



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

**Sócrates/Alcibíades
El desplazamiento de la erótica en la
lectura de Platón de Michel
Foucault**

Informe académico por artículo académico

Que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta:

Efrén Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco

Asesora:

Dra. Leticia Flores Farfán



2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

[Sin dedicatoria]

Agradecimientos

Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico y a la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo recibido como becario del proyecto PAPIIME *Estrategias contemporáneas de lectura de la antigüedad grecorromana* PE 401510. De la misma manera aprecio el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras de esta institución.

Agradezco con cariño su amistad y apoyo a

Leticia Flores Farfán por la teoría, el empuje práctico y toda su fuerza que han convertido la escritura de un artículo y el tránsito de estos últimos años en una experiencia filosófica tan placentera.

Rafael Ángel Gómez Choreño por sus reflexiones, consejos y motivación sin los cuales este artículo no sería posible.

Ernesto Priani Saisó por sus meditaciones tecnológicas, herméticas y *trollísticas* que ayudan a ver las cosas de otra forma.

Todos en el seminario de *Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad Clásica* cuyas reflexiones y comentarios son parte de este texto.

Todos en el Colegio de Filosofía.

La mayoría de mis profesores y compañeros por su disposición a siempre intercambiar perspectivas filosóficas.

Agradezco de corazón a Luce por su confianza y apoyo en momentos difíciles. A Astrea, Diego y Ef por su compañía, alegría y retos, son mis piedras. A mis amigos por compartir la vida. A Ana Negri por su apoyo técnico, su amor y desamor que han marcado este texto.

Índice

INFORME ACADÉMICO	5
DEL CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN	5
SOBRE EL ARTÍCULO	7
BIBLIOGRAFÍA	8
ARTÍCULO ACADÉMICO	9
LA TRADICIÓN PLATÓNICA	9
EL ENTRAMADO FOUCAULTIANO EN LA LECTURA DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA	11
PENSAR LA TRÍADA	12
LA MEDIACIÓN NIETZSCHEANA: LA GENEALOGÍA	14
LA MICROFÍSICA DEL PODER	15
EL PLANTEAMIENTO DE LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD	17
LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA MORAL DE LOS PLACERES.	19
UNA NOTA SOBRE LA DIETÉTICA, LA ECONOMÍA Y LA ERÓTICA.	23
LOS DESPLAZAMIENTOS ERÓTICOS DE PLATÓN Y SU PROBLEMÁTICA	26
RECAPITULACIÓN	41
BIBLIOGRAFÍA	44

INFORME ACADÉMICO

DEL CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

El texto presentado en este informe se encuentra en el marco del proyecto PAPIME “Estrategias contemporáneas de lectura de la antigüedad grecorromana” PE 401510 cuyo propósito es analizar las alternativas a las lecturas académicas que proponen una comprensión de la verdad contenida en los textos clásicos. Esta estrategia se pregunta por los usos que podemos darle a los textos a través de la reapropiación, más allá de las decisiones configuradas en la tradición como “verdad del texto”. De este modo, se busca ofrecer un posicionamiento con respecto a los textos clásicos en el que se evidencie el marco de lectura que ha llevado a una interpretación. El objetivo didáctico está centrado en ofrecer, tanto a estudiantes como a investigadores, perspectivas sobre el acto de lectura como un acto en distintos elementos median la interpretación. Siendo que no sólo hay que pensar sobre el texto, sino también sobre la mediación.

Este artículo ha sido leído y comentado por un grupo de seminario. A partir de esto ha modificado sus alcances y cuestionado sus presupuestos y prácticas de redacción y reflexión. Dicho trabajo ha ofrecido una base crítica que en lugar de reducirse a una práctica de investigación privada, ha permitido un trabajo colectivo sobre el ejercicio de interpretación y sobre la interpretación específica de un texto clásico y un horizonte de lectura. El grupo integrado por académicos y estudiantes ha permitido el desarrollo del texto más allá de las expectativas iniciales de la investigación.

También se ha colaborado en la redacción y edición de dos manuales de lectura para textos platónicos —uno sobre el *Alcibíades* y otro acerca del *Menéxeno*— los cuales han complementado la tarea de análisis. Esta labor ha influido en el desarrollo de este

trabajo porque ha obligado a diseccionar los textos pensando en su ubicación en la tradición. Nos hemos preguntado por su marco narrativo, su historia de interpretación, su procedencia y ubicación en una producción literaria y los problemas y disputas a las que se ha enfrentado. A partir de este trabajo se ha enfatizado la tarea de ordenar y desarrollar una estrategia de lectura.

Este texto está inscrito en una investigación de la humanidades digitales. El trabajo ha sido documentado en una herramienta web (<http://elea.unam.mx>) que sirve como un diario de lectura, una selección de pasajes de textos y un registro del proceso de reflexión que conduce a la escritura.¹ Por un lado, cada selección de un texto que se evidencia se convierte en una ubicación de discusión. El proceso de lectura publicado ha tenido el propósito de confrontar nuestras decisiones de qué es lo relevante de un texto con las de otros lectores. La herramienta web se propuso hacer una acumulación y contraste de este trabajo. Por otra parte, la escritura no es un ejercicio mecánico y el *blog* ha buscado mostrar el proceso de escritura paralela, documentos “de trabajo”, que reflejan parte de la reflexión que conduce a los textos finales. La exposición de este material ha permitido que sea comentado, conduciendo a producir reflexiones sobre el proceso de investigación. Este trabajo ha llevado a la publicación del artículo “Documenting Horizons of interpretation in philosophy”.²

De esta forma, la discusión que ha producido este texto ha abordado tanto el contenido del texto, como el trabajo de investigación. Por una parte, la reflexión sobre la lectura, la selección de pasajes y el proceso de escritura han conducido a un replanteamiento de la investigación y el quehacer de evidenciarlo. Por otra parte, el

¹“Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana”, <<http://elea.unam.mx>>

² Ernesto Priani Saisó, *et al.*, “Documenting horizons of interpretation in philosophy”, *Literary and Linguistic Computing*. <<http://llc.oxfordjournals.org/content/early/2012/12/03/llc.fqs040.abstract>>

énfasis en la colaboración ha enriquecido el proceso de investigación. Trabajar en grupo ha sido lo más satisfactorio de la participación en el proyecto. Sin embargo, no podemos tampoco negar que esta aproximación también ha tenido problemas. Por una parte, el trabajo de colaboración en línea ha sido complicado y no ha tenido la participación deseada debido en gran parte a la existente tendencia a aislarse para investigar y producir textos. Las rondas de retroalimentación también han vuelto al proceso de redacción más largo. Pero, más allá de estos problemas que señalan que trabajar en grupo no es fácil, los resultados han sido apreciables y llevan a preguntar cómo plantear el trabajo en equipo de investigación filosófica.

SOBRE EL ARTÍCULO

El proceso de investigación basado en el proyecto modificó el texto significativamente. De primera mano se buscaba hacer una valuación filosófica de Alcibíades en la lectura de Foucault. Pero, en el proceso de planteamiento de nuestra metodología en el *blog* del proyecto y las primeras discusiones del seminario, vimos que esa aproximación era parcial. Tendríamos que abordar más bien la estrategia de lectura de Foucault, los usos y problemas de Alcibíades y ubicarlo en el marco de los textos platónicos y pensar para qué queríamos utilizar esta relación.

La primera gran modificación que realizamos fue un cambio estructural de la investigación. La inversión del platonismo no puede ser la presentación de lo opuesto a la tradición. No se trata de encontrar por qué Alcibíades tiene un valor filosófico, sino pensar por qué se presenta a esta figura, en las condiciones que se presenta, en contraste con Sócrates. De esta forma, el texto se ha distanciado de querer presentar a Alcibíades

como filosófico para pensar la relación con Sócrates y el uso que le da Foucault a ésta. Nuestro análisis es sobre la lectura de Foucault.

En segundo lugar, tanto el trabajo en los manuales de lectura como en el apoyo al proyecto para la administración de la página web nos condujo a replantear la presentación del texto. Dejó de ser un texto pensado en términos de un ensayo académico y pasó a ser integrado como una investigación. Por una parte, pensamos en la estrategia de interpretación de Foucault; por otra, en los residuos que observamos en esta lectura y, finalmente, en los conflictos y usos que podemos dar a dicho acercamiento. La gran modificación es pensar que estamos abriendo un texto para presentar aquello que se propone hacer con el texto.

BIBLIOGRAFÍA

"Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana". Página web. dgapa. Enero 2013. <<http://elea.unam.mx>>
PRIANI SAISÓ, ERNESTO, *et al.* "Documenting horizons of interpretation in philosophy." *Literary and Linguistic Computing* 2012. *Oxford Journals*. 14 de Octubre, 2012 <<http://llc.oxfordjournals.org/content/early/2012/12/03/llc.fqs040.abstract>>

ARTÍCULO ACADÉMICO

Sócrates/Alcibíades

El desplazamiento de la erótica en la lectura de Platón de Michel Foucault

Abstract: Este texto aborda la lectura de Michel de Foucault sobre la sexualidad en el contexto de Grecia Antigua. El énfasis se encuentra en su aproximación a la lectura de Platón y el texto del *Symposium*. Hemos pensado el horizonte de interpretación de la lectura de Foucault. Para esto, se hace un recuento de la propuesta y problemática de la *Historia de la sexualidad I y II*. También abordamos algunos elementos de la lectura de Foucault y de la tradición de interpretación de Platón. Finalmente, la interpretación de Foucault es contrastada con algunos elementos de las lecturas de Hadot, Loraux, Lyotard y Vernant.

Eros se resiste a ser subordinado a la verdad. Sócrates y Alcibíades se encuentran en colisión en cada lectura del texto platónico, no persiste uno sin el otro. Alcibíades deja suscrita cierta ambigüedad amorosa en contrapunto con el platonismo. Foucault, al preguntarse por la moralización del placer y el vínculo con la verdad, se encuentra con el acercamiento platónico, abordándolo como pasajes que no fijan una teoría amorosa definitiva en Platón. Por el contrario, articulan relaciones de poder en torno al cuerpo y las prácticas sexuales. La moralidad, yuxtapuesta al acceso a la verdad, constituye un campo de dominio en que ciertas prácticas de la sexualidad disputan un acceso a la verdad pero al mismo tiempo, devienen ambiguas y problemáticas.

LA TRADICIÓN PLATÓNICA

La “tradición platónica”, sin ser homogénea, recuenta la consolidación de la metafísica en Platón. Por un lado, se describe un dualismo que separa lo físico de lo ideal. En segunda instancia se busca una forma de mediar la participación de lo ideal. El amor será un agente de esta tarea. Lo propiamente platónico del *Banquete*, gira en torno a una metafísica del amor como deseo de la belleza, que lleva a la felicidad.

En la teoría del amor, lo físico y lo ideal se encuentran separados y gradados. Como en la epistemología, la cosmología o la ontología; la belleza, la mortalidad y el amor, se encuentran de tal forma que “in each of this areas the facts of the analytic pattern are the same: the transcendent Form at one extreme, the temporal individual at another, and, in between, the individuals’ immanent characters, projections of eternity on the flickering screen of becoming”.³ Si se reconoce que Platón es un ultra-racionalista que considerará la utilidad del amor en términos prácticos para conseguir un ideal, lo que produce el discurso de Sócrates es identificar medidas que separan dos campos de experiencia, una trascendente y una mortal e imperfecta. Esta separación produce el sometimiento de una experiencia terrena a la experiencia de lo ideal.

Es en el encomio de Sócrates en el *Symposium* donde se enuncia la teoría platónica del Eros.⁴ Eros es el vínculo entre un estado humano carente y uno de posesión de plenitud divina. Grube señala “surely in the Eros who is an interpreter between gods and men Plato is seeking for something that will bridge this gap between the noetic and the physical world and will thus ‘bind the whole together’ by providing a way for man to apprehend the Ideas”.⁵ La vinculación entre lo físico y lo ideal, provista en los estudios tradicionales, acentúa la posibilidad y forma de participación basada en la orientación a lo ideal. En el núcleo metafísico del diálogo se distingue que “we love only what is beautiful/ In loving it we desire to possess it in perpetuity./ We desire to possess it because we think its good and expect that its possession would make us happy.”⁶ Para la tradición, ésta es la configuración de lo “propriadamente” platónico. Grote resume “every

³ Gregory Vlastos, *Platonic studies*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 33-34.

⁴ Sin dejar de considerar la importancia de diálogos como *Lysis* y *Fedro*, considerado por académicos como Grube como la culminación del debate sobre Eros de Platón. Cf.

⁵ G. Grube, *Plato's thought*, (London: Methuen & Co., 1935), p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 20

one loves, desires, and aspires to *happiness*: this is the fundamental primordial law of human nature, beyond which we cannot push enquiry”.⁷ La teleología del platonismo recae en una felicidad que se consigue al transitar de lo físico a lo ideal.

La búsqueda de la felicidad queda articulada en la *scala amoris*⁸ como uso de la sexualidad y su moralización para concurrir en el bien. Esta técnica amatoria asciende de lo corporal a lo ideal, hasta llegar a la contemplación de la Idea de Belleza. Pero existe una percepción en que “the high climatic moment of fulfillment—the peak achievement for which all lesser loves are to be ‘used as steps’—is the one farthest removed from affection for concrete human beings.” El ascenso distancia de lo físico, que parece ser un paso y este movimiento ha sido percibido como una superación o exclusión. Jaeger dice: “el postulado de Platón sólo puede satisfacerse mediante una vida humana proyectada hacia esta ‘meta’ (τέλος).”⁹ Bajo esta consideración, el cuerpo y otras instancias de la escala servirán como medios para llegar a la felicidad. La experiencia humana se transforma en la escala apartándose de lo físico a lo ideal. Pero los actos de placer tendrán valor en tanto se transmuten de ser prácticas inferiores, escalones, a prácticas superiores orientadas hacia lo racional.

EL ENTRAMADO FOUCAULTIANO EN LA LECTURA DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA

En general, Foucault toma decisiones que se diferencian de las de la tradición platónica en su análisis del *Banquete*. Esto hay que entenderlo a partir de tres puntos: una

⁷ George Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, (New York: Lenox Hill Publishers, 1974), p. 4.

⁸ Cf. *Banquete* 209e-212b

⁹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, (México: FCE, 1995), p. 585.

aproximación triádica al texto que pone énfasis en buscar en el texto, un recuento genealógico que busca las procedencias y los efectos de distintos elementos y una microfísica del poder que piensa los textos a partir de relaciones de poder. Este acercamiento se opone, por un lado, al dualismo propuesto por el platonismo entre el amor de los cuerpos y el de la belleza. Por otro, el rastreo que Foucault realiza no pretende mostrar cuál es la verdad sobre el amor, ni orientarlo. Su propósito es mostrar cómo se configuró una práctica de la sexualidad orientada a la verdad, haciendo un guiño sobre su herencia a nuestra práctica. Además, la propuesta aborda como estos textos, más que configurar instituciones rígidas, sugieren relaciones flexibles, atópicas e imprecisas que atraviesan las prácticas sexuales y los juegos de verdad.

PENSAR LA TRÍADA

Por aproximación triádica nos referimos a la contraposición entre el carácter dialógico de los textos, su indeterminación y la tradición del platonismo que da preferencia al ideal. De acuerdo a Francis Wolff esta perspectiva está orientada por tres elementos: Una lectura *sospechosa* de textos platónicos, su inestabilidad y reconocerlos como lugar de una decisión histórica. En lugar de plantear una interpretación definitiva se considera que los textos ofrecen un espacio en que se sostiene una diferencia. Tanto Foucault, Deleuze y Derrida realizan lecturas que eligen, antes de asegurar una tradición o criticar dicha apropiación, un replanteamiento desde lo escrito.

La lectura sospechosa involucra una reapropiación radical de los textos. En lugar de pensar que lo dicho es el enunciado de verdad, se busca sobre qué contexto y presupuestos ha sido estructurado. La tarea se convierte en tomar los textos “como *signos*

de otra verdad, y no como portadores de la verdad que ellos mismos aspiran”.¹⁰ En particular, Foucault está interesado en la forma en la cual se interrelacionó la verdad como moralización en torno a la práctica de la sexualidad. De esta forma, los textos describen el proceso de una transformación en el uso de los placeres, en lugar de prescribir una teoría amorosa.

El segundo elemento, *la inestabilidad del texto platónico*, conlleva a renunciar a la búsqueda de una respuesta definitiva en los textos. Al preguntar cuál es la esencia del amor, ya no se busca definir el ser del amor. Wolff, señala que Foucault aborda esta interrogante rastreando el desarrollo de nuestra moral y su relación con la verdad. Para Foucault, Platón, en lugar de fijar respuestas, lo que se produce es el esbozo de una serie de desplazamientos de las prácticas hacia una intención de verdad, “rompe, mediante la filosofía (y la ascesis de la verdad que ella supone) con el sistema moral anterior (la moral de los *aphrodisia* fundada en una dietética, una economía y una erótica), pero al mismo tiempo da punto final a este sistema y la austeridad que le es propia”.¹¹ La inestabilidad reposa en ejercitar la tarea de lectura como una serie de elecciones que ya no podrán dar una respuesta, sino que anunciarán movimientos que contribuyen tanto a anunciar un rompimiento como una proposición.

La tercera arista estriba en considerar los textos como un *punto de decisión histórica*. En este horizonte habrá que guiarse por un juicio dualista o buscar cómo contraponerse, pero en cualquiera de los casos asumir que es una decisión. Derrida y Deleuze plantean que dicho contraste provee la posibilidad de nuevas aproximaciones, tanto hacia los mismos textos como hacia la lectura del platonismo —sin intención de desplazarlo, sino

¹⁰ Barbara Cassin, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, (Buenos Aires: Manantial, 1994), p. 170.

¹¹ *Ibid, ibid.* p. 175

sustituyéndolo; considerando que otras lecturas abren la relación con los textos dejando huella de dicha abertura. No se trata de dar una respuesta opuesta, sino reconocer en la enunciación un campo problemático en que se han posibilitado ciertas interpretaciones y otras han sido excluidas. En el caso del Amor, la disputa entre interpretaciones pondrá a trabajar mecanismos tales como Belleza-Eros¹² -Sócrates, Belleza-Moral-Sabiduría, Belleza-Cuerpos-Verdad. Habrá que elegir entre el Eros que, utilizando al cuerpo-escalón, participa de la Idea de Belleza, por una parte, o bien abordar el texto como un campo de disputa en donde las relaciones del ser del amor han desplegado redes complejas sobre la moralización, la práctica de la sexualidad y la sabiduría.

LA MEDIACIÓN NIETZSCHEANA: LA GENEALOGÍA

Consideramos que es importante profundizar en un asunto de la aproximación foucaultiana: la mediación nietzscheana como genealogía. Este estudio desplaza la búsqueda de una esencia por la constante indagación en el aparecer de las cosas singulares. La genealogía es un replanteamiento del pensar mediante el uso de herramientas históricas de donde provienen y emergen ciertas prácticas.¹³

Esta aproximación busca mecanismos que se contrapongan a querer encontrar la verdad de los textos. De tal modo, que se hace necesario partir de la consideración de que

¹² Eros es ya un tercer término. La diferencia entre Poros y Penia es la de los recursos y la pobreza. No es la oposición de términos homogéneos: recurso-dificultad, pobreza-riqueza, sino que abren un espacio heterogéneo que disputa una apropiación distinta: “la pobreza con recursos”. Podríamos pensar que Eros de entrada es ya un oxímoron.

¹³ Para Foucault, en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* el origen es revisado en dos términos: Herkunft, el origen en tanto la provenance (procedencia) y Entstehung en tanto L'emergence (emergencia). Estos dos términos se oponen a una consideración del origen como milagroso (el Wundersprung que señala Nietzsche en Genealogía de la moral). En cambio, presentan una base discordante en el origen de las cosas. Éste, deja marcas en el cuerpo y un juego azaroso de dominación, “mientras que la procedencia designa una cualidad de instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado... es más bien... un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio”

no hay una gran verdad, identidad o realidad que localizar. Lo que para Foucault está en juego en la perspectiva genealógica es reposicionarse con respecto a que “el lugar de la emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido ampararse de esta filosofía socrática, habría podido volverla contra sí misma —y sin duda estuvo tentado a hacerlo más de una vez—. Su derrota fue haber llegado a fundarla”.¹⁴ Lo que inquieta a Foucault es cómo usar esos gestos de tentación platónica. Para ello, hay que aproximarse a los textos aprovechando su ductilidad para disputar lo “propriadamente platónico” y sus mecanismos. La partida de Foucault jugará buscar en el sustrato problemático de los textos que hay más allá de una metafísica.

LA MICROFÍSICA DEL PODER

Recurrimos a un tercer elemento de la estrategia de la lectura de Foucault: la consideración sobre las relaciones de poder. Por una parte, “por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización”.¹⁵ El poder no es un arma que se detenta, sino estrategias en colisión que se dan dentro de experiencias específicas. No se puede ubicar una posición del poder, aunque no se ubica en una posición exterior a los procesos y relaciones, más bien se juega la relacionarse. Foucault señala “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad con respecto al poder”.¹⁶ La tensión entre dominio y resistencia opera como la contraposición de la relación. Las relaciones de poder son una

¹⁴ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, (Madrid: Piqueta, 1979), p. 7.

¹⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, (México: Siglo XXI, 1991), p. 112.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116

serie de vinculaciones que se sostienen y se suplantán, “las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino ‘matrices de transformaciones’ ”.¹⁷ Lo que está dado como instituciones o posiciones de poder no se conserva. Esto tenemos que entenderlo en tanto que:

el poder que en ella se ejerce no sea concebido como una propiedad, sino una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar¹⁸

De esta forma, dichas relaciones forman redes que van haciendo aparecer nuevos mecanismos.

Las relaciones de poder en torno a la práctica sexual moralizada son intersecciones encimadas que han producido instituciones y prácticas, sin que pueda definir las estáticamente. El platonismo forma parte de la rearticulación del poder, sin que detente un derecho de “apropiación” sobre el uso del sexo, el cuerpo y el placer. Por esta maniobra, el placer se ve inscrito en medios de control que exigen una dirección a la sabiduría. Sin embargo, no se trata de una condición de constrictión. De esta forma se configuran mecanismos e instituciones, pero a la vez, se les confronta, las vulnera y reincorpora lo excluido. Entonces, ¿cuál es el estado de fuerza en que emerge la propuesta erótica platónica? ¿Qué discordia está en juego en la moralización de los placeres y la verdad? Las relaciones de poder en torno a la sexualidad producen nuevas relaciones, transformando sus tecnologías e instituciones y abriendo espacio a otras oposiciones. ¿De qué forma el platonismo se ve dispuesto en torno a la problemática de los textos platónicos como campos de ambigüedad atópica y aporética?

¹⁷ *Ibid.*, p. 121

¹⁸ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, (México: Siglo XXI, 2005), p. 33.

EL PLANTEAMIENTO DE LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

Lo que está en juego en la *Historia de la sexualidad* son las formaciones y exigencias morales de la práctica sexual. En *La voluntad de saber*, primer tomo de este grupo de textos, Foucault plantea la hipótesis de que la represión sexual del contexto victoriano es la fuente de la sexualidad contemporánea. Dicha reprimenda funcionaba como codificación discursiva del placer con el fin de moralizar y racionalizar la sexualidad para neutralizarla, estaba “dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción”.¹⁹ En el *Uso de los placeres*, Foucault modifica esta perspectiva pensando que las prácticas de la abstinencia sexual y la verdad se articularon como posibilitadores de un erotismo superior y no como un sometimiento neutralizador.

Podríamos entender que en la *Voluntad de saber* había intención de comprender la administración de la sexualidad, mientras que en el *Uso de los placeres* se está abordando su uso en torno a la moralidad y la sabiduría. En esta modificación la gran alteración es que

Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o interdicción, sino también de verdad y falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como apuesta en el juego de la verdad²⁰

Lo que estará en juego, es cómo el cuerpo mediante el sexo está vinculado, por deseo y placer, con la verdad. El discurso y la formación de las prácticas no será un poder que dome al sexo, “el poder nada ‘puede’ sobre el sexo y los placeres”.²¹ Al construir mecanismos de economía y legalidad, los juegos de placer se replantean, no se callan o

¹⁹ *Ibid.*, p. 48

²⁰ *Ibid.*, p. 71

²¹ *Ibid.*, p.101

codifican. El poder no reprime la práctica sexual, sino que expresa los términos de dominación y resistencia en tanto que “el sexo es, al mismo tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie”.²² El deseo y el placer, junto con las instituciones de dominio y resistencia tienden redes, maniobras con pretensiones de verdad, expandiendo y transfigurando otras experiencias de vida.

En el segundo tomo de su investigación, Foucault redirige su preocupación sobre el sexo en la Antigüedad Clásica. ¿Por qué regresar a hacer una exploración en este horizonte? Para él, este movimiento responde a cómo se ha producido un sujeto de deseo²³ y qué instituciones ha configurado y sedimentado tal emergencia. Esta búsqueda empieza con las siguientes preguntas: “¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?”.²⁴ Para responderlas, Foucault explora la emergencia de una *estética de la existencia*²⁵ en el mundo griego.

Para Foucault hay cuatro temas presentes en las prácticas sexuales griegas: el temor a que las prácticas sexuales sin fines reproductivos fueran nocivas, el comportamiento virtuoso estructurado como una virtud conyugal, la descalificación de los homosexuales como intemperantes y la práctica de la abstinencia como posibilidad de acceso a experiencias superiores y a la verdad. Estos temas ofrecen un horizonte de contraposición a cómo en “la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moral cuyos preceptos eran constrictivos y el alcance universal”.²⁶ En el mundo griego, la práctica erótica era un

²² Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1, p. 176.

²³ Probablemente, lo más complicado en torno a la subjetividad para Foucault es como está atravesada por la genealogía. El problema de la subjetividad no está en determinar sujetos, o hacer de la experiencia, subjetiva, sino entender esta faceta como construcciones que no tienen un fundamento esencial. La subjetividad es una mascarada.

²⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, (México: Siglo XXI, 1984), p. 12.

²⁵ Por esto, se entiende una práctica de la inquietud de la austeridad sexual y sus vínculos con la verdad y la excelencia moral, y al mismo tiempo una demostración política de la belleza de dicha experiencia.

²⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, p.23.

lujo moral para los ciudadanos libres, hombres adultos —ejerciendo dominio sobre las mujeres y los muchachos jóvenes. La práctica de la sexualidad buscaba una experiencia bella y honrosa, sin vincular deontológicamente. En la práctica griega hay un énfasis de subjetivación e interacción con el otro como prácticas de empoderamiento en busca de la verdad, entendidas como una orientación a un estado de excelencia sin ser una determinación de la existencia humana.

LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA MORAL DE LOS PLACERES.

La pregunta obvia es: ¿de qué forma la práctica del placer es un problema moral? En el mundo griego, esta circunscripción se realiza a partir de la ubicación de las prácticas (*aphrodisia*),²⁷ en torno a una deontología del uso (*chrēsis*)²⁸ con cierta aproximación dominante (*enkrateia*)²⁹, orientadas por una teleología: la *sōphrosynē*.³⁰ La experiencia de la sexualidad moralizada observa que “la ontología a la que refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos”.³¹ Las maniobras que interrelacionan prácticas están preocupadas por una estrategia que permita la vida y el placer.

La experiencia del placer es un problema de disposición de la actividad a partir del deseo y su valoración. La práctica de Alcibíades era relevante por su disposición a la

²⁷ Ἀφροδισίας es sacred to Aphrodite (LSJ Middle Liddell) aunque para Foucault son “las obras” o “los actos de Afrodita”. *Ibid.*, p. 37

²⁸ χρῆσις es employment, use (LSJ Middle Liddell) Foucault lo utiliza igual, *chrēsis aphrodisiōn* es el uso de los placeres. *Ibid.*, p. 52

²⁹ Ἐγκράτεια es mastery over (LSJ Middle Liddell) Para Foucault es un orden y señorío. *Ibid.*, p. 62

³⁰ Σωφροσύνη es soundness of mind, prudence, discretion (LSJ Middle Liddell) Este es uno de los conceptos más complicados de traducir e incluso, Foucault prefiere, a pesar de utilizar el término templanza, dejar claro que este es tiene una dificultad de traducción. *Ibid.*, pp. 62, 63 y 76.

³¹ *Ibid.*, p. 42

incontinencia, más que por sus apetitos. Se sabía que no había que privar y anular la práctica, porque “los deseos que nos conducen a las *aphrodisia* [están] entre los que son más naturales y necesarios”.³² Sin embargo, se ubican en el límite entre satisfacer una necesidad y liberar una fuerza destructiva que se desborda. Los límites planteados en el horizonte griego de esta fuerza están en que “el exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las *aphrodisia*”³³ porque contravienen la experiencia virtuosa del placer y la vida. Lo que está en juego sobre las *aphrodisia* es cómo satisfacer una necesidad y experimentar el placer, asegurando la conservación del deseo a partir de un régimen de control de la fuerza del deseo-sexo.

Pero, entonces, ¿cómo mantener bajo control el placer para conservarlo? Las *chrēsis aphrodisiōn* son realizaciones de la sexualidad, “no se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos”.³⁴ Lo que exige la práctica es una reflexión sobre la ejecución del deseo. El riesgo que se tiene que reflexionar es que al excederse, el placer en lugar de multiplicarse, se anula. Se extingue el deseo, porque éste deja de ser reconocible, así como si no se conoce no se desea, en el abuso se pierde cierta ausencia que lo posibilita. Así, el problema de la práctica moralizada es cómo conservar el placer mediante cierta reflexión y determinación de los efectos del uso. En otras palabras, el equilibrio de la carencia.

El problema deontológico de la conservación establece límites a la práctica para

³² *Ibid.*, p. 47

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 52

gozar. La prescripción de los usos se encaminan a cuándo y cómo es debido. En el *Symposium* se especifica que en cada caso hay que encontrar cierta ejecución que permita gozarlo y mantenerlo. La práctica de la sexualidad considera que “no es universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona”.³⁵ La relatividad de las prácticas es transformada en búsqueda de una excelencia ética en torno al deseo.

Esta exigencia moral implica el señorío sobre uno mismo. La *enkrateia* es la práctica que permite resistir al placer y posibilita a la *sōphrosynē* como estado de dominio. Sócrates, al resistirse en la prueba ante Alcibíades, no está purificado, sino que practica su capacidad de desear y no ceder. La resistencia es una prueba orientada a la persistencia del deseo. La problemática de la ascesis es cómo dominarse para resistirse al deseo sin perderlo y reproducirlo. Entonces, ¿cómo se ejecuta este dominio-resistencia? Foucault pone énfasis en que es un entrenamiento. Jenofonte señalaba que Alcibíades, con respecto a la enseñanza socrática, “no ha sido víctima de la enseñanza recibida, sino que, después de todos los éxitos entre hombres y mujeres, y de todo el pueblo que lo encumbró, hizo como tantos atletas: una vez obtenida la victoria, creyó que podía ‘descuidar el ejercicio’”.³⁶ El entrenamiento es una práctica de vida ya que el deseo siempre está apareciendo. El dominio está jugándose mediante la resistencia produciendo nuevas instituciones, significados y formas de relacionarse. La exigencia de ver la sexualidad como ejercicio sobre el deseo es para formar y disputar mecanismos de poder.

³⁵ *Ibid.*, p. 61

³⁶ *Ibid.*, p. 71

Este trazo de la problematización desde las prácticas, su deber y ejercicio está vinculado con una finalidad: la *sōphrosynē*. Pero, ¿qué tipo de templanza visualiza Foucault? A partir de una estructura un tanto hegeliana, Foucault considera que la *sōphrosynē* es la libertad pensada como el dominio de uno mismo, por uno mismo, “aquel, en efecto, que, por estatuto, se encuentra colocado bajo la autoridad de los demás no tiene que esperar de sí mismo el principio de templanza; le bastará con obedecer las órdenes y prescripciones que se le den”.³⁷ La moralidad se plantea en tanto que la práctica de dominarse es la posibilidad de mandar. El punto clave es que este dominio sobre uno mismo es la forma de ser hombre, ciudadano. La dirección de los placeres, su uso y su entrenamiento es una moral que está orientada al bien en la *polis*.

De esta forma, la práctica de la *sōphrosynē* es una libertad activa, dominio sobre sí mismo que son términos de cierta sabiduría. Foucault observa que para Platón este problema implica que los intemperantes son ignorantes. La moralización sexual tiene en el giro platónico es posibilidad de sabiduría. Cabe preguntarse ahora cómo el control moral de la sexualidad abre esta posibilidad. Aquel que constriñe su práctica tendrá una sabiduría activa en tanto que “la templanza implica que el *logos* sea colocado en posición de soberanía sobre el ser humano y que pueda someter los deseos y que esté en situación de regular el comportamiento”.³⁸ La templanza como teleología convierte la experiencia de las *aphrodisia* en un “reconocimiento ontológico de uno por sí mismo”³⁹ orientado a ser un juego de verdad. No se trata de mostrar una interpretación de la experiencia del placer —como lo era en *La voluntad de saber*—, sino que la problemática se ha convertido en experiencias que se interrelacionan y afectan como una red,

³⁷ *Ibid.*, p. 78

³⁸ *Ibid.*, p. 84

³⁹ *Ibid.*, p. 85

reproduciéndose y alterándose. No es un dominio de lo dicho, sino de relaciones con la sabiduría como productora de placer.

UNA NOTA SOBRE LA DIETÉTICA, LA ECONOMÍA Y LA ERÓTICA.

Nuestro planteamiento aborda el problema de la moralización del placer en torno a la sabiduría. Sin embargo, para Foucault esta preocupación está inserta en una cuadritemática. Los otros tres elementos de dicha preocupación se encuentran en la progresión del uso de la sexualidad de una práctica privada hacia lo público. Primero, hay una dietética de la práctica propia; después, la economía como moralización de la sexualidad del otro, la esposa en el hogar y, finalmente, la erótica de las relaciones con los muchachos en tanto política.

La dietética revisa cómo la práctica del control suplanta una consideración del sexo como preocupación de reproducción de la especie. Se propone una moralización, orden, frecuencia y contexto para practicar los placeres y se translitera el riesgo de muerte de la especie a la muerte de una cultura. Las prácticas dietéticas insisten que el placer tiene un equilibrio frágil y mortal por su naturaleza violenta. Sin embargo, hay una necesidad vital del placer, hay una relación con la vida y la muerte. El gasto de la energía sexual, al moverse de su uso reproductivo, pone en juego la preservación de la especie no por ser una cuestión de cuerpos, sino por cómo “se inscribe pues en el horizonte amplio de la vida y de la muerte, del tiempo, del porvenir y de la eternidad”.⁴⁰ La práctica de las *aphrodisia* se convierte en un recurso de búsqueda por aprovechar la energía sexual y la reproducción pensando en el rompimiento de una inmanencia mortal.

En segundo lugar, la economía de los placeres es el umbral de la otredad. El

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127

desplazamiento de la práctica sexual del uso reproductivo conduce, según Foucault, a que se jueguen dos experiencias del sexo que muestran los rasgos del dominio y la resistencia: la del marido, libre, ejerciendo el dominio sobre sí, y otra, la práctica sobre la esposa, sometida a la ley del hogar, que sirve como “caldo de cultivo” de la experiencia política. El juego de la reproducción se problematiza al convertirse en la construcción de una institución productora del linaje. Éste opera como umbral entre lo público y lo privado, “el ‘techo’ determina desde luego un región exterior y una región interior, donde una da relieve al hombre y la otra constituye el lugar privilegiado de la mujer”.⁴¹ En el *oikos*⁴² se disputa la capacidad de dominio de sí, en tanto se posibilita el dominio/resistencia de los otros. El hombre será más dueño de su hogar mientras mejor controle su actividad sexual. No se trata de privarse del sexo con otros, pues el marido podría tener sexo con prostitutas y muchachos sin que esto destruyera el régimen del matrimonio, sino de la capacidad de control y la institución del matrimonio. Lo que estaba en juego en la práctica sexual del hogar era el linaje y la excelencia de la autoridad como posibilidad de utilización política del dominio del placer propio.

En tercer lugar, por erótica, se entienden las prácticas sexuales entre hombres en Grecia. ¿Cuál es la diferencia con la relación del matrimonio o consigo mismo y cuál su problemática? En general, esta práctica era una relación pública con otro que es o se convertirá en un igual —el centro de esta experiencia está dirigido a la relación entre un hombre mayor y uno joven. Se diferencia de la relación con las mujeres por la exigencia de sutileza del dominio. Estas prácticas estaban determinadas por límites puestos en tanto existía desprecio a los jóvenes afeminados y al amor con hombres mayores o demasiado

⁴¹ *Ibid.*, p. 145

⁴² οἶκος es house (LSJ Middle Liddell Slater Autenrieth)

jóvenes. Lo que se apreciaba en estas relaciones era la práctica de la virilidad, “la virilidad como marca física debe estar ausente de ella, pero debe estar presente como fuerza precoz y promesa de comportamiento: comportase ya como el hombre que todavía no se es”.⁴³ Las relaciones entre dos hombres maduros fueron criticadas, en tanto que esto conlleva pasividad y distanciamiento de la excelencia vinculada con la práctica activa. La práctica de la sexualidad se convirtió en relaciones de poder orientadas a la civilidad como posibilidad de la ciudad. El poder es puesto así como una relación sutil que produce nuevas exigencias sobre la práctica de la sexualidad.

El centro de la práctica civil de la sexualidad estaba dispuesta en torno de un aprendizaje y formación política. Esta relación estaba marcada por una persecución donde el perseguidor-maestro-amante debía no caer en el exceso y el perseguido-aprendiz-amado aprendía a no ceder. Así, se buscaba mantener los vínculos de la *polis*, las relaciones de poder mostrando que “la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de consentimiento”.⁴⁴ La práctica del placer como preservación del deseo es la del cuidado de las relaciones de poder y esta residía en que “el problema radica en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás”⁴⁵ disputando la posibilidad de la *polis* y su reproducción. La moral de la erótica es el límite que permite reproducir las posibilidades de la ciudad, su dominio, sin que rompa el vínculo entre los ciudadanos por exceso derivado de ceder a los placeres o por someter a los muchachos a la voluntad de los adultos, volviéndolos pasivos.

La relación entre sabiduría y las *aphrodisia* es la posibilidad de aprender a no

⁴³ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, p. 185.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 196.

ceder y dominarse. La dominación de los jóvenes llevaría a su objetivación, quedarían marcados, “ser sujeto de placer con un muchacho no representa problema para los griegos; en cambio, ser objeto de placer y reconocerse como tal constituye para el muchacho una dificultad mayor”.⁴⁶ Objetivar a los jóvenes implicaría la destrucción de los futuros ciudadanos mediante su sumisión. La práctica sexual se había desplazado de la reproducción de la especie a la de la *polis*. Sin embargo, la práctica interrelacionada con la sabiduría todavía se desplazará a una abstinencia que se pregunta por el sentido del placer en dicha existencia. Busca cómo hacer al objeto-muchacho dueño de sus placeres y disolver dicha objetivación.

LOS DESPLAZAMIENTOS ERÓTICOS DE PLATÓN Y SU PROBLEMÁTICA

Para Foucault la propuesta platónica sobre el placer y la sabiduría implica un desplazamiento de su problemática. Esta transformación termina por desbasar a la práctica amorosa, a los amantes y sus valores.

El primer movimiento corresponde a la práctica amorosa, problematizando la incapacidad que existe para definir qué es el amor, el cual ha sido sustituido por una determinación de prácticas. Este desplazamiento recae en que “el discurso sobre el amor deberá enfrentar el riesgo de no ser ya un “elogio” (en la forma mixta y confusa de la alabanza dirigida al mismo tiempo al amor y al amado); deberá exponer —como en el *Banquete*— la naturaleza “intermedia del amor, el defecto que lo marca (pues ya no posee las cosas bellas que desea), la afinidad de miseria y de astucia, de ignorancia y de saber que surge a la vida”.⁴⁷ La práctica de la erótica es desplazada a ser búsqueda del

⁴⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

amor. El amor deviene atópico y aporético en forma de pregunta. Esta expresión no es afirmación o negación de una esencia, queda sujeta al “defecto que lo marca” como intercambio, extracción y distanciamiento de lo divino y de lo mortal.

Platón describe la inestabilidad del amor mediante la consideración de Eros y Sócrates como *daimones*.⁴⁸ Estos espíritus actúan como mediación entre lo mortal y lo divino. Por una parte, Eros es desplazado de lo divino, al ser hijo de Poros, el recurso — contrario a Aporía, la dificultad— y Penia, la pobreza —opuesta a Plutos, la riqueza. De esta forma, Eros pierde su categoría divina, “ce qui est complet et parfait n’a que faire d’Eros. Le divin ne connaît pas l’amour”.⁴⁹ El amor queda marcado por una imposibilidad de encontrarse completo. Éste es el producto de recurso y pobreza, una contradicción heterogénea, ya que sus términos no pertenecen al mismo orden. Pero qué pasa cuando se expresan términos opuestos heterogéneos. Michel de Certeau describe esta situación como el oxímoron, como una contradicción inexpresable⁵⁰. Lo impronunciable es aquello que hace que el deseo no se estabilice, manteniéndose en la dinámica del deseo que lleva al acto, el acto al placer, el placer al deseo. Ésta dinámica es el defecto al que alude Foucault, pero sin que sea la determinación del amor. Platón realiza una ruptura amorosa de lo mortal con el discurso de Alcibiades. Éste describe a

⁴⁸ Pero, ¿qué es el *daimon* en este contexto? En la comprensión pre-homérica, los *daimones* son un rastro del poder divino, sin ser una fuerza natural ni los dioses antropomorfizados. Son cierta configuración que pone énfasis en el elemento del poder y su acción sobre su divinización. Los *daimones* habitan todos los lugares y lugares en específico a la vez: pueden ser protectores de un camino y ser protectores de los caminos. En tiempos de Homero todavía no tienen una individualidad definida, son dioses momentáneos, acciones que reúnen algo extraordinario e incomprensible; un poder divino que se da o la colectividad de dioses. De manera posterior, en la “época de los filósofos”, los *daimones* se convertirán en términos de destino o suerte, evocan cierta consciencia, dictan rumbos, se les considera buenos o malos *daimones*. Esto será la conjunción de estos con lo mortal e imperfecto. Sin embargo, a través de las épocas se mantiene el énfasis de que los *daimones* median entre un estado mortal incompleto y uno divino perfecto y son un poder generativo de relación entre lo divino y mortal. Cf. Martin P. Nilsson, *A history of Greek religion*, (Oxford: Clarendon Press, 1949),.

⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, *L’Individu, la mort, l’amour*, (París: Gallimard, 1996), p. 1417.

⁵⁰ Cf. Michel De Certeau, *La fábula mística : siglos XVI-XVII*, (México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993), pp. 173-174.

Sócrates como un Sileno, “The Sileni are fountain-*daimones*, and both they and the Satyrs are *daimones* of fertility”.⁵¹ La atención de la transformación de lo mortal en *daimon* está en el surgimiento, la fertilidad y la reproducción. No como unión con lo perfecto, sino como producción de un tercero, “Aimer c’est tester de se rejoindre dans le autre”.⁵² Lo que hace único a Sócrates es la sustitución de sí, por volcarse en otro, Sócrates no puede ser analogado como Pericles a Nestor y Brásidas a Aquiles.⁵³ El Sileno es la figura en la que se puede encontrar un desplazamiento de una figura, una determinación a un proceso de relación y transformación. Por lo tanto, Eros desplazado no es ni divino ni mortal, ni una línea de participación, sino un carácter que fluye y se reproduce.

Surgen así nuevas preguntas: ¿qué implica dicha intermediación?, ¿qué implica que Sócrates y Eros sean *daimones*? Pierre Hadot sugiere que Eros, Sócrates y *daimones* son términos simultáneos, negativos y contradictorios. La posibilidad de esta suspensión encaminada por lo impronunciable y la reproducción es la emergencia de lo otro, irreductible a una determinación, “Eros teaches nothing, for he is ignorant. He does not make people more wise; he makes them *other*”.⁵⁴ Para Vernant, la procedencia de lo otro está dispuesta en la diferencia de los mitos de Dionisos y Narciso ante el espejo.⁵⁵ Mientras Narciso parece ahogado intentando alcanzar su propio reflejo, Dionisos es despedazado mientras juega frente al espejo. Uno busca cierto tipo de unidad, resarcido un amor de sí. Mientras que la destrucción de Dionisos, el reconocimiento ante el espejo,

⁵¹ Cf. Nilsson, p. 111.

⁵² Vernant, p. 1423.

⁵³ Platón, Symposium 221c-d

⁵⁴ Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, (Malden, MA: Blackwell, 1995), p. 163.

⁵⁵ Cf. Vernant, pp. 1422-1426.

esboza el acto de hacerse otro, multiplicarse, “L’essentiel ne consiste pas dans une expérience de soi, mais dans l’expérience d’un autre que soi ou dans l’expérience de devenir autre”.⁵⁶ De esta forma, la intermediación vista en una simultaneidad contradictoria funciona como transformación en lo otro, la reproducción en algo que no puede ser enunciado a partir de lo mismo. De esta forma, la pregunta del ser del amor como intermediación es ubicarse en el desplazamiento. “In Socratic Eros we find the same structure as in Socratic irony: a divided consciousness, passionately aware that it is not what it ought be. It is from this feeling of separation and lack that love is born”.⁵⁷ Mientras que la ironía socrática muestra por lo opuesto, una problemática en un planteamiento, la intermediación amorosa supone la imposibilidad de reducir una experiencia a otra, el amor funciona reproduciéndose siempre en lo otro. No existe una determinación que resuma las fuerzas contrapuestas como Eros.

La relación entre verdad/sabiduría y moral, disputando los usos de la sexualidad, es Eros en tanto relación de poder. Esta modificación vincula el tráfico de lo corporal a lo ideal como persistencia de intermediación y diferencia al mismo tiempo que sostiene su oposición. La pregunta por el amor explora la imposibilidad de fijar las prácticas sexuales y una definición del amor mediante la moral o la sabiduría. La resistencia y el control de las relaciones de poder se encuentran en proceso de generación. En la forma en que la moral ha integrado prácticas de la sexualidad, algo ha quedado excluido y tiene que ser buscado. De la misma forma, el proceso de la sabiduría entrará en esta tensión entre lo controlado, lo que resiste y lo que se excluye. Nicole Loraux ha puesto el acento en la maniobra a partir de la cual Platón “manda a pasear” al cuerpo, no lo deshecha o

⁵⁶ *ibid.* p. 1425.

⁵⁷ Hadot, Vernant, p. 163.

determina en pos del reino de la Idea, “todo está allí, y todo ha devenido un poco —sólo un poco—, imperceptiblemente, completamente otro”.⁵⁸ La oposición *daimonica* es la transición de la moralización de los placeres a la filosofía de la moralización. El cuerpo que persiste como tal, se ve devuelto a un régimen que reclama nuevas relaciones. Este movimiento tensiona la exigencia de verdad, como búsqueda, pregunta, pero también como reproducción. Al cuerpo le exija que disponga de su muerte y su reproducción a relacionarse con ella. No se genera un dominio de la verdad sino una relación de verdad que se reproduce sin poder determinar una respuesta o fijar al cuerpo.

La segunda temática que ha apuntado Foucault al preguntarse por el amor de la sabiduría es cómo utilizar los actos de Afrodita, la *chrēsis aphrodision*, para configurar una práctica. El desplazamiento deja atrás el honor del muchacho y modifica la aproximación a la práctica erótica al colocar la pregunta del amor como práctica. Lo que será escrutado es la práctica de abstinencia como control/resistencia del deseo y como búsqueda. ¿Cómo logra transformarse el control del cuerpo en práctica de sabiduría? Foucault observa que en los textos de Platón, las prácticas de desplazamiento del placer y la reproducción se ven puestas en torno de una exigencia de verdad:⁵⁹ ¿en el amor, qué es

⁵⁸ Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, (Barcelona: Acantilado, 2004), p.194.

⁵⁹ El trazo foucaultiano ha considerado ese desplazamiento a partir de la transformación de la relación con el cuerpo. Se abordan tres momentos de las relaciones de los cuerpos: este cuerpo; el del otro como objeto, la mujer y el del otro en la relación de poder, el muchacho. Pensar el cuerpo es abordar el condicionamiento mortal y las posibilidades de la reproducción. El primer movimiento escruta la relación entre reproducirse y no morir, con el deseo de por medio. A partir de esto, el placer rompe los límites del cuerpo, permitiendo que las prácticas del *oikos* asociados con la ciudad transfiguren los usos de la reproducción. La mujer y el hombre a partir de las relaciones del hogar y la ciudad, configuran el uso político de la sexualidad. El linaje no funciona como registro de la reproducción, sino que inserta las funciones reproductivas en torno a una participación política. En tercer término, el cuerpo del joven distancia la reproducción de los cuerpos. No será ya mediante un linaje y la familia que la *polis* haga uso de la sexualidad. El campo de la reproducción, mediante el diseño de las relaciones entre hombres, es desplazado de la reproducción de la especie a la relación con la construcción de la *polis*.

amado?⁶⁰ Hay dos elementos en el discurso de Sócrates-Diotima que se aproximan a este problema: el cuestionamiento en torno de qué se ama y la práctica de una ruta para acceder a ello.

La centralidad de la pregunta como búsqueda de la verdad se despliega en el escrutinio de un *telos*. Platón se pregunta: ¿el amor, es amor de algo? Pensando en el objeto, el amor no es amor de nada. También abre la pregunta al querer saber qué se desea con ello, considerando qué es tenerlo y preservarlo. ¿Qué conduce a la pregunta sobre qué es lo que se ama? Es aquello de lo que se carece, que son los atributos divinos: la inmortalidad, el bien y la belleza. Y está orientado a un *telos*, poseer esto porque es feliz (εὐδαιμόνασ). Entonces, ¿cómo no hacer la elección metafísica que estos términos llevan consigo? Las preguntas funcionan como un despliegue de la suspensión de la exigencia *daimonica* que reposa en la pregunta ¿qué es el amor? Platón no apunta a una divinización estatizada en la felicidad, sino a que la práctica desplazada muestre una suspensión que reivindica la búsqueda. La *eudaimonia* no pierde su carácter *daimonico*. No se concreta una metafísica que sustituye y aísla la práctica de la sexualidad, sino que opone y relaciona términos de una exigencia de verdad y una práctica.

Platón plantea la *scala amoris* como una vía de ascenso que parte de los cuerpos bellos hasta la contemplación de la Idea de Belleza. Foucault insiste que este movimiento “no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se le compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces pues puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se le

⁶⁰ Concatenada a la pregunta suspendida del primer desplazamiento: ¿qué es el amor?

excluye de golpe ni se le condena para siempre.”⁶¹ Corresponde entonces pensar la ausencia de síntesis en la práctica platónica, los límites borrosos y las posibilidades del retorno del cuerpo. En el ascenso, éste no queda eliminado, sino que se ve exigido por una práctica que debe permitir una transformación, “no es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, relación con la verdad”.⁶² El cuerpo se reproduce haciendo instituciones y prácticas eróticas. La procreación y el parto son “recableados” para devenir relaciones con la verdad, transformando los objetos del deseo, los jóvenes y su honor, sin estancarlos en un diseño de cómo debe ser el amante y cuál será su honor.

La “prueba” de Alcibiades⁶³ es el pasaje del tratamiento de la erótica en que ya no se preguntarán por cómo amar, sino que se mostrará la perplejidad que produce la abstinencia de los actos. Por un lado es prueba para Sócrates de resistencia/control ante la belleza de Alcibiades y, por otro, para Alcibiades es la posibilidad de la sabiduría. El joven griego pretende cambiar su belleza por la sabiduría de Sócrates, pero éste último le previene de los resultados de este negocio: si Sócrates diera la sabiduría a cambio del cuerpo, estaría cambiando lo que vale por lo que es apariencia de valor. Y, si no se da nada, Alcibiades habrá cedido su belleza por nada, quedando en demérito moral. Esta apuesta de resultados ambiguos y peligrosos, sin embargo, se conduce velada. Después de pasar la noche juntos, sin que se dé ningún avance por parte de Sócrates, Alcibiades termina perplejo, transformado en amante.

El deseo de cambiar el cuerpo por la sabiduría se configura como la experiencia del amor. Lyotard pensando en la “prueba de Alcibiades” ha dicho que querer cambiar el

⁶¹ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, p. 218.

⁶² *Ibid.*, p. 219.

⁶³ Cf. *El Banquete* 218c-219e

cuerpo por la sabiduría es una lógica de deseo de donde no puede darse nada, porque la sabiduría está “constantemente perdida y constantemente por buscar”. No hay nada que intercambiar. Lo que lleva Sócrates al lecho no es apropiable, buscar apoderarse de la sabiduría termina con manos vacías, la belleza física no se puede trocar. Sin embargo, en ese deseo se produce el acontecimiento del intercambio. Lyotard dice que “lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino examinados y reflexionados”.⁶⁴ La perplejidad de Alcibíades es insuficiente hasta que se convierte en discurso. La contención de Sócrates sólo servirá si los otros se ven transformados. De esta forma Sócrates, por su dominio/control, se relaciona con la belleza y Alcibíades en su deseo, con la sabiduría. El límite del acto socrático es una neutralización que

necesita que esta ausencia (de sabiduría) sea reconocida por otros. Sócrates sabe muy bien que tener razón él solo contra todos no es tener razón, sino estar equivocado, estar loco. Al abrir su propio vacío, su propia vacancia ante la ofensiva de Alcibíades quiere abrir en él el mismo vacío: al decir a sus acusadores que toda su sabiduría consiste en saber que no sabe nada, insiste en provocar la reflexión.⁶⁵

Si se entiende que no hay nada a lo que renunciar o conseguir, el acto del intercambio no es una renuncia al cuerpo sino una relación con los otros: el cuerpo es una posibilidad de lo otro, la relación de la sexualidad es una relación de posibilidad.

El cuerpo no es dejado atrás, sino que las prácticas de dominio/resistencia producen vínculos entre el cuerpo, la moral y la verdad. Lyotard piensa que la procedencia de esta resistencia es la pregunta ¿por qué desear? El deseo como intermediación es un juego de presencia y ausencia: “en el ‘sujeto’, la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el ‘objeto’ una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el

⁶⁴ Jean François Lyotard, *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, (Barcelona: Ediciones Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona. Instituto de Ciencias de la Educación, 1989), p. 95.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído”.⁶⁶ Para Platón lo *daimonico* replantea lo mortal/corporal y lo divino/ideal. Pero no lo hace estableciendo dos esferas separadas. El amor es la relación que los convierte en campos problemáticos sin fronteras delimitables, cada uno es una práctica que suspende continuamente la determinación de lo otro, por la reproducción el ello.

Foucault ha descrito que en el movimiento hacia la verdad del amor, no se deshecha nada. El ascenso más que indicar la posición teleológica del objeto del amor de la verdad, acentúa la relación imprecisa. Las preguntas que Diotima/Sócrates realizan, no son el dominio de las respuestas, sino el dominio de romper la certidumbre de lo que es el amor. El deseo de reproducción en la Idea abre la experiencia del placer. El ascenso platónico problematiza los límites de lo corporal replanteándolo como escalón y parte de las posibilidades de moralización y sabiduría. La disputa de la verdad no es usurpar el lugar del deseo, tener la verdad, sino recaer en un campo *atópico* que más que ascender desechando, funciona como un despliegue inestable.

El tercer movimiento que consideramos incluye dos desplazamientos: la equiparación del amado y el amante y la valuación del maestro y su sabiduría. Foucault reconoce un problema de asimetría entre el rol activo del amante y el pasivo del amado. Platón busca transformar al amado de un objeto en un sujeto, “a diferencia de lo que sucede en el arte de cortejar, la ‘dialéctica del amor’ incita aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos; el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad”.⁶⁷ El amado ya no será un objeto porque ahora el amor está orientado a la búsqueda del ser del amor y quienes están en el amor son

⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, p. 220.

buscadores de la sabiduría. Ya sin la orientación al honor, la ascesis filosófica se plantea como la práctica de la suspensión de la pregunta por el amor.

De esta forma, Foucault presenta el último registro de su lectura como el desplazamiento al amor del maestro y su sabiduría. La renuncia a las *aphrodisia* será el motivador que desplazará al maestro de la posición de amante, los jóvenes lo perseguirán por su búsqueda de verdad. Con este movimiento ambos, amado y amante, son equiparados. Lo resultante no es una inversión en la que el acento recae sobre el maestro como amado, sino en que “la sabiduría del maestro, en adelante (y ya no el honor del muchacho), marca a la vez el objeto del verdadero amor y el principio que impide ‘ceder’”.⁶⁸ El maestro tomará el rol intermedio a partir del cual la transformación que es propia a la verdad será enfatizada y no la abstinencia que se requiere. No se trata de un nuevo amado que pelea por su honor y tiene una nueva práctica, sino de la sinapsis con la verdad. A su vez, la “prueba” de Alcibíades queda articulada como el amor por la resistencia a la seducción y la transformación a la que es sujeto el amado. Así, aparecen los amantes en resistencia, que mediante el dominio físico han desarrollado prácticas de sabiduría. El deseo es desplazado de la obtención de un objeto, a la transformación orientada a la verdad. Pero, por otra parte, la transformación no desplaza a lugares precisos, la acción de Sócrates como maestro y aún la transformación de Alcibíades más allá del rol de amado, no garantizan nada, solo desplazan.

La abstinencia es un camino de resistencia para utilizar el deseo abriendo vínculos filosóficos sobre las prácticas del placer. La perspectiva platónica delimita una erótica en la que hay “una guía en que el maestro de verdad enseña al muchacho lo que es la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 221.

sabiduría”.⁶⁹ El maestro no importa ni como amado, ni como poseedor de un gran conocimiento, sino como un encausamiento que no aporta nada, que se abstiene y produce. A su vez, no se tratará de hacerse de un objeto, sino de “abrir un cuestionamiento sobre el amor que gravitará alrededor del sujeto y de la verdad que es capaz”.⁷⁰ Este es el punto en que Foucault destaca un criterio subjetivista en el modelo platónico, la ausencia de línea de representación y de un atributo divino quedan yuxtapuestos con la consideración del cuestionamiento en una experiencia subjetiva.⁷¹ Dicho tránsito considera que “el combate que habrá sostenido contra la violencia de sus apetitos no habrá podido sostenerlo más que en una doble relación con la verdad: relación con su propio deseo cuestionado en su ser y relación con el objeto de su deseo reconocido como verdadero”.⁷² Los dos elementos que articulan el cuestionamiento que es el amor son el ser del sujeto y la relación con la suspensión de determinación de la práctica. El desplazamiento articula la práctica del control y la resistencia a la práctica de la sexualidad como relación de poder.

Cómo, entonces, no concluir con el maestro como un nuevo prototipo y con la verdad como *telos* obligado. Cómo no hacerlo también con la templanza como un valor que deriva de esta práctica. Este desplazamiento resulta en el “paso de una erótica modelada según la práctica de ‘corte’ y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad”.⁷³ Ahora bien, lo que nos interesa es aquello que en el desplazamiento no produce otra determinación, sea la subjetividad o alguna inversión. Sino aquello que Foucault explora en *Nietzsche, la genealogía, la*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Lo que más tarde en su análisis del *Alcibíades* Foucault hará orbitar alrededor del “cuidado de sí”.

⁷² Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2, p. 224.

⁷³ *Ibid.*, p. 222.

historia en pos del sujeto de conocimiento: “el querer-saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarniza en disociarle y destruirle”.⁷⁴ Lo anterior conduce a pensar que en la dinámica *daimonica* y el cuestionamiento, no se puede fijar una subjetividad estable. La subjetividad es un problema que es otro tipo de desplazamiento. La verdad se manifiesta, en términos de resistencia y dominio, como un entrenamiento de disputa en la relación con lo otro. No es una determinación que apunta al sujeto de la búsqueda, sino a replantearse la imposibilidad de fijación en la práctica de la sexualidad con relación a la de la sabiduría. Foucault ha problematizado el límite del uso de la sexualidad como relación de poder. Sin embargo, no podemos eximir el gran riesgo que se juega en la consideración de la subjetividad.

Este campo problemático, el de la subjetividad y Eros, resuena en dos registros que llevan a cuestionarnos sobre el estado beligerante del sujeto y la verdad al final del *Symposium*: dos escenas de combate y una advertencia. Ambos registros entran a la ascética fuera de un control determinado, en disputa. No es el dominio impuesto de la ascesis templada sobre el deseo, sino la relación de poder entre ellos; tensión entre el control, la resistencia y el deseo. Alcibiades describe a Sócrates salvando a sus amados de la muerte en la derrota. A Alcibiades, en Potidea, lo ha cobijado y cargado hasta su armadura, y después ha buscado su reconocimiento, intercambiando su gloria por la del joven ateniense.⁷⁵ Y en el caso de Laques, en Delium,⁷⁶ lo ha defendido mientras

⁷⁴ Foucault, *Microfísica del poder*, p. 28.

⁷⁵ *Symposium*, 220d-e ¿qué edición?

escapan, ahuyentando a los perseguidores. Sócrates es descrito como el *theios anēr*, de acuerdo a Foucault, pero hemos de tomar esta “divinización” con cuidado. La caracterización de Sócrates al señalar que no sufre el frío ni le perjudica ir descalzo son caracterizaciones que terminan por asociarlo con Eros⁷⁷ *daimon*, no con el dios. El acento tendrá que estar en que estas prácticas, son prácticas de intercambio. El Sócrates del discurso de Alcibiades ubica el control y dominio del filósofo como formas para intermediar tensando la carencia y el recurso en el marco dramático de la batalla perdida, es decir, escapando.

Por otra parte, en la advertencia de Alcibiades a Agatón⁷⁸ a propósito de Eros, se abre un registro sobre la tensión y la reproducción. Al final del *Symposium*, Alcibiades lanza una advertencia: si Agatón se acerca a Sócrates creyendo que encontrará un amante, debería aprender de él y otros amantes y no como un *vήπιος*,⁷⁹ por experiencia propia del sufrimiento. Ésta es una referencia a la *Iliada* XVII.33⁸⁰ posterior a la muerte de Patroclo. En ésta, Menelao llega al lugar en que yace el cadáver del amante de Aquiles y se coloca entre el cuerpo del caído que cuida como la madre cuida al becerro, y Eufrobo, hijo de Pantoo, que busca reclamar los despojos del cadáver. El troyano increpa a Menelao a retirarse, pero el Átrida responde que lo mataría si no retrocede, advirtiendo que ya ha matado a otros que lo habían retado y despreciado,⁸¹ no necesita aprender eso por experiencia, puede escapar. Eufrobo ataca a Menelao y es vencido por el líder micénico.

⁷⁶ *Ibid*, 221a-c

⁷⁷ Recomiendo revisar el siguiente trabajo de selección de las comparaciones: Frisbee C. C. Sheffield, "Alcibiades' speech: a satyric drama", *Greece & Rome*. (48 2 (2001)).

⁷⁸ *Symposium*, 222b

⁷⁹ *El Banquete*, 222b, child, infant (LSJ Middle Liddell Slater Autenrieth) aunque tiene otros usos como tonto o loco.

⁸⁰ Cf. Plato, *Symposium*, (Indianapolis: Hackett, 1989), y PLATO (1989) *Symposium*. Traducción de Alexander Nehamas y Paul Woodruff. Hackett Publishing Company, Indianapolis y Plato, *Plato: Symposium*, (Warminster: Aris & Phillips, 1998).

⁸¹ Menelao no es el prohombre de los átridas como Aquiles o Agamenon.

Al usar este pasaje, Alcibíades nos refiere a una posición ante el amor y el sufrimiento. No es el amado, sino un cuerpo caído lo que se protege y lo que queda en duda es de qué escapa Sócrates ¿De que hay que escapar? Del deseo o el sufrimiento.

En *Las experiencias de Tiresias*, Loraux aborda el mismo pasaje de la *Iliada* poniendo énfasis en el modo en que Menelao cuida el cadáver como una madre a un becerro recién parido.⁸² Su interés está en la proximidad de los léxicos de la guerra y el parto, cómo interaccionan y se sustituyen. Sólo las mujeres que morían en el parto tenían en Esparta —hay algunos indicios que también en Atenas— la gloria de los guerreros, la “bella muerte”. El problema que aborda Loraux es el de la posición cívica de la reproducción desde el lecho. Parir tiene un vínculo con lo que Foucault llama la posición activa, pero no como la del amante, sino como la del maestro y el aprendiz, “la meta extrema de la feminidad [el parto] estribaría en salir de la feminidad y, si es cierto que el parto supone la culminación del matrimonio, también le conferiría a la mujer un poco de la gloria de los hombres. Es verdad que, en ese combate, la mujer invierte algunos de los signos de la virilidad”.⁸³ La experiencia del amor permite al amado desplazarse de su estado de objeto, pero la transformación no lo convierte en amante, sino que lo hace producir junto al maestro lo otro. El registro será distinto, la inversión no vuelve al hombre mujer, sino trae lo masculino a lo femenino y viceversa. El escape bordea los límites de este desplazamiento, haciendo de esta actitud patética posibilidad de sabiduría al conectar lo femenino y la búsqueda. Este pasaje de la *Iliada* junto a los escapes de Sócrates exponen, para la perspectiva foucaultiana de Platón, al Eros producido por los desplazamientos atópicos y aporéticos. La problematización entre la posición del maestro

⁸² *Vid.* Loraux, pp. 64-66.

⁸³ *Ibid.*, pp. 58-59.

y la verdad desde un estado combativo y en escape hace que la consideración metafísica o una que intenta invertirla, sean relaciones que no agotan al texto ni definen a Eros.

Para los griegos, según atendimos en la sección sobre la problemática de la *Historia de la sexualidad*, la reproducción tenía marcada la posibilidad de la continuidad de las *polis*. Mientras que para Platón el desplazamiento a un modelo maestro/estudiante, inestable y que transforma la relación entre amantes, colinda con esta experiencia política. Pero ambas yacen en una disputa, una polémica. Podríamos encontrarnos que el límite de esta consideración reposa en lo que para Loraux es pensar los roles sexuales en Grecia como “sufrir como mujer, morir como hombre”. Ambos reapropian, por un lado, el léxico del sufrimiento en el parto al sufrimiento en el combate y la muerte gloriosa en el combate al parto. Lo que hay es una reciprocidad en el estado de combate y muerte. El campo en el que nos movemos hace de Eros la relación de la guerra, la muerte, el parto y la sabiduría entre maestro y alumno que rompen con la mecánica amado y amante. Sabemos que para Sócrates, el parto guarda una relación con la filosofía.⁸⁴ En el Teeteto, Sócrates piensa la filosofía en términos de parto como el desplazamiento de la sabiduría de la posesión de un saber a la “esterilidad de sabiduría”⁸⁵ de la partera. Su abstinencia sexual como control/resistencia lo hace otro, ante esos amados que también dejan su estado pasivo. La renuncia a su posición de amante, su ascesis, no lo devuelve a ocupar la del amado ni a los jóvenes los lleva a ser amantes. Podríamos decir, siguiendo a Loraux, que es una recuperación de lo perdido más que una inversión. La mujer hace ver que “los hombres griegos, incluyendo en particular —¡qué ironía!— a los personajes de Platón, a

⁸⁴ Cf. Teeteto, 150b-d

⁸⁵ Teeteo, 150c

la hora de sufrir, no dejan de emular a la mujer a punto de dar a luz”.⁸⁶ Quedamos con hombres que sufren como mujeres, sin embargo, ya no están en una posición pasiva como la que rechazaba el régimen de la *estética de la existencia*. Platón propondrá la sabiduría como un parto estéril, que los hará pensar morir como parturientas para morir como hombres, con Sócrates partera, para poder hacerse otros. Este desplazamiento plantea que “el modelo del sufrimiento es femenino: el sufrimiento de las mujeres sirve para expresar el dolor moral”.⁸⁷ La transformación que plantea una búsqueda de la verdad que no reposa en la obtención de un saber, sino en una experiencia que conjuga un desplazamiento radical que relaciona lo activo con el sufrimiento y lo pasivo con producir. Después de la transformación platónica, regresará a poder ser determinado por las posiciones anteriores. No podemos ya hablar de los roles y sus posibilidades anteriores como una causa-efecto, sino como una genealogía que agita la experiencia de la sexualidad y las posibilidades de la verdad.

RECAPITULACIÓN

De primera instancia hemos intentado hacer un marco general de la lectura de la *Historia de la Sexualidad II* de Foucault como una discusión en torno a la genealogía de la propuesta platónica de Eros y las figuras de Sócrates y Alcibíades. Sin embargo, en el planteamiento de esta lectura hemos encontrado que las aristas de dicha lectura conforman un marco de discusión sobre la estrategia foucaultiana de lectura y sus intenciones como un desarmado de la lectura tradicional del texto platónico. Foucault intentaba poner en duda la universalidad de la prescripción de la sexualidad en el

⁸⁶ Loraux, pp. 73-74.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 74.

contexto victoriano y que ésta funcionara con base en la represión. Su apuesta parece conducirse por un funcionamiento de prácticas y el desarrollo genealógico de relaciones de poder que hacen devenir al amor siempre otro. Desde la perspectiva que ofrece la interpretación de Foucault, se registra el movimiento que posibilita una tercera posición, la cual no busca ni al platonismo ni a su inversión, sino el lugar del campo problemático que sugiere Platón. Éste ronda sobre los elementos que permiten que la lectura reconozca los elementos desplazados del platonismo/antiplatonismo y la mecánica de control/resistencia. El acento es “el defecto que marca” a los textos platónicos; un guiño crítico a la metafísica de Sócrates que no pretende limitarse a proponer una antítesis o hacer una síntesis, sin embargo tiende redes que permiten vislumbrar los riesgos de la metafísica. La lectura metafísica, por tanto, no se puede desechar, sino poner en perspectiva desde los textos, no sólo pronunciándose por una inversión, sino por una suspensión activa.

La suspensión que es posible desde los residuos de la lectura de Foucault es la de la erótica, la ascesis y sus reproducciones. Ésta comienza con la insistencia por pronunciarse por la pregunta, que opera como un campo *daimonico*. El oxímoron que se anunciaba entre pobreza y recurso se asemeja a la pregunta que guía a Lyotard alrededor de la relación entre Sócrates y Alcibíades: ¿por qué desear? A la cual no hay una respuesta precisa y parecería que el recurso tautológico, desear por desear, tampoco bastaría. La insistencia de la suspensión en que esta práctica se resiste a permanecer en la pregunta, sin que esto sea una renuncia a buscar. El interés no está en la formulación, sino en el vacío constante al que remite el acto de preguntar.

Ahora bien, ¿qué implica este estado suspendido? Por una parte, una búsqueda de la verdad, pero no como la obtención de algo preciso o una parálisis sino como búsqueda en los márgenes de la suspensión. Las respuestas que parecen desplazar al cuerpo, que enaltecen una ruta, una práctica de sexualidad orientada a la verdad, más bien tienden un tejido que reúne a estos aspectos. El amor permite que el cuerpo sea usado, que no devenga muerte, que se reproduzca. Poner sobre el cuerpo el cuestionamiento amoroso lo arroja a volverse posibilidad. Lo que parecía desplazado es retado a rehacerse en la suspensión.

En tercer lugar, la respuesta foucaultiana parece coquetear con la idea de la subjetividad y acepta la posición tradicional de Sócrates como maestro. Sin embargo, la inestabilidad en la que ha devenido el desplazamiento platónico tanto Eros como Sócrates están en disputa como en escape. En el *Symposium* no puede resolverse la filosofía como una práctica de protosubjetividad del cristianismo que después configurará al sujeto moderno. El problema que persiste es que mediante la insistencia en la relación entre sabiduría y deseo, todo se transforma y los resultados no serán predecibles. En lo dicho por Nicole Loraux, la traslación del lenguaje de lo masculino a lo femenino, del lecho a la guerra, se articula una reconfiguración de ambos. Así, el amor y la sabiduría se reproducen deviniendo otro. Cuando decimos que no se sostiene la figura ni del amante, ni del amado, no es que los borremos del lenguaje, sino que no son describibles por las configuraciones anteriores. Pero, ya no serán sujetas a sólo ser redefinidas, sino a estar escapando de la determinación, a sufrir una reproducción. Al final, no se puede desechar al otro, Alcibíades transformado es parte de la utilización de Sócrates y del problema de los textos de Platón. La suspensión advierte que los límites entre sabiduría y abstención

se nutren de la tensión entre esterilidad y parto. La experiencia filosófica de la sexualidad se disputa entre la abstención como control/resistencia ante las relaciones del deseo, abriendo vínculos mediante la tensión de la suspensión como una transformación del placer.

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIN, BARBARA. *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, trad. Irene Agoff, Colección subjetividad e historia. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- CERTEAU, MICHEL DE. *La fábula mística : siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad*, trad. Ulises Guinazú. 18a. ed. vol. 1- la voluntad de saber, Teoría. México: Siglo XXI, 1991. 3 vols.
- . *Historia de la sexualidad*, trad. Martín Soler. vol. 2- el uso de los placeres, Teoría. México: Siglo XXI, 1984. 3 vols.
- . *Microfísica del poder*, ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. 2a ed., Genealogía del poder 1. Madrid: Piqueta, 1979.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino. 34a. ed. México: Siglo XXI, 2005.
- GROTE, GEORGE. en *Plato and the other companions of Sokrates*. New York: Lenox Hill Publishers, 1974.
- GRUBE, G. *Plato's thought*. London: Methuen & Co., 1935.
- HADOT, PIERRE. *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, ed. e intro. de Arnold I. Davidson, trad. Michael Chase. Malden, MA: Blackwell, 1995.
- JAEGER, WERNER. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trads. Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roges (libros III y IV), Historia (Editorial de Ciencias Sociales). México: FCE, 1995.
- LORAU, NICOLE. *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, trads. C. Serna y J. Pòrtulas, Acanilado 91. Barcelona: Acanilado, 2004.
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS. *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, trad. Godofredo González, introd. de Jacobo Muñoz, Pensamiento contemporáneo 4. Barcelona: Ediciones Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona. Instituto de Ciencias de la Educación, 1989.
- NILSSON, MARTIN P. *A history of Greek religion*, trad. F.J. Fielden. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- PLATO. *Plato: Symposium*, trad. Christopher J. Rowe, Classical texts. Warminster: Aris & Phillips, 1998.
- . *Symposium*, trads. introd. y notas de Alexander Nehamas y Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.

- SHEFFIELD, FRISBEE C. C. "Alcibiades' speech: a satyric drama", *Greece & Rome*. (48 2 (2001): pp. 193-209.
- VERNANT, JEAN-PIERRE. *L'Individu, la mort, l'amour*, Collection Folio-Histoire. Paris: Gallimard, 1996.
- VLASTOS, GREGORY. *Platonic studies*. 2da ed. Princeton: Princeton University Press, 1981.