historia: la de la palabra griega *pathos*, la pasión. Y la pasión, desde Aristóteles, es una categoría pasiva que se opone a la acción. Lo patético se padece, no se actúa: se padece una pasión. Se padece un dolor injusto, como la tortura (el sufrimiento de Laocoonte siendo devorado junto con sus hijos por las serpientes de Poseidón), pero también un dolor benéfico, como el que se siente al cauterizarse una herida

³⁹⁶ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 21-2.

³⁹⁷ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 23-5.

o retirarse un tumor. Y es por esto que para los griegos, al menos para los hombres griegos, la emoción es una debilidad, un defecto o impotencia que se opone a la razón de Platón a Kant y, por ende, a la acción. La emoción es entonces un callejón sin salida del lenguaje (cuando, emocionado, me quedo mudo); del pensamiento (cuando, emocionado, pierdo mis facultades; y del acto (cuando, emocionado, me quedo paralizado). Callejón sin salida denomina el momento cuando no se pasa, se trata de una noción negativa. Quizá por eso los filósofos se han limitado a hablar de la emoción en términos negativos: la emoción no es esto ni aquello.³⁹⁸

O al menos casi todos. Si la filosofía es un campo de batalla, encontraremos al menos a un par de ellos que opinen diferente sobre la emoción. Recuerda Didi-Huberman, tenemos a Hegel. Para él, la emoción *no* carece de existencia y es menos necesario que el sí, devolviendo así al *pathos* su dignidad y privilegio frente al *logos*. Las cosas vivientes, sostiene Hegel, tienen el privilegio [*Vorrecht*] del dolor, es decir, antes [*Vor-*] de toda noción social del derecho [*-Recht*]. Y luego Nietzsche centró su atención en los poetas trágicos por encima de los filósofos lógicos, restituyendo de este modo su valor positivo y fecundo al *pathos*. Lo que Hegel llama privilegio, Nietzsche lo llama “fuente originaria”, cuya fuerza e importancia para la vida se muestran en el arte y la poesía (lo dionisiaco). Y es por esto por lo que, desde Nietzsche, los filósofos están más atravesados por la emoción.³⁹⁹ Este giro puede entenderse como el paso de la prescripción de la vida (el deber-ser respecto a la razón o acción) a la descripción de la vida en su energía pasional. Incluso, Bergson dejará de considerar a las emociones como gestos activos; gestos que están expresados en la propia palabra emoción. Tras esta revisión, concluye Didi-Huberman:

¿No es una e-moción, vale decir, una moción, un movimiento, que consiste en ponernos fuera de (e-, ex), fuera de nosotros mismos? Pero si la emoción es movimiento, en consecuencia es realmente una acción: algo así como un gesto al mismo tiempo exterior e interior, puesto que, cuando la emoción nos atraviesa, nuestra alma se conmueve, tiembla, se agita, nuestro cuerpo hace montones de cosas de las que ni siquiera tenemos idea.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 25-8. [es la primera vez que se cita]

³⁹⁹ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 28-30.

⁴⁰⁰ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 30-1.

De ahí que Sartre considerara a la emoción no como un separarse del mundo, sino de aprehenderlo. Y luego, Merleau-Ponty dirá que el acontecimiento afectivo de la emoción es apertura efectiva; una suerte de conocimiento sensible y de transformación activa del mundo. Y Freud, al inventar el psicoanálisis, descubre algo perturbador e importante, a saber, una emoción a menudo nos alcanza, nos embarga aunque no sepamos qué es ni por qué lo hace. La emoción actúa en mí pero me supera, o bien, “está en mí pero fuera de mí”. En todos estos casos, la emoción aparece separada de la imagen que uno se hace de la situación, o lo que Freud llama una disociación entre afecto y representación. Y por eso las imágenes llegan sin que sepamos conocerlas bien ni sus razones de ser.⁴⁰¹

La emoción, de acuerdo con Didi-Huberman, es un movimiento fuera de sí: a la vez en mí y fuera de mí. Un movimiento afectivo que nos posee porque nosotros no podemos poseerlo en su totalidad porque para empezar nos es desconocido. O bien podríamos mejor decir que la emoción no puede decir *yo* porque, en mí, el inconsciente es mucho más grande, más profundo y transversal que mi pobre yo; porque, fuera de mí, la sociedad y la comunidad son mucho más grandes que el individuo.

Si ligamos ahora todo este análisis con el ritual, que es la parte central e imprescindible de lo que Jámblico llama teúrgia, fácil es reconocer que las emociones están siempre implicadas en él. Al respecto, Didi-Huberman recuerda como paradigma del ritual que despliega emociones al entierro, ritos en los que Marcel Mauss hablaba de “expresión obligatoria de sentimientos”. Aunque “obligatorio” nos haga pensar que las emociones del ritual son un mero fingimiento, son en realidad signos o expresiones comprendidas; es decir, son un lenguaje: los gritos son como frases y palabras. Y es preciso decirlas para que todos las reconozcan, para manifestarse a sí mismo al expresárselas a los demás y para que los demás se hagan cargo. En ese sentido, una emoción no sería moción —movimiento—, sino tan sólo una suerte de quiste muerto en nuestro interior.⁴⁰² La emoción, entonces, funge de alguna manera como la *stasis* que hemos analizado más arriba; como un movimiento que provoca movimientos a su alrededor, aunque el lloroso no haga más que eso, llorar. Pero el llorar, el reír o el padecer cualquier otra emoción, siempre y cuando se exprese a los demás y no se

⁴⁰¹ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 31-4.

⁴⁰² Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 37-41.

marchite en nuestro interior, comienza un movimiento de signos y simbolizaciones que son decodificados por la comunidad en su totalidad.

¿Y qué rol cumplen las imágenes en todo este proceso? Aby Warburg, en su monumental *Mnemosyne*, hace una historia de las imágenes que transmiten y transforman a la vez los gestos emotivos más inmemoriales. Didi-Huberman recupera un relieve en bronce del Renacimiento que representa a María Magdalena llorando a los pies de la Cruz. Mientras que el gesto de arrancarse el pelo es testimonio de que, en efecto, tal era la práctica judía al llorar por un muerto, esta afección puede leerse al mismo tiempo como una locura de deseo, pues el artista la ha representado con ropajes transparentes y completamente desaliñada. La misma imagen y el mismo gesto, pues, transmiten dos cosas muy diferentes que sin embargo coexisten: el duelo como pérdida de alguien, y el deseo como el querer apasionadamente la presencia de alguien que jamás volverá.

Por último, nuestro autor recuerda que las emociones, en tanto que mociones y movimientos, son a su vez transformaciones de aquellos que están emocionados. Y transformarse es pasar de un estado a otro por lo que, de nuevo, la emoción no puede definirse sencillamente como un estado de pasividad. Es a través de las emociones que de hecho el mundo puede transformarse a condición de que ellas se transformen en pensamientos y acciones. Como ejemplo, el autor galo recuerda el *Acorazado Potemkin*, precisamente la escena en la que la tristeza de las dolientes frente al cadáver del marinero asesinado se convierte en rabia, puños apretados, discursos políticos y en cantos revolucionarios, cantos que a su vez se transforman en furia, “como si el pueblo en lágrimas se convirtiera, bajo nuestros ojos, en un pueblo de armas”. Esto no quiere decir que las emociones sean las únicas que pueden allanar el camino hacia una política real, pero sí es verdad que descalificándolas tampoco puede hacerse buena política.⁴⁰³

Una vez que hemos detallado las implicaciones de las emociones en los rituales mortuorios y cómo éstas tienen como consecuencia natural y necesaria el hacerse cargo de otros, es decir, la creación de una comunidad, falta explicitar cómo es que estas e-mociones se ponen en marcha en el acto teúrgico. Y en toda teúrgia hay al menos tres elementos diferenciados: las almas que participan en él, la materia que se utiliza para purificarlas, y la

⁴⁰³ Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ...*, 43-8.

conexión con la divinidad. Pero no podemos comprender la teúrgia como un acto trascendente, sino uno más bien material y con efectos *hic et nunc*. Para ello, será necesario sostener la siguiente conclusión: el alma es de naturaleza estrictamente material, y así entendida es posible profanar a la teúrgia para restituirla al uso público, y no ya como un acto reservado a unos pocos expertos en asuntos divinos, ni limitados a los actos rituales del otrora Imperio Romano. Si el alma es material, entonces la purificación de las almas de los dolientes no es algo que se espere en el más allá cristiano, ni que advoque de forma obligada a las emanaciones trascendentes de las que habla el neoplatonismo.

4.4.2 De aire y piedra: el alma, la khóra y su relación con la estética

Georges Didi-Huberman en *Gestos de Aire y de Piedra*, construye una estética que no se separa de la ontología. Más concretamente, sostiene que el alma, que es aire desde su prístina concepción griega—y sus movimientos constantes: inhalación, exhalación, tos, suspiro—forma parte integrante de la piedra que esculpe el artista. Examinaremos con atención esta postura porque, como veremos más abajo, nos ayudará a profanar la teúrgia de Jámblico a un ámbito terrenal, siempre relacionado con las expresiones estéticas de las manifestaciones políticas. Porque, como vimos al iniciar este capítulo, para Didi-Huberman las manifestaciones son sobre todo espacios de despliegue estético, que toma cuerpo en las consignas, los *performances* o los carteles.

Siguiendo de cerca a Merleau-Ponty, Didi-Huberman hace un análisis de nuestra percepción sensorial. La materia —el aire, por ejemplo— es sólo perceptible cuando hay impurezas en el ambiente y nuestra respiración se entrecorta. Y esta materia es especialmente perceptible a través de los orificios de nuestro cuerpo, como lo son el interior de la nariz, el paladar o hasta en la región esternal. “El aire es el vehículo, el *asidero* de la palabra [...]. Aunque el aire es ya, en la boca y en los pulmones del locutor, la materia casi orgánica por medio de la que se articula, acentúa, respira y modula el fraseo de nuestra palabra, de nuestro pensamiento.”⁴⁰⁴ Esto implica que no hay palabra sin soplo, pero este soplo no ha de entenderse como suspenso o falta de palabra, sino la condición misma de su propia existencia.

⁴⁰⁴ Confróntese con Georges Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes* (Ciudad de México: Canta Mares, 2018), 9-15

Con frecuencia olvidamos esta condición *del decir* al centrarnos unilateralmente en la palabra dicha. Mientras que lo dicho depende del correlato sujeto-objeto, o bien, significante-significado, “el decir sugiere una respiración que *nos abre al otro*.”⁴⁰⁵

Nuestro autor recuerda que para el psicoanalista Pierre Fédida, la palabra sale de su estado enunciativo para convertirse en algo así como un gesto que involucra a todo el cuerpo, el *gesto de aire creador* de significados y significantes, de flujos, de intensidades, de suspensos, de atmósferas, de acontecimientos impalpables que, sin embargo, se encarnan. Luego, vino “el cuerpo del vacío” donde por vacío no se entiende al espaciamento abstracto, sino más bien medio, materia, movimiento, órgano. Vacío es estructural como entre, y fenomenológico como cavidad (el orificio de la nariz, por ejemplo). Aquí Didi-Huberman da un pequeño paso y liga este vacío no-vacío con la antigua *khóra* griega,⁴⁰⁶ concepto del que hemos hablado suficientemente en nuestro capítulo anterior: el receptáculo vacío en el que el Demiurgo de Platón entremezcla formas y materia, sin ser ni lo uno ni lo otro, sino, precisamente, un entre o intervalo. Es irresistible ligar las cavidades del cuerpo con la *khóra*; orificios en los que la materia orgánica conviven con la materia que es el aire, sin que se puedan distinguir con precisión uno y otro.

Así, pues, es necesario entender al intervalo como un evento concreto, un soplo de aire, y no una escritura abstracta o lugar vacío, para poner en movimiento lo que nuestros hábitos intelectuales buscan poner en suspenso. Un ejemplo de cómo ocurre este movimiento está en el concepto de *objuego*, descrito por el psicoanalista Pierre Fédida a partir de la poesía de Ponge, y al que define como un juego que supone el gesto, ilumina el duelo y que provoca el abatimiento del gesto; para ilustrar en qué consiste un *objuego*, Fédida recuerda el juego elaborado por dos niñas pequeñas que han perdido a su madre: “ponen en juego” el duelo de su madre al inventar una *forma coreográfica de la muerte*.⁴⁰⁷ De este juego podemos

⁴⁰⁵ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 15-7. Debe considerarse que en el pensamiento griego antiguo, toda *psyché* requiere de un *pneuma*, respiración, y que Derrida asocia a la *psyché* con el lenguaje (la primerísima invención humana) y que es la que nos posibilita abrirnos al otro. Cfr. Jacques Derrida, “*Psyché*. Invenciones del otro”, en *Psyché. Invenciones del otro* (Atrogué: La Cebra, 2017), 13-66.

⁴⁰⁶ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 22-3.

⁴⁰⁷ Fédida narra que pocos días después de morir su madre, Laure, de cuatro años, juega a que está muerta, y con su hermana de seis años, riñe por una sábana con la que quiere cubrirse mientras explica el ritual que deben seguir para desaparecer. La hermana obedece, pero al ver que Laure ya no se mueve, grita, y entonces la niña

recuperar dos lecciones estéticas: la sustitución unilateral de la imagen-duelo por la de imagen-deseo. La primera imagen, inmóvil en el “sudario”, provoca gritos de llanto y de miedo, angustia, alaridos sin palabras. En cambio, la segunda nace de una forma por dar y de un tiempo por tomar, a fin de dar lugar a esta forma: Laure no deja de mover nunca la sábana.

De la imagen-duelo, Laure obtiene una materia de metamorfosis, de material operatorio creador de formas variadas tales como vestido, casa, bandera, etc. El duelo, pues, está temporalizado, y más aún, el mundo mismo se encuentra impulsado por una nueva movilidad y abierto a la posibilidad de la palabra. En otras palabras, el dolor psíquico inarticulado se ha vuelto organización estructural de la superficie (la sábana que es manipulada en drapeados múltiples), pero también la organización *coreográfica* del espacio (el baile desenfrenado que acompaña a la metamorfosis) del que surge la palabra.⁴⁰⁸ Siguiendo la metáfora del aire y el soplo, la imagen inmóvil del sudario desencadena gritos, es decir, el aire sofoca, el soplo entra en crisis. En la imagen-deseo, el aire libera un movimiento, el del viento que cobra forma en el vestido drapeado, en la bandera agitada, etc. Entre lo que pasa por la cavidad de nuestra boca y lo que pasa alrededor de nosotros, “la gran cavidad del mundo”, que nos domina o devora, transita el aire de una respiración psíquicamente configurada. Es decir, el paradigma hipocondríaco estudiado por Fédida es una manera de introducir a la esencial dimensión estética de la ausencia: su poder de reunir en un mismo soplo, imagen, pensamiento y movimiento del cuerpo.⁴⁰⁹

¿Es la emisión de la palabra, se pregunta Didi-Huberman, una *pasajera huella de aire* que se forma en la boca, la lengua y el paladar? ¿No es el resultado, al mismo tiempo, una *forma nacida del aire*? Incluso Darwin había determinado que el soplo constituye el formante

“reaparece” para calmar a su hermana y le pide que ahora ella sea “la muerta” y que la sábana permanezca impasible. Pero la hermana no cesa de moverla, pues los llantos de angustia se han convertido en risas que ondulan la sábana. Y la sábana, que fungía como sudario, era ahora un vestido o una casa... y luego, en el baile que siguió a este extraño mimo, Laure le revienta el vientre a un conejo de peluche. El duelo, continúa Fédida, pone al mundo en movimiento. Y mediante el juego, el niño tiene la capacidad de morir y matar. “El juego ilumina el duelo: efectúa su sentido oculto y temporaliza las potencialidades subjetivas”. Pierre Fédida, *L’Absence*, 138, citado por Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 23-4.

⁴⁰⁸ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 25-7.

⁴⁰⁹ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 27-31.

por excelencia de nuestros afectos, nuestros gestos y nuestros rasgos marcados por la emoción. Véase el caso del pez: es por su respiración branquial que le es imposible chillar de dolor. Edward B. Taylor, antropólogo contemporáneo a Darwin, investigó los valores culturales inscritos en ciertas conductas corporales: el beso, el soplido, el silbido, el olor, el *sniffing* de cualquier droga por fumar, el estornudo, el ronquido, el canto y la respiración mística o ritual. Marcel Mauss, por su parte, denominaba técnica al “acto eficaz tradicional” (acto religioso, mágico o simbólico), de modo que no hay técnica sin tradición ni eficacia. Entre ellos, recuperaba alguno relacionados con la respiración: escupir o el acto sexual.⁴¹⁰ Freud reconoció en la respiración humana y el soplo del viento “un modelo de espiritualidad” (*Vorbild der Geistigkeit*). No es casual que palabras como *anima*, *espíritu*, *ruaj* o *psyché* distingan vida y muerte a partir de la observación de que la respiración se detiene o continúa. La histeria de Katharina o el síntoma del Hombre de los lobos padecían justamente porque la respiración, en ambos casos, se había convertido en un *böse Geist*, por lo que el paciente busca expiar sus blasfemias mientras un “ascetismo” del soplo. Angustia y situación respiratoria están imbricados.⁴¹¹

A su turno, Fédida abandonó la distinción psicoanalítica original entre *bíos* y *psyché*, para preferir la señalada por Erwin Straus, es decir, la de las relaciones entre sentido-*soma* (fisiológico) y sentido-*sema* (psíquico). Puesto que detrás de la dialéctica entre sentido manifiesto y sentido latente (Freud), hay que interrogar cómo operan el soplo de la palabra en la cura y el soplo de la imagen en el sueño o el síntoma. “En suma, regresar a ese régimen de aparición en el que el contenido de la imagen—y, al retirarse, el movimiento dramático del sueño— se oculta detrás de un contenido puramente tímico ...”⁴¹²

Didi-Huberman continúa su estudio preguntándose ahora por el deseo [θυμός]. ¿Qué es *thymós*? Proviene del verbo *thymiao* que designa la acción de exhalar humo; *un acto de aire*. Su figura cultural y cultural por excelencia es la quema de perfumes o el aroma de las ofrendas sacrificiales; su figura natural por excelencia es la de la sangre que humea unos instantes al ser derramada sobre el altar de los dioses. Dicho de otro modo, el *thymós* designa a la *psyché* misma, no tanto como lugar separado del cuerpo, *sino como su materia vital en*

⁴¹⁰ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 31-4.

⁴¹¹ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 34-7.

⁴¹² Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 39-40. Cursivas del autor.

soplo. Soplo es el principio de los afectos y del deseo, de la inteligencia y la voluntad. Por eso el *thymós* significaba asimismo el corazón que, junto con los pulmones, era responsable del acto de respirar. “Respiración y pulsación son inseparables en un mismo concepto del soplo y deben comprenderse como vínculo dialéctico, operación de intercambio entre la materia sangre y la materia espíritu.” Por eso para classicistas como Richard Onians, el soplo es materia de conciencia en tanto que materia de vida, vehículo de emociones, vector de inspiración, medio de percepción misma (a excepción del tacto) en la medida en que el aire es el principio mismo de su intercambio. *Aio*, verbo griego, significa tanto “percibo, oigo” como “soplo dentro, inspiro, exhalo.”⁴¹³

El autor galo recurre de este modo a la Antigüedad “para nombrar la memoria y la larga duración de los acontecimientos del aire”:

Para *temporalizarlos* desde lo que, inconscientemente, precede toda invención y toda voluntad de olvidar. ¿El soplo sería entonces un vehículo de supervivencias? ¿Haría así con el tiempo lo que ya hace con el espacio, cuando crea invisibles heterotopías en movimiento, que mezclan el aire frío del mundo exterior con las corrientes, los alientos de aire caliente de nuestros mundos orgánicos?⁴¹⁴

Experimentamos esto cuando reaccionamos corporalmente a una situación crucial de deseo o pavor, de duelo. El aire, pues, no caracteriza a la modernidad, sino que es el material por excelencia (fluido, volátil) en el que se modela la respiración del tiempo, es decir, el intercambio incesante entre la vida del pasado y la del porvenir, de la supervivencia y del deseo que nace de él. A esto se refería Benjamin, cree Didi-Huberman, cuando pedía al historiador “oler el tiempo”. El aire en movimiento vuelve copresentes la protensión del deseo y los efluvios del pasado más lejano (pero, Benjamin insistía en ello, esa lejanía continúa siendo nuestra intimidad por excelencia, eso de donde nuestros deseos toman su respiración más profunda). El pasado grecorromano, esa lejanía cercana, “inventó gestos de

⁴¹³ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 40-2.

⁴¹⁴ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 42.

los que somos, a menudo sin saberlo, aún los actores”⁴¹⁵ y que aparecen tanto en la piedra de las tumbas como en los textos de las tragedias y epopeyas. De algún modo, Atenas vive en nuestros gestos.

“Existe el *sufrimiento* del que se arranca una *palabra*. Y la palabra se confronta con el *tiempo*, la historia, el pasado, el deseo. Y el tiempo de esta palabra es la *reminiscencia*. Y todo el proceso no cobra sentido, sino al relacionarse con el *sueño*.”⁴¹⁶ Porque la palabra pierde la imagen del sueño, pero esta pérdida es el espacio que ha dejado una huella fugaz. Su sitio es el *soplo de voz* así como el sueño fue el *soplo de la imagen*. Las imágenes se forman y permanecen con la condición de que la voz restituya una memoria legible una vez que las imágenes han visto y luego olvidado. Las imágenes no son representativas —son imágenes ausentes las videntes del sueño. El gran arte de ser expresivos, entonces, consiste en acentuar blancos, silencios, síncope y soplos que nos interrumpen y que constituyen reservas para la imagen olvidada.⁴¹⁷ Más adelante, Didi-Huberman, basándose de nuevo en Fédida, recupera la escisión entre imagen y palabra, la cual no debe entenderse como una oposición en la que una precede a la otra, sino como una estructura en círculos o torbellinos (porque, como se dijo ya, es una estructura agitada por el viento de las intensidades, los flujos y las singularidades). “El soplo de la palabra en el estado de vigilia no se comprende sino desde el soplo de la imagen en el estado de sueño”,⁴¹⁸ pero el segundo no se entenderá sino con el soplo del nombre. Si es verdad que la imagen es el contenido sensorial del nombre perdido; es decir, la palabra despliega la memoria, la memoria supone la imagen y la imagen recubre el nombre y regresa a la cosa. De ahí la ligazón con la épica: su fuerza es la figurabilidad que vuelve posible la perpetua conversión del pasado anacrónico al presente reminiscente y de la proximidad de la imagen del alejamiento de la palabra porque los presentes del relato épico se expresan por imágenes que se apoyan en la capacidad de convocar figuras y alejarlas sin que se olviden. Los hechos se expresan con palabras, pero el

⁴¹⁵ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 42-4. Está citando la tesis número II de *Sobre el concepto de Historia* de Benjamin. *Iluminaciones*, 307-8. También sorprende que algunos gestos obscenos, como levantar el dedo medio o colocar el pulgar entre el índice y el medio, a la manera de los italianos, son ya rastreables desde la antigüedad grecolatina, por más que haya cambiado su sentido originario.

⁴¹⁶ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 45-6. Cursivas del autor.

⁴¹⁷ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 46-7.

⁴¹⁸ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 59.

tiempo de la memoria se hace presente al figurarse. “Así pues, la palabra apela a la imagen para fundar su memorable”.⁴¹⁹

Pero la memoria es también el rostro. Quizás incluso hablamos sólo porque tenemos rostro; porque es él el que pronuncia cada palabra. Pero también *imaginamos* porque nuestro rostro tiene un reverso que se nos escapa: el rostro de nuestros muertos. De ahí el interés de Fédida por las sustancias espectrales, “los sueños blancos” (o imágenes-soplo), que le parecen al soñador no tener otro soporte y consistencia de material que su aparecer fantasmal. ¿Serán estas imágenes-soplo las formantes de la *palabra de los muertos*? Si esta hipótesis es cierta, queda preguntarse: ¿de qué están hechas esas imágenes y cuándo vienen estos muertos?

¿Cuál es la materia de la ausencia hecha imagen? Fédida se orienta hacia dos direcciones complementarias: obra del *aire e imagen-soplo* por un lado; obra del *obstáculo e imagen-piedra* por el otro. En ambos casos se nos requiere que comprendamos la imagen a partir del negativo que siempre la atraviesa; digamos, por ejemplo, los casos en los que la imagen llega a destrozar la representación en el momento en el que aparece bajo la forma de seres fantasmales que trastornan el curso del relato y perturban lo representable. Entre el entre transparente y la cavidad opaca, el vacío del que se hablaba arriba, se sitúa la grisalla, que se mueve entre el aire y la piedra. El soplo es la materia de la imagen.

La imagen no puede definirse según la ley o el dispositivo de lo que representa; su fuerza reside menos en su puesta en escena que en su abismo (chora), su obstáculo frontal, el muro que nos opone brutalmente como un hoyo. La imagen *es*, pero no es ni verdadera ni falsa. De ahí el recurso vital a la palabra de los artistas, a la materialidad de las obras, a la historicidad de las imágenes. Y es por eso tal vez que debemos tomar de la materialidad de la obra nuestra representación de lo que la *psyché* quiere decir. “El lugar por excelencia en donde el aire y la piedra pueden presentarse juntos [...] debe llamársele *imagen*,” sea imagen del sueño o imagen del arte. “Aire y piedra saben encontrarse perfectamente en la imagen”⁴²⁰. Esto es así porque “aire y piedra se encuentran en la imagen porque, en muchas imágenes fuertes, se encuentran una gracia superlativa y un

⁴¹⁹ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 58-60.

⁴²⁰ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 67.

duelo inmenso, un gesto y un suspenso del gesto, un deseo y un renunciamiento, un atisbo de consolación y una pérdida inconsolable.»⁴²¹

El análisis precedente parece, quizá, el desenlace de una larga historia que comienza con Anaxímenes, para quien el aire era la materia que había hecho posible el mundo sensible. El aire, siendo él mismo materia, inspira vida en la materia inerte por medio de la *khóra* que son los orificios del cuerpo. Pero todavía más allá, el aire en movimiento, el aire de nuestras inhalaciones y exhalaciones es el que hace posible la conformación de la piedra en imagen. Piedra y aire (y agregaría carne y aire) se encuentran en la imagen precisamente porque nunca se interrumpe el intervalo que es el cuerpo y su indistinguible contenido-vacío que es el aire. Alma, que es aire, y carne, que los griegos entendían como tierra y que Didi-Huberman llama piedra, se conjugan en una materialidad que se despliega a nuestro alrededor, que permite la comunicabilidad entre nosotros y los demás. El alma, en ese sentido, no sería más una sustancia separada del cuerpo, divina y semejante a Dios, sino que sería una expresión más de la materialidad que resulta indistinguible entre el *pneuma* y la carne.

Este estudio nos lleva por un camino sugerente: el alma es material, es aire-materia. ¿Cómo entender el alma que se expurga en el proceso teúrgico que describe Jámblico? Cuando hablamos de purificación de las almas, ¿nos referiremos a un asunto exclusivamente divino, inmaterial, exclusivo de unos pocos cuantos expertos que conocen los rituales secretos para purificar, elevar y unir con lo uno el alma individual? Antes de contestar estas preguntas es indispensable recordar lo que entendemos por teúrgia, pues la propia tradición de Occidente se rehúsa a ponerse de acuerdo en una respuesta incuestionable.

*

El análisis de ambos textos de Didi-Huberman nos permite adelantar las siguientes conclusiones:

1. Que el alma, en tanto que movimiento constante de aire siempre en contacto con las cavidades del cuerpo, es ante todo componente material de nuestro cuerpo. Más que entender una escisión completa entre cuerpo y alma (que demasiado frecuentemente se le adjudica a Platón desde la escritura del *Fedón*), lo que hay es más bien un compuesto de cuerpo y de alma. Esto resulta de suma importancia porque para Jámblico la teúrgia requiere de modo innegable la presencia de la materia. Allí donde

⁴²¹ Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra*, 67-71.

Plotino buscaba una teúrgia mística producto de un éxtasis racional; Jámblico se opone y nos recuerda que, en tanto que seres incompletos e imperfectos, necesitamos abrazar teúrgicamente la materia y no negarla.

2. Toda manifestación artística, en tanto que elaborada por una *psyché*, está hecha de aire y sus movimientos —de alma. Los objetos que mencionábamos al principio, también por boca del filósofo francés, son entonces extensiones del alma y no solamente del cuerpo. Los asistentes a este tipo de eventos son compuestos de alma y cuerpo, y no ya cuerpos animados por un alma inmaterial ajena a él.
3. El aire conjunta el sufrimiento, la palabra, el deseo y el tiempo porque gracias a él es posible la palabra que a su vez despliega la memoria. Y la escisión entre imagen y aire no es tal, porque si la palabra despliega la memoria, ésta supone la imagen y la imagen recubre el nombre y regresa a la cosa.
4. El sufrimiento y el dolor se actúan por medio del *objuego*; acto en el que la imagen-duelo (el altar del muerto, inmóvil) por la imagen-deseo (que nace de la forma por dar y del tiempo por tomar), es decir, que la imagen deviene movimiento no sólo de aire, sino de gestualidad y, sobre todo, de emociones.
5. Diremos, entonces, que los rituales para aplacar, satisfacer, recordar o conmemorar a los muertos son paradigmáticos, porque en ellos se gesticula, se respira (se despliega el alma, diríamos), se mueven y conmueven emociones. El llanto tiene como finalidad, según Didi-Huberman, el expresar vulnerabilidad y sufrimiento para que los demás se hagan cargo. Llorar por los muertos es, entonces, un acto anímico y comunitario.
6. Así, pues, en tanto que acto anímico y comunitario, y de acuerdo con la teúrgia estudiada por Jámblico, el ritual es una purificación del alma, no sólo para el lloroso sino para la comunidad de llorosos, porque las e-mociones y el descargo comunitario que conlleva este proceso permite que los dolientes, organizados alrededor del cuerpo de su compañero caído, se purifiquen. Sin cuerpo, sin materia, sin almas y sin e-mociones es imposible hablar de un acto teúrgico; pero si contamos con estos elementos, entonces la teúrgia y cumple su función de forma cabal.

*

A diferencia de la teúrgia solipsista de Plotino y Porfirio, la de Jámblico es la que puede profanarse con mayor claridad porque ella no se limita a las emanaciones superiores, pues aunque aspira a llegar a ellas, no puede hacerlo sin lo material. Es, pues, un acto ritual que abraza la materia de manera teúrgica para purificar el alma del individuo y de la comunidad —almas que, según queda dicho arriba, son a su vez materia. Cada ritual requiere de una *taxis* (no es lo mismo el ritual para Zeus que para los Lares y Penates del hogar) y de un experto que conozca los pasos aconsejados por la tradición, inaugurada por la divinidad misma. La materia contiene ya dentro de sí contraseñas inefables para nosotros, pero comprensibles para los dioses. Por eso, como vimos con Trías, la teúrgia es un proceso de simbolización que tiene un efecto por sí mismo y que, en el acto, rompe el cerco del límite con el cerco del aparecer, provocando que el alma ascienda a lo uno; el cual trasciende al tiempo y que, por tanto, conjuga presente, pasado y futuro.

En nuestra propuesta, buscamos centrarnos en un ritual que, independientemente del sistema de creencias de los ejecutores, resulta paradigmático de la teúrgia. Los rituales de rememoración de los muertos, que no se limitan a funerales y velorios, sino que se *objuegan* en el espacio politizado de las manifestaciones por medio de las fotografías, las consignas (*¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!*) y el duelo abierto de los padres y madres buscando a sus desaparecidos. La teúrgia opera porque las almas, que mueven aire al manifestarse, al elaborar sus imágenes y al actuar el duelo, en verdad se purifican porque lo abierto por la *stasis*, ese movimiento inmóvil del que hablábamos al principio, es puesto de nuevo en movimiento. La *stasis*, que con su posicionamiento inmóvil, invita a su vez al movimiento como insistía Loraux en su lectura de Platón. Ésta se decanta finalmente hacia la e-moción. El alma de los asistentes llora y mueve a toda una comunidad a purificarse. Pero esta purificación, además, se extiende al espacio político precisamente porque lo que buscan los manifestantes no es sino conjugar la memoria dolorosa y sufriente ante la imagen de quien ya no está, por la promesa de un porvenir en el que se espera la justicia. Las almas, entonces, ascienden en verdad a una atemporalidad de la que hablaba Jámblico al expresarse sobre lo uno.

Todavía más, aunque no hablemos de sacerdotes ni de especialistas de lo sagrado, los llorosos conocen perfectamente la *episteme* y la *taxis* que implica el ritual, en el entendido de que son ellos los que han perdido a sus seres queridos. Esta taxonomía escapa a las

definiciones tradicionales de hacer política (según el Estado, sus instituciones y leyes) y queda en manos de quienes, de manera comunitaria, organizan rituales que tienen por fin conmover no sólo a los manifestantes y llorosos, sino a quienes presencian tales actos. La indignidad, el dolor, la ausencia son performados a manera de contagio. Como otrora los esclavos, libertos o familias que asistían al ritual imperial y que, aunque no hacían nada en el sentido de que sólo presenciaban el acto sin intervenir en él, así los testigos del espacio político y teúrgico cumplen con una función de suma importancia: las emociones movidas en la teúrgia tendrían poca efectividad si no asistieran a ellos una mayor cantidad de personas. El dolor ajeno así expresado es transmitido al resto *para que los demás se hagan cargo*. Para que no sólo los directamente afectados aspiren a la purificación y la promesa de un mejor porvenir; de lo que se trata es de que la comunidad en su totalidad (el vecindario, el pueblo, el barrio, la ciudad, el país, el Sur Global) participe del ritual para con-mover y re-mover lo que de otro modo permanece igual y estático.

Por último, diremos que los ejecutores del ritual, así como los pasos indicados por la tradición, son siempre aquellos que conocen mejor lo que ocurrió, el contexto en que se mueven, el idioma que hablan, el sistema de creencias de la localidad o nación, etc. De ahí que ahora regresemos al ejemplo de los 43: el Día de Muertos, una tradición heredada de padres a hijos, es seguida al pie de la letra por los llorosos, pero también presenta novedades para actualizar el ritual, para darle sentido y para conseguir la esperada purificación anímica. No es casual que en México, país de tradición católica, las manifestaciones se llenen de cruces (rosas, para el caso de los feminicidios), de velas, de vestimentas de color negro, de fotografías, etc. Como si el ritual del altar del Día de Muertos desplegara sus elementos variopintos a lo largo y ancho de la calle y de las caras de quienes allí se dan cita.

¿Será que la profanación de la teúrgia ha llegado aquí a su punto final? Podría objetarse que no habría sido necesario el rodeo a la teúrgia para hablar de los rituales, las emociones y la gesticulación. Probablemente es así. Sin embargo, la teúrgia se ha museizado y ha quedado secuestrada por la tradición eclesiástica que la reduce a la efectividad de sus propios rituales. Y si bien es verdad que la teúrgia cobra su pleno sentido en la eucaristía o el bautismo, también es verdad que, profanada, es restituida al uso de las almas individuales que, insatisfechas de los rituales tradicionales, sean sacros o profanos, buscan nuevas formas de ritualizar y conmover precisamente porque la sacralidad demasiado rigurosa de la Iglesia

y del Estado resulta insuficiente para la demanda de justicia, equidad y de garantía de los derechos humanos. La teúrgia es un concepto que nos permite entender por qué la manifestación, como acto de rememoración de los muertos, es especialmente efectiva para transmitir demandas generales o específicas. El velorio o el funeral católicos, aunque efectivos en su *objeto* para consuelo de los familiares y amigos, está limitado cuando lo que se busca es demandar justicia. Las muertas por feminicidio, por transfeminicidio, por delitos de odio contra la comunidad LGBTQIA+ desgraciadamente quedan impunes la mayor parte del tiempo. Y esta impunidad es lo que obliga a los dolientes a saber qué ocurrió con los asesinatos o desapariciones, y dónde están sus hijos o los cuerpos de ellos. En estos casos, los pasos del ritual tienen que cambiar necesariamente porque a veces la familia es la principal ausente, sobre todo en el caso de transfeminicidios, o porque las autoridades no quieren entregar el cuerpo a las amigas de las prostitutas asesinadas bajo el argumento de que no son familia consanguínea. Aquí la teúrgia, en lugar de la rigidez que adquiere bajo la forma estatal y eclesiástica, se flexibiliza porque es el acto mismo el que permite el proceso de simbolización y de conmoción.

Veamos el caso del asesinato de Paola Buenrostro para aterrizar lo que se ha teorizado hasta aquí. El 30 de septiembre de 2016, Paola ejercía trabajo sexual en Puente de Alvarado, un conocido punto de prostitución en el centro de la CDMX. Allí, un automovilista se acercó a ella y, al percatarse de que se trataba de una mujer trans, el conductor del vehículo le disparó y la mató. Este sería la primera violación a los derechos de Paola y de su mejor amiga, Kenya Cuevas (sobreviviente del atentado y de otros más), quien pasó luchando para que las autoridades de la Fiscalía de la CDMX hicieran justicia. La indignación partía del hecho de que Kenya había grabado con su celular al agresor y ayudó a detenerlo. Pero el transfeminicida quedó en libertad el mismo día y posteriormente se dio a la fuga. Y por si no fuera suficiente, el proceso estuvo plagado de irregularidades y violencias: las autoridades se referían a Paola y Kenya con pronombres masculinos, negaron medidas de protección a Kenya (quien sufrió un atentado y recibía amenazas de muerte). Es hasta 2019 que Kenya logra que la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México determinara que la Fiscalía violó los derechos de Paola y recomendara a la titular, Ernestina Godoy, emitir una

disculpa pública por las omisiones del proceso. Y es hasta el 2021 que tal disculpa es pronunciada por Godoy.⁴²²

Lo que llama la atención del proceso de duelo es que, en primer lugar, el cuerpo de Paola es mancillado no sólo al no reconocerle víctima de asesinato y negarle el debido proceso, sino que le es negada su identidad. Su cuerpo quedó en manos de la Fiscalía y ésta se negó a entregárselos por falta de consanguinidad directa. Según palabras de la propia Kenya, las autoridades le recomendaron no levantar denuncia porque “quién iba a hacerle caso a unas putas”. Ante esta serie de atropellos, Kenya cuenta que, una vez pasadas muchas dificultades y penurias y de haber recibido el cuerpo de Paola, decidió hacer una manifestación improvisada en Anillo Periférico junto con doce compañeras de trabajo. Detuvo la carroza funeraria, bajó el féretro y, con ayuda de varias mujeres compañeras, lo llevaron a cuestas gritando y demandando justicia. El primer acto ritual teúrgico, además del velorio y el funeral, es precisamente este: se objuega el dolor para comunicar y hacer que los demás se hagan cargo. Sin este tipo de manifestaciones por fuera de la vía legal, sin actos comunitarios que hicieran copresentes a los ciudadanos, sin la performance del llanto y el dolor, muy difícilmente Kenya habría podido acuñar el concepto de transfeminicidio junto con sus especificidades en el Código Penal de la Ciudad de México, ni tampoco, quizá, hubiera obtenido la disculpa pública de la Fiscalía. Como ella misma reconoce, probablemente tampoco estaría aquí y sería un número más en la lista de muertas impunemente.⁴²³

Así, el acto teúrgico en el espacio público adquiere sentido, porque nos ayuda a comprender cómo es que las almas, unidas por la *khóra*, de la que hemos hablado ya, comienzan un acto comunitario unido materialmente. La voz clamando justicia y las fotografías de Paola operan como materia cuyo símbolo ya es comprendido por el resto de sus compañeras: como testimonio material y visible del cuerpo que yace al interior del féretro. La voz, el aire, el *pneuma* de que está hecha el alma de Kenya y de las doce prostitutas

⁴²² Edgar Ulises, “Caso Paola Buenrostro: Pendientes tras histórica disculpa por transfeminicidio”, *Homosensual*, Septiembre 30, 2022. <https://www.homosensual.com/lgbt/trans/caso-paola-buenrostro-kenya-cuevas-logra-historica-disculpa-por-transfeminicidio/> Fecha de consulta: 30 de marzo de 2023.

⁴²³ La narración de estos sucesos los narra la propia Kenya Cuevas en Jessica Fernández García, host, “Ser mujer trans: adversidad y resiliencia con Kenya Cuevas”, Más allá del rosa, Podcast, noviembre 28, 2022. https://www.youtube.com/watch?v=x4Vb7jz_47E Fecha de consulta: 30 de marzo de 2023.

entra en contacto con la *khóra* que se extiende a los curiosos, granaderos y testigos que presencian la escena. La participación de todos, hasta de los granaderos, pareciera una pieza clave en la efectividad ritual, no sólo para que los símbolos inefables que descansan en el cadáver, las fotografías y las voces llorosas sean visibles para las ejecutoras, sino para que sea transmitido hacia el resto de los ciudadanos. ¿Y por qué hablamos de símbolos inefables en este punto? Evidentemente, no me refiero a los símbolos que coligan a dioses y seres humanos, sino de contraseñas que, si bien pueden pasar desapercibidas para los testigos, operan de igual manera: la voz del lloroso, las fotografías que acompañan a un féretro y los gestos de las dolientes llevan dentro de sí las claves de su propia efectividad porque, insisto junto con Didi-Huberman, se trata de expresiones antiquísimas, heredadas de la tradición, que son todavía comprensibles incluso para el indiferente. Presenciar el acto de llanto nos pone de inmediato en la postura de receptor y de cuidador de aquel que manifiesta su dolor.

Pero la manifestación de Cuevas sería también estática, porque la inmovilidad que provoca su ritual en Periférico rompe con la cotidianidad del movimiento. Y quizá todavía más complejo, se trata de corporalidades que la ciudadanía mexicana suele ver como monstruosas o deformes. El posicionamiento de las personas trans mueve y conmueve emociones, sean empáticas o de odio, y apertura el tiempo demiúrgico en el que conviven el asesinato de Paola, la manifestación y la exigencia de un mejor porvenir. Ya en este tiempo demiúrgico, breve, atemporal y estático, las almas comienzan el proceso de purificación. En este caso, la purificación se entiende como la expresión del llanto y del dolor; o en clave derridiana, diríamos que el tiempo fuera de quicio se reajusta con la esperanza del provenir, es decir, de la llegada de la justicia. Y esta misma purificación, con el trabajo constante de Cuevas tanto a nivel estático como teúrgico, logró reajustar demiúrgicamente el espacio político al conseguir, mucho años después, la disculpa del Estado, la tipificación del transfeminicidio y el inicio de la Casa-Hogar para personas trans (“Casa de las Muñecas Tiresias”).

Y con Tiresias regresamos a nuestra investigación central: la reescritura del cuerpo trans*, que permite la reescritura del *eros*, del placer y del deseo, es también la figura arquetípica y gestual de las personas trans de nuestros días. Los gestos de Tiresias, producto, imagino, de su propio tocamiento y del tanteo que resulta de su ceguera, se nos presentan también como un hacerse cargo, incluso un objuego, del enclaustramiento de los cuerpos y

el deseo en el rígido binario occidental. *Stasis* y teúrgia, la una en movilidad inmóvil y la otra como cierre de la dialéctica en tensión que se decanta por el movimiento, son dos conceptos que, me parece, nos han permitido repensar la manifestación *queer*, ligada sobre todo al duelo y a los rituales de expiación que surgen tras la muerte o desaparición de alguien. La *stasis*, presente desde la Atenas de Tucídides y resignificada hasta nuestros días por Loraux y Agamben, abre el camino de indecibilidad que después la teúrgia jambliqueana purifica con el acto demiúrgico. No hay más dioses, ellos han muerto; lo que resta son almas materiales que con llanto, gestos, actos y ritos se intercomunican por medio de la *khóra* para, de nuevo, restituir la comunidad que ha roto el neoliberalismo.

CONCLUSIONES

Los primeros cristianos que polemizaban con los filósofos griegos, en su afán por fundamentar mejor la fe que comenzaban a construir a lo largo de los cuatro primeros siglos de su existencia, creían ver en Platón al primer gentil que conoció a Dios. Ese Dios único y bueno que Platón parece idear en varios de sus *Diálogos* no podía ser otro, aseguraban, que el mismo Dios de amor que habría predicado un carpintero de Nazaret al que terminarían por llamar hijo de Dios. Esta pauta se mantuvo en su sustancia durante todo el medioevo, hasta que el Renacimiento y su redescubrimiento de autores menos conocidos, como Jámblico, reanimarían las discusiones sobre el papel que tenía la teúrgia en un sistema filosófico que aspiraba a ser racional. Si bien la Iglesia fue en buena parte benefactora de este nuevo auge, también es verdad que la teúrgia hacía mucho que había sido captada por los rituales cristianos y, nuevamente, circunscribió al platonismo a un estudio filosófico precristiano de lo que era la naturaleza divina. No es que este proceso sea ajeno al platonismo, pero sí marcó una manera de leer al ateniense. Por esta razón es que resulta un magno error considerar que, en filosofía, existen lecturas unívocas y verdaderas de los autores a los que leemos. Partir de esta premisa fue la tendencia durante muchos siglos, pero la ironía de esta jactanciosa pretensión ha resultado en muy variadas conclusiones que se extrae de un mismo texto.

Pero, paralelo a este desarrollo, también existieron filósofos que no podían aceptar que una *religio nova* “malinterpretase” al maestro ateniense —ahora denominado “divino” por sus fervorosos discípulos— y de ahí las acaloradas discusiones de Plotino, que consideraba el platonismo de los gnósticos y de ciertos cristianos como una tergiversación de lo que decía el filósofo en temas tales como las relaciones entre el alma individual y el alma del mundo, o en el papel de la materia en las sucesivas degradaciones que padecía el ser al alejarse del uno. Jámblico, aunque no menciona por ninguna parte a los cristianos de manera explícita en escritos como el *Sobre los misterios egipcios*, sí parece tenerlos en mente cuando menciona a ciertos supersticiosos que inventaban rituales nuevos que ponían en peligro no sólo a la tradición, sino también a la estabilidad social, política y económica de lo que fue el Imperio romano. Más iracundos resultan los escritos de Celso (de quien aún se

discute su corriente filosófica), de Porfirio y del emperador Juliano. Y precisamente las relaciones entre filosofía griega, en especial Platón, y las escrituras cristianas, ya había sido señalada tanto por Celso como por Juliano, quienes, primero, acusaban de no enseñar nada nuevo porque Platón ya lo había hecho (eran frecuentes las comparaciones entre el *Timeo* y el *Génesis*), y segundo, de interpretar mal la filosofía para dar mayor solidez a sus supersticiones.

Muchos siglos después, un escritor nacido en Aurich, Karl-Heinrich Ulrichs daría un giro de ciento ochenta grados en lo que creíamos saber de Platón hasta entonces. No se refirió a la metafísica ni la teología cristianas en su platonismo, sino que vio algo que escandalizaría a más de alguno: la definición de lo que hoy llamaríamos homosexual a partir de una lectura muy *sui generis*, como vimos, del *Banquete*. Por supuesto que este tipo de interpretaciones parecieron fútiles o depravadas para los germanos de su tiempo, pero todavía hoy existen aseveraciones, como la de Giovanni Reale, de que Platón era un ferviente defensor del amor entre hombre y mujer, y que su *eros* más elevado estaba encaminado a la reproducción para así, en boca de Diótima, perpetuar al género humano. Y más aún, David Halperin, ya a finales del siglo pasado, mostraba con sarcasmo cómo todavía algunos catedráticos norteamericanos preferían saltarse aquellos pasajes que hablaban del escandaloso pecado de los griegos. Como si a nuestro púdico e incólume Platón hubiese que quitarle aquellas palabras que minaban el edificio interpretativo según el cual él había sido tan cristiano como los posteriores.

Sin ser estos los únicos ejemplos, bastan para sintetizar cómo, más que a un solo Platón, tenemos muchísimas versiones platónicas. ¿Qué hay del Platón árabe, el que estudiaron Avicena y Averroes? ¿De dónde tan variopintos ejercicios hermenéuticos? ¿Por qué hay Platones que inestabilizan a Platón? Una respuesta rápida y obvia es la que solemos hacer los historiadores: que el contexto determina la recepción y el entendimiento que se tiene de un autor. Y por mucho que esto sea verdad, todavía deja abierta la posibilidad de decir que, a pesar de la multiplicidad, no hay que desatender al Platón que pervive en estas diferencias, el de la teoría de las ideas y al que describió al alma y su inmortalidad. Aceptemos de momento estas premisas. Sin embargo, como hemos estudiado a lo largo de los capítulos dos y tres, la escritura de todo texto es de suyo inestable. En términos derridianos, en particular su tesis sobre la escritura como fármaco, diríamos que al no existir el Padre, al no existir quien haga una interpretación de lo que es el registro material, ésta se

convierte en la única portavoz de él. Platón murió, jamás conoceremos su opinión precisa sobre los pasajes más oscuros o de difícil interpretación, pero nos queda el texto que, inestable y diseminante, se inyunge con nuestro presente. Entre lector y texto, o bien, entre sujeto y objeto, no existe la ipseidad, sino más bien una *différance* que rompe la aparente inquebrantabilidad de dicho correlato.

Tales fueron los casos de Ulrichs y de Preciado, dos platonistas que precisamente por su corporalidad y la injusticia que se cernía sobre ambos en sus respectivos lugares de nacimiento, reabrieron la *différance* que escapa de la firma de Platón: Ulrichs desde la necesidad de definir al uranista y de proclamar derechos de vida y existencia para estos seres que mezclaban alma femenina en cuerpo masculino, o bien, alma masculina en cuerpo femenino. No obstante, como señalé en su momento, Ulrichs también se encuentra empantanado por el binarismo que la teoría queer, en especial Preciado, critican como el origen de la incompreensión y el odio hacia las personas trans. Nótese que el filósofo español también consulta el mismo *Diálogo* que le permitió a Ulrichs fundar el uranismo: el *Banquete*, pero allí donde el primero daba una explicación ontológica del hombre que ama a otros hombres; el segundo encontró una crítica platónica al placer falocentrado. Es imposible saber si Platón habría estado de acuerdo con estas interpretaciones, por lo que detenernos en esta discusión es por demás infructífero. Lo que cabe destacar, entonces, es que la *différance* nos abre, al menos en este breve análisis que expongo, a tres platonismos: al cisheterosexista de Giovanni Reale y su sexo encaminado a la reproducción y el amor entre hombre y mujer; al Platón de Ulrichs que da lugar a la constitución de lo que hoy denominamos heterosexual pero también homo/bisexual; y al de Preciado, que desplaza el *eros* del falo y lo reinscribe en el resto del cuerpo, entendido este como soporte prostético de todo tipo de prácticas contrasexuales.

La investigación que precede a estas líneas buscó alinearse a este platonismo que llamaremos *uranista*. No se trataba de establecer una única y verdadera lectura de los *Diálogos*, ni tampoco de acusar a toda la tradición (germánica e italiana) de haberse equivocado en todos sus análisis sobre el filósofo de Atenas. De lo que se trataba era de diseminar el texto hacia una lectura otra que respetase lo más posible los elementos objetivos que tal análisis requería (en especial el histórico y etimológico), pero posibilitando un examen que el nombre mismo de Platón abrió en sus impensados. Quizá Platón tendría

opiniones contrarias a la existencia de personas trans; o quizá le parecería extraño que hoy existan etiquetas para los distintos tipos de eros existentes. Lo importante es que la escritura irónica de Platón, su negativa a decantarse por una respuesta clara a los problemas que aborda en boca de Sócrates, y su constante recurrencia a los mitos y al *logos* bastardo del que habla en el *Timeo* para explicar temas que el lenguaje racional y filosófico no logra expresar, permiten abrir nuevos derroteros hermenéuticos.

En ese sentido, la tesis comenzó problematizando el concepto de lo *queer*. Allí analicé al menos dos tipos de sentidos que tiene este concepto: como movimiento emancipatorio norteamericano que nació en las calles y que tiene su momento icónico en los disturbios de Stonewall, y como conjunto de teorías críticas nacidas en la academia yanqui en voces como Teresa de Lauretis y Judith Butler. Pero, además, hice hincapié en el hecho de que *queer* es un significante vacío, que lo único que puede decirse con seguridad es que hace referencia a lo torcido, lo quebrado, lo desviado y lo incorrecto. Y esto implica que con todo y las dificultades lingüísticas y contextuales que tiene trasladar un concepto angloparlante al mundo latinoamericano, es traducible al menos por torcer (del latín *torquere*, que dio a su vez lugar al *queer* anglosajón). De este modo, las teorías críticas denominadas *queer* son, en realidad, requiebros o torceduras de aquella ortodoxia a la que critican.

Esto resultaba acuciante por dos razones al menos: se ha construido una tradición correcta u ortodoxa del platonismo recurriendo a *dicta* que habían permanecido más o menos incuestionados; por ejemplo, que Platón es enemigo del cuerpo (como parece colegirse del *Fedón*), que sus enseñanzas en buena medida habían fertilizado el campo sobre el que el cristianismo cosecharía frutos fecundos para la constitución de su fe, y que su enemistad con la pederastia institucionalizada de Atenas era, ante todo, un rechazo al amor *contra natura*. Esta ortodoxia hunde sus raíces en el cristianismo y su moral, lo que le colocó puntos ciegos que le impidieron ver otras aristas que el propio texto de Platón inaugura. Tal ceguera se debe, sostuve, al dispositivo de la sexualidad que Foucault enunciaba. Pero también es verdad que este dispositivo ha cambiado debido a las transformaciones del capitalismo fordista hacia el neoliberal y globalizado, y al desarrollo de tecnologías y medicamentos que no existían en el siglo XIX ni a principios del siglo XX. Era importante tener claro esto, porque para hacer una crítica al dispositivo de la sexualidad había que definir aquello que íbamos a torcer. Dicho esto, propuse al concepto *queer* —torcedura— como método de análisis de la escritura

de Platón. Lo queer buscaba torcer la ortodoxia de Schleiermacher y de Giovanni Reale, y cuyos tímidos pero preclaros antecedentes encontré en Ulrichs y en Preciado. ¿Es Platón en verdad enemigo del cuerpo y del placer, de las relaciones sexuales no heterocentradas, enemigo del sexo recreativo y enemigo de corporalidades que no fueran las de hombres y mujeres? Quizá lo es el Platón de Schleiermacher, pero no el de Ulrichs.

De la misma manera, no bastaba con definir lo queer y decir que nuestra lectura torcería a la tradición dando equívocos traspies. Resultaba imperativo comenzar por el análisis de la ironía socrático-platónica porque, como vimos, ésta no sólo consistía en el modo de vida que Sócrates propuso para cuestionar a los detentores del saber de diversas áreas y habitar la indeterminación, sino que también es un método de escritura que Platón utiliza para reavivar, aunque fuera de forma artificial, la ironía que definía a su maestro. Para ello comparé dos tendencias que entienden a la ironía de formas contrapuestas: la de Hegel, para quien la ironía es un mero aderezo literario para hacer reír al lector, y la de Kierkegaard, quien en sus tesis de maestría hace un importante estudio de las obras que ejercitan la ironía socrática: la de Platón, la de Jenofonte y la de Aristófanes. A juicio del danés, Platón es quien mejor retrata a Sócrates en tanto que ironista en al menos dos sentidos: como aquél que niega la realidad sin proponer nada a cambio, es decir, que se limita a cuestionar e inestabilizar. El irónico, citábamos a Kierkegaard, no es un revolucionario que busque transformar el contexto histórico al que se confronta, es más bien aquél que con su preguntar hace reconocer a otros que no saben lo que dicen saber, mientras que en la vida cotidiana pregona este mismo principio. Sócrates —el Sócrates de Platón y de Kierkegaard— no es un hipócrita que sólo busque reírse a costa de los demás (como parece insinuar Aristófanes en su *comedia Las Nubes*), es en verdad alguien que quiere saber pero al que los sabios no pueden enseñarle nada porque no puede sostener sus tesis frente al preguntar.

Por último, estudié la fealdad de Sócrates, característica que no puede mantenerse al margen porque su fealdad, señalada durante elogio que de él hace Alcibíades al final del *Banquete* al compararlo con los sátiros. La fealdad de Sócrates tiene un papel paradójico: en un mundo en el que la bondad se asociaba a la belleza, resultaba muy desconcertante que una persona fea fuese elogiada por una de las personas más bellas (y de ética cuestionable) de Atenas. La fealdad del filósofo resultaba especialmente chocante para las aristocracias y los políticos de la *polis*.

De este análisis sólo puede extraerse una escritura irónica, un sujeto que no termina por constituirse de manera fija, sino que se mantiene en el espacio de la indecibilidad, que con su preguntar crítica, analiza e inestabiliza lo que se da por cierto o por sentado. De ahí que en temas hartos serios, como son el de la justicia, la virtud o la educación de los ciudadanos, la risa que provoca Sócrates-Platón provenía de la ironización de posturas que defienden cada una de las tesis (representada por filósofos, políticos, jueces o sacerdotes) y en provocar la incomodidad propia de ver caer a quien se vende como el poseedor del saber. Y esta escritura irónica no es algo que se quedara en Platón: Kierkegaard y su constante invención de seudónimos que sostenían posturas contradictorias entre sí resultan una especie de mimesis de la ironía socrático-platónica. Y todavía en el siglo XX, y en suelo latinoamericano, aún sin mencionar a Platón por ninguna parte, aparece la escritura marica de Pedro Lemebel, chileno feo e ironista. Y es que la ironía de Lemebel, a semejanza de la de Sócrates o la de Kierkegaard, no se limitó a cuestionar situaciones políticas o sociales, como la dictadura de Pinochet, la homofobia del Partido Comunista y el gradual blanqueamiento de las maricas de Chile, sino también que su pluma resulta farmacéutica.

Así, la ironía de Lemebel es no sólo productora de subjetividades críticas desde el cuestionamiento constante y la risa sardónica con las que escribía sus crónicas. Es también, como la escritura de Platón, un fármaco: tanto un veneno como un remedio que funge como suplemento al no existir ya el padre-logos, como lo entiende Derrida. Lemebel no propone en sentido estricto nada, pues ella escribe, desestabiliza el edificio cisheteropatriarcal con su acidez irónica y abre la *différance* a lo que él entendía como el tiempo fuera de su gozne; es la escritura-veneno que irrumpe como presencia nociva al *statu quo*. Pero hay más, su escritura como fármaco cura. No olvidemos cómo narra el caso de varias prostitutas que, en los últimos años de su vida, son elogiadas o representadas como reinas que piden maquillarse aún cuando el cuerpo afectado por el SIDA ha terminado con su otrora lozanía. Con la carne pegada a los huesos, Lemebel hace retratos de ellas muy diferentes a los que esperaba la sociedad latinoamericana de entonces: cuerpos moribundos, flacos y sufrientes que, sin embargo, sufrían a causa del pecado nefando. Lemebel, por contra, encuentra salvación y curación.

Una vez hecho este análisis, en el capítulo tercero, busqué desplazar las interpretaciones del *Banquete* que, en síntesis, sostienen que Platón despreciaba al placer y

que las relaciones encaminadas a la reproducción eran las que él aplaudía en sus textos. Bien podría ser así, sobre todo porque la portavoz de esta teoría era Diótima a través de Sócrates, y según Reale, este personaje representa la voz platónica. Lo hice a partir de tres momentos: 1) ¿qué papel juega la metafísica en la elaboración binaria de la diferencia sexual? Contesté a esta pregunta con Agacinski, para quien el binarismo comienza con Platón y continúa en el cristianismo paulino y agustiniano para demostrar que, en efecto, desde los más arcaicos orígenes de la filosofía el patriarcado ha jugado un papel preponderante al elaborar la definición de totalidad o uno frente al dos que es la dicotomía cuerpo-materia, día-noche, luz-oscuridad y hombre-mujer. 2) Después, hice un análisis pormenorizado del *Timeo*, diálogo ciertamente posterior al *Banquete* pero que, a mi juicio, permite analizar al *Banquete* desde otras aristas, sobre todo en lo que toca al concepto de *khôra* como el espacio vacío del que nada puede decirse con el lenguaje lógico ni el mítico, sino con un *logos* bastardo, según Sócrates. Y este *logos* bastardo aparece ya en el mito del andrógino, donde la firma platónica, quizá en un impensado, un desliz o una confusión, parece reconocer que la ficción que sustenta la diferencia sexual es un *como si*, es decir, un suplemento y no un deber-ser; 3) seguidamente, analicé el mito del Falo de Urano y el nacimiento de Afrodita a la luz del análisis de Preciado: que Afrodita naciera del semen que proviene del falo inerte de su padre castrado parece dar a entender que el *eros* no está inextricablemente unido ni a la diferencia sexual ni a los genitales. 4) Por último, retomé el estudio que hace Hélène Cixous sobre la ceguera y el tocar, elementos claves del *Savoir* para, posteriormente, examinar la figura de Tiresias. Ya se sabe que Tiresias no aparece de manera extendida en los *Diálogos*, pero los análisis previos me permitieron verlo como un ejemplo acabado del placer desplazado, del *eros* que no es el de la reproducción ni el de los genitales.

El capítulo cuarto fue el más extenso de todos porque ahí inserté dos caras de la misma moneda: la *stasis* y la teúrgia. Si en los capítulos precedentes parecía que nuestro sujeto marica se quedaba en la crítica, la ironía y la no-determinación, en este capítulo busqué construir una subjetividad (o, mejor dicho, una comunidad) que, primero, abra la *différance* no ya en la escritura, sino en el movimiento político, sobre todo en las manifestaciones y performances, y que abra la puerta a los fantasmas derridianos que claman por justicia. Lemebel retrata con horroroso detalle cómo era la vida de los torcidos y quebrados bajo el régimen de Pinochet, y por mucho que su escritura farmacéutica servía para curar a las

enfermas de SIDA en algún sentido, esto no puede transformar la realidad de manera efectiva. El ironista abre el camino, senda que sigue la *stasis*, pero resulta indispensable redefinir las gramáticas con que entendemos la política, las relaciones familiares y sociales y la toma de postura en el conflicto. Luego, para unificar lo que la ironía ha cuestionado y lo que la *Stasis* ha derrumbado y renombrado, aparece la teúrgia como elemento totalizador de las corporalidades que se encuentran en el rito de consagración a los muertos.

En primer lugar, examiné las dos traducciones existentes que hay de este concepto: la de los historiadores como “guerra civil” y cuyo portavoz es Tucídides, y la de “reposo” y “movimiento” ambas en el *Crátilo* de Platón. La finalidad era conjuntar ambos sentidos porque no están contrapuestas de modo manifiesto, por más que ya en la dialéctica reposo-movimiento percibimos una oposición insalvable. Sucede que la *stasis*, como guerra civil o conflicto, es el momento en el que la violencia más cruda irrumpe en la paz de la polis y redefine las alianzas familiares y políticas: resulta más amigo mío y más hermano mío aquél que comparte el mismo posicionamiento político que yo, como mostraba Tucídides al hablar de la guerra civil en Corcira. Esto resulta acuciante porque en los casos de asesinato por homo/lesbo/transfobia quienes más suelen faltar son los familiares, pero es en las manifestaciones o en los rituales comunitarios que se reanudan otras relaciones familiares. Del mismo modo, vimos que Tucídides menciona que en la *stasis* hasta el sentido de las palabras había cambiado, y la justicia se convierte en violencia revanchista. Justo es aquel que defiende a su facción, así sea cometiendo crímenes horribles; pero en el caso que analizamos, más bien la justicia del Estado se convierte en la justicia de los dolientes. Y por esto mismo, es que era necesario revisar a profundidad el *Crátilo*, porque todo posicionamiento conlleva una movilización, pero esta tensión dialéctica nunca se rompe. Posición y movimiento van y vienen constantemente porque lo primero implica lo segundo. Vimos, por ejemplo, que tomar posición, que no es tomar posicionamiento partidista (como estudiamos con ayuda de Walter Benjamin) lleva a otros a moverse, sea a favor o en contra. Por esta razón coloqué como caso paradigmático el de Kenya Cuevas y su sed de justicia por su compañera asesinada Paola Buenrostro. Su incansable lucha logró transformar el Código Penal de la Ciudad de México y llamar la atención de toda la ciudadanía, y hacer públicos los constantes atropellos a los que se ven sometidas las personas trans*.

Frente al caos que abre la *stasis*, la teúrgia aparece como una simbolización que reúne lo separado, como el ritual que purifica las almas y conecta con la trascendencia. Pero este salto habría sido totalmente improcedente de no ser porque esta tesis buscó *profanar* la teúrgia, quitarle su aspecto sacro y restituirlo al uso de las personas, concepto que propone Giorgio Agamben. Este procedimiento nos llevó a su vez a profanar el concepto de alma, pues el sentido que le da Jámblico a ella sólo es posible en los rituales que ha heredado la tradición y que mantienen la salud del Estado. Nada de esto podría ser nuestro objetivo porque, quizá, habríamos acabado en una respuesta hartamente diferente de la que buscaba fundamentar. ¿Para qué todo este estudio, se nos dirá, si al final concluimos que en la religión están las respuestas a las angustias de la comunidad de torcidas? Y si la teúrgia es ante todo un paliativo que justifica y mantiene al Estado, esa misma institución que violenta, invisibiliza y revictimiza a las personas trans, ¿no estaríamos dando al traste con todo el análisis anterior?

Comencé, pues, bajando al alma de sus comunicaciones metafísicas con las emanaciones plotinianas de las que parte Jámblico, y hablé más bien del alma material. Para ello, recurrí a Georges Didi-Huberman para sostener con mayor estabilidad que el alma, desde su prístina concepción griega en Homero, es ante todo el aire, la respiración. Y el aire es un elemento material. Didi-Huberman, como vimos en *Gestos de aire y de piedra*, demuestra que en realidad el aire es la condición de la posibilidad de la existencia misma. La materia del aire que es nuestra carne es la que posibilita la comunicación, la fabricación de objetos y la realización de todo acto ritual. Y en un segundo momento, estudié las *e-mociones* de las que habla este mismo autor francés, en el sentido de que todo llanto constituye una solicitud: la de pedir hacerse cargo de mi llanto. El llanto de los dolientes, el alma que fabricó los objetos del ritual mortuario, que recita los rezos y que clama con dolor justicia por aquellos asesinados injustamente, es una emoción que mueve y conmueve. Otra forma de decirlo es que la purificación de las almas ocurre en el aquí y el ahora, y su efectividad se siente en el momento mismo en que se realiza el acto, tal y como ocurría, según Jámblico, en los antiguos rituales del Imperio, cuyo latín no entendían ya ni siquiera los propios romanos.

En todo caso, la simbolización, concepto que Eugenio Trías propone como el acto dinámico en el que el cerco del límite es roto y permite la efectiva comunicación entre lo visible y lo hermético, hace efectiva la comunicación de las almas materiales haciendo uso

de materia que el mismo aire organizó. Y tampoco debe olvidarse el hecho de que para el neoplatónico era necesario abrazar teúrgicamente la materia, en cuyo seno subyacen las contraseñas ocultas que nosotros no entendemos pero los dioses sí. Y en ese sentido, no es necesario que la teúrgia nombre a los antiguos dioses paganos; en realidad, Jámblico reconoce una parte contingente histórico de lo divino (que en su momento ligué con la categoría de lo divino de María Zambrano) y lo uno inmutable (y que Zambrano nombraría con la categoría de lo sagrado). Así, poco importa que los dolientes organicen una lápida improvisada y lo adornen con imágenes de la Virgen o con crucifijos, porque esta sería la parte contingente. La parte trascendente, y aquí la trascendencia no refiere a lo inmaterial ni a lo inaccesible, se corresponde con el acto de purificación que ocurre en la comunidad de dolientes. Kenya Cuevas, como teúrga, reorganiza lo que la *stasis* renombró y desorganizó para construir una comunidad saludable y de nexos perdurables, tal y como solicitaba Jámblico de los dioses.

Esta ha sido, pues, mi propuesta. En el fondo, el objetivo primordial de esta tesis era recuperar a un Platón que ha sido vilipendiado por los feminismos y las teorías queer. ¿De qué sirve a los movimientos maricas en particular un filósofo que vivió en una sociedad misógina y que, de hecho, inauguró el binarismo que tantos problemas ha traído a Occidente? El Platón de Schleiermacher, nada. Pero el Platón de Ulrichs y de Preciado, es decir, el platonismo en su vertiente uranista, demuestra que se está lejos de haber agotado al ateniense en todas sus vertientes. Un Platón torcido puede contribuir a nuestro entendimiento del contexto tan desfavorable que nos rodea. Podemos ir contra el binarismo que parece defender en algunos *Diálogos*, demostrar sus limitaciones y sus incongruencias y profundizar en el Platón irónico, farmacéutico y enemigo de la oposición dialéctica estable. Su ironía, su *eros* y su *stasis*, y la teúrgia que desarrolló siglos después Jámblico, son categorías claves que pueden retroalimentar de manera enriquecedora a las teorías queer, de revitalizar una corriente olvidada de la filosofía griega elaborada por maricas. Nuestro Platón, ya he insistido mucho, no es el *verdadero*, sino un espectro que permite indagar desde otra perspectiva ese fantasma que seguimos llamando sexo-género sin tener muy claro qué es eso que queda fuera del revestimiento lingüístico, social, psicológico y biológico. ¿Qué es el sexo? Platón no ha podido responder, pero, a cambio, nos dio elementos irónicos y míticos para tratar de

comprenderlo mejor. De ahí que esta tesis sea un esfuerzo por contribuir torceduras de la tradición platónica a los estudios queer.

Quién sabe, probablemente Sócrates habría visto con divertimento en lo que se ha convertido la filosofía que inauguró. Quizá también levantaría serios cuestionamientos a lo que esta investigación y otras han llevado a cabo, incluida la de Schleiermacher. En todo caso, también podemos imaginarlo riéndose y preguntándose cuándo por fin la filosofía llegará a su compleción, y si no estaremos imposibilitados para hacerlo. El tiempo decidirá.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- Aristófanes. *Comedias II*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Gredos, 2011.
- Aristóteles. *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2008.
- Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*, introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009.
- Hesíodo. *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Paola Vianello de Córdoba. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Homero. *Ilíada*, introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
- Jámblico. *On the Mysteries*, introducción, traducción al inglés y notas de Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- . *Sobre los misterios egipcios*, introducción, traducción y notas de Antonio Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- Juliano. *Contra los galileos; Cartas; Leyes*, introducción de José M. Candau Morón, traducción y notas de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapó. Madrid: Gredos 2002.
- . *Discursos, VI-XII*, introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982.
- Ovidio. *Metamorfosis*, edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias. Madrid: Cátedra, 2003.
- Platón. *Diálogos, I*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos, II*, introducción, traducción y notas de Julio Calonge, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos, III*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 2008.

- . *Diálogos, IV*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos, V*, introducción, traducción y notas de Julio Calonge, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos, VI*, introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos, VII*, introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992..
- . *Diálogos, VIII*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- . *Diálogos, IX*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- . *Lisis, Symposium, Phaedrus*, edición y traducción al inglés de Chris Emilyn-Jones y William Preddy. Cambridge: Loeb Classical Library/Harvard University Press, 2022.
- . *Sämtliche Werke II: Lysis; Symposion; Phaidon; Kleitophon; Politeia; Phaidros*, Introducción, traducción y al alemán de Friedrich Schleiermacher. Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch, 1993.
- Plotino. 2015. *Enéadas I-III*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.
- . 2015. *Enéadas IV-VI*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.
- Porfirio. *Contra los cristianos*, introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado, Joaquín Ritoré Ponce, Antonia Carmona Vázquez, Inmaculada Rodríguez Moreno, Francisco Javier Ortolá Salas y José María Zamora Calvo. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- Quintiliano. *Sobre la enseñanza de la oratoria*, introducción, traducción y notas de Carlos Gerhard Hortet. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso III-IV*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1991.
- . *Historia de la Guerra del Peloponeso V-VI*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1992.

Fuentes modernas y contemporáneas:

Addey, Crystal. 2014. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. Farnham: Ashgate.

- Agamben, Giorgio. 2012. *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: La cuarenta.
- , 2017. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- , 2015. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- , 2017. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- , 2019. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agacinski, Sylviane. 2007. *La metafísica de los sexos*. Madrid: Akal.
- Athanassiadi, Polymnia. "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus." *The Journal of Roman Studies*, año 83 (noviembre 1993): 115-30. <https://doi.org/10.2307/300982> Fecha de consulta: 19 de febrero de 2024.
- Badiou, Alain. 2013. *La República de Platón*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter. 2018. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Bernini, Lorenzo. 2013. *Apocalipsis Queer. Elementos de teoría antisocial*. Madrid: Egales.
- , 2018. *Las teorías queer. Una introducción*. Madrid: Egales.
- Bohórquez, Abigail. 2019. *Poesida y otros poemas homoeróticos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bossi, Beatriz. 2008. *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Trotta.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorfosis*. Madrid: Akal
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- , 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- , 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Calame, Claude. 2002. *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal.
- Cantarella, Eva. 2021. *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal.
- Cavarero, Adriana. 1995. *A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Nueva York: Routledge.
- , 2016. *Inclinations. A Critique of Rectitude*. Stanford: Stanford University Press.
- Cixous, Hélène, "Sa(v)er". En *Velos*, Jacques Derrida y Cixous, Hélène Cixous. Ciudad de México: Siglo XXI, 23-32.

- Cixous, Hélène, Jacques Derrida y Marta Segarra. 2004. *La lengua por venir. Seminario de Barcelona*. Barcelona: Icaria.
- Cornford, Francis M. 2007. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- , "Para una teoría de la diferencia sexual." *Debate feminista*, año 5 vol. 12 (julio-diciembre 1995): 152-184.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.234>
- , 2020. *Inclinations. A Critique of Rectitude*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. "La ley del género".
<https://profesorsergiogarcia.files.wordpress.com/2016/03/derrida-jacques-la-ley-del-genero.pdf>
- , 1975. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- , 1994. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- , 1998. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- , 1998. *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- , 2005. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- , 2010. *Seminario la bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial.
- , 2011. *Khôra*. Buenos Aires: Amorrortú.
- , "Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica." En *Psyché. Invenciones del otro*. Atrogué: La Cebra, 2017, 473-494.
- Didi-Huberman, Georges. 2016. *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?* Buenos Aires: Capital Intelectual.
- , 2018. *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*. Ciudad de México: Canta Mares.
- , "Desear desobedecer." En *Los ojos de la Historia*, coordinado por Georges Didi-Huberman, José Luis Barrios y Eliza Mizrahi. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020, 15-40.
- Dillon, John. "Iamblicus' Defence of Theurgy: Some Reflections." *The International Journal of the Platonic Tradition*, núm 1, año 1 (abril 2007): 30-41.
https://www.researchgate.net/publication/233525702_Iamblichus%27_Defence_of_Theurgy_Some_Reflections
- Dodds, E.R. 2000. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Nueva York: Cambridge University Press.

- , 2014. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Eliade Mircea. 2008. *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- Engels, Friedrich. 2017. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Akal.
- Epps, Brad. “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, núm. 225 (octubre-noviembre 2008): 219-272. <https://josefaruiztagle.cl/wp-content/uploads/2020/09/Epps-Brad-Retos-y-riesgos-pautas-y-promesas-de-la-teoria-queer.pdf> Fecha de consulta 8 de marzo de 2024.
- Esposito, Roberto. 2015. *El pensamiento viviente*. Buenos Aires: Amorrortú.
- Fernández García, Jessica, host. “Ser mujer trans: adversidad y resiliencia con Kenya Cuevas”. Más allá del rosa. Podcast, noviembre 28, 2022.
- Figueroa Díaz, Tamara. 2019. *La resistencia de la loca barroca de Pedro Lemebel*. Madrid: Egales.
- Floyd, Kevin. 2009. *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- , 2023. *La reificación el deseo. Hacia un marxismo queer*. Madrid: Kaótica.
- Foucault, Michel. 2012. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2013. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 2013. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- , 2015. *Tres ensayos sobre Teoría sexual y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Gigon, Olof. 1970. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos.
- González Sierra, Ángela. ed. *Convergencias y divergencias (lecturas heterodoxas de la filosofía griega)*. Barcelona: Laertes, 2018.
- Gruzinski, Serge. “Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII.” En *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, editado por Sergio Ortega, 255-85. Ciudad de México: Grijalbo, 1986.
- Floyd, Kevin. 2023. *La reificación el deseo. Hacia un marxismo queer*. Madrid: Kaótica.
- Guerrero Martínez, Luis. “El fin de una época. Seudónimos, ironía y comunicación indirecta en Kierkegaard.” En *Ensayos para una hermenéutica de la filosofía*, coordinado por Luis Guerrero Martínez, 107-125. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2016.

- Hadot, Pierre. 1998. *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- , 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- , 2006. *Elogio de Sócrates*. Ciudad de México: me cayó el veinte.
- Halperin, David. 2008. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Nueva York: Routledge.
- Han, Byung-Chul. 2014. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Hegel, GWF. 1995. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 2023. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hernández Rodrigo. “Pedro Lemebel: la provocación como batalla”. *Derrame*, no. 2 (enero-marzo 1999): 37-38. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-291348.html>
- Hernández Reyes, Sandra. “Convergencias y divergencias (lecturas de la filosofía griega), Ángela González Sierra.” *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, núm. 148, año 52 (enero-junio 2020): 216-222.
- Ibáñez, Xavier. “Estancias. La ironía platónica y el pathos de la distancia”. En *El humor en Platón. Humor y filosofía a través de los diálogos*, editado por Jonathan Lavilla de Llera y Javier Aguirre Santos. Sevilla: Doble J, 2018, 17-33.
- Jiménez Yáñez, Daniel. “Entre la novedad griega y la tradición egipcia. Una lectura del *De Mysteriis Aegyptiorum* como una filosofía de la religión”. Tesis de Maestría. Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, 2020.
- Kierkegaard, Søren. 2006. *Escritos I. De los papeles de alguien que todavía vive; Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques. “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”. En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2016, 461-495.
- Laje, Agustín y Nicolás Márquez. 2016. *El libro negro de la nueva izquierda*. Madrid: Unión.
- Lemebel, Pedro. 2019. *Tengo miedo torero*. Ciudad de México: Planeta.
- , 2021. *Loco afán. Crónicas del sidario*. Ciudad de México: Seix Barral.

- Loroux, Nicole. 2003. *Las experiencias de Tiresias. Los masculino y lo femenino en el mundo griego*. Barcelona: Acantilado.
- , 2008. *La guerra civil en Atenas*. Madrid: Akal.
- Lipovetsky, Gilles. 2006. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Malabou, Catherine. 2021. *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*. Adrogué: La Cebra.
- Méndez Aguirre, Víctor. 2008. *La diferencia sexual en los diálogos de Platón*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Molina Ayala, José. “Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable.” *Diánoia*, núm. 65, año 55 (noviembre de 2010): 125-49.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000200005#:~:text=la%20uni%C3%B3n%20te%C3%BArgica%20con%20los,comprensibles%20s%C3%B3lo%20por%20los%20dioses. Fecha de consulta: 19 de febrero de 2024.
- Mosquera Varas, Andrea. “Platón presente. La posición de Alain Badiou sobre *La República*”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 70 (enero-abril 2017): 41-52. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/223621/207101> Fecha de consulta: 19 de febrero de 2024.
- Muñoz, José Esteban. 2020. *Utopía queer. El entonces y el allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Närripä, Neeme. 2019. *Stasis. Ein Antikes Konzept*. Tartu: University of Tartu Press.
- Novo, Salvador. 2010. *La estatua de Sal*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Orozco, Amaia. 2019. *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de sueño.
- Preciado, Paul B. 2000. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- , 2019. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- , 2020. *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Anagrama.
- Reale, Giovanni. 20002. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- , 2003. *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.
- , 2004. *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.

- Redondo, José Manuel. “Platón y el (neo)platonismo: de Grecia a México, pasando por la Alemania de Eduard Zeller.” Conferencia del Grupo de Investigación de Filosofía Antigua y Estudios Clásicos AION, Ciudad de México, 8 de febrero de 2019.
- Retamal N., Pablo. “Guy Sorman acusa a Michel Foucault de abusar sexualmente de menores en África”. En: La tercera, 29 de marzo de 2021. <https://www.latercera.com/culto/2021/03/29/guy-sorman-acusa-a-michel-foucault-de-abusar-sexualmente-de-menores-en-africa/>
- Rich, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA. Revista d’Etudis feministes*, núm. 10 (1996): 15-48. <http://www.ub.edu/duoda/web/es/publicaciones/10> Fecha de consulta: 8 de marzo de 2024.
- Ruiz de Elvira, Antonio. 1982. *Mitología griega*. Madrid: Gredos.
- Sabsay, Leticia. “Políticas *queer*, ciudadanías sexuales y decolonización”. En *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, ed. Diego Falconí, et al., 45-61. Barcelona: Egales, 2014.
- Sánchez, Carmen. 2005. *La invención del cuerpo. Arte y erotismo en el mundo clásico*. Madrid: Siruela.
- Sassen, Saskia. 2003. *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1998. *Epistemología del armario*. Barcelona: Tempestad.
- Shaw, Gregory. 2014. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Angelico Press/Sophia Perennis.
- Sosa Villada, Camila. 2021. *Las malas*. Ciudad de México: Tusquets.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trías, Eugenio. 1994. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Ulrichs, Karl-Heinrich. 1864. *Forschungen über das Rräthsel der mann männlichen Liebe*. Leipzig: autopublicado por el autor. <https://www.projekt-gutenberg.org/ulrichs/mannmael/chap004.html> Fecha de consulta: 8 de marzo de 2024.
- Uždavinys, Algis. 2014. *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Ohio: Angelico Press/Sophia Perennis.

- Valencia, Sayak. “Del *queer*, al *cuir*: *ostranénie* geopolítica y epistémica desde el Sur Glocal”. En *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, comp. Fernando R. Lanuza y Raúl M. Carrasco, 19-37. Ciudad de México: Fontamara, 2015.
- , 2021. *Capitalismo Gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Ciudad de México: Paidós.
- Wolff, Francis. “Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo”. En: *Nuestros griegos y sus modernos* (pp.169-180). Editado por Barbara Cassin. Buenos Aires: Manantial, 1992.
- Zaballa Beascochea, Ana de. “Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”. En *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, coord. Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, 17-46. Ciudad de México: UNAM; IIH, 2010.
- Zapata, Luis. 2014. *El vampiro de la colonia Roma*. Ciudad de México: DEBOLSILLO.