

DAVID M. HALPERIN

¿Por qué Diótima es una mujer?
El *erôs* platónico y la
representación de los sexos

école lacanienne de psychanalyse

Cuadernos de Litoral

¿Por qué Diótima es una mujer?

El *erôs* platónico y la representación de los sexos

David M. Halperin

**¿Por qué Diótima es una mujer?
El *erôs* platónico y la
representación de los sexos**

Traducción de Mariano Serrichio

Cuadernos de Litoral

Cuadernos de Litoral

Responsables de la Publicación:

Graciela Leguizamón - Marta Olivera de Mattoni

© 1990. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Publicado en: *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*, editado por: David Halperin, John Winkler, Froma Zeitlin.

© 1999. *Edelp*. Tucumán 1841 (5001) Córdoba – Argentina.

Cuadernos de Litoral y la revista Litoral son editadas por Ediciones de la *école lacanienne de psychanalyse*.

Contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diótima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponer, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer.

Platón, Banquete, 201d, trad. M. Martínez Hernández. Ed. Gredos.

Sócrates es quien pronuncia estas palabras. La ocasión es un banquete, un cóctel sólo para hombres, en la casa del poeta Agatón, reciente vencedor en los certámenes trágicos. El tema de la conversación en el banquete de Agatón es el *erôs*, o el deseo sexual apasionado, y de acuerdo con el *ethos* pedestrático de la Atenas clásica, que Agatón y la mayoría de sus invitados comparten, la discusión de la velada sobre el *erôs* es expresada casi exclusivamente en términos de homosexualidad masculina. Sócrates acaba de interrogar a Agatón.

sobre los más recientes puntos de vista declarados sobre el *erôs*, y al hacerlo, los ha refutado (para sí mismo, al menos, y para la aparente satisfacción de Agatón¹). El va a contar cómo sus propios puntos de vista sobre el *erôs*, que eran parecidos a los de Agatón, fueron refutados en su momento por Diótima, una profetisa, que le transmitió un relato sobre el *erôs* en que él ahora cree y recomienda a los otros (212b).

Diótima sabe más de los deseos de los hombres que los hombres mismos. Sin su experta intervención en sus asuntos, los hombres nunca podrían descubrir las verdaderas fuentes, objetos y blancos de sus deseos. Los hombres necesitan de una mujer para descubrirse a sí mismos. La instrucción de Diótima, además, no se propone informar a los hombres acerca de las mujeres, revelándoles lo que no podrían descubrir por ellos mismos sobre un dominio de la experiencia siempre vedado por la virtud de ser, supuestamente, privilegio exclusivo del otro sexo. Por el contrario, lo que Diótima propone a Sócrates es una ética de la “correcta pederastia” (*to orthôs paiderastein*: Banquete, 211b5-6; cf. 210a4-5, 211b7-c1)² dirigida a regular e intensificar las relaciones entre “hombres” y “jóvenes”³. Por consiguiente, ella funda, o

1 Lowenstam, 1985, pp. 89-91, 99-100, cuestiona la validez de la refutación; Penwill, 1978, p. 156, cuestiona la sinceridad del consentimiento de Agatón.

2 Sobre la concepción platónica de la pederástica *orthotês*, ver Kranz, 1926b, p. 445.

3 Los términos “hombres” (*andres* en griego) y “jóvenes” (*paides*) designan por convención, respectivamente, al de más y al de menos edad en una relación pederástica, o bien a los que juegan los roles correspondientes, independientemente de sus edades verdaderas; usualmente se supone que los jóvenes son de-

refunda, una institución importante de la sociedad masculina en la Atenas clásica, aportando al mismo tiempo una justificación ideológica (filosófica).

¿Por qué Diótima es una mujer? ¿Por qué eligió Platón a una mujer para que iniciara a Sócrates en los misterios del deseo homosexual masculino? Pareciera que una respuesta adecuada a esta pregunta debería emerger de una comprensión de la "diferencia sexual" en la Antigüedad helénica y de los atributos únicos o distintivos o (como mínimo) característicos de las mujeres tal como fueron definidas en la cultura clásica griega. Sólo al identificar los caracteres esenciales de las mujeres en el imaginario griego, podremos descubrir, o así lo suponemos, las fuentes del superior saber erótico de Diótima —y, así, determinar exactamente lo que la califica, a los ojos de Platón, para ser maestra del deseo (masculino).

Pero el proyecto, así descrito, se revela en la práctica como extremadamente paradójico. Pues enfoca —necesariamente— no en las mujeres sino en los hombres; resulta ser menos sobre la "diferencia sexual" que sobre la identidad masculina. O, para ser más precisos, delimita la inscripción de la identidad masculina en las representaciones antiguas de la "diferencia" femenina y, por consiguiente, recobra no la presencia sino la ausencia de "lo femenino" en las construcciones masculinas. En lugar de intentar escapar de estas para-

seables entre el comienzo de la pubertad y el nacimiento de la barba: ver Dover, 1978, pp. 16, 85, 87; Buffière, 1980, pp. 605-614; Kay, 1985, pp. 120-121.

dojas, he tratado, en las páginas siguientes, de hacer sus operaciones visibles tanto al nivel del texto de Platón, que mostrará a la vez la construcción y la negación de la “diferencia” femenina, como al nivel de mi propia práctica interpretativa que, al borrar la presencia femenina de los términos de su discurso, aun cuando adhiera a un ostensible programa feminista, reproduce y ejemplifica las mismas estrategias de apropiación —características de la cultura masculina— que pretende iluminar y criticar.

La pregunta y dos respuestas de sentido comun

Volvamos entonces a la pregunta original, una vez más, con toda inocencia: “¿Por qué Diótima es una mujer?” Las dos respuestas más plausibles que hemos propuesto hasta ahora tienden igualmente a tomar una forma negativa: Diótima es una mujer, aparentemente, porque no es un hombre. Vale la pena revisar brevemente cada uno de los argumentos para esta solución.

De acuerdo al primer argumento, Platón no podía permitirse representar al joven Sócrates como si hubiera sido iniciado en los misterios del deseo erótico por un *hombre* más viejo y sabio, porque ese retrato habría inevitablemente sugerido a los contemporáneos de Platón que Sócrates debía su notable perspicacia en la naturaleza de lo erótico⁴ a los servicios

4 Ver Platón, *Banquete*, 177d, 198d; *Lysis*, 204bc; *Fedro*, 227c, 257a; *Téages*, 128b; Jenofonte, *Memorias*, 2.6.28; *Banquete*, 8.2; Esquines Socráticos, fr. 11

apasionados de un antiguo amante pederasta⁵. Esa es una insinuación que Platón quería evitar a toda costa, no sólo porque le habría puesto el sello de aprobación socrática a una práctica social por la que Platón sentía la más intensa desconfianza, sino, más importante, porque habría tenido el efecto de valorizar la institución ateniense de la pederastia con los mismos fundamentos con que el Pausanias de Platón, al comienzo del *Banquete*, la ha celebrado con el título altisonante de *Aphroditê Ourania* (o “amor celestial”)⁶. Pues Pausanias había sostenido que un joven ansioso de perfeccionamiento moral puede legítimamente, incluso laudablemente, satisfacer la pasión sexual de un hombre más viejo y sabio a cambio de la edificante instrucción que desea obtener de su amante (182d-185c, especialmente 184b-e)⁷. Pero Platón, por diversas razones filosóficas, desea repudiar el *ethos* pederástico articulado por Pausanias⁸ junto con el mo-

Dittmar. Sobre el erotismo socrático, ver Friedländer, 1969a, pp. 44-50; Guthrie, 1969, pp. 390-398; Dover, 1978, pp. 153-160; Vlastos, 1987, pp. 88-93; Kahn, s. f.

- 5 Cf. T. Gould, 1963, p. 193, n. 34: “Al elegir una mujer, él (Platón) evitaba la idea de que el sabio era el amante “platónico” real del joven Sócrates.” (Lo que Platón deseaba descartar era, para ser más precisos, la posibilidad de que Sócrates y su instructor erótico hubieran sido amantes sexuales y no simplemente “platónicos”).
- 6 Sobre los cultos de Afrodita Urania y Afrodita Pandemo en Atenas, ver Hug and Schöne, 1909, pp. 41-43. La asociación del culto ateniense de Afrodita Urania con la prostitución, sobre la cual Krell, 1972, p. 444, ha llamado nuevamente nuestra atención, depende de testimonios frágiles y tardíos.
- 7 Dover, 1978, p. 91, resume el argumento de Pausanias; ver Penwill, 1978, pp. 145-147, para un tratamiento favorable del punto de vista de Pausanias.
- 8 Neumann, 1964, sostiene este punto de vista de un modo bastante tosco; ver Krüger, 1983, pp. 95-104, especialmente 99-101. La definición de Erixímaco

delo económico utilizado para justificarlo (cf. *Banquete*, 175d; *República*, 518b-d): éste es el tema del famoso episodio en el que Alcibiades propone a Sócrates el tipo de transacción avalada por Pausanias y recibe un rechazo cortante y sin compromisos de su admirado preceptor (*Banquete*, 218c-219d). Si Platón, entonces, hubiera representado al joven Sócrates como beneficiado –aunque sin pasión– por el saber erótico de un hombre maduro, el principio subyacente de su rechazo a Alcibiades habría quedado oscurecido, y Platón se habría arriesgado a transmitir a su audiencia una impresión diametralmente opuesta a la que estaba decidido a transmitir. Este es entonces el primero de los dos argumentos.

El segundo argumento armoniza bien con el anterior. Sucede que el análisis de Diótima del deseo erótico llega a la especificación de un conjunto de procedimientos para ser seguidos por cualquier estudioso serio de la “correcta pederastia”, como ella le dice. Si el autor de estas prescripciones hubiera sido un hombre, él habría podido ser sospechoso de haberlas elaborado bajo la influencia de diversos factores personales, puesto que su propia actividad sexual estaría materialmente afectada por su programa erótico. Diótima, en cambio, no

del *erôs* como un acuerdo armonioso entre principios opuestos que se repelen mutuamente (186de y sigs.) es tanto una elaboración –Erixímaco mismo lo reconoce (186b)–, como una *reductio ad absurdum* de la formulación de Pausanias de la pederastia “uránica”; Aristófanes y Agatón, en cambio, sostienen que el *erôs* se experimenta entre semejantes (192a5, 195b5), no –como Pausanias y Erixímaco han afirmado– entre desemejantes: ver Brentlinger, 1970, pp. 9-17. Para el punto de vista de Platón en la tradicional controversia sobre si el amor es una relación entre semejantes o desemejantes, ver Glidden, 1981.

está personalmente implicada en el contenido de la disciplina erótica que recomienda a los aspirantes a la pederastia. Platón, entonces, al evitar que un hombre sea el portavoz de su doctrina erótica, se las arregla para cubrirla con la apariencia de un puro desinterés; también le confiere al hombre que la enuncia una fácil trascendencia sobre las fuentes de conflicto que se podrían generar por un compromiso personal en el tema discutido⁹. La serena maestría de Diótima en su tema le da la requerida autoridad para cumplir la tarea de ser portadora de la sabiduría en el marco más vasto de la construcción del diálogo platónico¹⁰.

-
- 9 Así, Platón disipa “nuestra sospecha de que un interés deliberado sea la fuente principal de los argumentos para eso que es, esencialmente, una fundación homosexual masculina de la actividad filosófica”, según Dover, 1980, p. 137. Ver Nussbaum, 1979, p. 145; 1986, p. 177: “Aquí, entonces, Sócrates también elige a una dama: una sacerdotisa en lugar de una cortesana, una mujer que prefiere el comercio del puro espíritu antes que los placeres del cuerpo y que honra (o es honrada por) lo divino más que por lo simple humano”; Zeitlin, 1985, p. 88: “En el antidrama de Platón la mujer, como sacerdotisa benevolente, no tiene nada que proteger, ni intereses conflictivos que la distraigan. Ella es libre de prestar apoyo sincero a la causa de los hombres y de transmitirles una sabiduría sin dolor trágico que puedan hacer enteramente suya”.
- 10 He sostenido en todo momento que las doctrinas eróticas enunciadas por Diótima eran geminamente platónicas: para una sensata discusión de las pruebas, ver Krantz, 1926b, pp. 438-439. Esta hipótesis ha sido cuestionada por Wilamowitz, 1920, 1, p. 380; 2, pp. 169-176; recientemente ha recibido una respuesta, aunque (a mi parecer) menos convincente, de Neumann, 1965, y de Rosen, 1987, quien toma el discurso de Diótima como un ejemplo representativo de “mentira noble” (p. 225). El ataque más poderoso contra la autoridad de Diótima ha sido llevado a cabo por Nussbaum, 1986, pp. 165-199 (seguido de cerca, aunque silenciosamente, por Freeman, 1986), quien eleva a Alcibiades al rango de autoridad rival y proclama que Platón quiere que elijamos entre alguno de los dos (pp. 197-198); he tratado de argumentar contra algunos aspectos de esta interpretación en Halperin, 1985, pp. 183-184.

No me interesa disputar con los que afirman que Diótima debe ser una mujer porque no puede ser un hombre. En efecto, considero que los dos argumentos que acabo de mostrar son bastante plausibles en sus propios términos. Pero quedarse en esto implicaría colaborar con esas antiguas tradiciones de la cultura occidental que definen a todo "sujeto" como masculino y tienden a construir a la mujer como una simple ausencia de la presencia masculina. Una vez que admitimos la posibilidad de que ser una mujer sea algo más que no ser un hombre, estamos obligados a buscar razones *positivas* detrás de la sorprendente decisión de Platón de presentar a una mujer en la sociedad masculina y de clanes de la casa de Agatón para que aclare los misterios del deseo erótico a un grupo de pederastas entendidos¹¹. Cualquier lector sensato del *Banquete* debe admitir, después de todo, que el sexo de Diótima llama poderosamente la atención en el escenario dramático del diálogo.

Platón procura a sus lectores modernos de algunos incentivos adicionales para que busquen una dimensión filosófica positiva al hecho de que Diótima sea una mujer. Sugiere indudablemente que el sexo de Diótima no está desprovisto de significación para la doctrina que ella articula. Diótima enfatiza

¹¹ Singer, 1984, p. 79, subraya la extrañeza de la invocación de Platón a Diótima en el contexto dramático del *Banquete*. Quisiera agradecer a Susan Amy Gelman, que fue mi estudiante hace muchos años, por insistir pacientemente en el hecho de que debía haber una razón positiva del sexo de Diótima, y no simplemente una negativa.

el carácter específicamente “femenino”¹² de su punto de apoyo en el tema del deseo erótico por medio de un vocabulario que remarca la polaridad de los sexos y del aparato conceptual que ella utiliza para abordar esta cuestión. Habla del *erôs* como ningún hombre lo hace y produce un inaudito efecto “femenino” remontándose a las inexploradas fuentes del erotismo “femenino” y de la experiencia reproductiva. En particular, Diótima introduce y desarrolla la imagen sin precedentes del embarazo masculino¹³, insistiendo en esto a pesar de que, introducir metáforas procreativas en un contexto pederástico¹⁴, podía parecer una gran incongruencia. En la formulación de Diótima, los hombres quedan embarazados (*kyein*)¹⁵, sufren los dolores del parto (*ôdis*)¹⁶, dan a luz (*gennan*)¹⁷, traen al mundo (*titkein*)¹⁸ su progeñe¹⁹ y ali-

12 Pongo entre comillas términos como *masculino* y *femenino* porque no deseo comprometerme, como autor de este ensayo, con ninguna de las diversas definiciones esencialistas del sexo que luego discutiré. Por “femenino”, entonces, el lector debe entender *lo femenino como construido por el escritor, el grupo social o la cultura histórica en cuestión*.

13 Para una discusión de esta imagen, de su literalidad y de sus antecedentes en la expresión y el pensamiento griego antiguo, ver Edie, 1963, pp. 553-557; Morrison, 1964, pp. 51-55; Neumann, 1965, p. 39; Vlastos, 1981, p. 424 n. 21; Burnyeat, 1977, p. 14, nn. 4-5; Plass, 1978; Guiraud, 1978, pp. 78-83.

14 Cf. Plass, 1978, p. 48: “la noción de embarazo parece en algunos aspectos bastante inadecuada para defender la pederastia”; sin embargo, mostraré más adelante que en un contexto pederástico tradicional, el lenguaje de la procreación no sólo no está fuera de lugar, sino que es, por el contrario, casi obligatorio.

15 *Banquete*, 206c1, 7, d4, 7-8; 208e2; 209a1-2, b1, 5, c3.

16 *Banquete*, 206e1.

17 *Banquete*, 206c8-d1, 3, 5, 7, e5, 7-8; 207a8-9, b2, d3, 7, e4; 208a1, b2-4, c3-4, 8, d7, e2-3; 210a7; 211a1, b3. He seguido a Kranz, 1926b, p. 443, quien trata a *gennan* y *genesthai* en el vocabulario de Diótima como expresiones activas y

mentan a sus pequeños (*trephein*)²⁰. En efecto, el verdadero objetivo del deseo erótico, según Diótima, es la procreación (206e)²¹. El sexo de Diótima no es, entonces, un hecho simplemente periférico o una circunstancia accidental, sin relación con su enseñanza; es, aparentemente, una condición de su discurso y está inscripto en lo que ella dice. Igual que los otros oradores del Banquete que proyectan sobre el *erôs* los rasgos de sus propias personalidades²², Diótima también parece estar existencialmente implicada en el contenido de sus doctrinas eróticas; en virtud del lenguaje que ella utiliza para enunciarlas, le da a entender a su audiencia que una “mujer” está hablando –o, para ser más precisos, que Sócrates está hablando de una forma tal que su audiencia reconozca como la voz de una mujer. De todos modos, Platón claramente tiene la intención de destacar que la conceptualización de Diótima sobre el *erôs* deriva de una perspectiva específicamente “femenina”²³.

pasivas, respectivamente, de la misma idea; pero ver Wilamowitz, 1920, 2, p. 172.

18 *Banquete*, 206b7, c3-4, 6, d5, e5; 209a3, b2, c3; 210c1, d5; 212a3, 5.

19 *Banquete*, 208b5 (*apoblastêma*); 209c5-e4 (*paides, ekgona*).

20 *Banquete*, 207b2, 5; 209c4; 212a6.

21 Esta noción se retoma, un poco alterada, en el *Teeteto*, esp. 148e-151d; ver Burnyeat, 1977.

22 Ver Friedländer, 1969b, p. 25; Brentlinger, 1970, pp. 19-21.

23 Digo “femenina” más que “heterosexual” porque lo más importante para Platón es la identidad de Diótima como mujer, no su relación con los hombres, y mucho menos su sexualidad. (Somos nosotros hoy en día los que estamos obsesionados con la distinción entre tipos de “sexualidad”: ver Halperin, 1989.)

¿De qué trata esta perspectiva que Platón valora especialmente? No hay ninguna respuesta inmediata. La actitud de Platón hacia las mujeres es notoriamente ambivalente²⁴. El bajo status social y económico de las mujeres en la Atenas clásica²⁵, los juicios despectivos de los autores masculinos en general y la total depreciación de las mujeres por Aristóteles en particular²⁶ han obstaculizado a los estudiosos del período

-
- 24 Me refiero sólo a la controversia reciente: Pierce, 1973; Dickason, 1973-1974; Pomeroy, 1974; C.G. Allen, 1975; Calvert, 1975; Fortenbaugh, 1975; Geddes, 1975, pp. 37-39; Osborne, 1975; Annas, 1976; Saxonhouse, 1976; Okin, 1977; Jacobs, 1978; Osborne, 1978; Pomeroy, 1978; Lange, 1979; Lesser, 1979; Okin, 1979, pp. 15-70; Smith, 1980; Giallongo, 1981, pp. 107-134; O'Brien, 1981, pp. 119-139; Smith, 1983, pp. 468-474; Saxonhouse, 1984; Singer, 1984, pp. 77-81; Wender, 1984; Saxonhouse, 1985, pp. 37-62; Canto, 1986; Cantarella, 1987, pp. 58-59; Cohen, 1987; Vlastos, 1989; y cf. Krell, 1975.
- 25 Ver la exposición instructiva, sutil y juiciosa de Schaps, 1979, quien muestra que las mujeres atenienses estaban en desventaja con respecto a las mujeres de otras partes de la Grecia clásica. Ver también Ehrenberg, 1962, pp. 192-207; Lacey, 1968, pp. 15-32, 100-176; Just, 1975; J. Gould, 1980, con referencias a un trabajo previo sobre el tema. El terrible cuadro pintado recientemente por Keuls, 1985, debería ser visto con precaución; el boceto relativamente convencional de Cantarella, 1987, es poco confiable en un sentido distinto. Más equilibrado es Pomeroy, 1975, especialmente pp. 57-92; Turner, 1983, especialmente pp. 407-412; y Patterson, 1986, aporta correcciones importantes a algunas de las hipótesis más extremas que han aparecido en la literatura reciente.
- 26 Ver en general *Historia de los animales* (= HA), 538a22-b23, 608a21-b18 (autenticidad disputada); *Partes de los animales* (= PA), 661b27-662a6; *Generación de los animales* (= GA), 732a1-11; *Política*, 1254b13-15, 1259b2-4; sobre la mujer como una "deformidad natural", "monstruosidad" u "hombre estéril", ver GA, 723a26-30, 728a17-21, 737a27-30, 765b8-767b13, 775a4-22, 784a4-11; y ver Galeno, *Sobre la utilidad de las partes del cuerpo* (= UP), 14, 6, quien proclama (14, 5) ser un seguidor de Aristóteles. Una vez más, cito solamente la literatura reciente, comenzando con el estudio fundamental de Joly, 1968, pp. 224-225, 228-229, 241-244; Preus, 1970; Garside, 1971, pp. 534-537; Clark, 1975, pp. 206-211 (un tratamiento profunda-

clásico para identificar esos valores positivos convencionalmente asociados con las mujeres por los contemporáneos de Platón, que éste debió querer actualizar a través de su patrocinio de Diótima. La literatura erudita ha propuesto un número sorprendente de hipótesis para explicar la presencia de Diótima en el *Banquete*, y me gustaría revisarlas a todas antes de proponer dos nuevas, de mi propia cosecha, que han sido elaboradas para iluminar la representación platónica de la feminidad (tal como los antiguos tendían a construirla) y su explotación filosófica. Pero la literatura erudita es vasta, y soy consciente de que no todos están interesados en las divagaciones de la erudición clásica. Simplemente quiero señalar que me he preguntado, en efecto, si Diótima existió o no históricamente; sé que Esquines de Sfetto escribió un diálogo socrático relacionado con temas eróticos en el cual Sócrates defendía la autoridad de Aspasia (la amante de Pericles); estoy familiarizado con la vasta literatura socrática antigua consagrada a las conversaciones de Sócrates con mujeres famosas; y no dejo de remarcar que Diótima es representada por Platón como una profetisa. Estoy convencido (esto lo defenderé en otra parte) de que todas estas conside-

mente apologético, parcialmente corregido en Clark, 1982); Geddes, 1975, pp. 37-39; Preus, 1975, pp. 48-107; Horowitz, 1976 —un cruel ataque, al que ha respondido con destreza Morsink, 1979 y 1982, pp. 43-59, quien sin embargo fracasa en su intento de salvar a Aristóteles de los cargos básicos que le plantea Horowitz; Fortenbaugh, 1977, pp. 135-139; Byl, 1980, pp. 210-222; Manuli, 1980, pp. 405-408; Rouselle, 1980, pp. 1101-1104; Giallongo, 1981, pp. 135-154; Tumulty, 1981; Campese, 1983; Lloyd, 1983, pp. 94-107; Manuli, 1983, pp. 162-170; Saïd, 1983; Sissa, 1983; Smith, 1983, pp. 474-477; P. (= C. G.) Allen, 1985; Sparshott, 1985; Matthews, 1986; Cantarella, 1987, pp. 59-61.

raciones combinadas no alcanzan a explicar satisfactoriamente por qué Diótima es una mujer. Mi intención general en lo que sigue es afinar nuestro conocimiento de las estrategias mediante las cuales los Griegos trazaron distinciones ideológica y socialmente significativas a partir de las diferencias biológicas entre los sexos²⁷; más específicamente, quisiera contribuir con un capítulo a la historia aún no escrita de la función de “lo femenino” en la reproducción social de la cultura masculina –cuyo capítulo más reciente está representado, sin duda, por la apropiación de los estudios feministas por los académicos de sexo masculino (el presente autor no es la excepción)²⁸.

Jerarquías eróticas y reciprocidades platónicas

Me arriesgo a suponer que el sexo de Diótima sirve para tematizar dos de los elementos más distintivos y originales de la teoría erótica de Platón. Por el hecho de ser una mujer, Diótima indica que Platón se ha separado de ciertos aspectos del ethos sexual de sus contemporáneos y, por consiguiente, le permite iluminar algunas características destacables de su propia filosofía. Pues las exploraciones filosóficas de Platón del deseo erótico culminan en un modelo de dinámica erótica que, al menos en dos aspectos, corresponde al modelo, o mo-

27 Tomo esta formulación de Hastrup, 1978, p. 49.

28 Ver, ahora, Jardine y Smith, 1987.

delos, del deseo contruidos como "femeninos" por el sistema de géneros sexuales de la Atenas clásica²⁹.

Sería erróneo atribuir a los Atenienses una concepción unitaria, y menos aún coherente, de las mujeres —un discurso único de "lo femenino". Como en muchas sociedades, la ideología de los sexos en la Atenas clásica estaba sujeta a las exigencias cambiantes del interés masculino; esto da lugar, por consiguiente, a todo tipo de nociones contradictorias. La explotación filosófica que hace Platón de esta ideología capitaliza dos aspectos mutuamente conflictivos. De acuerdo a un estereotipo griego, las mujeres son menos capaces que los hombres de resistir a los placeres de todo tipo; les gusta mucho más el sexo y, una vez iniciadas en sus encantos, se vuelven insaciables y potencialmente infieles, listas para injuriar a sus propios hijos —si es necesario— o para introducir un supuesto hijo en la casa de sus maridos. De acuerdo a un segundo estereotipo, las mujeres no tienen (como los hombres) un deseo libre que vaya de un objeto a otro, estimulado en cada caso por la belleza, la nobleza u otros valores culturales del objeto; más bien, su deseo está condicionado por su naturaleza física que apunta a la procreación y necesita para satisfacerse de la sustancia de los hombres³⁰.

29 Para el concepto de "sistema de géneros sexuales" (*sex/gender system*), ver Rubin, 1975, pp. 158-159.

30 Ver Jones, 1990b; Foucault, 1985, pp. 130-133.

En la concepción de Platón, el *erôs* masculino, comprendido y expresado correctamente, no es jerárquico sino recíproco; no es posesivo sino creativo. El modelo platónico del satisfactorio deseo erótico incorpora, y atribuye a los hombres, la dimensión positiva de los dos estereotipos griegos sobre las mujeres, produciendo un nuevo y distintivo paradigma que combina capacidad de reacción erótica con aspiración (pro)creativa³¹. Examinaré cada uno de estos puntos. Para apreciar la naturaleza y la importancia de la originalidad platónica en cada dominio, debemos comenzar evaluando cuánto se separa el tipo de deseo definido y prescrito por su teoría erótica de la concepción convencional y de la experiencia del deseo masculino en la Atenas clásica.

Como he sostenido en otra parte³², los protocolos sexuales de los atenienses clásicos reflejan la estructura social de la ciudad ateniense, en la cual un cuerpo de elite formado por ciudadanos masculinos adultos tenía el monopolio virtual del poder político y social. De conformidad con esta marcada división social entre un grupo superordinado, compuesto de ciudadanos, y varios grupos subordinados (todos desprovistos de derechos civiles completos, aunque no todos estaban igualmente subordinados), compuestos de mujeres, niños,

31 Quisiera agradecer a Froma I. Zeitlin por haberme aclarado este aspecto de la estrategia de Platón. Cf. Saxonhouse, 1985, p. 62: Platón "ha encontrado en las mujeres -aquellas que dan a luz, que son diferentes de los hombres, que están más cerca del dominio privado- un símbolo útil para su crítica de una sociedad ateniense consagrada a la vida política, a la ambición, el dinero y la guerra".

32 Halperin, 1989.

extranjeros y esclavos, las relaciones sexuales estaban rígidamente polarizadas: el sexo entre los miembros del grupo superordinado era virtualmente inconcebible, mientras que el sexo entre un miembro de ese grupo y uno de cualquier grupo subordinado reflejaba, en los detalles mínimos de su orden jerárquico, la relación de desigualdad estructurada que gobernaba la interacción social más amplia. En este sistema, el sexo no era una búsqueda privada de placer mutuo que absorbiera, aunque sólo fuera por un momento, las identidades sociales de sus participantes; era más bien una declaración de la identidad social, una expresión del status público: servía para ubicar a los actores sociales en los lugares que tenían asignados (en virtud de su rango político) en la estructura jerárquica de la ciudad ateniense. Definido por referencia a una posición asimétrica —la penetración del cuerpo de una persona por el cuerpo (y, específicamente, por el falo) de otra—, el sexo no era concebido como un acto colectivo en el cual dos o más personas se relacionaban en conjunto, sino como una acción realizada por una persona sobre otra; el sexo, por consiguiente, dividía, clasificaba y distribuía a los participantes en categoría distintas y radicalmente opuestas (“penetrador” vs. “penetrado”). Sin embargo, no sólo polarizaba; también establecía jerarquías. Pues el *partenaire* que penetraba era construido como un agente sexual, cuya penetración fálica del cuerpo de otra persona expresaba “actividad” sexual, mientras que el *partenaire* penetrado era construido como un paciente sexual, cuya sumisión a la penetración fálica revelaba “pasividad” sexual. La “actividad” sexual fue considerada como una dominación: se pensaba

que la relación entre el *partenaire* sexual “activo” y el “pasivo” era del mismo tipo que la relación entre un superior y un inferior en el plano social. Finalmente, las combinaciones de estas funciones convergentes (penetración/actividad/dominación, por un lado, y ser-penetrado/pasividad/su-misión, por el otro) construyeron, respectivamente, la “masculinidad” y la “feminidad”.

En este sistema socio-sexual, todas las relaciones sexuales respetables eran necesariamente jerárquicas. Los roles sexuales “activo y “pasivo” eran isomórficos con los roles de género “masculino” y “femenino”, que correspondían respectivamente a los status sociales superordinados y a los subordinados. Un ciudadano masculino adulto de Atenas sólo podía tener relaciones sexuales legítimas con los de menor rango (sus inferiores no por la edad, sino por el status político y social): los blancos apropiados de su deseo sexual incluían en particular a las mujeres, los muchachos, los extranjeros y los esclavos —todas las personas que no gozaban de los mismos privilegios y derechos legales y políticos que él³³. De conformidad con este sistema jerárquico, el *ethos*

33 Para evitar el malentendido, debo enfatizar que al llamar “menores por estatuto” a todas las personas que pertenecían a esos cuatro grupos, no deseo sugerir que ellos tenían el *mismo* status u oscurecer las numerosas diferencias que podían existir entre los miembros de un grupo particular —por ejemplo, entre una esposa y una cortesana—, diferencias que pueden no ser perfectamente isomórficas con los modos legítimos de sus prácticas sexuales. No obstante, lo que es sorprendente en la visión ateniense es la tendencia a reducir las distinciones que existían entre las diferentes categorías de grupos socialmente subordinados, y a crear una

que regía el apropiado goce sexual de los ciudadanos jóvenes no les reconocía una parte significativa en la experiencia del *erôs*: era inaceptable, después de todo, que los futuros gobernantes de Atenas exhibieran ansiedad o deseo de jugar un rol subordinado en sus relaciones con otros hombres³⁴.

Jenofonte es explícito: en su *Banquete*, Sócrates enfatiza que “el muchacho no comparte el placer del hombre en la relación sexual, como lo hace la mujer; sino que observa con perfecta frialdad al otro que está ebrio de deseo sexual” (8, 21)³⁵. La precisión de la caracterización que hace Jenofonte de la *actitud* ateniense convencional –sino de la *realidad* social y sexual que ella encubre– es confirmada de manera abrumadora tanto por las representaciones pictóricas de la conducta homosexual masculina en los vasos áticos como por las diversas fuentes de la literatura antigua. En *Las nubes* de Aristófanes, por ejemplo, Razonamiento Justo, el defensor de la moralidad tradicional, declara que un joven bien educado nunca debería hacer algo para incitar el interés de un amante, como buscar su mirada con descaro: “Ninguno se acercaba a su amante utilizando inflexiones forzadas, afeminadas, de la voz, prostituyéndose él mismo con los ojos”

sola oposición entre todos estos grupos, en masa y la clase de los ciudadanos masculinos adultos: sobre este punto, ver Golden, 1985, p. 101 y 102 n. 38.

34 Ver, en general, Dover, 1978, pp. 52-53, 84-85, 103-106; además, Golden, 1984; Halperin, 1986; y el ensayo de Winkler en ese volumen. Más adelante, he resumido la tesis de Halperin, 1986, que debería ser consultada para una documentación más completa.

35 Citado por Dover, 1978, p. 52; ver también Foucault, 1985, pp. 223-224.

(979-980)³⁶. Ya que los Griegos ubicaron la fuente del erós en los ojos (del amado, usualmente) y consideraron que el contacto visual entre el amante y el amado era el estímulo sexual por excelencia³⁷, bajar los ojos era la forma que tenía un joven respetable para indicar su negativa a comprometerse en las fases iniciales de una relación erótica. Aristóteles, para quien la reciprocidad es un ingrediente necesario de la amistad (*Ética Nicomáquea*, 8, 1155b27-1156a5), se niega a considerar la relación erótica entre un hombre y un niño como una especie de amistad en aquellos términos³⁸:

[En el caso de la amistad por interés y placer] las amistades duran más, cuando los amigos reciben las mismas cosas el uno del otro, por ejemplo, placer, y no sólo esto, sino cuando el placer proviene de lo mismo, como ocurre entre personas divertidas, pero no entre amante y amado; éstos, en efecto, no se complacen en lo mismo, sino el primero en ver al otro, y el segundo en recibir atenciones del amante; y, cuando la juventud se acaba, cesa a veces también la amistad (porque al uno ya no le es agradable la visión del otro, y el amado ya no recibe atenciones); pero muchos conservan su amistad, si, a consecuencia del trato, se complacen con los caracteres del otro, por tenerlos semejantes [...] [En la categoría de amistad entre contrarios] podríamos incluir aquí el caso del amante y el amado, del hermoso y el feo. Por eso, los amantes aparecen, a veces, ridículos cuando pretenden ser amados como aman; quizá sea digna esta pretensión si son igualmente amables, pero si no son tales, es ridícula. (*Ética Nicomáquea*, 8, 1157a3-14, 1159b11-19, trad. J. Pallí Bonet, Ed. Gredos)

36 Dover, 1978, p. 85.

37 Ver Halperin, 1985, p. 192, n. 36; también, Armstrong y Ratchford, 1985.

38 Ver Patzer, 1982, pp. 121-122.

Quizá la primera alusión a la ruptura de Platón con la norma jerárquica que gobernaba las relaciones sexuales entre hombres aparezca en el discurso de Aristófanes en el *Banquete*: como Foucault ha observado, la idea de Aristófanes de que cada amante es la mitad de un individuo entero hace que el deseo de cada ser humano sea formalmente idéntico al de cualquier otro, lo cual es contrario a la asimetría de las relaciones pederásticas convencionales³⁹. Hay que destacar, sin embargo, que Aristófanes evita sacar esta conclusión de su propio mito; en la sociedad ateniense clásica, como él la describe, los individuos masculinos homosexuales son “filerastas” y pederastas *alternativamente* (191e6-192b5). Platón hace una clara ruptura con el *ethos* convencional de la pederastia ateniense solamente en el *Fedro*, cuando Sócrates describe la dinámica de la atracción que prevalece en una adecuada relación entre el amante y el amado:

[Cuando el amante y el 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, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende 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 de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste

39 Foucault, 1985, pp. 232-233, 242-243.

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, 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. (255c-e, trad. E. Lledó Íñigo, Ed. Gredos).

Lo que el amado experimenta o debe experimentar no es, según Platón, la *philia* sino el *erôs*, específicamente un *anterôs* (“anti-amor” en la traducción citada), es decir, un *erôs* como recompensa por el *erôs*, una imagen o réplica (*eidôlon*) del *erôs* de su amante. Porque el *erôs*, desde la perspectiva platónica (como lo veremos), apunta a la procreación, no a la posesión, y por lo tanto no puede ser realizado sexualmente, el *anterôs* platónico no conduce ni a una inversión de los roles sexuales ni a una promoción de la pasividad sexual por parte del amado. Más bien, Platón borra casi completamente la distinción entre el *partenaire* “activo” y el “pasivo”. O, mejor dicho, el genio del análisis de Platón es que elimina completamente la pasividad: según Sócrates, los dos miembros de la relación se vuelven amantes deseosos y activos; ninguno queda como un mero objeto pasivo de deseo. Al conceder al amado un acceso al estímulo erótico directo, aunque sea un reflejo, incluyéndolo en la comunidad de los amantes, Platón salva la relación erótica entre hombres y muchachos del cargo de explotación y permite que el amado crezca filosóficamente en la contemplación de las Formas⁴⁰.

40 Foucault, 1985, pp. 239-240.

Así, abre el camino para un mayor grado de reciprocidad en la expresión del deseo y en el intercambio del afecto. El hombre más joven es libre ahora de corresponder a la pasión de su amante más viejo sin vergüenza ni indecencia.

Platón dramatiza su teoría de la reciprocidad erótica en los diálogos socráticos, donde las relaciones entre Sócrates y los miembros de su círculo ilustran con abundancia la dinámica recíproca del *erôs* platónico. Algunos diálogos culminan con la verdadera conversión de un joven hermoso que comienza a jugar un rol erótico activo y agresivo: en la última escena del *Cármides*, el personaje que da el título al diálogo enuncia con picardía la amenaza de “obligar” (es decir, violar) a Sócrates si éste se resiste a su persecución (176b y sig.)⁴¹; en el *Segundo Alcibiades*, el joven interlocutor de Sócrates concede tristemente que “nosotros vamos con toda probabilidad a invertir el modelo habitual, Sócrates, tomando yo tu rol y tu el mío” (135d)⁴². Hay algo más en juego en estos cambios que las sutilezas de la psicología erótica; la reconfiguración que hace Platón del *ethos* homoerótico de la Atenas clásica tiene consecuencias directas para su programa de investigación filosófica. La reciprocidad erótica anima, según Platón, el mejor tipo de conversaciones, aquellas en las que cada in-

41 Ver T.S. W. Lewis, 1982-1983, p. 161. Para *biazein* en el sentido de violar, ver Aristófanes, *Plutos*, v. 1092.

42 Ver Friedländer (1969a), pp. 49, 139-142; además, la discusión sobre el *Alcibiades* de Esquines por Kahn. Ver también *Lysis* 222a, donde la conversación entera se interrumpe cuando Sócrates prueba la necesidad lógica de la reciprocidad erótica.

terlocutor es motivado a buscar en sí mismo y a decir lo que realmente cree con la confianza de que no será mal interpretado; el deseo mutuo hace posible el intercambio generoso de preguntas y respuestas que constituye el alma de la práctica filosófica. La reciprocidad encuentra su última expresión en el diálogo⁴³.

Los contemporáneos de Platón, habituados como estaban a regirse por una norma agresiva y fálica de conducta sexual y, por consiguiente, a una ética de la dominación sexual en sus relaciones tanto con hombres como con mujeres, preferían no reconocer ni comprender la reciprocidad en el *erôs*. Para estar seguros, se vigilaban tratándose entre ellos de *kinaidos*, el personaje aterrador que haría cualquier cosa para obtener placer y que disfruta al ser sometido por la dominación sexual de otros hombres⁴⁴. Y sólo unos pocos textos muy dispersos admiten que algunos hombres realmente disfrutaban del sexo "pasivo"⁴⁵. Pero, en la mayoría de los casos, la reciprocidad erótica era relegada al dominio de las mujeres, quienes eran pensadas como capaces de dar y recibir placer al mismo tiempo en el acto sexual y con el mismo individuo, y cuyo goce sexual era, al menos de acuerdo al Ti-

43 Halperin, 1986, pp. 76-79.

44 Sobre la figura del *kinaidos*, ver los ensayos de Winkler y Gleason en *Before sexuality* *The construction of erotic experience in the ancient Greek World*.

45 Por ejemplo, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1148b26-35; Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, 4, 26; Caelius Aurelianus, *Sobre las enfermedades crónicas*, 4, 9, 137.

resias del famoso mito de Hesfodo⁴⁶, mucho más intenso que el de sus *partenaires* masculinos⁴⁷. Como los interlocutores en un diálogo socrático, las mujeres son activas y pasivas a la vez, sujetos y objetos de deseo al mismo tiempo: como Fedro y Diótima coinciden en el *Banquete* de Platón, el heroísmo de Alcestes proviene de su *erôs* activo (179b-180b, 208de)⁴⁸. Según la expresión griega en uso⁴⁹, sólo las mujeres experimentan normalmente el *anterôs*; el Sócrates de Jenofonte, al hablar de un hombre recién casado y feliz, dice que él desea y que es deseado como recompensa por su mujer (*erôn tês gynaikos anteratai*: *Banquete*, 8, 3); Anterastilis es el nombre griego de una prostituta en el *Poenulus* (*El Joven Cartaginés*) de Plauto. El rol "pasivo", definido en relación con una concepción de la "actividad" referida al acto de la penetración, es una indignidad para el hombre que lo asume y un síntoma de incapacidad moral para el que lo disfruta,

46 Hesfodo, frag. 275, ed. M.-W.; Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 316-338.

47 Sobre el placer de las mujeres en las relaciones sexuales, ver Hipócrates, *Sobre la generación*, 4; Aristóteles, *GA*, 727b9-10, 727b35-36, 728a9-11, 728a31-32, 739a29-35; Soranos, *Gyn.*, 1, 37-38, 44; Galeno, *Sobre la generación*, 2, 1; *UP*, 14, 9, 11. Cf. también Aristóteles, *GA*, 721b15, 723b32, 724a3; Lucrecio, 4, 1192-1208.

48 Sobre este punto, ver Rettig, 1882, p. 424. También, Dover, 1978, p. 52; y el comentario de Schnapp, 1981, p. 110: "El amor heterosexual [en Grecia] está bajo el signo de la reciprocidad, mientras que el amor homosexual está bajo el de la sociabilidad."

49 Para una excepción posible, ver Halperin, 1986, p. 66n. Cf. Fasce, 1977, pp. 40-42, quien atribuye el *anterôs* al *erômenos*, el *partenaire* más joven en una relación pederástica, mientras que el término, cuando es predicado de sujetos masculinos, normalmente significa rivalidad en el *erôs*: ver Dover, 1978, p. 52, a cuya lista de citas habría que agregar Eurípides, *Rhesos*, 184; Plutarco, *Moralia*, 760b; Athenaios, 540e.

pero en la visión griega es natural y naturalmente placentero para una mujer. El placer positivo que las mujeres obtienen en la pasividad ayudó a justificar, a los ojos de los hombres, su posición subordinada, tanto sexual como social, en la sociedad ateniense, pues su gusto por el rol pasivo significaba, para los hombres griegos, que las mujeres están constituidas por naturaleza de forma tal que *desean* realmente perder la batalla de los sexos.

En el séptimo libro de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles clasifica la predilección masculina por el rol "pasivo" en la relación sexual entre esas disposiciones que son similares a una enfermedad o resultados de un hábito, ya que son placenteras sin ser naturales, aunque él no niega la posibilidad de que en algunos casos la naturaleza pueda ser la causa de tal degeneración. Y prosigue observando que "nadie podría llamar 'carentes de control de sí' a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, como tampoco nadie llamaría así a las mujeres (lit.) porque no montan en el sexo sino que son montadas" (1148b26-35)⁵⁰. Lo que es un signo de debilidad moral o incontinencia en un hombre es natural en una mujer. No falsifiquemos las palabras de Aristóteles: él dice que nadie *reprocha* a las mujeres por el hecho de que les guste ser penetradas, ya que es algo natural en ellas. Pero en esta predisposición a la pasividad es posible medir, o Aristóteles parece suponerlo, la amplitud de la inferioridad de la naturaleza de las mujeres en comparación con la de los

50 Cito la traducción provista por Dover, 1978, p. 168.

hombres. Nociones similares aparecen en los escritos biológicos de Aristóteles y sus ecos se siguen escuchando hoy en día en respetables psicoanalistas, ginecólogos y filósofos⁵¹.

Los contemporáneos de Platón oponían habitualmente el erôs masculino y el femenino en términos de jerarquía y reciprocidad respectivamente. Recordemos el énfasis que pone Jenofonte en la distancia psicológica que existe entre el deseo ardiente del hombre y el frío desinterés del muchacho: “el muchacho no comparte el placer del hombre en la relación sexual, *como lo hace la mujer...*” Este comentario está bien ilustrado en la pintura de los vasos áticos, de acuerdo a Mark Golden, quien ha hecho un estudio exhaustivo de este tema en particular:

51 Aristóteles, GA, 724a35-b6, 727b6-33, 729a9-11, a24-b21, 730a24-b33, 732a2-10, 768b15-30. Cf. Freud, 1924, p. 162: las fantasías masoquistas “ponen al sujeto en una situación típicamente femenina; ellas significan ser castrado, copular o dar a luz a un niño” (y cf. Irigaray, 1985b, pp. 34-67); Wilson, 1971, p. 43: “Los rasgos que componen el núcleo de la personalidad femenina son el narcisismo femenino, el masoquismo y la pasividad”; James, 1963, p. 893: “La femineidad tiende a ser pasiva y receptiva, la masculinidad a ser activa, incansable, ansiosa por repetir las demostraciones de potencia”; Jeffcoate, 1967, p. 726: “Una característica importante de la pulsión sexual del hombre es el impulso de dominar a las mujeres [*sic*] y de someterlas a su voluntad; en las mujeres, la aquiescencia ante el dominio ocupa un lugar importante” (citado por Scully y Bart, 1973, p. 1048; Callaway, 1978, p. 169). De aquí no hace falta más que un corto paso para llegar a Nagel, 1979, pp. 50-51, quien considera al sadismo y al masoquismo como perversiones pero mantiene una distinción entre sexualidad masculina y femenina en términos de agresividad y pasividad; comparar la defensa filosófica del “sadomasoquismo normal” por Scruton, 1986, pp. 173-179, 298-304. Puntos de vista similares fueron expresados rutinariamente en los manuales de matrimonio en los años veinte y treinta: ver Jackson, 1987, pp. 62-63.

En los vasos las mujeres aparecen a menudo gozando del sexo. Pero los *partenaires* homosexuales pasivos no muestran signos de placer; no tienen erección y usualmente tienen la vista fija hacia delante durante la relación... En los vasos las mujeres son pintadas en una gran variedad de posturas sexuales y se las muestra a menudo siendo penetradas por detrás. A veces se las muestra apoyadas en sus amantes masculinos o sostenidas por ellos, dependiendo físicamente de ellos... Los hombres pasivos regularmente enfrentan a sus *partenaires*. Ellos se mantienen derechos; el *partenaire* activo es el que dobla las rodillas y (a menudo) la cabeza⁵².

Una insistencia correspondiente en la capacidad de reacción sexual y psicológica de las mujeres ante los hombres emerge de una discusión de James Redfield sobre el lugar y la función de *kharis* en la ideología griega del matrimonio (por ejemplo, Semónides, fr. 7, 86-89, ed. West)⁵³.

Después del período clásico, el contraste entre mujeres y muchachos como objetos sexuales en términos de su mayor o menor capacidad de reacción ante los hombres adultos se vuelve más explícito⁵⁴. “No tengo un corazón que se enloquezca por los muchachos”, escribe el autor de epigramas helénico Meleagro, quien prosigue con la siguiente pregunta:

52 Golden, 1984, pp. 313-315. Ver, también, Dover, 1978, pp. 102-103; Sutton, 1981, pp. 186-189, 224-225. Golden, 1984, pp. 321-322, y Keuls, 1985, pp. 277-285, esp. 277, discuten posibles desviaciones del patrón habitual; ver, ahora, Bothmer, 1985, p. 237, y 1986. Para una discusión más amplia, ver Halperin, 1986, p. 64, nn. 10, 11.

53 Redfield, 1982, pp. 192-198. Ver Calame, 1984, xvii-xxii; Vernant, 1981.

54 Ver Foucault, 1985, p. 245; 1986, pp. 148-149, 151-152, 161-164, 179-180, 181-182, 206-210, 219-226.

“¿Qué deleite hay en acostarse con hombres si sólo implica tomar [placer] sin dar [alguno]? Después de todo, una mano lava la otra... “(*Antología Griega*, 5.208 = Meleagro 9, ed. Gow-Page). El resto del texto está en malas condiciones, pero es lo suficientemente descifrable como para indicar que Meleagro encontraba en el amor de las mujeres un punto de contraste explícito. De un modo similar, Ovidio, en el segundo libro de su *Arte de amar*, hace la siguiente declaración: “Que el hombre y la mujer obtengan la misma cantidad de placer en el acto; odio las copulaciones que no gratifican a alguno de los dos *partenaires*; por eso soy menos afecto al amor de los muchachos” (682-684)⁵⁵. Plutarco, defendiendo la causa del *erôs* en el matrimonio y enfatizando los beneficios del amor sexual, nota que la fecundación no puede ocurrir sin que ambas partes se hayan incitado o conmovido mutuamente; él opone la unión del marido y su mujer a las asociaciones no eróticas que son simplemente mezclas de elementos separados, como los átomos de Epicuro que chocan entre sí, pero no se fusionan (*Moralia*, 769ef; también, 140ef; 142e-143a)⁵⁶. En el *Erôtes*, una obra incluida en el corpus de Luciano que pertenece al mismo género que la recién citada de Plutarco, el contraste entre el amor de las mu-

55 Bizarramente interpretado por Wilkinson, 1978, p. 30, quien concluye que el muchacho no tiene un orgasmo porque no ha alcanzado la pubertad; Keuls, 1985, p. 275, parece dominado por la misma impresión.

56 Sobre este ideal de unidad en el matrimonio, ver Goessler, 1962; Foucault, 1986, p. 162, quien cita también a Antipater, *Peri gamou*, apud Estobeo, *Flor.*, 25.

eres y el amor de los muchachos es aún más explícito; el abogado del primero sostiene lo siguiente:

¿Por qué no perseguir aquellos placeres que son recíprocos y brindan goce al partenaire activo y al pasivo?... Ahora las relaciones sexuales entre los hombres y las mujeres procuran un goce recíproco. Pues los dos se separan con placer sólo si han provocado un efecto igual en el otro —a menos que creamos el veredicto de Tiresias, quien decía que las mujeres gozan el doble que los hombres. Y pienso que es honorable para un hombre no desear un placer egoísta o buscar algún beneficio privado por recibir de alguien la suma total del goce, sino que debe compartir lo que obtiene y dar placer con placer. Pero nadie podría estar tan loco como para decir esto en el caso de los niños. No, el amante activo, de acuerdo a su perspectiva del asunto, se separa después de haber obtenido un placer exquisito, pero el que es violado sufre dolores y llora. Aunque el dolor se atenúa con el tiempo y los hombres ya no les causen malestares, los niños no obtienen nada de placer (§ 27).

La versión más divertida y sofisticada de este debate se encuentra en el segundo libro de *Leucipa y Clitofón*, una novela griega de Aquiles Tacio. Incluyo una cita excesivamente larga de los comentarios del abogado de las mujeres en la traducción completa de próxima aparición realizada por John J. Winkler:

El cuerpo de una mujer está bien lubricado para el abrazo y sus labios son tiernos y suaves para el beso. Por lo tanto, ella tiene al cuerpo del hombre completamente apretado entre sus brazos, en su carne, y su *partenaire* está envuelto de placer. Ella besa tus labios como el sello se apoya en el lacre tibio; y si ella sabe lo que hace, puede dulcificar sus besos, empleando no sólo

los labios sino también los dientes, cercando la boca con suaves mordiscos...

Cuando las sensaciones despertadas por Afrodita llegan a su pico más alto, la mujer se vuelve frenética por el placer, besa con toda la boca abierta y se agita como si estuviera loca. Todo el tiempo las lenguas se cubren y se acarician, uniéndose con besos apasionados. Para incrementar el placer simplemente tienes que abrir tu boca.

Cuando la mujer alcanza la culminación de la acción de Afrodita, instintivamente jadea con un deleite ardiente y su jaeo llega rápidamente a los labios con un suspiro de amor, y allí encuentra un beso perdido, buscando penetrar al fondo del alma: el beso se mezcla con el suspiro de amor y vuelve con él para sacudir al corazón. El corazón es besado y comienza a latir con más fuerza. Si no estuviera sujeto firmemente en el pecho, se iría hacia arriba, al lugar de los besos.

Los muchachos casi nunca están bien preparados en el arte de besar, sus abrazos son torpes, su forma de hacer el amor es desganada y carece de placer. (2.37)

Mientras el orador subraya los placeres que obtiene el amante de su relación sexual con un *partenaire* femenino, muestra claramente que la capacidad de reacción de la mujer contribuye de una manera decisiva al goce de su amante. El abogado de la pederastia no tiene mucho que decir en contra de este argumento específico:

Sus besos, seguramente, no son tan sofisticados como los de las mujeres, no tienen el hechizo devastador del fraude de los labios. Pero un muchacho besa como sabe, actuando por instinto no por una técnica. He aquí una metáfora del beso de un muchacho: tomen néctar, conviértanlo en cristal y formen con él un par de labios -esto produciría los besos de un muchacho. Nunca ten-

drías suficiente de esto: cuanto más tomas, más sediento estás, y no podrías apartar tu boca de él hasta que el exceso de placer te aterrorice; haciéndote escapar. (2.38)

Aquí todo el énfasis está puesto en las sensaciones subjetivas del amante: no nos dice lo que su *partenaire* experimenta o cómo se siente ser el recipiente de las atenciones amorosas de un amante masculino. La descripción es enteramente autoreferencial y narcisista: el muchacho se inscribe en la conciencia del amante sólo en la medida en que es un vehículo de una cierta clase de placer privado y la ocasión de un deseo insaciable para su amante⁵⁷.

Las relaciones sexuales *entre* mujeres pueden revelar con singular claridad la reciprocidad de la capacidad de reacción erótica que supuestamente es una característica del erotismo femenino —si debemos creer en el aviso publicitario bastante idealizado hecho por Simone de Beauvoir: “Entre las mujeres el amor es contemplativo; las caricias son destinadas menos a apropiarse del otro que a recrearse gradualmente a través

57 El contraejemplo destacado del modelo que he estado describiendo es aportado por Petronio (*Satiricón*, 132), si —como sostienen los recientes editores— el pasaje en cuestión ha sido realmente desplazado de un contexto pederástico e insertado en una escena de amor heterosexual donde no estaba originalmente: “El simple encanto de su cuerpo me llamaba y nos condujo al amor. Había un sonido de lluvia de besos cuando nuestros labios se encontraban, nuestras manos se entrelazaban y descubrían todas las formas del amor, entonces nuestros cuerpos apretados se unieron en un abrazo (*iam alligata mutuo ambitu corpora*) hasta que nuestras almas se convirtieron en una sola (*animarum quoque mixturam*).” Richardson, 1984, no comenta este pasaje, que pondría obstáculos a su interpretación.

de ella; la separación es abolida, no hay peleas, ni victorias, ni derrotas; en una exacta reciprocidad cada una es a la vez sujeto y objeto, soberana y esclava; la dualidad es complicidad⁵⁸. Esta construcción del erotismo femenino podría haber gustado a Platón, el único escritor del período clásico que habló del deseo sexual entre mujeres (*Banquete*, 191e2-5)⁵⁹; al menos, Platón lo valoraba en la medida en que podía encontrar en él una imagen del vínculo erótico recíproco que uniera a los amantes de la filosofía, comprometidos en la conversación y en la búsqueda de la verdad (Platón, *Carta VII*, 341cd). El interlocutor ideal, ejemplificado por Sócrates, experimenta deseo y lo despierta en los otros, y los miembros de su círculo son incitados igualmente a tomar una actitud activa y agresiva en la persecución del conocimiento, aun cuando sigan sirviendo como objetos de deseo y fuentes de inspiración para los otros (cf. Plotino, *Eneadas*, 5, 8, 11). Ya que una alma bella puede servir como un espejo para cualquier otra, el deseo recíproco no necesita estar confinado al contexto de las relaciones físicas entre los sexos (que Platón, al menos de acuerdo a una lectura del *Fedro*, 250e, parece haber menospreciado)⁶⁰. El tipo de reciprocidad en el *erôs* tradicionalmente atribuido a las mujeres en la cultura

58 Citado por Stigers, 1981, p. 54, de Beauvoir, 1974, p. 465. Ver, ahora, la elaboración de este punto de vista por Irigaray, 1985b, pp. 23-33, 205-218.

59 Desafortunadamente, el sentido exacto de las palabras de Platón no es claro, porque la palabra clave, *hetairistriaí*, no se encuentra en ninguna otra parte y el significado que conocemos proviene de las glosas tardías de antiguos lexicógrafos: ver Dover, 1978, pp. 172-173.

60 Ver Dover, 1978, 163n.

griega podía encontrar un nuevo hogar en la dinámica erótica del amor platónico⁶¹.

Posesión erótica y procreación platónica

Ahora vuelvo a la segunda característica de la doctrina erótica de Platón que se diferencia de las convenciones dominantes en el erotismo masculino en la Atenas clásica y que se asimila a un paradigma "femenino" –y, por lo tanto, es representado apropiadamente por una autoridad femenina en materia erótica. En un estudio separado⁶², he sostenido que era un rasgo característico de la antigua Atenas considerar al deseo sexual como un apetito que, por lo tanto, era construido (por analogía con el hambre y la sed) como una pasión codiciosa, un antojo por la posesión y el consumo de un ob-

-
- 61 Supongo que es un obstáculo para la interpretación aquí propuesta que la conversación de Diótima con Sócrates termine con una mini-conferencia de Diótima (208c1-212a7), aunque su lección concluya con una pregunta y su discurso se produzca en el contexto de una animada conversación. Tal vez no sea necesario que Diótima practique la reciprocidad de la misma forma que la representa; tal vez el encuentro sea más recíproco de lo que nos parece; es decir, nosotros sabemos a qué se parece la versión sexual de la reciprocidad erótica y somos capaces de reconocerla fácilmente, pero ¿cómo detectamos la versión intelectual? ¿A qué se parece el erotismo intelectual recíproco para alguien que está fuera de su circuito incandescente? ¿No es posible acaso que el hecho mismo del encuentro entre Diótima y Sócrates haya hecho nacer un discurso que sigue siendo transmitido a viva voz de una generación a otra y que despierte un deseo de escucharlo en aquellos que sólo han escuchado hablar de él? (*Banquete*, 172a-173e, 215cd) –¿no podrían atestiguar el animado erotismo intelectual, en una dinámica recíproca, los dos interlocutores originales cuya conversación apasionada aún estamos prologando? (Ver Kranz, 1926a, p. 323).
- 62 Halperin, 1985, pp. 164-166

jeto deseable. Ahora Lesley Ann Jones, en un trabajo de próxima aparición, ha mostrado que esa concepción del *erôs* – con su insistencia en la naturaleza posesiva del deseo y dirigida a un objeto– representaba para los atenienses un modelo específicamente “masculino” de la dinámica erótica. El deseo femenino, como los griegos lo construyeron, tendía por contraste a estar relacionado con la economía fisiológica del cuerpo femenino –a las necesidades del cuerpo más que a los deseos de la mente; por lo tanto, no se despierta con los objetos individuales, sino que está gobernado por los requerimientos de la constitución física de la mujer con sus funciones generativas⁶³. El viejo punto de vista de Sócrates es típicamente “masculino”, y por eso se equivoca cuando Diótima comienza a interrogarlo; ella le pregunta qué desea el amante de belleza y Sócrates responde, de un modo bastante predecible, “Poseerla” (204d). Diótima no está satisfecha con esa respuesta y eventualmente revela a Sócrates que “*erôs* no tiene como fin [es decir, la posesión de] la belleza, como tú crees.” “¿Cuál es su fin, entonces?”, pregunta él. “El nacimiento y la procreación en la belleza”, responde Diótima (206e)⁶⁴.

No es éste el lugar para explicar la doctrina de Diótima sobre la procreación erótica. Bastará simplemente con remarcar que su heterodoxa definición de la finalidad de lo erótico tiene consecuencias importantes para la visión platónica de

63 Jones, 1990b.

64 Halperin, 1985, pp. 177-178

la intencionalidad erótica: Diótima “sustituye una imagen del hombre como perseguidor de placer”, observa Gregory Vlastos, “por una imagen del hombre como creador, productor, inventor”⁶⁵. Platón está profundamente comprometido con la idea de que el deseo sexual no tiene como objetivo la gratificación física sino la expresión moral e intelectual de sí mismo, la liberación de las energías creativas del amante. Reaparece en el *Fedro*, donde los discursos pronunciados que son escritos en las almas de los oyentes se vuelven los hijos de aquellos que los dicen (*hyeis*, 278a6)⁶⁶, y figura notablemente en un famoso pasaje de la *República*, donde el *erós* del filósofo lo capacita para tener relaciones intelectuales con “lo que realmente es”, para engendrar (*gennan*) inteligencia y verdad, y, por consiguiente, para hacer cesar al fin el esfuerzo (*ôdis*, 490b)⁶⁷. En el *Teeteto*, además, Sócrates se describe a sí mismo como una partera y representa su método dialéctico como una técnica para dar a luz las ideas de

65 Vlastos, 1981, p. 41; ver también p. 21: “La belleza nos excita tan profundamente, Platón dice, porque tenemos el poder para crear y sólo la belleza que amamos puede liberar este poder.”

66 Ver, en general, *Fedro*, 275d-278b, donde *ekgona*, *patêr* y *adelphos* reaparecen (comentados por Derrida, 1972, pp. 84-95), aunque Sócrates también emplea imágenes de la agricultura al hablar de la producción literaria: cf. duBois, 1982, p. 14; 1988, pp. 177-178.

67 Burnyeat, 1977, p. 13, llama nuestra atención sobre la versión “degenerada” de este pasaje de la *República*, 496a, donde las relaciones entre personas indignas y la filosofía producen (*gennan*: a2, a6) bastardos y sofismas. Para otros ejemplos de la imagen procreativa en Platón, ver *Fedro*, 275d-278b; *Teeteto*, 148e-151d, con la discusión de Burnyeat.

otras personas (148e-151d, 157cd, 160e-161b, 184ab, 210b-d)⁶⁸.

Esta concepción de la función y el propósito del deseo erótico no sólo es divergente de la perspectiva ateniense convencional; también se separa del paradigma masculino tradicional de la persecución y la captura eróticas (que nos es más familiar por la poesía lírica del período arcaico⁶⁹) y se estructura de acuerdo a un modelo de capacidad de reacción erótica cuyos términos centrales son fecundidad, concepción, gestación y nacimiento. Su teoría de la procreación erótica, en suma, se orienta hacia lo que sus contemporáneos consideraban un orden de experiencia distintivamente femenino⁷⁰.

-
- 68 Para una excelente discusión de las posibles tensiones entre los relatos de la procreación erótica en el *Banquete* y los de la obstetricia intelectual en el *Teeteto*, ver Burnyeat, 1977; sobre el significado de la imagen de la obstetricia, ver Padel, 1983, p. 11.
- 69 Para un resumen de las fuentes literarias, ver Bonanno, 1973, y Giacomelli, 1980, quienes encuentran la misma dinámica erótica en Safo y en los líricos masculinos; para un estudio de la manera en que Safo se desvía del modelo masculino dominante, ver Stigers, 1981, pp. 46-49. Para algunas fuentes pictóricas, ver Sourvinau-Inwood, 1987.
- 70 Quiero aclarar que no considero que haya algo intrínsecamente masculino en la erótica de la persecución y la captura o algo intrínsecamente femenino en la erótica de la procreación. Los paradigmas masculinos y femeninos del sentimiento erótico analizados aquí se refieren a las características del sistema de géneros sexuales de la Grecia clásica, no a tipos ideales; entonces, quiero disociar mi punto de vista de las prescripciones frecuentes y oscurantistas sobre la conexión entre feminidad y generación, ejemplificadas por el siguiente juicio de Jung: "La psicología de la creatividad es hablando propiamente una psicología de lo femenino, pues la obra creativa surge de las profundidades del inconsciente, es decir, del reino de las madres" (citado por Krell, 1975, p. 400). Ver Wortis, 1971; Callaway, 1978.

Si la metáfora de la concepción intelectual y masculina no es exactamente convencional, al menos no es original de Platón, aunque no parecen haber testimonios de ella antes de *Las Nubes* de Aristófanes: en ella, uno de los discípulos de Sócrates reprocha a Estrepsíades por haber golpeado la puerta del Pensamiento, causando el aborto de un proyecto recién concebido (135-137)⁷¹. En *Las Ranas*, un gran poeta es caracterizado como “fecundo” (*gonimos*), aunque el término no sea inmediatamente claro y requiera una elucidación (96-98); más adelante en la misma obra, Esquilo proclama que un poeta debe engendrar (*tiktein*) expresiones de igual magnitud que los sentimientos y pensamientos que ellas expresan (1058-1059). De un modo similar, Cratinos (otro poeta cómico que fue rival de Aristófanes), defendiéndose a sí mismo en *La cantimplora de vino* del cargo de haber sucumbido a la bebida, sostiene que un hombre que beba agua no puede producir (*tiktein*) algo decente⁷². Y en la *Ciropedia* de Jenofonte, un personaje se refiere a la reflexión mental como a una gestación (*kyein*, 5, 4, 35). Pero nada en la tradición literaria anterior se aproxima a las imágenes de Platón en el *Banquete*. Platón transformó una simple figura retórica —o incluso, tal vez, una metáfora muerta⁷³— en una extensa alegoría y en un programa explícito, elaborándola deliberada y

71 Ver H. Tarrant, 1988, p. 120. Por esto y por los pasajes que siguen estoy en deuda con Burnyeat, 1977, p. 14, n. 4.

72 Frag. 199, ed. Kock.

73 Ver LSJ, s. v. *tiktō*, IV.

sistemáticamente como nadie lo había hecho antes⁷⁴. O, para ser más precisos, lo que Platón hizo fue tomar un hábito del discurso (y del pensamiento) que, al parecer, había sido separado de un referente específico en el cuerpo femenino, y lo *reencarnó* como “femenino” asociándolo con la persona de Diótima mediante el uso extendido que ella hace del lenguaje específico de su sexo, entonces lo *desencarnó* nuevamente convirtiendo el “embarazo” en una simple *imagen* de la labor espiritual (masculina), igual que la voz masculina de Sócrates encarna y desencarna al mismo tiempo la presencia femenina de Diótima.

Sin embargo, algunos estudiosos han sospechado que las imágenes del lenguaje de Platón no corresponden con las que los Griegos tenían como específicas de la sensibilidad femenina⁷⁵; ellos señalan la tendencia muy difundida entre los Griegos de considerar al padre como el único agente generativo, y de tratar a la madre como una incubadora humana – una idea sostenida por el dios de la medicina en *La Orestía* de Esquilo⁷⁶, aunque implícitamente repudiada en el *Timeo*

74 Ver H. Tarrant, 1988, p. 122.

75 Así, Clay, 1975, pp. 124-125, da a *kyein* en el *Banquete* el sentido de “ser fecundo” o “maduro”; ver también Robin, 1964, pp. 13-14.

76 *Las Euménides*, vv. 658-666: el padre sólo es calificado de *tokeus*. Ver Lesky, 1951, para un examen de las controversias embriológicas antiguas; también, Needham, 1959; Geddes, 1975, pp. 38-39; y Rankin, 1963, p. 141n. Para una tentativa fascinante de situar las reivindicaciones del Apolo de Esquilo en una perspectiva antropológica, ver Delaney, 1987; también, Read, 1952, p. 14; O’Flaherty, 1980, pp. 17-61, esp. 29-30.

de Platón⁷⁷. Estudios recientes sobre la embriología griega, no obstante, han mostrado que el tema principal, si no el dominante, del pensamiento antiguo sobre este tema enfatizaba la contribución que hace la mujer en la concepción⁷⁸; no sólo Alcmeón, Anaxágoras, Pitágoras, Parménides, Demócrito, Empédocles, Hipón y Epicuro, recogidos por algunas fuentes (de calidad muy variable), han debido sostener que las mujeres emitían semen⁷⁹, sino también los autores hipocráticos y el autor anónimo de un tratado ginecológico, que nos ha sido transmitido como el décimo libro de la *Historia de los animales* de Aristóteles, llega a afirmar que el placer sexual de la mujer es necesario para la concepción porque si no llega a un orgasmo no eyaculará su semen⁸⁰. El punto de vista con-

77 Rankin, 1963, pp. 141-142; mal que le pese a Morrison, 1964, p. 54. Cf. Krell, 1975.

78 Lloyd, 1983, pp. 86-94; Detienne, 1976, pp. 80-81.

79 Sin embargo, estos informes (por Censorinus, *De die nat.*, 5, 4; Aëtios, 5, 5, 1-3) se contradicen en algunas partes y su exactitud puede ser comprobada: Manuli, 1980, p. 405, parece aceptarlos a primera vista; Lloyd, 1983, pp. 87-88, aporta un examen detallado y cuidadoso. Ver también Joly, 1960, pp. 78-80.

80 Los escritores hipocráticos parecen haber estado de acuerdo en que las mujeres emiten semen: ver especialmente *Sobre el semen / La naturaleza del niño*, 4-9; *Régimen*, 1, 27-28; *Enfermedades de la mujer*, 1, 8, 17; discutido por Manuli, 1980, p. 405; Rouselle, 1980, p. 1093; Lloyd, 1983, pp. 89-94; Lonie, 1981, pp. 119-121. Para la conexión entre orgasmo y concepción en la mujer, ver *Sobre el semen*, 4 (implícito más que afirmado, mal que le pese a Manuli, 1980, pp. 406-407; ver Rouselle, 1980, p. 1093); *HA*, 636b10-24, 636b36-39 (atribuyendo este punto de vista a las mujeres), 637b32-33; ver Rouselle, 1980, p. 1100-1101, y, 1988, pp. 27-29. Por supuesto, la existencia de un semen femenino no resulta fatal para una ideología reproductiva "monogenética" y androcéntrica; es necesario establecer, como Delaney ha señalado, 1987, p. 46 n. 5, que el semen femenino no es concebido como inferior o menos fecundo que el semen masculino —como creía Galeno, por ejemplo (*UP*, 14, 10-11); ver, ade-

trario de Aristóteles, desarrollado en *Sobre la generación de los animales*⁸¹, no tuvo una larga vida en la Antigüedad: fue abandonado por Stratro de Lampsakos, Herófilos, Erasis-tratos, y fue ridiculizado por Galeno⁸², aunque posteriormente recobró su credibilidad⁸³. Sin embargo, la estructura de parentesco en la Atenas clásica es más decisiva que las disputas académicas de los médicos griegos: la ley permitía casarse a un medio-hermano con una media-hermana sólo si descendían de madres diferentes, negando así el reclamo del Apolo de Esquilo que decía que el padre era la única causa verdadera⁸⁴. La tesis de que los contemporáneos de Platón en

más, O'Flaherty, 1980, pp. 17-61. Cf. Giallongo, 1981, pp. 26-27, quien proclama que incluso aquellos escritores, como los hipocráticos, que aceptan la existencia del semen femenino, concuerdan con Aristóteles y el Apolo de Esquilo en asignar el rol procreativo principal al hombre.

- 81 Ver, en general, GA, 1, 19-20, 726a30-729a33, especialmente 727b6-11, 728a31-33; también, 739a20-b19 (refutando los argumentos de HA, 10, como nota Rouselle, 1980, p. 1101-1104).
- 82 Ver Mamuli, 1980, pp. 406-408; Preus, 1977; Boylan, 1984; y para la tradición posterior, Brown, 1983, pp. 55-61. Sorano, *Gyn.*, 1, 37, mantiene el vínculo entre placer y concepción en las mujeres, alegando incluso que una mujer que concibe cuando ha sido violada debe *eo ipso* haber sentido un deseo inconsciente, preexistente; Galeno, sin embargo, sostiene que el placer no es una condición necesaria para la concepción (*De loc. aff.*, 6, 5).
- 83 Horowitz, 1976, pp. 183-189; P. Allen, 1985, y Rouselle, 1988, pp. 29-32, enfatizan la influencia continua de Aristóteles en la Antigüedad tardía. De acuerdo a Laqueur, 1986, la creencia en una conexión causal entre orgasmo y concepción en las mujeres no fue abandonada hasta fines del siglo dieciocho.
- 84 Ver Harrison, 1968, pp. 22-23, quien destaca que la ley en Esparta era justamente la opuesta, en concordancia con el punto de vista del Apolo de Esquilo. Cantarella, 1987, pp. 45-46, ofrece algunas interpretaciones alternativas al significado de la prohibición ateniense al casamiento entre hijos de la misma madre.

general no creían que la mujer jugara algún rol en la concepción no puede ser sostenida razonablemente.

Pero hay más indicaciones reveladoras de lo que imagina el lenguaje figurativo de Diótima en el *Banquete*, y es lo que verdaderamente consideraban los Griegos como una experiencia específica del sexo femenino. La clave no es provista solamente por la referencia recurrente, banal incluso, a la procreación, sino por la descripción de Diótima de una peculiar clase de erotismo en la cual la distinción entre las funciones sexuales y reproductivas ha sido totalmente abolida. El argumento de Diótima de que la *procreación* es el *objetivo* del *deseo* erótico depende, después de todo, de una asimilación fuertemente inconsciente de la actividad sexual y de la reproductiva. De ahí la dificultad de traducir los términos centrales de su vocabulario: *kyein* significa “estar embarazado(a)”, “concebir” o simplemente “ser fértil o fecundo(a)”⁸⁵? *tokos* significa “concepción”, “procreación” o “dar a luz”? En ciertos pasajes, Platón enfatiza la dimensión sexual: así, necesitamos de la belleza para procrear, pues la

85 Vlastos, 1981, p. 424, al rechazar las objeciones de los eruditos a traducir *kyein* como “estar embarazado”, no parece haber notado que en ciertos pasajes del diálogo de Platón la palabra no puede significar “estar embarazado” en un sentido simple o primero (por ejemplo, en 206c se dice que los seres humanos están embarazados antes de la relación sexual, lo que en su momento es llamado un *tokos*). Pero, a pesar de esta incoherencia crucial, el vocabulario de Platón — como Burnyeat, 1977, p. 14 n. 5, apropiadamente dice— “no permite dejar de lado las implicaciones de la metáfora (del embarazo y de la concepción).” Para una discusión más amplia del “embarazo” en el *Banquete*, ver Burnyeat, 1977, p. 8, quien nota que en Platón “el embarazo es la causa, no la consecuencia, del amor; y el nacimiento es una manifestación expresiva del amor.”

fealdad no nos suscita impulsos eróticos (206cd, 209b); en presencia de lo feo nos “contraemos” y “encogemos”, declara Diótima, empleando una metáfora anatómica bastante violenta para describir la repulsión del alma ante la ausencia de forma (206d)⁸⁶. Pero en otros pasajes enfatiza la dimensión procreativa, y la conexión entre las dos es dada por el verbo griego *tiktein*, “generar”, y sus derivados, que abarcan tanto las funciones sexuales como las reproductivas⁸⁷. Así, cuando llegamos a la pubertad, nuestros deseos naturales *tiktein*, el cual no puede realizarse en la fealdad sino sólo en la belleza; además, la relación sexual entre un hombre y una mujer es un *tokos* (206c3-6⁸⁸; cf. 209b1-2). El clímax al que la belleza nos convoca, no obstante, no es manifiestamente de tipo sexual, como lo sabe cualquier estudioso del “amor platónico”: la belleza se despierta sólo en aquellos que ya están embarazados, y la relación sexual no culmina en el orgasmo sino en el parto (206cd, 208e-209e). Los dos hilos de sexo y reproducción están tan entrelazados en el discurso de Diótima que es virtualmente imposible separarlos, como lo ilustra el siguiente pasaje: “Cuando el que está embarazado se acerca a la belleza”, nos dice Diótima, se alegra, “engendra (*tiktei*) y da a luz (*gennai*)” y, por consiguiente,

86 Ver Dover, 1980, p. 147, quien destaca que la descripción de Diótima sobre el efecto positivo de la belleza en el alma —el alma “se disuelve”, “se relaja”— ilustra más la reacción femenina que la masculina.

87 Ver Kranz, 1926b, p. 443.

88 Esta proposición fue desaprobada como una glosa de *tiktein* por Ast, Rückert, Rettig y Hug, cuyas decisiones editoriales reflejan sin duda una cierta inquietud sobre la forma en que *tokos* es utilizado aquí; la proposición fue tenida como auténtica por Stallbaum, Cousin y Zeller (Robin, 1964, p. 14 n.).

“es liberado de un gran esfuerzo (*òdis*)” (206de); el joven que está embarazado espiritualmente con la virtud moral “prefiere los cuerpos bellos más que los *feos porque está embarazado*” (209b4-5). En breve, Diótima habla como si el deseo erótico consistiera en un excitación producida por el embarazo que culmina con la eyaculación de un bebé⁸⁹.

Incluso la figura de Diótima parece abarcar y reunir en sí misma estas dos dimensiones de la experiencia humana: ella revela tener, además de un poderoso dominio de la fenomenología erótica, algo de una dimensión maternal. Cuando Sócrates le pregunta qué son los filósofos, si no son ignorantes ni sabios, ella contesta con un tono de reprimenda: “¡Esa cuestión es evidente hasta para un niño!” (204b1), y a lo largo de la conversación, ella aguijonea dulcemente a su interlocutor con una burla indulgente, a la manera tradicional de las madres griegas, antiguas y modernas⁹⁰.

89 Cf. Irigaray, 1985a, p. 73 y sigs., para una discusión de la construcción que hace Freud del deseo procreativo *femenino* precisamente en estos términos fálicos.

90 Ver Kranz, 1926a, pp. 322-323. Los siguientes pasajes son particularmente expresivos del tono que adopta Diótima para hablar con Sócrates: 202b10, 204b1, 207c2-4, 208c1, 209e5-210a4. Se podría comparar la forma en que la identidad maternal de Yocasta es representada por Sófocles en el *Edipo rey* a través de su magistral discurso inicial: “¿Por qué se han metido ustedes dos en esta absurda disputa de palabras? ¿No se avergüenzan de ventilar sus rencores privados mientras el pueblo está tan dolido? Entra a la casa, Edipo, y tú, Kreon, vete a la tuya.” Para la analogía moderna, ver Friedl, 1962, pp. 78-81. Por el contrario, Rosen, 1987, p. 203, juzga a Diótima como “una mujer masculina, que domina a Sócrates, prefiere los hijos de la psyche a los del cuerpo, y ella misma aspira a una visión sinóptica”; Anton, 1974, p. 282, sin embargo, toma

La asimilación sistemática que hace Diótima de la funciones sexuales y reproductivas indica que Platón se ha desplazado, intelectual y mitopoéticamente, hacia un dominio del deseo convencionalmente marcado como femenino. Pues el *erôs* de las mujeres, tal como los Griegos lo construyeron, no se dirigía ya al placer (no procreativo), ya a la reproducción, como en los hombres, sino que estaba íntimamente ligado con la procreación⁹¹. Como lo establece Platón en el *Timeo*⁹²:

en el sexo femenino lo que se llama matriz o útero es en ellas como un ser vivo poseído por el deseo de producir hijos. Cuando, durante largo tiempo y a pesar de la época favorable, la matriz ha permanecido estéril, se irrita peligrosamente; se agita en todos los sentidos dentro del cuerpo, obstruye los pasajes del aire, impide la respiración, lleva así al cuerpo a las peores angustias y le ocasiona otras enfermedades de toda clase. Esto dura hasta tanto que el deseo (*erôs*) y el amor de los dos sexos, unidos ya, pueden producir un fruto, al igual que los de los árboles, y sembrar en la matriz, como en un surco, criaturas invisibles a causa de su pequeñez (91cd, trad. Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar).

La naturaleza sexual de las mujeres desea dar a luz⁹³; el útero es un *animal avidum generandi*⁹⁴. Que el útero esté

los reproches de Diótima a Sócrates como una anticipación profética del fracaso educativo y erótico, según Anton, de Sócrates con Alcibiades.

91 Ver Jones, 1990b.

92 Ver Turbayne, 1976.

93 Cf. *Banquete*, 203c3-4; *tiktein ephymei hêmôn hê physis*; ¿hay un juego de palabras con *physis* aquí, ya que también significa órganos genitales (femeninos)?

94 Manuli, 1983, p. 189.

“ansioso por la procreación” es un punto de vista que también aparece en los escritos ginecológicos del corpus hipocrático, que trata a la sexualidad de las mujeres como si sólo admitiese la dinámica de la reproducción⁹⁵ y que persiste en confundir funciones sexuales y reproductivas –prescribiendo relaciones sexuales para los problemas del útero y curando las enfermedades ginecológicas con drogas afrodisíacas⁹⁶.

La amalgama entre las funciones sexuales y reproductivas de la mujer no es simplemente un artículo de fe entre ciertas autoridades, sino que tiene sus raíces en antiguos hábitos del pensamiento –específicamente, como lo ilustra el pasaje del *Timeo*, en la vieja homología entre la mujer y la tierra. Que la tierra es femenina y que las mujeres son terrenales, especialmente en comparación con los hombres, parece ser una

95 Rouselle, 1980, p. 1092, 1098; Manuli, 1980, pp. 393-394, describe el tópico llamado por la ginecología hipocrática “genitalidad” femenina más que “sexualidad” y analiza el hecho de que los médicos aislaran la función reproductiva de las mujeres y se concentraran en ella; ver también Manuli, 1983, p. 152.

96 Rouselle, 1980, p. 1095, atribuye una creencia en el valor terapéutico de la relación sexual y el embarazo tanto a los pacientes femeninos como a los doctores hipocráticos; ver también Manuli, 1980, pp. 400-401; 1983, pp. 157-158; y Lloyd, 1983, pp. 84-85, para un tratamiento diferente del problema. Sobre la práctica antigua de prescribir a las mujeres drogas hechas de partes de animales asociadas con la potencia masculina, ver Lloyd, 1983, p. 83; hay que destacar que la planta “cyclamen”, que figura a menudo en las prescripciones hipocráticas para tratar diversas enfermedades ginecológicas, es, según Teofrasto (*Historia de las plantas*, 9, 9, 3), útil en la *philtr*a, que supuestamente son pociones del amor: Lloyd, 1983, p. 129, 133.

característica de la cosmología Griega⁹⁷; como dice Aristóteles: “Por masculino entendemos un animal que engendra en otro, por femenino uno que engendra en sí. Esta es la razón por la que, cuando se habla del universo, la naturaleza de la tierra es pensada como femenina y se le da el nombre de madre, mientras que el cielo, el sol y los otros cuerpos del mismo género son llamados generadores y padres” (GA, 716a14-17)⁹⁸. La misma idea aparece en el *engyê*, la ceremonia ateniense de compromiso, en la que el padre de la novia dice a su futuro marido: “Te doy esta mujer para la labor de hijos legítimos”⁹⁹. Y reaparece en el lenguaje simbólico de las prácticas rituales asociadas a cultos griegos muy corrientes como las Tesmoforias, que representan la relación del marido con su esposa como una forma doméstica de cultivo homóloga a la agricultura en la cual las mujeres son domesticadas, cultivadas y fecundadas¹⁰⁰. La noción también

97 Ver Lloyd, 1966, pp. 15-85; Vernant, 1974, pp. 149-150; duBois, 1988, pp. 39-85.

98 Balme, 1972, p. 23. Ver Platón, *Menéxeno*, 237e-238a, con los cautos comentarios de Loraux, 1981, p. 89 n.

99 Ver Menandro, *Perik.*, 435-436/1013-1014; *Dysk.*, 842-843; *Mis.*, 444-445; *Sam.*, 726-727; *Fragmentum dubium* (300 Sandbach).

100 Detienne, 1977, pp. 78-81; Vernant, 1981; Burkert, 1985, pp. 242-246. Ver, en general, Brumfield, 1981, pp. 236-239, sobre las conexiones entre los festivales de Demeter, la agricultura y las mujeres. Para una reconstrucción del significado de las Tesmoforias para las mujeres griegas quienes eran las únicas participantes, interpretándolas (en oposición a Detienne) no como un triunfo sobre la fertilidad de las mujeres sino como su celebración: ver Winkler, 1989. Sobre el cuerpo de la mujer como tierra cultivable o surco, ver Teognis, v. 582; Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, 754; Píndaro, *Píticas*, 4, 254-257; Sófocles, *Antígona*, 569, *Las Traquinias*, 31-33, *Edipo rey*, 1211, 1257, 1485, 1497-1498; Eurípides, *Medea*, 1281, *Ion*, 1095, *Orestes*, 553, *Fenicias*, 18, 22; Platón, *Cratilo*,

emerge en la tendencia de los filósofos de la naturaleza y de los médicos a insistir sobre el hecho de que las mujeres son físicamente más frías y húmedas que los hombres¹⁰¹ y necesitan una irrigación constante de ellos para mantener sus cuerpos saludables¹⁰²; en la ausencia de los hombres, el fun-

-
- 406b, *Leyes*, 839a; Plutarco, *Moralia*, 144b; Seudo-Aristóteles, *Economía*, 3, 2; Soranos, *Gyn.*, 1, 35 y sigs; Artemidoro, *Interpretación de los sueños*, 1, 51; 2, 24; discusión por Vernant, 1974, pp. 140-141, y por duBois, 1988, pp. 67-81. Sobre el matrimonio como domesticación, ver Calame, 1977, 1, pp. 411-420; Seaford, 1988; ahora, el ensayo de Carson en *Before Sexuality...*
- 101 Ver la opinión de Empédocles citada por Aristóteles, *GA*, 723a25, 764a3-b3; Hipócrates, *Régimen*, 1, 27, 34; Galeno, *Sobre el semen*, 2, 5; *UP*, 7, 22; 14, 6-7, quien pretende (14, 5) seguir a Hipócrates y a Aristóteles; Aristóteles, *GA*, 726b30-727a1, 728a17-21, 765b2-766b26, 775a14-21; *PA*, 648a9-15; cf. 650b19-651a19; *Problemas*, 4, 25, 879a33-34; cf. 4, 28, 88a12-20 (citado por Carson en *Before Sexuality...*); Clemente de Alejandría, *Pedagogos*, 3, 19, 2 (analizado por Gleason en *Before Sexuality...*). Ver Lesky, 1951, pp. 1255-1266; Joly, 1960, pp. 80-81; Saïd, 1983, pp. 113-115; Longrigg, 1964; May, 1968, 1, p. 382 n.; Lloyd, 1983, pp. 90-91; Jones, 1990a. La homología entre las mujeres y la tierra en los médicos antiguos es analizada en ese volumen por Hanson; la frialdad y humedad de las mujeres son tratadas por Carson. Puesto que, como lo he establecido antes, las nociones griegas sobre las mujeres no eran estables ni coherentes, y variaban de acuerdo al contexto de interés masculino, los cuerpos de las mujeres pueden ser pensados tan calientes como los de los hombres, si es una ventaja para ellos que así lo sean: ver Parménides citado por Aristóteles, *PA*, 648a29-30; los escritores anónimos (identificados con los hipocráticos por Hanson en este volumen) mencionados por Aristóteles en *GA*, 4, 1, 765b; y el autor hipocrático de *Enfermedades de la mujer*, 1, 1, quien pretende que las mujeres son húmedas pero tibias. Hanson, p. 332, sostiene que los hipocráticos generalmente consideraban que las mujeres son más tibias y cita *Epidemias*, 1, 13 (caso 14); 3, 17 (casos 7 y 12) como evidencia; también Mamuli, 1983, p. 159. Para otros ejemplos del mismo punto de vista, se puede mencionar las distintas expresiones griegas que representan a los cuerpos de las mujeres como hornos en los que se cocinan el falo y los bebes: ver Henderson, 1975, p. 47-48; duBois, 1988, pp. 110-129.
- 102 Por ejemplo, Hipócrates, *Sobre el semen*, 4: ver Foucault, 1975, pp. 128-130. Un punto de vista similar fue defendido por Marie Stopes, una sexóloga británi-

cionamiento sexual de las mujeres no tiene objetivo y es improductivo, una mera forma de corrupción y decadencia, pero la aplicación de la farmacia masculina lo vuelve ordenado y fecundo.

Es típico de las culturas patriarcales ver la capacidad sexual de las mujeres *funcionalmente* —como un medio de producir niños para los hombres— más que como un dominio autónomo de deseo con su subjetividad particular. De todos modos, la reticencia de los lectores modernos para discernir, en la ruptura que hace Diótima de la distinción entre funciones reproductivas y sexuales, una apelación a lo que los griegos consideraron un orden específicamente femenino de experiencia puede indicar hasta qué punto las actitudes masculinas contemporáneas respecto al erotismo femenino coinciden —en este aspecto, al menos— con las de sus antiguos antepasados ideológicos. Para encontrar expresiones de un punto de vista similar al que mostró el discurso clásico de los griegos machistas, no es necesario buscar más allá de esta iluminada disciplina: la moderna ginecología. Uno de sus exponentes ha escrito: “El factor biológico fundamental en la mujer es el impulso hacia la maternidad equilibrado por el hecho de que el placer sexual es enteramente secundario o incluso está ausente”¹⁰³. Por supuesto, esta frase fue escrita durante esos

ca moderna, quien pretendía que los cuerpos de las mujeres requerían infusiones periódicas de las secreciones masculinas para evitar el “hambre” fisiológico: ver Jackson, 1987, p. 66.

103 Cooke, 1943, pp. 59-60, citado por Scully y Bart, 1973, p. 1046.

tiempos oscuros antes del *Informe Kinsey* (entonces, sin duda, era verdadera); pero incluso después de veinte años de progreso científico, el autor de un artículo en "Psicología y Ginecología", publicado en la tercera edición de una colección corriente de ensayos sobre clínica obstétrica, podía todavía escribir: "El nacimiento de un niño debería ser la satisfacción más completa en el desarrollo *sexual* de una mujer; su destino físico y psicológico ha sido realizado"¹⁰⁴. De hecho, *al menos la mitad* de los manuales ginecológicos publicados en los Estados Unidos entre 1963 y 1972 (hasta aquí llega mi información) sostiene que el impulso sexual de la mujer tiene como objetivo principal la reproducción, y no el placer sexual¹⁰⁵. En la negativa a separar el placer sexual de la reproducción en las mujeres parece también estar subyacente la insistencia tradicional de los ginecólogos modernos en la realidad y la importancia del orgasmo vaginal, una insistencia que se prolongó por décadas después que Kinsey observara que las partes de la vagina no tenían terminaciones nerviosas y, por lo tanto, carecían de toda sensibilidad. Así, un experto en 1962 recomendaba estrictamente a las mujeres que dejaran en paz sus clítoris: "Si ha habido mucha estimulación manual del clítoris, éste puede volverse reticente a perder el control, o bien la vagina puede negarse a aceptar *su doble rol* de árbitro de las sensaciones y vehículo de la re-

104 James, 1963, p. 893, citado Callaway, 1978, p. 169 (las cursivas son mías).

105 Scully y Bart, 1973, p. 1048.

producción”¹⁰⁶. Este énfasis en la unión, en el erotismo femenino, de los impulsos de otra manera aislados al placer sexual y a la reproducción que aparece en el idioma de la medicina moderna, es lo que nuestra evidencia muestra como un tema predominante en las construcciones griegas del *erós* femenino¹⁰⁷.

Teoría platónica del erotismo y la política de los sexos

La explotación platónica de este tema plantea una cuestión complicada e interesante sobre la política cultural de los sexos. La interdependencia de las capacidades sexuales y reproductivas es después de todo una característica de la fisiología masculina, no de la femenina. Por cierto, ni en los hombres ni en las mujeres el deseo sexual tiene necesariamente como objetivo la reproducción. Pero sólo en los hombres la reproducción depende del deseo sexual y la función reproductiva no puede ser separada del placer sexual (en

106 Parsons y Sommers, 1962, pp. 501-502, citado por Scully y Bart, 1973, p. 1047 (las cursivas son mías). Para una crítica de esta tradición tal como aparece en el psicoanálisis, ver Irigaray, 1985b, pp. 34-67.

107 Detienne, 1977. Ver Hillman, 1972, pp. 224-225: “Encontramos una larga e increíble historia de accidentes teóricos y errores observacionales en la ciencia masculina concerniente a la fisiología de la reproducción. Estas teorías y observaciones fantásticas no son malentendidos, los errores habituales y necesarios en la vía del progreso científico; son, por el contrario, desaprobaciones recurrentes de lo femenino enunciadas en el lenguaje objetivo e inapelable de la ciencia del momento. El factor mítico reaparece disfrazado en las nuevas y sofisticadas evidencias de la época” (citado por Zeitlin, 1984, p. 180); ver Fausto-Sterling, 1985. Para un análisis de la ciencia griega como “representaciones letradas del folklore griego”, ver Lloyd, 1983, pp. 201-217; también, Joly, 1966.

perjuicio de San Agustín y otros¹⁰⁸), mientras que en las mujeres el orgasmo y la reproducción son enteramente independientes, como lo sostuvieron incluso Aristóteles y Galeno¹⁰⁹. Platón, entonces, parece construir el deseo femenino de acuerdo a un paradigma masculino –tal como su modelo de eyaculación de la procreatividad femenina lo sugiere; parece interpretar como “femenina”, atribuyéndola a los hombres, una forma de experiencia sexual que ha sido desde el comienzo masculina y de la que los hombres previamente se han apartado al definirla como femenina. En otras palabras, parece que detrás de la doctrina erótica de Platón hay un doble movimiento por el cual los hombres proyectan su propia experiencia sexual en las mujeres, únicamente para reabsorberla con el disfraz de un personaje “femenino”. Esto es particularmente sorprendente porque sugiere que, para facilitar la apropiación de lo que ellos consideraban como femenino, los hombres ha construido desde el principio la “feminidad” de acuerdo a un paradigma masculino, creando un ideal político y social de la “masculinidad” definida por su supuesta aptitud para separar lo que sólo las mujeres pueden *realmente* separar –es decir, el placer sexual y la reproducción, el sexo recreativo y el procreativo.

108 Por ejemplo, San Agustín, *De nupt. et concup.*, 1, 4, 17; 1, 27, 24. Ver Fredriksen, 1978, pp. 216-217; Brown, 1983, pp. 61-67.

109 Aristóteles, *GA*, 727b6-12, 728a31-33, 739a29-31; Galeno, *De loc. aff.*, 6, 5. Ver Mamuli, 1980, 405-408; Rouselle, 1980, pp. 1101-1104, 1111-1112.

La determinación de los hombres por adquirir los poderes que ellos atribuyen (correcta o incorrectamente) a las mujeres es una característica persistente y muy difundida de la cultura masculina. Durante muchos años, varios antropólogos y sus colaboradores psicoanalistas han analizado detalladamente la distintas estrategias por las que los hombres, en muchas culturas diferentes, se arrojan el poder y el prestigio de la (pro)creatividad femenina. Estas estrategias van desde los ritos de mutilación ceremonial en que los adolescentes, en el transcurso de separarse de sus madres, inscriben caracteres femeninos en su propia carne¹¹⁰, pasando por la *couvade* —la estilizada representación que hacen los hombres de un falso embarazo, de un parto y de un nacimiento que coincide con el verdadero embarazo y el parto de un miembro femenino de la familia (una práctica que parece haber sobrevivido en las sociedades occidentales bajo la forma de ciertas enfermedades psicósomáticas que afectan típicamente a los maridos de mujeres embarazadas¹¹¹) —hasta (se la ha reivindicado) estas profesiones modernas, mayoritariamente masculinas, de la obstetricia y de la ginecología, en las que los hombres supervisan y se hacen responsables de la realización exitosa de la fertilidad femenina¹¹².

110 Bettelheim, 1962, pp. 100-108; La Fontaine, 1972, p. 180; van Baal, 1975, pp. 116-118.

111 Para un estudio general, ver Rivière, 1974; Rancour-Laferrière, 1985, pp. 362-364, con muchas referencias a las literaturas médicas y eruditas, que debería agregar a Richman, Goldthorp y Simmons, 1975.

112 Callaway, 1978, p. 170; Kittay, 1984, pp. 114-115.

Los despliegues más elaborados del imaginario masculino pseudocreativo se producen a menudo (de un modo bastante apropiado para el propósito de las comparaciones platónicas) en un contexto pederástico —específicamente, en los rituales secretos de iniciación masculina (los mejores estudios se han realizado en Nueva Guinea) que incluyen contactos sexuales entre hombres y muchachos¹¹³. El fundamento ideológico explícito de estos rituales es la idea de que los hombres no nacen sino que son fabricados, de que los muchachos no se convierten en hombres a través de un proceso natural de crecimiento no asistido sino que deben ser transformados en hombres por medio de maquinaciones complejas (incluyendo el contacto sexual con hombres adultos) destinadas a transferir el valor físico y la identidad social de una generación de hombres a la siguiente. Así, el ritual pederástico representa la procreación de los hombres por los hombres: después que los muchachos han nacido, físicamente, y han sido criados por las mujeres, deben nacer por segunda vez, culturalmente, y ser introducidos en el orden simbólico de la “masculinidad” por los hombres. Los procesos por los cuales una generación de hombres hace nacer la siguiente son explícitamente tematizados como funciones reproductivas femeninas: el ritual del desangramiento de la nariz, la perforación de las orejas, la escarificación de la lengua, o la incisión del pene que signifi-

113 Ver especialmente Herdt, 1981. Sobre los ritos de iniciación masculina que incluyen un imaginario pseudoprocreativo (pero no necesariamente contactos sexuales entre hombres y muchachos), ver Read, 1952; Murphy, 1959; Bettelheim, 1962, pp. 105-108; Meggitt, 1964; M. Allen, 1967; Hogbin, 1970; Hiatt, 1971; Strathern, 1972; Langness, 1974; Schieffelin, 1976, pp. 121-128.

ca menstruación masculina¹¹⁴, por ejemplo, y la inseminación oral de los jóvenes por los hombres adultos que representa un amantamiento¹¹⁵. Parece que cuando los hombres quieren reproducirse socialmente, socializando y aculturando a una nueva generación de jóvenes, tienden a reivindicar una capacidad reproductiva análoga a la de las mujeres. Detrás de su reivindicación, se dice a menudo, yace un sentido de inadecuación masculina frente al impresionante poder de las mujeres para generar vida. Los hombres se esfuerzan por compensar eso que ellos perciben como una carencia, la ausencia de un útero, por medio de un tipo de sublimación cultural: se apropian de las funciones procreativas de las mujeres y las reconstituyen ritualmente en forma de prácticas culturales¹¹⁶. Estos procedimientos han sido interpretados, sin embargo, de un modo igualmente verosímil, no como una expresión de la

114 Sobre la menstruación masculina (no necesariamente vinculada con la pederastia), ver Read, 1952, p. 15; Bettelheim, 1962, pp. 105-108; Hogbin, 1970, pp. 87-89, 91, 114-121; Langness, 1974, p. 203; Meigs, 1976, pp. 397-400; Herdt, 1981, pp. 185, 190-194, 244-246; La Fontaine, 1985, pp. 127-129; Gregor, 1985, pp. 186-194; Knight, 1988, con referencias suplementarias a la literatura antropológica.

115 Herdt, 1981, pp. 211, 234-235.

116 Para la literatura reciente sobre la "envidia" masculina, ver Mead, 1949, pp. 102-104; Bettelheim, 1962; Lidz y Lidz, 1977; Kittay, 1984; Rancour-Laferriere, 1985, pp. 369-384, especialmente 370-371, con referencias a la literatura psicoanalítica. Para una especie de aproximación análoga al material griego, que sin embargo evita tomar al pie de la letra, de manera simplista, los modelos de la "envidia", ver Zeitlin, 1984, pp. 177-181, y 1982, pp. 147-148, quien compara la filosofía platónica, entendida como un camino hacia realidades ocultas, con la fascinación masculina por los secretos femeninos, por lo que una mujer disimula; ver Nussbaum, 1986, pp. 189-190, para un argumento similar. Mi interpretación sigue más bien el ejemplo un poco diferente dado por Zeitlin, 1985, pp. 65-66, 84-88, retomando el punto donde ella se detiene.

“envidia masculina” sino como una estrategia masculina para controlar la política de la reproducción¹¹⁷.

A la luz de toda esta evidencia etnográfica, las metáforas de Diótima sobre el embarazo masculino y el parto parecerían ser no sólo no incongruentes sino, incluso, virtualmente inevitables, dado el contexto pederástico del Banquete de Platón. El lenguaje figurativo de Diótima ha sido de hecho situado en un contexto intercultural por Barry A. Adam, un sociólogo canadiense. Al remarcar que en Melanesia el sexo entre hombres y muchachos es representado como “una de las diversas formas por las cuales los hombres se reproducen por oposición a las mujeres”, Adam interpreta la pederastia griega como un elemento crucial en “la reproducción social de la cultura masculina” que funciona como “una segunda etapa de parentesco que reemplaza la relación madre-hijo”¹¹⁸. El caso de la Grecia clásica, por cierto, no ha sido documentado de un modo tan elaborado y explícito como el de los rituales de iniciación de Nueva Guinea, pero Bachofen ha recogido pruebas de la existencia de la *couvade* en la antigüedad¹¹⁹, y más recientemente, una búsqueda orientada hacia la antropología en los estudios clásicos ha descubierto

117 Keesing, 1982, p. 23, al resumir este aspecto de la etnografía de Nueva Guinea, ha escrito: “El control físico de las mujeres sobre los procesos reproductivos y el control emocional sobre sus hijos están dominados por la política, el secreto, la ideología y la puesta en escena del poder masculino.” Ver también Langness, 1974.

118 Adam, 1985, pp. 22-23.

119 Bachofen, 1948, 2, pp. 629-630

rastros en Grecia, durante el período preclásico, de algo parecido a los rituales de iniciación de Nueva Guinea¹²⁰. Los Griegos expresan a menudo un deseo profundo por la posibilidad de un engendramiento masculino asexual¹²¹ —como si temieran, de manera correspondiente, el proyecto de una partenogénesis femenina (y, por lo tanto, la inutilidad masculina)¹²². Similarmente, las fantasías de los Griegos sobre su capacidad de engendrarse a sí mismos y a sus instituciones sin la complicidad de las mujeres usualmente implican la cooptación de “lo femenino” en alguna capacidad reprimida u otra —pensemos en Atenea y las Erinias en *La Orestía* de Esquilo¹²³.

La función de Diótima en el *Banquete* sugiere una interpretación similar. La presencia femenina de Diótima en la escena originaria de la filosofía, en uno de sus momentos fundantes, aporta un ingrediente esencial a la legitimación de la

120 Bethé, 1907; Jeanmaire, 1913 y 1939; Burkert, 1966; Brelich, 1969; Calame, 1977; Bremmer, 1980; Vidal-Naquet, 1981; Cartledge, 1981; Patzer, 1982; Burkert, 1983, pp. 89-93, y 1985, pp. 260-264; Koehl, 1986; Nagy, 1986; Sergent, 1986. Para un punto de vista opuesto, sin embargo, que insiste en que los “rituales de madurez del hombre” en las culturas mediterráneas son acontecimientos de toda la vida y relativamente informales, ver Gilmore, 1987b, pp. 15-16, y comparar con la crítica de Kenneth Dover a la hipótesis de los rituales en el segundo volumen de sus *Collected Papers* (Oxford, 1988), pp. 115-134.

121 Por ejemplo, Eurípides, *Medea*, vv. 573-575; *Hipólito*, vv. 616-624. Ver Vernant, 1974, pp. 132-138; Loraux, 1981, p. 76.

122 Por ejemplo, Aristóteles, *GA*, 741b4-5; ver Horowitz, 1976, pp. 194-195; Manili, 1980, pp. 406-408; Detienne, 1976. Comparar O’Flaherty, 1980, pp. 28-29, 37-38.

123 Ver Zeitlin, 1984, para un estudio definitivo de este tema en Esquilo; también, Arthur, 1983, pp. 111-112.

empresa filosófica; su presencia confiere al proceso pedagógico por el cual los hombres se reproducen culturalmente – por el cual comunican a otros a través de las generaciones los secretos de su sabiduría y de su identidad social, los “misterios” de la autoridad masculina– el prestigio de la procreatividad femenina. El saber erótico de Diótima, desde este punto de vista, constituye un reconocimiento por parte de los hombres de los singulares poderes y capacidades de las mujeres; así, Diótima es una mujer porque la filosofía socrática debe pedirle prestada su feminidad para que parezca que nada queda afuera y, por consiguiente, para asegurar el éxito de su propia empresa procreativa, la continua reproducción de su discurso universalizante en la cultura masculina de la Atenas clásica¹²⁴.

124 Cf. O'Brien, 1981, pp. 127-133, especialmente 132: "Platón está luchando contra las realidades fundadas biológicamente de la conciencia reproductiva masculina. Los productos del trabajo de la reproducción femenina –integración de especies y continuidad genética– son privados de su unidad de comprensión y acción precisamente porque esta unidad no es inmediatamente accesible a los hombres. Debe ser meditada. Los momentos de experiencia de la conciencia reproductiva femenina, que confirman un trabajo real, son así denigrados y deshumanizados, asignándoles un valor mínimo mientras que son imitados de una manera bastante franca en una esfera "más alta", donde se crean los conceptos en una relación masculina del espíritu y del pensamiento"; duBois, 1988, pp. 163-183, especialmente 169: "Creo que la apropiación por parte de Platón de las metáforas reproductivas de la cultura griega utilizadas para describir el lugar de la mujer y el uso que da a este tejido metafórico para legitimar a los filósofos están vinculados a un proyecto metafórico: la tarea de establecer una metafísica monista, la postulación de una unidad –padre, sol, dios– que es la fuente y el origen del bien."

Pero la puesta en escena de Platón del sexo femenino por medio de la combinación de imágenes reproductivas y sexuales que Diótima utiliza para expresar los principios centrales de su teoría erótica —teoría que, a su turno, Diótima utiliza para garantizar el supuesto carácter femenino de la experiencia que ella imagina— no representa simplemente una instancia del imperialismo cultural masculino, una típica tentativa de los hombres para colonizar la “diferencia” femenina a fin de proclamarla en un discurso masculino universalizante. Pues al mismo tiempo que Platón insiste en la “feminidad” de Diótima, invistiéndola de una autoridad erótica y profética, su elaboración de la “diferencia” quita lo que ha dado, negando, en efecto, la autonomía de la experiencia femenina. Podemos distinguir dos estrategias que se combinan para suprimir la “diferencia” de Diótima. Primero, como hemos visto, la representación platónica de la supuesta “feminidad” de Diótima reinscribe la identidad masculina en la representación de la “diferencia” femenina: es una proyección hecha por los hombres de su propia experiencia sobre las mujeres, una fantasía masculina concebida para consumo interno —una versión de la pastoral. Segundo, construir una mujer como la presencia de una carencia masculina bastante específica es negar su diferencia, así como lo es construirla como una carencia de la presencia masculina; este procedimiento no reconoce verdaderamente la alteridad, no admite la posibilidad de una experiencia autónoma diferente a la de los hombres, sino que considera a la mujer sólo como “el *alter ego* invertido del sujeto ‘masculino’ o *su* complemento o *su*

suplemento”¹²⁵. Por ello, cuando Diótima habla, no habla por las mujeres: las silencia¹²⁶.

La radical *ausencia* de la experiencia de las mujeres –y, por lo tanto, de la realidad femenina– en los términos ostensiblemente feminocéntricos de la doctrina erótica de Platón debería advertirnos de no interpretar la estrategia de Platón de un modo simplista como un intento honesto de apropiarse de lo femenino o como un robo simbólico de la autoridad procreativa de las mujeres. Pues la apropiación platónica del Otro no opera sólo desconociéndolo, sino construyendo al “otro” como una versión enmascarada del mismo –o, utilizando el lenguaje de Julia Kristeva, opera construyendo un “seudo-Otro”¹²⁷. En otras palabras, estudiar las diversas estrategias de los hombres para construir y simultáneamente cooptar la “diferencia” femenina no es lo mismo que estudiar las actitudes de los hombres hacia las mujeres (reales); más bien, es estudiar el imaginario masculino, las poéticas especulares de la identidad masculina y de su autodefinition¹²⁸. El seudo-feminocentrismo implícito en la puesta en escena

125 Irigaray, 1985b, p. 156.

126 Por esto y gran parte de lo que sigue, tengo una deuda enorme con el trabajo de Madeleine H. Kahn y con su conversación.

127 Kristeva, 1970, p. 160. Debo esta referencia a Miller, 1981, p. 49.

128 Para una reflexión más extensa sobre este tema, ver Irigaray, 1985a, quien analiza el psicoanálisis freudiano y la metafísica platónica en estos términos, pero inexplicablemente no examina a Diótima (Irigaray es seguida por duBois, 1988, pp. 169-183, quien se concentra en el *Fedro*, y de un modo similar deja de lado a Diótima); esta omisión es parcial (aunque superficialmente) rectificada por Freeman, 1986.

que hace Platón del discurso de Diótima es, como Nancy Miller (escribiendo sobre una versión moderna del pseudo-feminocentrismo) lo establece: “una estrategia elaborada para traducir... la autoafirmación masculina”; “la mujer”, agrega, “es la ficción legal, la ausencia presente que permite que los vínculos masculinos de privilegio y autoridad se constituyan a sí mismos dentro de las leyes de una buena circulación” en “la economía... falocéntrica de la representación”¹²⁹.

El uso de las “mujeres” para autorizar el discurso masculino es una característica sorprendente de la alta cultura de la Grecia clásica. Como Helene Foley ha recientemente señalado: “Aunque las mujeres de hecho no tienen virtualmente otro rol público aparte del religioso en la vida política y social de la Grecia antigua, ellas dominan la vida imaginativa de los hombres griegos hasta un grado casi sin paralelos en la tradición occidental... Los escritores griegos utilizaron a las mujeres –de una manera que tenía escasas relaciones con las vidas de las mujeres reales– para comprender, expresar, criticar y experimentar con los problemas y las contradicciones de su cultura”¹³⁰. Lo que he intentado sugerir es que el

129 Miller, 1981, p. 49.

130 Foley, 1988, pp. 1301-1302; comparar el juicio citado por Woolf [1929], 1957, p. 45n., de F. L. Lucas, *Tragedia*, pp. 114-115: “Es un hecho extraño y casi inexplicable que en la ciudad de Atenas, donde las mujeres eran mantenidas en un ocultamiento casi oriental como las odaliscas o los esclavos, el escenario haya producido figuras como Clitemnestra... [L]a paradoja de este mundo donde en la vida real una mujer respetable apenas si puede mostrar la cara en la calle y en el escenario ella iguala o sobrepasa al hombre, nunca ha sido explicada satis-

silencio de las mujeres reales en la vida pública de Grecia y la volubilidad de las “mujeres” de ficción (inventadas por autores masculinos) en la expresión de la cultura griega no representan características opuestas, contradictorias o paradójicas de la sociedad griega clásica, sino que, por el contrario, están conectadas la una con la otra por una estricta necesidad lógica. Los griegos silenciaron efectivamente a las mujeres hablando por ellas en aquellas ocasiones cuando elegían palabras cargadas de sentido para dirigirse al público, y exigían el silencio de las mujeres en el público para poder emplear esta forma de discurso desplazado —para imitarlas— sin impedimentos¹³¹. Como dice Agatón (no el Agatón de

factoriamente”. Lucas continúa, en el pasaje citado por Woolf, remarcando que “en la tragedia moderna existe la misma predominancia”. Woolf lleva a cabo su propio análisis de la literatura; su conclusión, si es exacta, sugiere que esta combinación paradójica de opresión social y libertad poética tal vez no sea un rasgo tan distintivo de la cultura griega como Foley imagina: “Si la mujer no tiene existencia salvo en la ficción escrita por hombres, uno podría imaginarla como a una persona de importancia suprema; muy diversa; heroica y miserable; espléndida y sórdida; infinitamente hermosa y horrorosa hasta el extremo; tan grande como el hombre, según algunos, más grande. Pero esta mujer es una ficción. En realidad... ella es encerrada, golpeada y arrastrada por el cuarto. Así, emerge un ser compuesto muy curioso. Imaginariamente ella es de la máxima importancia; prácticamente es del todo insignificante. Esparce la poesía por todas partes; ella es todo pero está ausente de la historia. Domina las vidas de reyes y conquistadores en la ficción; en realidad, era la esclava de cualquier chico cuyos padres metieran un anillo en su dedo. Algunas de las palabras más inspiradas, algunos de los pensamientos más profundos en literatura vienen de sus labios; en la vida real, ella difícilmente podía leer, apenas si podía hablar y era propiedad de su marido” (pp. 45-46).

- 131 Ver Case, 1985, p. 318: “La supresión de las mujeres reales en el mundo clásico creó una representación del género ‘Mujer’ dentro de la cultura. Esta ‘Mujer’ aparecía en el escenario, en los mitos y en las artes plásticas, representando los valores patriarcales vinculados al género “Mujer”, mientras que se suprimían

Platón esta vez, sino el de Aristófanes), explicando la relación entre su composición de tragedias sobre mujeres y su hábito de vestirse con ropas de mujeres: "Lo que no poseemos, lo capturamos por *mimêsis*" —es decir, por imitación o representación (*Tesmoforias*, vv. 155-156)¹³².

El elemento esencial de la puesta en escena que hace Platón de la "feminidad" es, de un modo similar, un travestismo mimético¹³³. Lo que es crucial en la estrategia de Platón no es que Diótima presente la perspectiva de una mujer, sino que la represente de una forma tal que sea reconocible para los hombres. Esta idea proyecta una nueva luz sobre la evidencia etnográfica ya citada y ofrece una forma de releerla que coincide más profundamente con las características del texto platónico. Según esta nueva interpretación, la viabilidad de los procedimientos por los cuales los hombres se reproducen culturalmente depende de una combinación paradójica de éxitos y fracasos en su asunción de los atributos "femeninos". Incluso en medio de la mímica de la menstruación, del embarazo, del nacimiento y del amamantamiento,

las experiencias, las historias, los sentimientos y las fantasías de las mujeres reales".

132 Ver Zeitlin, 1981, pp. 177-178. Para una relación cercana que no depende de la intersexualidad, ver Toll, 1974.

133 Para diferentes versiones del travestismo socrático, ver Bohner-Cante, 1981, pp. 69-81; Brekman, 1982, pp. 426, 448-450; duBois, 1985, amplificado en duBois, 1988, pp. 174-183; Freeman, 1986, p. 172; Rosen, 1986, p. 285. Sobre el travestismo en la cultura griega, ver Zeitlin, 1981, pp. 177-181, y 1985, pp. 65-66, con referencias más amplias en p. 89 n. 9; duBois, 1988, pp. 176-177; y los ensayos de Loraux y de Frontini-Ducroux y Lissarrague en *Before Sexuality*....

los actores masculinos deben compartir con el público la comprensión de que sus representaciones procreativas son simbólicas, no reales —que el desangramiento de la nariz *no* es una menstruación, que la inseminación oral *no* es un amamantamiento. El objetivo de estos ritos, después de todo, es convertir a los niños en hombres, no en mujeres. Para que la construcción de la masculinidad sea exitosa es necesario que el proceso destinado a convertir a los niños en hombres sea genuinamente eficaz, no menos “generativo” que la procreatividad femenina, pero también es necesario que los hombres que llevan a cabo la iniciación retengan su identidad masculina —algo que sólo pueden hacer si su asunción de las capacidades y los poderes “femeninos” es entendida como una imitación, una ficción cultural o (como mínimo) una mera analogía. En otras palabras, el tráfico cultural de los roles “masculinos” y “femeninos” está fundado en una distinción básica de los sexos¹³⁴. Por lo tanto, la identidad “femenina” adquirida por los hombres en el transcurso de los ritos de iniciación debe ser una identidad incompleta, y su estatuto como ficción —como una imitación más que una apropiación

134 La cuestión es, por cierto, bastante más compleja de lo que la he planteado: por ejemplo, en una cultura en que las mujeres y los hombres “menstrúan”, ¿no podría la menstruación significar algo del todo diferente de lo que significa cuando es asociada con la fisiología específica de un sexo? Es decir, ¿en esa cultura la “menstruación” no podría simplemente referirse, por ejemplo, a un proceso de purificación que mujeres y hombres experimentan periódicamente, aunque de diferentes maneras? Ver G. Lewis, 1980, pp. 111-112; La Fontaine, 1985, p. 129. Para un análisis de la menstruación (femenina) y del desangramiento de nariz (masculino) en los médicos de la antigüedad que extrañamente reflejan la etnografía de los Melanesios, ver Jones, 1990a; para la analogía medieval, ver Bynum, 1986, pp. 421-422, 436.

total de “lo femenino”— debe ser expuesto por una selectiva perforación de la ilusión, ya dejando caer la máscara, ya tematizando su estatuto como máscara. En este contexto, sin embargo, la exposición no es una desmitificación: no es simplemente una estrategia destinada a hacer visible las contradicciones del discurso cultural sobre los sexos para desacreditar los diversos significados que constituye de la “masculinidad” y de la “feminidad”. Más bien, el acto mismo de la autoexposición aporta un elemento esencial a la operación exitosa de los procedimientos simbólicos por los cuales las identidades “masculina” y “femenina” circulan dentro de un sistema continuo de autorrepresentación masculina.

Política sexual y estrategias textuales

Platón igualmente reconoce que la “feminidad” de Diótima es ilusoria —una proyección de la fantasía masculina, un lenguaje simbólico utilizado por los hombres para revelar su propio ser y sus deseos a los otros a lo largo de las generaciones. Las estrategias textuales del *Banquete* revelan la dimensión ficticia de Diótima al mismo tiempo que la ocultan. Platón sugiere que Sócrates —si no ha inventado totalmente a Diótima— al menos ha dado forma a la doctrina que él atribuye a ella para satisfacer las necesidades de la presente ocasión. Sócrates se sirve de la autoridad de Diótima, en primer lugar, para describir a Eros como un filósofo descalzo, retratando al dios en efecto como una representación mítica de él mismo (203d). También ha hecho que Diótima re-

fute la visión del erôs que Aristófanes ha desarrollado un rato antes, en la misma noche de su propio discurso (205d-206a). Por cierto, Sócrates no es tan sincero como para hacer que Diótima aluda al nombre de su “futuro” interlocutor; ella simplemente dice haber escuchado una versión de lo que resulta ser el relato de Aristófanes sobre el erôs de otras fuentes que no especifica (ella introduce su refutación con la expresión vaga y sin embargo cargada de intención *kai legetai men ge tis logos*). Pero Aristófanes no es tonto: el narrador de Platón nos dice que cuando Sócrates dejó de hablar, Aristófanes quiso decir algo puesto que Sócrates (no Diótima) lo había mencionado al referirse a su discurso en el suyo (212c). La súbita irrupción de Alcibiades en la escena salva a Sócrates de tener que enfrentar el desafío implícito de Aristófanes por la autenticidad de Diótima, pero la sospecha ya se ha instalado en la mente del lector. Del mismo modo, Sócrates pretende que su antigua conversación con Diótima se ajuste tan perfectamente con la presente discusión que los argumentos de Diótima pueden ser usados para completar su réplica a Agatón; inversamente, las premisas admitidas por Sócrates y Agatón pueden ser importadas intactas a los fundamentos lógicos sobre los que Diótima construye su propia lección sobre el erôs⁵. A menos que el autor del *Banquete* esté tan seducido por su propio talento que no nota

135 Notar el uso de *homologeîn* y de sus compuestos para expresar la ininterrumpida continuidad de la afirmaciones que atraviesan las dos conversaciones: 199b9, d9; 200b6, d6, e7; 201b1, b9 (hasta acá Agatón); 201e (la justificación de Sócrates para que Diótima ocupe su lugar); 202b3, b6, c1, d1, d4 (Diótima se hace cargo).

estas tensiones en la suspensión voluntaria de la duda del lector acerca de la existencia autónoma de Diótima, él debe realmente querer que caiga la máscara de Sócrates y que “Diótima” se muestre como un efecto de ventriloquia socrática¹³⁶.

Otra alusión a que Diótima tal vez no sea una persona sino una máscara, un traje “femenino” diseñado desde el comienzo para ser usado por los hombres, puede encontrarse en las contradicciones implicadas en el mito de *Poros* y *Penia*. En la historia del nacimiento o del origen de Eros, que narra Diótima, *Penia* (“Pobreza” o “Carencia”) seduce a *Poros* (“Recursos”) y concibe a Eros, quien hereda de su madre la fealdad y la pobreza, y de su padre el entusiasmo por la investigación y el ingenio para colocar trampas a sus objetos de amor (203b2-d8). La habilidad (*sophia*) es un atributo de *Poros* (204b6) —quien es, por otra parte, el hijo de *Metis*, “la inteligencia astuta” (203b3)—, pero es *Penia* la que engaña a

136 Fue por estas razones que Wilamowitz, 1920, 2, pp. 170-176, especialmente p. 174, sospechando que Platón se estaba divirtiendo a costa del lector, se negó a aceptar que las partes iniciales del discurso de Diótima pertenecieran a la doctrina platónica; otros eruditos han limitado su escepticismo a la historicidad de Diótima: Bury, 1932, p. xxxix, sostiene que “Sólo por propósitos literarios Diótima reemplaza al Sócrates de Platón: ella es presentada, por una ficción, como su instructora, pero en realidad ella simplemente expresa los pensamientos de Sócrates”; del mismo modo, Robin, 1929, pp. xxv-xxvii, y Friedländer, 1969a, p. 25, sostienen que Diótima es una creación no de Platón sino del Sócrates platónico: ella es una máscara irónica detrás de la cual se oculta el Sócrates platónico (la interpretación de Friedländer ha sido seguida recientemente por Lowenstam, 1985, p. 86). Para otro examen de la forma en que Platón a veces permite a Sócrates socavar la seriedad de la narración, ver Berger, 1984, pp. 72-74.

Poros. Una inversión análoga de los roles parece desarrollarse en el relato del *Banquete*. Diótima, una fuente de sabiduría, posee algo de la plenitud de Poros, que es lo que Sócrates representa para sus compañeros de banquete, aunque él y sus compañeros, comparados con Diótima, sean representaciones de Penia¹³⁷. Agatón, como Alcibiades, es consciente de sus carencias y, como Alcibiades, cree que puede obtener algo de la sabiduría de Sócrates seduciéndolo y poseyéndolo: “Ven aquí, Sócrates”, dice Agatón a su invitado, “y reclínate junto a mí, así puedo acostarme abrazado a ti y gozar de esa sabia idea que se te presentó en el portal; pues es claro que la has encontrado y la tienes”. Sócrates, por supuesto, reprende a Agatón, declarando que su sabiduría es tan tenue como un sueño y explicando que, en todo caso, la sabiduría no es algo que fluya de una persona a otra como fluye el líquido de una vasija más llena a una más vacía (175c-e)¹³⁸. Y a pesar de las negativas de Sócrates, algunas transacciones hidráulicas parecen haberse producido entre él y Diótima. Sócrates, al parecer, le ha quitado un poco de sabiduría a Diótima y se ha llenado con ella hasta convertirse, como él mismo lo confiesa, en un experto en cuestiones eróticas (177d7-8, 198d1-2), y a su alma en un depósito de los adornos de oro que Alci-

137 Ver Lowenstam, 1985, p. 98, sobre esta “confusión de roles”; cf. Saxonhouse, 1985, p. 54, quien enfatiza la identificación de Sócrates con Penia.

138 Sobre los cualidades mágicas asociadas con la persona de Sócrates en la literatura socrática, ver D. Tarrant, 1958. Sobre las imágenes de relleno y vaciamiento en el *Banquete*, ver Lowenstam, 1985, pp. 88-89, 96-97; Rosenstock, s.f. Para las interpretaciones del episodio de Alcibiades como una ilustración del mito de Poros y Penia, ver O’Brien, 1981, pp. 128-129; Lowenstam, 1985, pp. 98-100.

biades descubre en él¹³⁹. Diótima, sin embargo, ha sido vaciada en el proceso; ella ha sido consumida totalmente en el transcurso de su breve aparición en el diálogo. Desaparece agotada por Sócrates, pero la sabiduría erótica de Sócrates y sus discursos atractivos perduran (como lo prueba el detallado marco histórico del diálogo), circulando perpetuamente en la sociedad ateniense¹⁴⁰.

Conclusión

“¿Tienen alguna idea de cuántos libros se escriben sobre las mujeres en el transcurso de un año?” preguntaba Virginia Woolf en 1929. “¿Tienen alguna idea de cuántos son escritos por hombres? ¿Son conscientes de que tal vez sean el animal más estudiado del universo?”¹⁴¹ Tres años más tarde, como respuesta a los requerimientos de su editor inglés, Sigmund Freud comenzaba su conferencia sobre la “Feminidad” (un trabajo que recientemente se ha vuelto célebre por el comentario brillante de Luce Irigaray) con las siguientes palabras:

Señoras y Señores,... El enigma de la feminidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos... Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza;

139 Comparar con Lowenstam, 1985, p. 100.

140 Ver Halperin, 1990.

141 Woolf, [1929] 1957, p. 26: “Cuál es la razón, entonces, de esta curiosa disparidad, me pregunto”, continúa Woolf. “¿Por qué las mujeres son mucho más interesantes para los hombres que los hombres para las mujeres?” (p. 27; ver, en general, pp. 26-37).

de las mujeres presentes, no se espera que sean tal enigma para sí mismas¹⁴².

A la luz de las preguntas de Woolf y de la formulación de Freud, parezco haber estado comprometido a lo largo del ensayo en una lucha con el problema de un hombre a propósito del texto de un hombre: se verá que mi compromiso ostensible con las cuestiones de las mujeres ha ocultado –y, por lo tanto, en un sentido, ha divulgado– una preocupación más fundamental por las cuestiones que tienen tradicionalmente una gran importancia para los hombres. Había empezado este texto con la promesa de identificar aquellos valores positivos convencionalmente asociados con las mujeres por los contemporáneos de Platón y que él quiso hacer revivir a través de su patrocinio de Diótima. Al final, sin embargo, tengo relativamente poco que decir sobre las mujeres, pero mucho sobre los hombres. He descubierto la ausencia de Diótima más que su presencia: esta misma ausencia, además, ha revelado ser el centro vacío alrededor del cual ha girado todo mi análisis. Diótima ha resultado ser no tanto una mujer como una “mujer”, una necesaria ausencia femenina –ocupada por un significante masculino– contra la cual Platón define su nueva filosofía erótica. Y mi propia interpretación de

142 Freud, 1933, p. 105. Ver Irigaray, 1985a, p. 13 y sigs., especialmente p. 13: “Es un asunto, entonces, para ustedes, hombres, para hablar entre ustedes, hombres, sobre la mujer quien no está interesada en la recepción o la producción de un discurso sobre *el enigma*, el *logogrifo* que ella representa para ustedes. El misterio que *es* la mujer constituye así *el blanco*, *el objeto* y *el deporte* de un discurso masculino, de un debate entre hombres que no planteará la cuestión a ella, pues no le concierne. Sobre esto ella no debería saber nada.”

Platón ha desarrollado la misma estrategia, en la medida en que se ha apropiado de una perspectiva feminista con el propósito de legitimar su propio discurso sobre el erotismo de la cultura masculina.

Pero si he reproducido, en efecto, la estrategia masculina tradicional de hablar *sobre* las mujeres hablando *por* las mujeres (la misma estrategia que servía en primer lugar para eliminar la presencia femenina de Diótima del *Banquete* platónico), si he recobrado no la presencia de Diótima sino su ausencia y, por consiguiente, oscurecido la significación realmente política de la decisión platónica de representar a una mujer que supere a los hombres en la práctica de la filosofía (una decisión sin duda vinculada con la admisión de mujeres en la Academia de Platón)¹⁴³, puedo decir que lo he hecho así como parte de un esfuerzo por exponer, ilustrar e invertir las afirmaciones pronunciadas por Freud con una sinceridad deliberadamente devastadora en la apertura de su conferencia. Para ser más explícito, lo que he intentado hacer es sugerir que cuando se trata de comprender a las mujeres, en general los *hombres*, y no las mujeres (en la retorcida formulación de Freud), son el problema, es decir, constituyen el enigma mismo que creen estar penetrando. Pues la "feminidad" seguirá siendo un misterio mientras sea definida enteramente por referencia a la "masculinidad" —como una ca-

143 Sobre Axiothea de Fleios, una estudiante sobresaliente de Platón, ver Natorp, *Realencyclopädie*, vol. 2, col. 2631.

rencia de la presencia masculina o como una presencia de la carencia masculina.

Así, la práctica textual de Platón, junto con la tradición de los comentarios eruditos generados por ella (incluyendo mi propio comentario), dramatiza la contradicción originaria e inevitable de todo discurso sobre la “diferencia sexual”¹⁴⁴ que construye esa “diferencia” de manera asimétrica –convirtiendo a un sexo (¿adivinen cuál?) en el lugar particular de esta “diferencia”– y que, por consiguiente, niega totalmente la “diferencia sexual”, reconstituyendo en su lugar eso que Teresa de Lauretis llama la *(in)diferencia sexual*¹⁴⁵. Incluso un análisis supuestamente feminista, como el

144 Hay que destacar que “diferencia sexual” es puesta en singular sistemáticamente, como si hubiera sólo una diferencia entre los sexos que importara realmente...

145 Ver de Lauretis, 1988, quien deriva este concepto de Luce Irigaray, especialmente Irigaray, 1985b, p. 86: en los discursos occidentales sobre la sexualidad femenina (el discurso psicoanalítico es examinado aquí) “*lo femenino aparece sólo en el interior de los modelos y las leyes inventados por los sujetos masculinos*. Lo que implica que no hay realmente dos sexos, sino uno solo. Una sola práctica y representación de la sexualidad.” Ver también Irigaray, 1985a, p. 28: Freud al definir “las diferencias sexuales [remarcar el uso del plural por Irigaray] como una función del a priori de lo mismo”, ha “recurrido, para avalar esta demostración, a los procedimientos antiguos [de la filosofía clásica]: la analogía, la comparación, la simetría, las oposiciones dicotómicas, etcétera”: por lo tanto él expone “la ‘indiferencia’ sexual” como una condición de la coherencia metafísica tradicional. Irigaray también expresa este concepto mediante un juego de palabras con el neologismo *hom(m)osexualité* –un concepto mejor ilustrado por la práctica textual del filósofo conservador inglés Roger Scruton, 1986, especialmente p. x, quien, en su análisis del deseo (hetero)sexual, retiene el pronombre masculino para el sujeto y el objeto del deseo, porque “es estilísticamente correcto”. Aquí vemos las consecuencias paradójicas de lo que Scruton llama “la práctica tradicional” expuestas plenamente: tratando regularmente al

mío, que quiere establecer y distinguir, o salvar y proteger, lo que es auténticamente “femenino” de las construcciones masculinas no auténticas de “lo femenino”, debe sucumbir a la misma tendencia si se aferra a una noción esencialista de la “diferencia” femenina: cada intento progresivo de trascender los discursos masculinos tradicionales sobre la “diferencia sexual” (con la esperanza de poder especificar lo que es *genuinamente* “femenino”) o de inventar un espacio “políticamente correcto” fuera de estos discursos, supuestamente libre de las estructuras de dominación (sociales o epistemológicas), simplemente reproduce en un nivel más alto de abstracción la misma asimetría de la que quería escapar. En lugar de repetir los intentos vanos de trascender esta contradicción originaria, he tratado de elaborarla y de ir más lejos, identificando y analizando algunas de las distintas estrategias por las cuales los hombres continuamente reinscriben la identidad masculina en sus representaciones de la “diferencia” femenina. Pues creo que trabajando en el interior de estas contradicciones, la crítica feminista puede crear las perspectivas más efectivas.

Concluir que Platón en efecto reinscribió la identidad masculina en su representación de la diferencia femenina no es

sujeto sin sexo como masculino y por lo tanto excluyendo a la mujer, se crea un discurso unitario, universalizante, cuyos términos únicamente masculinos, por su participación ostensible en paradigmas heterosexistas, producen un efecto homoerótico no intencional —la conjunción, precisamente, que el neologismo de Irigaray está destinado a representar. Ver Jones, 1990a, quien formula un argumento similar sobre la medicina hipocrática.

una respuesta a la pregunta que he formulado en este ensayo, pero va más allá de ella. He sostenido que Platón encontró en la "mujer" una figura para representar dos valores propiamente filosóficos (es decir, masculinos): reciprocidad y creatividad. El sexo se introduce en el texto del *Banquete* de Platón, entonces, no como lo hace en la *Generación de los animales* de Aristóteles, o sea, no como un tema de análisis, sino como una parte de un proyecto figurativo más amplio cuyo objetivo es representar las condiciones institucionales y psicológicas para una adecuada práctica de la filosofía (masculina). El *erôs* de las mujeres, tal como Platón lo entiende, *se parece* evidentemente a las actitudes y las disposiciones exhibidas por el filósofo ideal (masculino) quien está comprometido en la búsqueda de la verdad. En resumen, "Diótima" es un tropo de "Sócrates": "ella" es una figura por medio de la cual Platón representa el erotismo recíproco y (pro)creativo de las relaciones filosóficas (masculinas). Esta estrategia de figuración, sin embargo, es distintiva del *Banquete*; en el *Fedro*, por el contrario, donde se le permite a Sócrates afirmar *explícitamente* que el tipo más filosófico de amantes masculinos es animado por un deseo erótico recíproco (255c-e, ya citado y discutido), Platón puede darse el lujo de ignorar ampliamente a las mujeres: es capaz de hablar sobre la reciprocidad erótica directamente sin necesidad de representarla figurativamente.

Pero si Diótima no es una mujer, sino una "mujer", ya no tiene sentido investigar su sexo. Pues "mujer" resulta ser también un tropo: en la economía de la representación del

texto de Platón (como en otra parte), “mujer” es siempre un signo de otra cosa –de una falsa “diferencia” sexual que los hombres (tal como ellos se ven) a la vez carecen y poseen. Nada en sí misma, la “mujer” es ese pseudo-Otro que satisface lo que los hombres quieren y los exime de querer cualquier otra cosa; es una identidad masculina alternativa cuya accesibilidad constante a los hombres les presta una plenitud y una totalidad que los capacita para dar (supuestamente) con un total altruismo. Entonces, “feminidad” no es referencial, sino figurado: está estructurada como un tropo pues está construida como lo opuesto de la “masculinidad” según la lógica de lo “mismo-pero-diferente” que, en la retórica clásica, define la operación del símil y de la metáfora¹⁴⁶. Tomar a esta construcción como “lo auténticamente femenino” es cometer uno de los errores retóricos más elementales: confundir una denominación figurada con una literal. Pero es difícil ver cómo una representación de “lo femenino” que lo defina, en términos esencialistas, como lo opuesto de “lo masculino” podría no ser vulnerable a una crítica similar. Si seguimos esta lógica, descubrimos que desde la perspectiva del mundo masculino, al menos, no hay algo así como una auténtica feminidad. “Mujer” y “hombre” son figuras del discurso masculino¹⁴⁷. El sexo es una ficción irreductible¹⁴⁸.

146 Ver Most, 1985.

147 Cf. Wittig, 1980, p. 108, quien, después de haber afirmado que “ ‘hombre’ y ‘mujer’ son conceptos políticos de oposición, y la cópula que dialécticamente los une es, al mismo tiempo, la única que permite abolirlos”, concluye (p. 110) que “ ‘mujer’ tiene sentido sólo en los sistemas heterosexuales de pensamiento y

Y preguntarse por qué Diótima es una mujer, es plantear una pregunta que en última instancia no tiene respuesta.

Bibliografía

Adam, B.D. 1985, "Age, Structure, and Sexuality: Reflections on the Anthropological Evidence on Homosexual Relations", en E. Blackwood (comp.), *Anthropology and Homosexual Behavior*, pp. 19-33 = *Journal of Homosexuality*, 11, pp. 3-4.

Allen, C.G. 1975, "Plato on Women", *Feminist Studies*, 2, pp. 2-3, 131-138.

Allen, M. 1967, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne.

Allen, P. 1985, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 B.C. to A.D. 1250*, Montreal.

Annas, J. 1976, "Plato's Republic and Feminism", *Philosophy*, 51, pp. 307-321.

Anton, J.P. 1974, "The Secret of Plato's Symposium", *Southern Journal of Philosophy*, 12, pp. 277-293.

Ardener, S. 1978, *Defining Females: The Nature of Women in Society*, *The Oxford Women's Series*, Londres.

Armstrong, D. y E.A. Ratchford. 1985, "Iphigenia's Veil: Aeschylus, Agamemnon 228-48", *BICS*, 32, pp. 1-12.

sistemas de economía heterosexual. Las lesbianas no son mujeres." Ver también Rubin, 1975, pp. 178-180.

148 Quisiera agradecer a Daniel L. Selden por proporcionarme las formulaciones contenidas en los dos últimos párrafos.

Arthur, M.B. 1983, "The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the Theogony Prooemium", *Arethusa*, 16, pp. 1-2, 97-116.

Bachofen, J.J. 1948, *Das Mutterrecht*, Ed. K. Meuli, Basel.

Balme, D.M. tr. 1972, Aristotle's *De Partibus Animalium I* and *De Generatione Animalium I* (with passages from II.1-3), *Oxford*.

Beauvoir, S.de. 1986, *El segundo sexo*, tr. Pablo Palant, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.

Berger, H., Jr. 1984, "Facing Sophists: Socrates' Charismatic Bondage in Protagoras", *Representations*, 5, pp. 66-91.

Bethe, E. 1907, "Die dorische Knabenliebe: ihre Ethik und ihre Idee", *RhM*, 62, pp. 438-475.

Bettelheim, B. 1962, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Nueva York.

Bohner-Cante, M.H. 1981, *Platonisme et sexualité: Genèse de la métaphysique platonicienne*, Toulouse.

Bonnano, M.G. 1973, "Osservazioni sul tema della 'giusta' reciprocità amorosa da Saffo ai comici", *QUCC*, 16, pp. 110-120.

Bothmer, D. von. 1985, *The Amasis Painter and His World: Vase-Painting in Sixth-Century B.C. Athens*, Malibu.

_____. 1986, "An Archaic Red-Figure Kylix", *J. P. Getty Museum Journal*, 14, pp. 5-20.

Boylan, M. 1984, "The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory", *Journal of the History of Biology*, 17, pp. 83-112.

Brelich, A. 1969, *Paides e parthenoi*, *Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici: Incunabula graeca*, 36, Roma.

Bremmer J. 1980, "An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty", *Arethusa*, 13, pp. 279-298.

Brenkman, J. 1982, "The Other and the One: Psychoanalysis, Reading, the Symposium" en *S. Felman (comp.)*, *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading—Otherwise*, pp. 396-456, Baltimore.

Brenlinger, J.A. 1970, "The Cycle of Becoming in the Symposium" en *The Symposium of Plato*, tr. *S. Q. Groden*, pp. 1-31, Amherst.

Brown, P. 1983, "Sexuality and Society in the Fifth Century A. D.: Augustine and Julian of Eclanum" en *E. Gabba (comp.)*, *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, pp. 49-70, Como.

Brunfield, A.C. 1981, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to the Agricultural Year*, *Monographs in Classical Studies*, Salem.

Buffière, F. 1980, *Eros adolescent: La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris.

Burkert, W. 1966, "Kekropidensage und Arrhephoria: Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest", *Hermes*, 94, pp. 1-25.

_____. 1983, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. *P. Bing*, Berkeley.

_____. 1985, *Greek Religion*, Tr. *J. Raffan*, Cambridge, Massachusetts.

Burnyeat, M.F. 1977, "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", *BICS*, 24, pp. 7-16.

Bury, R.G. 1932, *The Symposium of Plato*, 2^e ed., Cambridge.

Byl, S. 1980, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: Sources écrites et préjugés*, *Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres*, Bruselas.

Bynum, C.W. 1986, "The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg", *Renaissance Quarterly*, 39, pp. 399-439.

- Calame, C. 1977, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, *Filologia e critica*, Roma, 2 vol., pp. 20-21.
- _____. 1984, "Eros inventore e organizzatore della società greca antica" en Calame (comp.), *L'amore in Grecia*, 3^a ed., Roma, pp. ix-xl.
- Callaway, H. 1978, "The Most Essentially Female Function of All: Giving Birth" en Ardener (1978), pp. 163-185.
- Calvert, B. 1975, "Plato and the Equality of Women", *Phoenix*, 29, pp. 231-243.
- Campese, S. 1983, "Madre Materia: Donna, casa, città nell' antropologia di Aristotele" en Campese, Manuli y Sissa (1983), pp. 13-79.
- Campese, S., P. Manuli y G. Sissa. 1983, *Madre Materia: Sociologia e biologia della donna greca*, Turin.
- Cantarella, E. 1987, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, tr. M.B. Fant, Baltimore.
- Canto, M. 1986, "The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato" en S.R. Suleiman (comp.), *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, Cambridge, Massachusetts, pp. 339-353.
- Cartledge, P. 1981, "The Politics of Spartan Pederasty", *PCPS*, 27, pp. 17-36.
- Case, S.-E. 1985, "Classic Drag: The Greek Creation of Females Parts", *Theatre Journal*, 37, pp. 317-327.
- Clark, S.R.L. 1975, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford.
- _____. 1982, "Aristotle's Woman", *History of Political Thought*, 3, 2, pp. 177-191.
- Clay, D. 1975, "Platonic Studies and the Study of Plato", *Arion*, 2, pp. 116-132.

- Cohen, D. 1987, "The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws", *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 34, pp. 27-40.
- Cooke, W.R. 1943, *Essentials of Gynecology*, Philadelphia.
- Delaney, C. 1987, "Seeds of Honor, Fields of Shame" en Gilmore (1987a), pp. 35-48.
- de Lauretis, T. 1988, "Sexual Indifference and Lesbian Representation", *Theatre Journal*, 40, pp. 155-177.
- Derrida, J. 1972, "La pharmacie de Platon" en *La dissémination*, Paris, pp. 69-197.
- Detienne, M. 1976, "Potagerie de femmes ou comment engendrer seule", *Traverses*, 5-6, pp. 75-81.
- _____. 1977, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, tr. J. Lloyd, *Atlantic Highlands*, N. J.
- Dickason, A. 1973-1974, "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women", *Philosophical Forum*, 5, 1-2, pp. 45-53.
- Dittmar, H. 1912, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, *Philologische Untersuchungen*, 21, Berlin.
- Dodds, E.R. 1951, *The Greeks and the Irrational*, *Sather Classical Lectures*, 25, Berkeley.
- _____. 1959. *Plato: Gorgias*, Oxford.
- Dover, K.J. 1978, *Greek Homosexuality*, Londres.
- _____. 1980, *Plato: Symposium*, *Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge, Inglaterra.
- duBois, P. 1982, "The Homoerotics of the Phaedrus", *Pacific Coast Philology*, 17, 1-2, pp. 9-15.

- _____. 1985, "Phallocentrism and Its Subversion in Plato's Phaedrus", *Arethusa*, 18, pp. 91-103.
- _____. 1988, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago.
- Edie, J.M. 1963, "Expression and Metaphor", *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, pp. 538-561.
- Ehrenberg, V. 1962, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, 2ª edición revisada, Nueva York.
- Fasce, S. 1977, Eros: La figura e il culto, *Pubblicazioni dell' Istituto di filologia classica e medievale*, 49, Génova.
- Fausto-Sterling, A. 1985, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Nueva York.
- Foley, H.P. 1981, *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York.
- _____. 1988, "Women in Greece" en M. Grant y R. Kitzinger (comps.), *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, Nueva York, pp. 1301-1317.
- Fortenbaugh, W.W. 1975, "On Plato's Feminism in Republic V", *Apeiron*, 9, 2, pp. 1-4.
- _____. 1977, "Aristotle on Slaves and Women" en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (comps.), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*, Londres, pp. 135-139.
- Foucault, M. 1986, *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, vol. 2, trad. Martí Soler, Ed. Siglo XXI, Méjico.
- _____. 1987, *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*, vol. 3, Ed. Siglo XXI, Méjico.
- Fredriksen, P. 1978, "Augustine and His Analysts: The Possibility of a Psychohistory", *Soundings*, 61, 2, pp. 206-227.

Freeman, B. 1986, "Irigaray at The Symposium: *Speaking Otherwise*" en R. Young (comp.), *Sexual Difference*, pp. 170-177 = Oxford Literary Review, 8, 1-2.

Freud, S. 1924, "El problema económico del masoquismo", en *Obras Completas, Amorrortu*, T. XIX, p. 161.

_____. 1933, "La feminidad", en *Obras completas, Amorrortu*, T. XXII, p. 104.

Friedl, E. 1962, *Vasilika: A Village in Modern Greece. Case Studies in Cultural Anthropology*, Nueva York.

Friedländer, P. 1969a, *Plato, 1: An Introduction*, Tr. H. Meyerhoff, 2ª ed., Princeton.

_____. 1969b, *Plato, 3: The Dialogues, Second and Third Periods*, Tr. H. Meyerhoff, Princeton.

Garside, C. 1971, "Can a Woman Be Good in the Same Way as a Man?", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 10, pp. 534-544.

Geddes, A. 1975, "The Philosophic Notion of Women in Antiquity", *Antichthon*, 9, pp. 35-40.

Giacomelli [Carson], A. 1980, "The Justice of Aphrodite in Sappho Fr. 1", *TAPA*, 110, pp. 135-142.

Giallongo, A. 1981, *L'immagine della donna nella cultura greca*, Rimini.

Gilmore, D.D. 1987a, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, *Special Publication of the American Anthropological Association*, 22, Washington.

_____. 1987b, "Introduction: The Shame of Dishonor" en Gilmore (1987a), pp. 2-21.

Glidden, D.K. 1981, "The Lysis on Loving One's Own", *CQ*, 31, pp. 39-59.

Goessler, L. 1962, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zurich.

Golden, M. 1984, "Slavery and Homosexuality at Athens", *Phoenix*, 38, pp. 308-324.

_____. 1985, "Pais, 'Child' and 'Slave' ", *AC*, 54, pp. 91-104.

Gould, J. 1980, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *JHS*, 100, pp. 38-59.

Gould, T. 1963, *Platonic Love*, Londres.

Gregor, T. 1985, *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago.

Guiraud, P. 1978, *Sémiologie de la sexualité: Essai de glosso-analyse*, Paris.

Guthrie, W.K.C. 1969, *A History of Greek Philosophy*. Vol. 3: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, Inglaterra.

Hackforth, R. tr. 1952, *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Inglaterra.

Halperin, D.M. 1985, "Platonic Erôs and What Men Call Love", *Ancient Philosophy*, 5, pp. 161-204.

_____. 1986, "Plato and Erotic Reciprocity", *Classical Antiquity*, 5, pp. 60-80.

_____. 1989, "One Hundred Years of Homosexuality" en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, pp. 15-40, 154-168.

_____. 1990, "Plato and the Erotics of Narrativity" en J. Klagge y N. D. Smith (comps.), *Methodological Approaches to Plato and His Dialogues*.

Harrison, A.R.W. 1968, *The Law of Athens: The Family and Property*, Oxford.

Hastrup, K. 1978, "The Semantics of Biology: Virginity" en *Ardener (1978)*, pp. 49-65.

Henderson, J. 1975, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven.

Herdt, G.H. 1981, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Nueva York.

_____. 1982, *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley.

Hiatt, L.R. 1971, "Secret Pseudo-Procreation Rites Among the Australian Aborigines" en L. R. Hiatt y C. Jayawardena (comps.), *Anthropology in Oceania: Essays Presented to Ian Hogbin*, Scranton.

Hillman, J. 1972, *The Myth of Analysis*, Evanston.

Hogbin, I. 1970, *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*, Scranton.

Horowitz, M.C. 1976, "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9, pp. 183-213.

Hug, A. y H. Schöne. 1909, *Symposion*, 3ª ed., *Platons ausgewählte Schriften*, 5, Leipzig.

Irigaray, L. 1985a, *Speculum of the Other Woman*, tr. G. C. Gill, Ithaca.

_____. 1985b, *This Sex Which Is Not One*, tr. C. Porter y C. Burke, Ithaca.

Irwin, T., tr. 1985, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis.

Jackson, M. 1987, " 'Facts of Life' or the Eroticization of Women's Oppression? Sexology and the Social Construction of Heterosexuality" en P. Caplan (comp.), *The Construction of Sexuality*, Londres.

Jacobs, W. 1987, "Plato on Female Emancipation and the Traditional Family", *Apeiron*, 12, pp. 29-31.

James, G.W.B. 1963, "Psychology and Gynaecology" en Aleck Bourne y Sir Andrew Claye (comps.), British Obstetric and Gynaecological Practice, 3^e ed., Londres.

Jardine, A y P. Smith (comps.). 1987, Men in Feminism, Nueva York.

Jeanmaire, H. 1913, "La cryptie lacédémonienne", REG, 26, pp. 121-150.

_____. 1939, Couroi et courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique, Lille.

Jeffcoate, T. 1967, Principles of Gynecology, Londres.

Joly, R. 1960, Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 156, Paris.

_____. 1966, Le Niveau de la science hippocratique. Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences, Paris.

_____. 1968, "La biologie d'Aristote", Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 158, pp. 219-253.

Jones, L.A. 1990a, "Andrology in the Greek Medical Writers", Helios, 17, 2.

_____. 1990b, "The Politics of Pleasure: Female Sexual Response in Greek Medical Writings", Helios, 17, 2.

Just, R. 1975, "Conceptions of Women in Classical Athens", Journal of the Anthropological Society of Oxford, 6, 3, pp. 153-170.

Kahn, C. (S.f.). "Sokratikoi logoi as Background for the Interpretation of Platonic Dialogues".

Kay, N.M. 1985, Martial Book XI: A Commentary, Londres.

Keesing, R.M. 1982, "Introduction" en Herdt (1982), pp. 1-43.

Keuls, E.C. 1985, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Nueva York.

Kittay, E.F. 1984, "Womb Envy: An Explanatory Concept" en *J. Trebilcock (comp.)*, *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, N.J., pp. 94-128.

Knight, C. 1988, "Menstrual Synchrony and the Australian Rainbow Snake" en *T. Buckley y A. Gottlieb (comps.)*, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, pp. 232-255.

Koehl, R.B. 1986, "The Chieftain Cup and a Minoan Rite of Passage", *JHS*, 106, pp. 99-110.

Kranz, W. 1926a, "Diótima", *Die Antike*, 2, pp. 313-327.

_____. 1926b, "Diótima von Mantinea", *Hermes*, 61, pp. 437-447.

Krell, D.F. 1972, "Socrates' Body", *Southern Journal of Philosophy*, 10, 4, pp. 443-451.

_____. 1975, "Female Parts in Timaeus", *Arion*, 2, pp. 400-421.

Kristeva, J. 1970. *Le texte du Roman*.

Krüger, G. 1983, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens*, 5ª ed., Frankfurt.

Lacey, W.K. 1968, *The Family in Classical Greece, Aspects of Greek and Roman Life*, Ithaca.

La Fontaine, J.S. 1972, "Ritualisation of Women's Life-Crises in Bugisu" en *La Fontaine (comp.)*, *The Interpretation of ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, Londres, pp. 159-186.

_____. 1985, *Initiation*, Harmondsworth.

Lange, L. 1979, "The Function of Equal Education in Plato's Republic" en *L. Clarke y L. Lange (comps.)*, *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, pp. 3-15.

- Langness, L.L. 1974, "Ritual, Power, and Male Dominance", *Ethos*, 2, pp. 189-212.
- Laqueur, T. 1986, "Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology", *Representations*, 14, pp. 1-41.
- Lesky, E. 1951, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, en *Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Mainz: Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Jahrg. 1950, 19*, Wiesbaden, pp. 1225-1425.
- Lesser, H. 1979, "Plato's Feminism", *Philosophy*, 54, pp. 113-117.
- Lewis, G. 1980, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge, *Inglaterra*.
- Lewis, T.S.W. 1982-1983, "The Brother of Ganymede" en R. Boyers y G. Steiner (comps.), *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, pp. 147-165 = *Salmagundi*, 58-59.
- Lidz, R.W. y T. Lidz. 1977, "Male Menstruation: A Ritual Alternative to the Oedipal Transition", *International Journal of Psycho-Analysis*, 58, pp. 17-31.
- Lloyd, G.E.R. 1966, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, *Inglaterra*.
- _____. 1983, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, *Inglaterra*.
- Longrigg, J. 1964, "Galen on Empedocles (fragment 67)", *Phil.*, 108, pp. 297-300.
- Lonie, I.M. 1981, The Hippocratic Treatises "On Generation", "On the Nature of the Child", "Diseases IV", Berlin.
- Loroux, N. 1981, *Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- Lowenstam, S. 1985, "Paradoxes in Plato's Symposium", *Ramus*, 14, pp. 85-104.

Lynch, J.P. 1986, "The Ancient Symposium as an Institution: Social Drinking and Educational Issues in Fifth Century Athens", *Laetaberis (Journal of the California Classical Association)*, 4, pp. 1-15.

Macleod, M.D., tr 1967, *Lucian*, Vol. 8, *Loeb Classical Library*, Cambridge, Massachusetts,

Manuli, P. 1980, "Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell' antica ginecologia greca", en M.D. Grmek (comp.), *Hippocratica: Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978), Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 583, Paris, pp. 393-408.

_____. 1983, "Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano" en Campese, Manuli y Sissa (1983), pp. 147-192.

Matthews, G.B. 1986, "Gender and Essence in Aristotle" en J.L. Thompson (comp.), *Women and Philosophy*, pp. 16-25.

May, M.T., tr. 1968, *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2 vols., Ithaca.

Mead, M. 1949, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York.

Meggitt, M.J. 1964, "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea", *American Anthropologist*, 66, 2, pp. 204-224.

Meigs, A.S. 1976, "Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society", *Ethnology*, 25, pp. 393-407.

Merlan, P. 1947, "Form and Content in Plato's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 8, pp. 406-430.

Miller, N.K. 1981, " 'I's' in Drag: The Sex of Recollection", *The Eighteenth Century: Theory and Interpretation*, 22, pp. 47-57.

Morrison, J.S. 1964, "Four Notes on Plato's Symposium", *CQ*, 14, pp. 42-55.

Morsink, J. 1979, "Was Aristotle's Biology Sexist?", *Journal of the History of Biology*, 12, pp. 83-112.

_____. 1982, *Aristotle on the Generation of Animals: A Philosophical Study*, Nueva York.

Most, G.W. 1985, "Seeming and Being: Sign and Metaphor in Aristotle" en M. Amsler (comp.), *Creativity and the Imagination: Case Studies from the Classical Age to the Twentieth Century*, *Studies in Science and Culture*, 3, Newark.

Murphy, R. 1959, "Social Structure and Sex Antagonism", *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, 1, pp. 81-96.

Nagel, T. 1979, *Mortal Questions*, Cambridge, Inglaterra.

Nagy, G. 1986, "Pindar's Olympian 1 and the Aetiology of the Olympic Games". *TAPA*, 116, pp. 71-88.

Needham, J. 1959, *A History of Embriology*, 2ª ed., revisada por A. Hughes, Cambridge, Inglaterra.

Neuman, H. 1964, "On the Sophistry of Plato's Pausanias", *TAPA*, 95, pp. 261-267.

_____. 1965, "Diótima's Concept of Love", *AJP*, 86, pp. 33-59.

Nussbaum, M. 1979, "The Speech of Alcibiades. A Reading of Plato's Symposium", *Philosophy and Literature*, 3, pp. 131-172.

_____. 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Inglaterra.

O'Brien, M. 1981, *The Politics of Reproduction*, Boston.

O'Flaherty, W.D. 1980, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago.

Okin, S.M. 1977, "Philosopher Queens and Privates Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 345-369.

_____. 1979, *Women in Western Political Thought*, Princeton.

Osborne, M.L. 1975, "Plato's Unchanging View of Woman: A Denial that Anatomy Spells Destiny", *Philosophical Forum*, 6, 4, pp. 447-52.

_____. 1978, "Plato's Feminism", *Disertación*, University of Tennessee, Knoxville.

Padel, R. 1983, "Women: Model for Possession by Greek Daemons" en A. Cameron y A. Kuhrt (comps.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 3-19, Detroit.

Parsons, L. y S.C. Sommers. 1962, *Gynecology*, Filadelfia.

Patterson, C. 1986, "Hai Attikai: The Other Athenians" en M. Skinner (comp.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, pp. 49-67 = *Helios*, 13, 2.

Patzner, H. 1982, *Die griechische Knanliebe*, *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main*, 19, 1, Wiesbaden.

Penwill, J.L. 1978, "Men in Love: Aspects of Plato's Symposium", *Ramus*, 7, pp. 143-175.

Peradotto, J. y J.P. Sullivan. 1984, *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, *SUNY Series in Classical Studies*, Albany.

Pierce, C. 1973, "Equality: Republic V", *Monist*, 57, 1, pp. 1-11.

Plass, P.C. 1978, "Plato's 'Pregnant' Lover", *SO*, 53, pp. 47-55.

Pomeroy, S.B. 1974, "Feminism in Book V of Plato's Republic", *Apeiron*, 8, 1, pp. 33-35.

_____. 1975, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York.

_____. 1978, "Plato and the Female Physician (Republic 454d2)", *AJP*, 99, pp. 496-500.

- Preus, A. 1970, "Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals", *Journal of the History of Biology*, 3, 1, pp. 1-52.
- _____. 1975, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim, Alemania.
- _____. 1977, "Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory", *Journal of the History of Biology*, 10, pp. 65-85.
- Rancour-Laferriere, D. 1985, *Signs of the Flesh: An Essay on the Evolution of Hominid Sexuality, Approaches to Semiotics*, 71, Berlin.
- Rankin, H.D. 1963, "On ADIAPLASTA ZOIA: (Plato, Timaeus 91d3)", *Phil.*, 107, pp. 138-145.
- Read, K.E. 1952, "Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea", *Oceania*, 23, 1, pp. 1-25.
- Redfield, J. 1982, "Notes on the Greek Wedding", *Arethusa*, 15, pp. 181-201.
- Rettig, G.F. 1882, "Knabenliebe und Frauenliebe in Platons Symposium", *Phil.*, 41, pp. 414-444.
- Richardson, T.W. 1984, "Homosexuality in the Satyricon", *Classica et Mediaevalia*, 35, pp. 105-127.
- Richman, J., W.O. Goldthorp y C. Simmons. 1975, "Fathers in Labour", *New Society*, 16 (Octubre), pp. 143-145.
- Rivière, P.G. 1974, "The Couvade: A Problem Reborn", *Man*, 9, pp. 423-435.
- Robin, L. 1929, *Le banquet, Platon: Oeuvres complètes*, 4, 2, Paris.
- _____. 1964, *La théorie platonicienne de l'amour*, 3^a ed., Paris.
- Rosen, S. 1986, "Platonic Hermeneutics: On the Interpretation of a Platonic Dialogue" en J.J. Cleary (comp.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy: Volume 1 (1985)*, Lanham, pp. 271-288.

_____. 1987, *Plato's Symposium, 2^a ed.*, New Haven.

Rosenstock, B. (s.f.). "Socrates' New Music: The Symposium and the Phaedo", *Sin Publicar*.

Rouselle, A. 1980, "Observation féminine et idéologie masculine: le corp de la femme d'après les médecins grecs", *Annales*, 35, 5, pp. 1089-1115.

_____. 1988, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, tr. F. Pheasant, Oxford.

Rubin, G. 1975, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en R.R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, pp. 157-210.

Saïd, S. 1983, "Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote" en E. Lévy (comp.), *La femme dans la sociétés antiques*, Strasbourg, pp. 93-123.

Saxonhouse, A.W. 1976, "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, 4, 2, pp. 195-212.

_____. 1984, "Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium", *Political Theory*, 12, pp. 5-27.

_____. 1985, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, Nueva York.

Schaps, D.M. 1979, *Economics Rights of Women in Ancient Greece*, Edimburgo.

Schieffelin, E. L. 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, Nueva York.

Schnapp, A. 1981, "Une autre image de l'homosexualité en Grèce ancienne", *Le débat*, 10, pp. 107-117.

Scruton, R. 1986, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, Nueva York.

Scully, D. y P. Bart, 1973, "A Funny Thing Happened on the Way to the Orifice: Women in Gynecology Textbooks", *American Journal of Sociology*, 78, pp. 1045-1050.

Seaford, R. 1988, "The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysos", *JHS*, 108, pp. 118-136.

Sergent, B. 1986, *Homosexuality in Greek Myth*, tr. A. Goldhammer, Boston.

Singer, I. 1984, *The Nature of Love*. Vol. 1: Plato to Luther, 2^o ed., Chicago.

Sissa, G. 1983, "Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica" en *Campese*, Manuli y Sissa (1983), pp. 81-145.

Smith, N.D. 1980, "The Logic of Plato's Feminism", *Journal of Social Philosophy*, 11, pp. 5-11.

_____. 1983, "Plato and Aristotle on the Nature of Women", *Journal of the History of Philosophy*, 21, 4, pp. 467-478.

Sourvinou-Inwood, C. 1987, "A Series of Erotic Pursuits: Images and Meanings", *JHS*, 107, pp. 131-153.

Sparshott, F. 1985, "Aristotle on Women", *Philosophical Inquiry*, 7, pp. 177-200.

Stigers, E. S. 1981, "Sappho's Private World" en *Foley* (1981), pp. 45-61.

Strathern, M. 1972, *Women in Between: Female Roles in a Male World*, Londres.

Suton, R.F., Jr. 1981, "The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery", *Disertación*, University of North Carolina, Chapel Hill.

Tarrant, D. 1958, "The Touch of Socrates", *CQ*, 8, pp. 95-98.

Tarrant, H. 1988, "Midwifery and the Clouds", *CQ*, 38, pp. 116-122.

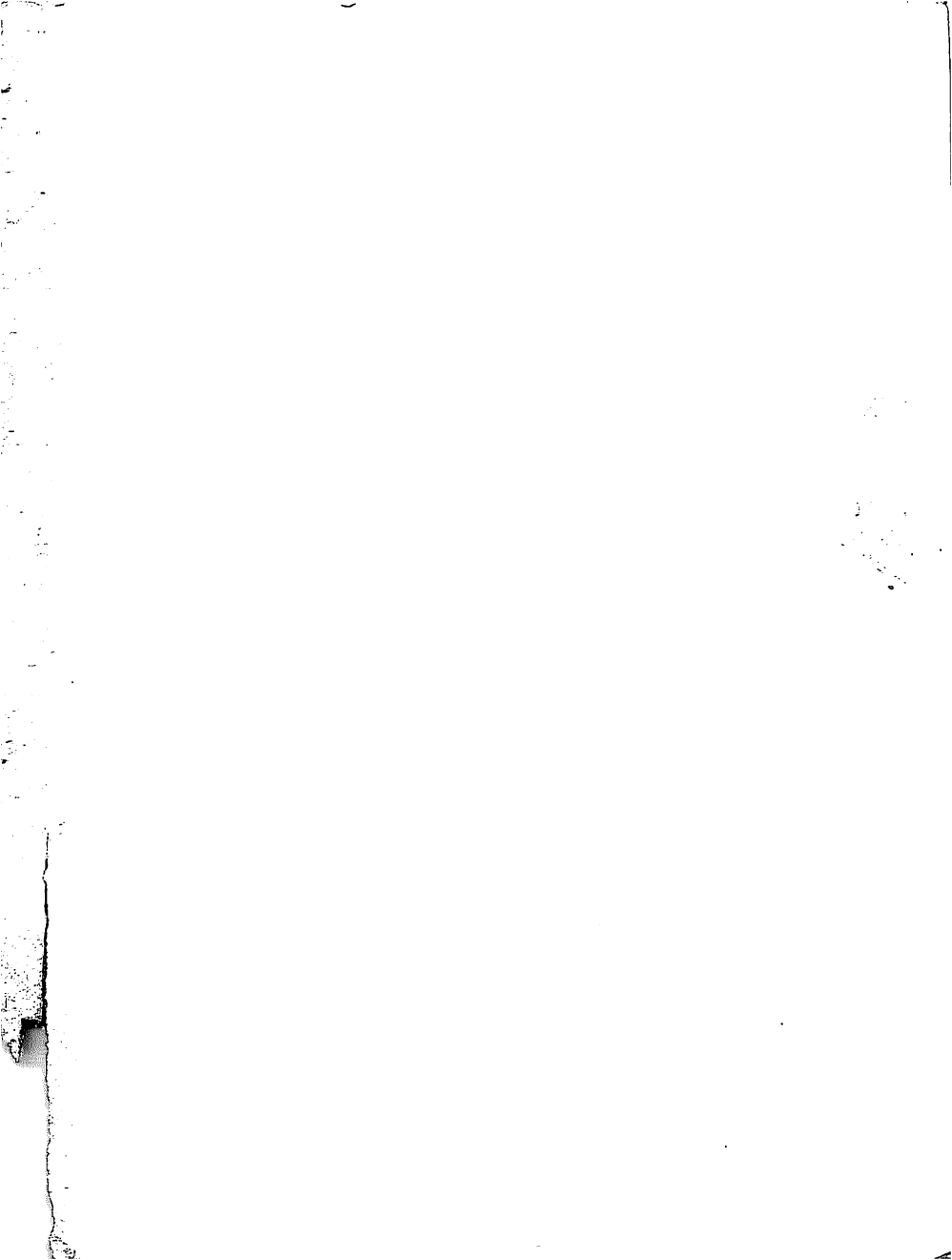
- Taylor, A.E.* 1960, *Plato: The Man and His Work*, 7^e ed., Londres.
- Toll, R.C.* 1974, *Blacking Up: The Minstrel Show in Nineteenth-Century America*, Nueva York.
- Tunulty, P.* 1981, "Aristotle, Feminism and Natural Law Theory", *New Scholasticism*, 55, pp. 450-464.
- Turbayne, C.M.* 1976, "Plato's Fantastic Appendix: The Procreation Model of the Timaeus", *Paideia*, 5, pp. 125-140.
- Turner, J.A.* 1983, "HIEREIAI: Acquisition of Female Priesthoods in Ancient Greece", *Disertación*, University of California, Santa Barbara.
- van Baal, J.* 1975, "The Role of Women as Care-Givers" en Reciprocity and the Position of Women: *Anthropological Papers*, Assen, pp. 97-123.
- Vernant, J.-P.* 1974, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs" en *Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, 4^e ed., Paris, 1, pp. 124-170.
- _____. 1981, "Entre bêtes et dieux: Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates" en *Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, pp. 141-176.
- Versnel, H.S.* 1987, "Wife and Helpmate: Women of Ancient Athens in Anthropological Perspective" en *J. Blok y P. Mason (comps.)*, *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam, pp. 59-86.
- Vidal-Naquet, P.* 1981, "Recipes for Greek Adolescence" en *R.L. Gordon (comp.)*, *Myth, Religion and Society*, Cambridge, Inglaterra, pp. 163-185.
- Vlastos, G.* 1981, *Platonic Studies*, 2^e ed., Princeton.
- _____. 1987, "Socratic Irony", *CQ*, 37, pp. 79-96.
- _____. 1989, "Was Plato a Feminist?", *Times Literary Supplement*, 4, 485 (Marzo), pp. 276, 288-289.

- Wender, D. 1984, "Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist" en Pedarotto y Sullivan (1984), pp. 213-228.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. 1920, Platon. 2 vols, 2^a ed., Berlin.
- Wilkinson, I.P. 1978, "Classical Approaches, 4: Homosexuality", Encounter, 51, 3, pp. 21-31.
- Willson, J.R. 1971, Obstetrics and Gynecology, St. Louis.
- Winkler, J.J. 1989, "The Laughter of the Oppressed: Demeter and the Gardens of Adonis" en Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, Nueva York.
- Wittig, M. 1980, "The Straight Mind", Feminist Issues, 1, 1, pp. 103-111.
- Woolf, V. [1929] 1957. A Room of One's Own, Nueva York.
- Wortis, R.P. 1971, "The Acceptance of the Concept of Maternal Role by Behavioral Scientists: Its Effects on Women", American Journal of Orthopsychiatry, 41, pp. 733-746.
- Zeitlin, F.I. 1981, "Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' Thesmophoriazousae" en Foley (1981), pp. 169-217.
- _____. 1982, "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", Arethusa, 15, pp. 129-157.
- _____. 1984, "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia" en Peradotto y Sullivan (1984), pp. 159-194.
- _____. 1985, "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", Representations, 11, pp. 63-94.

¿Por qué Diómita es una mujer?
El erós platónico y la representación de los sexos
se terminó de imprimir en agosto de 2004,
en los talleres de Solar, Servicios Editoriales, S. A.
de C. V., Calle 2, núm. 21, San Pedro
de los Pinos, 03800, México, D. F.
www.solareditores.com.mx
Tél. 5515-1657

La edición consta de 50 ejemplares.





"La elección de Lacan de tratar acerca de la transferencia a partir del *Banquete* de Platón ¿no inscribe ese seminario, aun antes de que ese campo existiera, dentro del campo de los *gay and lesbian studies*?

El modelo dado por el *Banquete* es el vínculo erastés-eromenos, y la interpretación de Lacan, que remite el deseo de Alcibiades no a Sócrates sino a Agathón, se juega entre tres hombres ¿Y entonces? ¿Queda la intervención de Diótima! Pero una mujer a la que hace hablar un hombre (en ese caso Platón), ¿es una mujer? La discusión de Lacan a ese respecto no resuelve todas las ambigüedades.

De allí la importancia de la pregunta planteada por Halperin: "¿Por qué Diótima es una mujer?", "¿Por qué eligió Platón a una mujer para que iniciara a Sócrates en los misterios del deseo homosexual masculino?" Respuesta: esa mujer es un tro-p. Y Halperin en este ensayo concluirá que su pregunta nunca tendrá respuesta". (Jean Allouch)

David Halperin es profesor de Literatura en Massachusetts y fundador del consejo Lesbiano Gay de la Asociación Filológica Americana; fundador de la GLQ, revista de *gay and lesbian studies*; coeditor de *Before sexuality: the construction of erotic experience in the Ancient Greek world*; y autor de los libros: *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*, *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, y de *Before Pastoral: Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry*.