

Eros platónico y amor a los muchachos

Platonic eros and pederasty

SALVADOR MAS

UNED, Madrid

RESUMEN. En el presente trabajo intento analizar, por una parte, el complejo entramado institucional, político e intelectual tejido en torno a la pederastia griega; por otra, la respuesta platónica ante él. Quizá en sus orígenes la pederastia fuera un rito iniciático sometido a una fuerte reglamentación; posteriormente se transformó en un tema cantado por los poetas y en un elemento de la autocomprensión aristocrática. Platón sabe que la tradición de sus admiradas Esparta y Creta, así como los poetas, ofrecen cierta cobertura ideológica a las prácticas pederásticas; tal vez no fuera ajeno a ellas y, en todo caso, se movía en círculos que intentaban difíciles síntesis entre las enseñanzas socráticas y la tradición y los poetas, insertando la pederastia en un marco educativo más amplio e intentando desterrar de ella cualquier connotación sexual. Platón sabe asimismo que las enseñanzas socráticas son difíciles de cumplir, que en ellas hay algo importante y que su cumplimiento pide renunciaciones. Ahora bien, que la armonía del alma consigo misma pida renunciaciones no implica desterrar radicalmente todo elemento erótico. De aquí la centralidad de la cuestión de la pederastia en el pensamiento platónico, porque en ella se ve con especial claridad las dificultades esbozadas en las líneas anteriores, como si la pederastia fuera una especie de modelo en miniatura donde poder plantear el problema po-

lítico que verdaderamente interesa a Platón, al que apuntan los diálogos examinados en este artículo y que alcanza su máxima expresión en las *Leyes*: el control de los deseos (en la medida de lo posible y por todos los medios posibles) como elemento fundamental en la construcción de esa organización política que, “si existiera, todo serían bienes para la ciudad en la que se diera” (*Rep.* 471 c).

Palabras clave: pederastia, Platón, placer, control de los deseos, Esparta, Creta.

ABSTRACT. In this paper I try to analyze, on the one hand, the intricate institutional, political and intellectual Greek pederasty framework; on the other hand, the Platonic response to it. Perhaps originally pederasty was a strongly regulated rite of passage; subsequently became a theme for poets and an element of the aristocratic self-awareness. Plato know that the tradition of Sparta and Crete, as well as poets, legitimize pederastic practices. Maybe he was not alien to them and, in any case, he was moving in intellectual circles which sought a synthesis of Socratic teaching and tradition and poets. These intellectual circles inserted the pederasty in a broader educational framework and removed all sexual connotations. Plato also knows that Socratic teachings are difficult to fulfill, that there is something important in them and that their

fulfillment demands renunciations. That the harmony of the soul with itself demands renunciations, not imply the radical abandon of any erotic elements. Therefore the question of pederasty is central to Plato's philosophy, because this question show clearly the difficulties outlined above: the pederasty becomes a miniature model which poses the political problem that really matters to Plato, the problem discussed in the dialogs examined in this paper and that reaches its highest

expression in the *Laws*: the control of desires (as far as possible and by all available means) as a fundamental element in the construction of this regime "that, if it should come into being, everything would be good for the city in which it came into being" (*Rep.* 471 c).

Key words: pederasty, Plato, pleasure, control of desires, Sparta, Crete.

La cuestión del amor a los muchachos es, en efecto, "controvertida", se lee en un reciente libro dedicado a estas cuestiones,¹ y pues nosotros y los griegos usamos la misma palabra, "pederastia", es preciso en primer lugar –escribe la autora– "dejar bien sentado el principio incuestionable de que la pederastia griega y el trastorno compulsivo que, en nuestras sociedades modernas, se manifiesta en el abuso sexual a menores son fenómenos absolutamente dispares". No lo discuto, aunque sorprende encontrar tan tajante afirmación en un texto que considera que las categorías de la sexualidad "no describen un modo de comportamiento, sino que lo establecen, lo crean y conforman". Cabe imaginar a un ser de otro mundo, o del nuestro dentro de muchos años, que tuviera una concepción propia de la pederastia, da igual la que sea, pero desde la cual pudiera asombrarse de que un mismo hecho, la relación sexual de un varón adulto con un niño, pudiera ser vista como "una institución prestigiosa para la sociedad en la que se desarrolla" y como "una forma de violencia que pone en grave en riesgo la salud física y psíquica del menor objeto del abuso" (LE 9-10). Nuestro ficticio observador acaso diría que tanto lo uno como lo otro son "construcciones" y en consecuen-

cia evitaría hablar de "principios incuestionables".

Si las categorías de la sexualidad son construidas más aún lo serán sus metacategorías, no las categorías que regulan las conductas sexuales sino aquellas otras de las que nos servimos para describir las categorías sexuales que en otros tiempos regularon las conductas sexuales o que en otros lugares las regulan. El ficticio observador del párrafo anterior consideraría tan (meta)construidas las interpretaciones decimonónicas de la pederastia griega como las actuales en toda su rica variedad. Pues sólo desde estas últimas resulta asombroso el espectáculo de unos investigadores por lo demás serios y rigurosos empeñados en negar lo que desde nuestras categorías consideramos evidente:² que entre los griegos existían esas relaciones eróticas que hoy en día llamaríamos homosexuales y que entre ellos el amor a los muchachos no sólo era tolerado sino que incluso gozaba de prestigio al menos en determinados círculos sociales. Pero también es obvio, por otra parte, que estas relaciones y estos amores les causaban esa inquietud que se refleja tanto en los textos de los filósofos como en el lenguaje de la comedia (Henderson, 1991, 215 y ss.: "Active Pederasty"): "la tensión de una significativa

problematización”, por decirlo con Gómez Iglesias (LE 103). Todo es cuestión de delicados equilibrios, los buscados por ellos, los griegos, y aquellos otros a los que deben aspirar los investigadores de estas cuestiones: “privilegiar el sentido erótico puede resultar tan pervertidor del significado de la propia pederastia como la pretensión de reducir esta a una institución casta e inmaculada, de carácter estrictamente cultural” (LE 39). Tan rechazable es la hipersexualización que se observa en muchos estudios actuales (y que Gómez Iglesias critica con acierto y conocimiento de las fuentes) como lo que se hacía en el siglo XIX, alejar de la pederastia cualquier vestigio de erotismo. Los griegos y sus intérpretes comparten idéntico problema: ponderar cuidadosamente las consideraciones sexuales y paidéuticas de la pederastia.

Y tras haber anotado estas dificultades metodológicas, vayamos al asunto. Para intentar introducir algo de orden en él sugiero distinguir cuatro aspectos de la cuestión, aunque sea de manera sólo analítica y provisional. La gran mayoría de los estudiosos coinciden en señalar que en sus orígenes la pederastia fue un “rito iniciático”; sin embargo, algunos de ellos (no, desde luego, Gómez Iglesias) olvidan que los ritos se transforman. Así sucedió, por ejemplo, con la *diamastigosis*, la flagelación ritual de los efebos espartanos sobre el altar de Ártemis Ortia, que en tiempos romanos acabó siendo un sangriento espectáculo de masas que incluso obligó a levantar un teatro para que los turistas pudieran contemplarlo con comodidad (Libanio, *Discursos* 1, 23). En un sentido parecido, también la pederastia se “secularizó”, o sea, perdió esa sanción religioso-legal que acaso antaño tuviera. En

este proceso de transformación conviene prestar atención a la poesía “compuesta por vates enamorados de florecientes muchachos” (LE 334) y que, según Claude Calame, está en cierto modo emparentada con el *éros* filosófico (Calame, 1992). Sobre este trasfondo en parte histórico y en parte literario se erigen las reflexiones de los filósofos sobre la pederastia, que, como es obvio, en su celo reformista miran más o menos de soslayo a lo que “realmente” sucedía en Atenas.

Para empezar un par de palabras sobre Solón: su legislación (o más bien lo que de ella conocemos sobre los asuntos que importan en estas páginas gracias al *Contra Timarco* de Esquines) no apunta a un rito iniciático, sino a cierta –muy somera– regulación de las conductas sexuales; más en particular, se dirige contra los abusos sexuales cometidos contra menores, execrable práctica (o “trastorno compulsivo”) que los griegos también conocían, si bien Solón tan solo la consideraba abuso cuando estaban implicados en ella los niños que en el futuro habrán de ser ciudadanos.³ De acuerdo con Esquines, Solón legisló contra quien prostituye a niños y contra quien va con niños prostituidos, pero no contra los niños prostituidos.⁴ También estableció “los mayores castigos si alguien actúa de proxeneta para con un niño libre o mujer” (I, 14). Cuando se alcanza la mayoría de edad la responsabilidad de la prostitución recae en quien se prostituye, para el cual prevé severos castigos (I, 19). Solón también prohibió las relaciones sexuales entre un esclavo y niño libre: “Que el esclavo no se enamore de un niño libre ni lo persiga, o séanle dados con el látigo público cincuenta azotes” (I, 139). Nada más.⁵ Concluir a partir de aquí que en

Atenas “la pederastia estaba fuertemente reglada” (LE 65) parece, cuanto menos, arriesgado. Lo único cierto con toda seguridad es que en la turbulenta vida de la Atenas del 346-345 se recurría a Solón como instrumento político y judicial: para dirimir su rivalidad contra Demóstenes, Esquines no tiene mayor problema en acusar a Timarco de haberse prostituido desde que “salió de la infancia”, y no por imperiosa necesidad económica, sino “porque era esclavo de los placeres más vergonzosos” (I, 39-93). Esquines, por lo demás, se reconoce enamorado: en función de las circunstancias y los intereses lo mismo puede ser visto de muy distintas maneras, como prostitución o como amor honesto: “Defino que el enamorarse de los hermosos y honestos es un sentimiento propio de un alma amante de los hombres y bienpensante, mientras que el actuar con desenfreno por dinero, estando uno a sueldo, pienso que es obra de un hombre licenciado y sin formación. Y el enamorarse de forma no corrompida digo que es hermoso, mientras que el haberse prostituido impulsado por un salario, vergonzoso” (I, 137). Y tras estas palabras se lee un elogio de los amores de Harmodio y Aristogitón y de Aquiles y Patroclo en un tono en el que algunos estudiosos han querido ver el eco de algunos diálogos de Platón (Lucas de Dios, 2002, 242, nota 27).

Sobre la pederastia como rito iniciático que, al parecer, se practicaba en Creta y Esparta, nos informan en particular Éforo/Estrabón⁶ y Jenofonte.⁷ Ambas noticias se insertan en el contexto de cuestiones educativas y aunque, transmiten una imagen más o menos unitaria, presentan una curiosa diferencia. En el informe de Éforo/Estrabón

sobre Creta se trata primero de la educación de los más jóvenes, luego de los que tienen algo más de edad y, en tercer lugar, del papel que en este contexto juega la pederastia. Jenofonte sigue otro orden: primero la educación de los niños, luego la pederastia y, en tercer lugar, la educación de los jóvenes. Esta sutil diferencia refleja, por una parte, que en Creta la educación estaba íntimamente unida con la vida social de los ciudadanos, que se enraizaba en la vida social de las ciudades y que tomaba su fuerza de este enraizamiento, mientras que en Esparta estas raíces sociales no estaban tan claras; por otra parte, y en estrecha relación con lo anterior, también sugiere que en el sistema educativo cretense la pederastia tenía un carácter institucional, ausente (o al menos no tan presente) en la pederastia espartana (Link, 1999). En un contexto donde la educación se verifica predominantemente en el círculo familiar la pederastia puede ayudar al establecimiento de alianzas entre familias, con el consiguiente aumento del poder y la influencia de los grupos familiares así aliados. Así sucedía en Creta, pero no en Esparta donde desde muy temprano se separaba a los muchachos del círculo familiar.

Vayamos al informe de Éforo sobre el *idion nóminon*, la peculiar legislación, de los cretenses, a saber, que el *eroméno*s no utiliza la persuasión, sino el rapto. Ahora bien, se trata de un rapto altamente ritualizado e institucionalizado que, a modo de culminación del proceso educativo, debe recorrer con necesidad una serie de etapas claramente prefijadas. El raptor avisa a los *philois* del raptado de que va a realizar el rapto con tres o más días de antelación. Los “amigos” no pueden oponerse al plan, pues ello supondría dañar el honor del muchacho,

o sea, “una declaración de que el muchacho no es merecedor de pertenecer a un amante de tal categoría”. El raptor debe ser de igual o superior categoría social que el muchacho, pues si los “amigos” consideran que no es así el rito se detiene. En la siguiente etapa, el muchacho es llevado a la *andria* del raptor, donde se le da la bienvenida y recibe regalos. Acompañados por “los que han asistido al rapto” marchan entonces muchacho y amante “al lugar de la comarca al que han decidido ir”, donde todos cazan y festejan en común. La ley prescribe que este periodo de alejamiento de la ciudad no puede ser superior a dos meses; transcurrido este tiempo se regresa a la ciudad, donde el muchacho vuelve a recibir regalos: de un lado los que prescribe la ley (un equipo militar, un buey, un vaso), “así como otros muchos obsequios de gran valor; tanto es así que los amigos del amante acostumbran a contribuir teniendo en cuenta la magnitud de los gastos”. A continuación, el muchacho sacrifica el buey a Zeus y ofrece una comida; sólo entonces se manifiesta sobre el amado y dice si está satisfecho, esto es, si se ha satisfecho lo que ordena la ley, a saber: que durante el rapto no ha habido violencia, pues si así ha sido el muchacho puede vengarse y queda libre de las relaciones de dependencia respecto del amante. “Violencia” traduce *bía* que en general significa “abuso de fuerza”, “brutalidad”, y en un sentido más concreto (pero no necesariamente) “forzamiento”, “violación”. Si el amante ha violado al amado y si el amado lo dice, no se cumple lo que ordena la ley. Ahora bien, como cabe suponer que por lo general se cumplía la ley debe pensarse que no había “violación”, lo cual puede querer decir o bien que el muchacho consentía li-

bre y voluntariamente en mantener relaciones sexuales con el amante, o bien que no se mantenían tales relaciones. O bien, en tercer lugar, cabe imaginar que sí había “violación”, pero que el muchacho se lo callaba, pues como matiza Éforo “para los muchachos de hermosa apariencia y de ilustres ascendientes, constituye un deshonor no poder encontrar un amante, pues su carácter sería tenido por responsable de tal desgracia”. A fin de cuentas, Éforo informa *peri tous erôtas nomimon*, frase lo suficientemente ambigua como para que, si hemos de ser sinceros, tengamos que reconocer que no sabemos qué sucedía en esos momentos en los que amante y amado se alejaban de la ciudad, aunque la crítica prefiera por lo general la interpretación sexual (Dover, 1978, 43 ss.; Patzer, 1982, 47 ss.; Reinsberg, 1989, 177, 192, 194; Sergent, 1986, 60).

Jenofonte comienza diciendo que se ha de hablar del amor a los muchachos (*...peri tôn paidikôn erôtôn*), “pues también esto está relacionado en cierto modo con la educación” y hace un breve repaso de lo que sucede en algunos lugares de Grecia. Entre los beocios, “hombre y niño tienen trato carnal”; lo mismo acontece entre los eleos, sin bien estos “obtienen los favores de los niños por medio de atenciones”. En otros sitios no especificados se “apartan por todos los medios a los amantes del trato con los niños”. Licurgo procedió de manera contraria a todos ellos: “...veía con buenos ojos que un hombre como es debido, atraído por el espíritu de un niño, tratase de entablar con él una relación irreprochable y lo frecuentase, y lo consideraba una educación óptima. Y, si alguno mostraba su deseo por el cuerpo de un niño, tras decretar que era de todo

punto indecoroso, dispuso que en Esparta los amantes se mantuviesen apartados de los niños no menos que los padres se mantienen apartados de los hijos o los hermanos de los hermanos en lo referente al trato carnal. Pero ciertamente no me sorprende que haya quien no lo crea, pues en muchos estados las leyes no se oponen al deseo por los niños.” Lo sexual, en un segundo plano en el informe de Éforo, es ahora el centro de interés. Lo mismo sucede en la breve noticia que ofrece Plutarco: “Como tan bien aceptado estaba el amor entre ellos que hasta las mujeres distinguidas y respetables amaban a las vírgenes, la rivalidad en el amor no existía, sino que, más bien, hacían de ello principio de mutua amistad los que estaban enamorados de los mismos, y aunaban sus esfuerzos por perfeccionar lo más posible al amado” (*Licurgo*, 18, 9; trad. A. Pérez Jiménez). Jenofonte y Plutarco son explícitos: en Esparta la relación entre amante y amado era “platónica”.⁸ Lo cual ha sido interpretado como una concesión al punto de vista socrático sobre el asunto (Tigerstedt, 1965, 164 y 460). En todo caso, no debe olvidarse que ni Jenofonte ni Plutarco hablan directamente de Esparta sino de Licurgo: cabe que su legislación fuera “platónica” precisamente porque la práctica habitual entre los espartanos en modo alguno lo era, pues acostumbra a legislarse sobre aquello que no se cumple voluntaria y de buen grado. Aristófanes, al menos, insiste en el carácter marcadamente sexual de la pederastia espartana, y no precisamente para alabar tal práctica o para informar sobre la misma con neutralidad y asepsia etnográfica (Henderson, 1991, 218, nota 37).

La crítica, en general, considera que también en Esparta tenía la pederastia una di-

mensión institucional. Ya J. G. Herder señaló que era una institución pedagógica, para así ennoblecer lo chocante desde un punto de vista moral poniéndolo al servicio de fines sociales y políticos supuestamente más elevados.⁹ Libre de prejuicios moralistas, P. Cartledge, en su influyente estudio, insiste en el carácter institucional de la pederastia espartana (Cartledge, 1981, 22).¹⁰ Sin embargo, el lenguaje de nuestras fuentes no sugiere con claridad tal institucionalización (MacDowell, 1986, 65; Link, 1991, 15). Las palabras *nomos* y *nomimon*, frecuentes en el informe de Éforo, no aparecen en las noticias que tenemos sobre Esparta, donde nada hay (o nada conservamos) de lo que sí sabemos de Creta. Puede entonces aventurarse que allí la pederastia tenía un carácter socialmente menos relevante que aquí (Nafissi, 1991, 197-199). Tal vez entre los lacedemonios la función del *erastés* quedará limitada al terreno moral y educativo y aunque es obvio que este papel, como en Creta, está al servicio de la reproducción de una sociedad articulada en grupos aristocráticos, también parece que en Esparta el *erastés* tenía mucha libertad a la hora de interpretarlo o, al menos, que la “interpretación” no estaba tan normativizada como en Creta, donde la institución pederástica buscaba intencionadamente crear vínculos personales entre los grupos familiares del amante y los del amado. Así considerada, puede incluso aventurarse que la pederastia es disfuncional en el sistema educativo espartano, en la medida en que pueda crear vínculos personales entre el amante y el amado y, así, no estar al servicio de la cohesión social, sino de intereses privados (Cfr. Jenofonte, *Hell.* 5, 4, 25).

La *agogé*, el sistema educativo espartano, es sobre todas las cosas, dice Plutarco,

una “escuela de obediencia” (*Ages.* 1, 3). Podría entonces aventurarse que en Esparta el amante sodomizaba al amado con la intención explícita de humillarlo, pues la humillación es prerequisite de la obediencia del amado; el amante, por su parte, gozaría con un acto de violencia concretado como violación ritual de los adolescentes.¹¹ Se soluciona o se disuelve la “antinomía del muchacho”, en aplicación del principio de que un mal (la humillación del muchacho) deja de serlo si es en función de un bien (conseguir su obediencia). No digo en modo alguno que fue así, sino que acaso pudiera haber sido así. En general, la pederastia iniciática tiende a fundar y a cohesionar grupos aristocráticos y Esparta, al menos en su constitución, no es una sociedad aristocrática sino de “iguales”. Lo cual no quita para que en la realidad histórica estos supuestos “iguales” se enfrentaran entre sí. Lo que sí parece poco plausible es que generaran instituciones que atentaran directamente contra la deseada y deseable igualdad. Quedémonos, pues, con la precavida tesis de César Fornis sobre la pederastia espartana: “más que de una ley o norma compulsiva, que está sin constatar, se trata de una norma social admitida y respetada mayoritariamente” (Fornis, 2002, 279).

Sólo deseo sugerir con los anteriores comentarios que no cabe hablar en general de la pederastia como rito iniciático y como institución, aunque en su origen pudiera haber sido una cosa y la otra. No sucedía lo mismo en Creta que en Esparta, esto es, quienes vinieron después no estaban obligados a una comprensión de la pederastia determinada y cerrada. En todo caso, de que antaño fuera un rito iniciático (cuyos pormenores eróticos, desconocidos, hemos

de suponer recurriendo a atrevidas analogías con la pederastia de ciertas tribus papúas y melanesias), no se sigue –como bien señala Gómez Iglesias (LE 183 ss.)– que pueda ser tratada exclusivamente como rito iniciático. También es, por ejemplo, un motivo cantando por los poetas.

Aunque en la lírica arcaica griega es frecuente el tema del amor a los muchachos, las cosas son más complicadas de lo que pudiera parecer a primera vista. Conocemos la mayor parte de la poesía homoerótica y pederástica antigua gracias al libro XII de la *Antología Palatina*, que es, en efecto, una antología, un *florilegium* como decían los latinos, obra de uno o varios antólogos que desean recopilar poesías dispersas para así evitar que caigan en el olvido, pero también en orden a establecer un canon literario que deberá ser imitado (Guillén, 1985, 417). “Cada género tiene su ley”, escribe Quintiliano en el contexto de su investigación sobre la imitación (X, 2, 22). A lo largo del periodo helenista y romano es constante la preocupación y el interés por establecer una teoría de los géneros literarios, lo cual tiene importantes consecuencias, dos por lo que en estos momentos interesa. En primer lugar, que en los comienzos de cada uno de ellos acostumbra a ponerse a un poeta arquetípico al que sus sucesores deberán rendir una pleitesía más o menos acusada en función de los cambios de circunstancias y de las transformaciones del gusto en cada época; en segundo lugar, la existencia de una *lex operis* que dicta las normas de cada género y que a la vez autoriza su alteración en función de los contextos y del genio individual de cada poeta, pues los géneros dependen tanto de su contexto de producción como del de recepción. Las poéticas de los

géneros literarios tienden a normativizar, pero la misma praxis poética relativiza y dinamiza tales normas, porque la imitación, en general, implica alejamiento e identificación: los poetas helenistas y romanos sienten con particular intensidad la necesidad de redefinirse frente a la tradición. Si es así, se entiende la necesidad de institucionalizar un canon, un conjunto de *exemplaria Graeca* al servicio de la *mimesis tôn archaíôn poiêtôn*, imitación de las obras de los primeros y principales poetas, o dicho en latín, y dado que en todos los géneros literarios, excepto en la sátira, los poetas arquetípicos eran griegos: *imitatio auctorum Graecarum*. Quiero decir: quien lea el libro XII de la *Antología Palatina* (que incluye poemas del siglo VI a.C. al II d.C. y que, por tanto, hay que manejar con mucho cuidado), al margen y además del placer estético que sin duda tal lectura le deparará, aprenderá como se varían y evolucionan una serie de temas muchos de los cuales también suelen estar presentes en el libro V de esta misma *Antología Palatina*, dedicado a los amores heterosexuales, como si los poetas transformaran una serie definida de motivos (a fin de cuentas las posibilidades eróticas que la naturaleza o los dioses nos han concedido a los humanos no son infinitas) ora según convenciones homoeróticas ora según heterosexuales. No faltan epigramistas que dominan ambas convenciones, lo cual habla a favor de su habilidad, pero no nos informa sobre sus preferencias eróticas personales, que en cualquier caso sería abusivo extrapolar a toda su sociedad.

Quien, decía, lea este libro XII sabrá, por ejemplo, que la hermosura de los adolescentes es pasajera y que conviene aprovecharla antes de que sea demasiado tarde. Estos muchachos siempre son bellísimos

(cual *erómenoi* divinos: Ganimedes, Jacinto o Ampelo) y para tortura de sus amantes saben aprovechar su belleza, tanto la de sus ojos y cabello como la de su culo y muslos; a veces se contonean impúdicos y en otros poemas hacen valer su pudor, pues nada atrae más que lo oculto y prohibido. Por eso también hay epigramas sobre las diferencias entre los amores fáciles y los vedados; tampoco faltan sobre amores no correspondidos ni acerca de la edad en la que los muchachos resultan más apetecibles. Hay *erómenoi* que recurren a trucos y afeites para prolongar artificialmente su atractivo, y varones que abandonan o descuidan sus obligaciones obnubilados por la pasión. La salida de vello marca el fin de la belleza *erómenos* y esta circunstancia tan lamentable como inevitable suscita en el *erastés* diversas reacciones. Hay epigramas que discuten qué es preferible, si el amor de los muchachos o el de las mujeres, a veces refinados y sentenciosos, a veces soeces y groseros; los hay sobre la masturbación, el coito anal e intercrural, sobre la felación y sobre el sexo en grupo. La prostitución masculina y la impotencia tampoco están ausentes.

Al lector y al investigador de hoy en día siempre le quedará la duda de saber sí y en qué medida tales variaciones recuerdan o atestiguan, siquiera pálidamente, esas prácticas rituales e iniciáticas a las que me refería más arriba o, incluso, lo que sucedía en Creta, Esparta o en la Atenas clásica y cómo se enjuiciaba aquello que sucedía, a menos, claro está, que acuda a estos epigramas buscando confirmación de ideas previas; a este respecto debe recordarse que en general uno siempre acaba encontrando lo que busca. Dejemos, pues, a los poetas: “los unos dicen que el poeta pensaba esto y los

otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar”, escribe Platón en el *Protágoras* (347 e; trad. C. García Gual). ¿Qué sucedía en la “realidad”?

De acuerdo con Gómez Iglesias, dos cosas: que la pederastia tenía un marcado carácter elitista, pues estaba al servicio de la reproducción social de la nobleza, y que en alguna medida había dejado a un lado aquellas elevadas motivaciones pedagógicas que acaso antaño tuviera, en beneficio de un componente cada vez más marcadamente sexual. Lo segundo parece evidente a tenor de lo que se lee en nuestras fuentes y también cabe inferirlo a partir de lo que piden los filósofos, que suelen exigir lo que no hay y, por tanto, apuntan indirectamente a lo que hay.¹² Sobre lo primero, Gómez Iglesias escribe como sigue: “A mi modo de ver, la pederastia surgió y se desarrolló con el fin de ejercer una función reforzadora de aquellos vínculos necesarios para la propagación de un imaginario que hacía de la nobleza un grupo diferenciado en el seno de la *pólis*, con características propias e intransferibles al resto de la comunidad” (LE 150). Y algo más adelante: “Se trata, pues, además –o sobre todo-, de una relación ritual y bajo la guía familiar, de un camino de acercamiento al poder, articulado y adoptado en el seno de la aristocracia” (LE 173). Tales afirmaciones, creo, necesitan ser matizadas. En primer lugar porque, como recoge la autora, hubo al parecer ceramistas y pintores que hicieron suyas costumbres homoeróticas aristocráticas (LE 178-179) no “por razones de difícil aprehensión”, sino porque quienes partiendo de poco o nada se enriquecen acostumbran imitar conductas y modos de vida “aristocráticos”. Si es así, si la pederastia es o pudo ser, entre otras muchas

cosas, un signo de *status* ¿por qué no suponer que también la adoptaron otros comerciantes acaudalados que podían costearse delicias antaño reservadas a los nobles? El problema es extraordinariamente complejo y en lo que sigue sólo puedo bosquejarlo.

Supongamos que los historiadores dicen lo que en verdad sucedió. En *Historia de la guerra del Peloponeso* 6, 53 Tucídides narra sin solución de continuidad dos acontecimientos: por una parte, la mutilación de los genitales de un Hermes, sacrilegio que algunos atribuían a Alcibiades y a la que se le había dado “excesiva importancia, ya que se tomaba como presagio de la expedición y se creía que su fin era el apoyo de una conjura revolucionaria y el derrocamiento de la democracia” (6, 27; trad. F. Romero Cruz); por otra, el fin de la tiranía de Pisístrato: el *demos* sabía que ni él ni Harmodio habían acabado con la tiranía, sino la intervención de los lacedemonios y por tal motivo “vivía en un temor perpetuo y de todo sospechaba”. A continuación, en 6, 54, se detiene en la historia de Harmodio y Aristogitón, cuya proeza “tuvo su origen en un caso de amor” (Wohl, 1999). De acuerdo con Gómez Iglesias “se trata de una fábula muy querida para la nobleza y la tradición aristocrática en su conjunto” (LG 217). No sólo: Harmodio y Aristogitón, enamorados y tiranicidas, también eran considerados los fundadores de la democracia (Thomas 1989, 238-282; Fornara, 1970, 155-180).¹³

El testimonio de Pausanias en el *Banquete platónico* (182 a y ss) es particularmente relevante en nuestro contexto, pues informa sobre lo “real”, pero de tal manera que lo real acaba amparándose bajo el manto de lo ideológico. En su relato *perì tòn érôta nómos* Pausanias establece dos gran-

des grupos. Por una parte, lo que sucede en Elis, en Lacedemonia, en Beocia y en otros lugares que no especifica pero cuyos habitantes “no son expertos en hablar” (*mé sophoi légein*); en estos sitios es costumbre, sin más, complacer a los *erastais* y nadie, ni joven ni viejo, lo considera vergonzoso, por el siguiente motivo: dado que estos individuos no poseen la *dýnamis* de hablar (*adýnatoi légein*) no se toman la molestia de intentar persuadir con discursos a los jóvenes, sino que, cabe suponer, van directamente al grano. O sea, una costumbre bella, civilizada y refinada es llevada a cabo sin embargo de una manera tosca y ruda, por la incultura de estos pueblos. Por otra parte, en Jonia y en otros lugares donde se vive bajo los bárbaros la pederastia es considerada vergonzosa. Pausanias pone entonces a la filosofía, a la *phylogymnasía* y a la pederastia en una misma línea y dice: los bárbaros consideran vergonzosas estas tres cosas “por las tiranías”. A los tiranos, en efecto, no les interesa que entre los súbditos se desarrollen esas *philías* y *koinónias* consecuencia directa de *erós*, que hace que entre los enamorados nazcan vinculaciones muy fuertes y muy estrechas tanto en lo personal como en lo político, como bien sabían los tiranos atenienses: el *erós* de Aristogitón y la *philia* de Harmodio destruyeron su poder.¹⁴

Heródoto escribe que Harmodio y Aristogitón pertenecían al clan aristocrático de los Gefireos (5, 57); Tucídides, sin embargo, además de señalar sus distintas edades (el segundo es un *anêr*, el primero está “en la flor de la edad”) recuerda sus diferencias sociales: Harmodio es *lamprós* (ilustre, espléndido, magnífico), un adjetivo que solía aplicarse a la aristocracia, mientras que Aristogitón es un *mésos politês*, un ciu-

dadano de clase media con el que fácilmente podía identificarse gran parte de la población ateniense. Al *demos* le cabía imaginarse a sí mismo como una elite política y erótica, como el amante activo del joven y bello aristócrata y como el exterminador de los tiranos (Wohl, 1999, 359). En su célebre “Discurso fúnebre” Pericles pide “a los que quedan” contemplar cada día el poder de la ciudad “y ser amantes de ella” (Tuc. II, 43). Al margen de la condición social de sus practicantes, la pederastia puede servir para metaforizar la democracia. La situación “real”, pues, quizá fuera la siguiente: una práctica aristocrática se apodera sin embargo de los imaginarios democráticos. Pero los imaginarios eróticos democráticos son extremadamente frágiles y están a un paso de la tiranía: de acuerdo con Platón la ciudad democrática desemboca con necesidad en la tiranía y el tirano se caracteriza sobre todo por sus excesos sexuales. En la tiranía, en efecto, se escenifica en sus formas más degradadas, y por tanto más pregnantas, la íntima vinculación entre sexo y poder. *Erós*, por su parte, también es tirano.¹⁵ Y nada hay peor para Platón que la tiranía.

En los primeros diálogos platónicos reina una innegable sensualidad, “siempre quedará en el paladar de sus lectores un cierto regusto a pasión física”, escribe Gómez Iglesias (LE 231), pasión que no desaparece, sino que se transmuta en una prohibición cada vez más tajante de que el amante goce del cuerpo del amado, en beneficio de otras pasiones que Platón considera superiores. En general, los diálogos medios aceptan o incluso recomiendan esta pederastia no des-erotizada pero sí des-sexualizada, por el provecho que obtiene el alma de los muchachos y porque sirve de

pedra de toque para saber si el amante ha alcanzado la “victoria sobre los placeres”, por decirlo con una expresión de las *Leyes* sobre la que habrá que volver más adelante. “Si un hombre es capaz de conservar moderados sus apetitos, sabe cómo ejercer el poder, porque ha sido capaz de mantener a raya a las más feroz de las bestias, controlando el deseo para evitar el exceso, la desmesura y la incontinencia” (LE 97). Platón, en efecto, “se obliga a reformular la relación pederástica en un nuevo marco que le permita su transformación” (LE 251). El texto fundamental de esta transformación es el discurso de Diotima en el *Banquete*: “para practicar y ejercer un amor por los muchachos, contenido y medido, es imprescindible una iniciación, sólo los iniciados pueden entenderlo y hacerlo suyo” (LE 265).

En *Banquete* 177 d Sócrates afirma que él no sabe sino de las cosas relativas al amor (... *állo epístasthai ê tà erôtiká*). Si es así, si Sócrates posee tal *epistêmê*, cabría suponer que es capaz de responder a la pregunta por el “qué es” del *erôs*. Sin embargo, el discurso de Diotima no describe la esencia del amor, sino que posee un fuerte tono prescriptivo: qué debe hacer quien desee ascender y debe, en efecto, como primer paso, desistir de disfrutar del cuerpo del amado. Sócrates no ofrece una *epistêmê* sobre el *erôs*, sino una ciencia en sí misma erótica: del mismo modo que sólo sabe de sexo quien lo practica, sólo sabe del ascenso quien asciende o va ascendiendo. Pero lo segundo exige renunciar a lo primero.

En el *Fedro*, Lisias intenta una escapatoria: que el joven se entregue al “no-enamorado” de él, pues los enamorados “no son capaces de controlarse” (231 d; trad. E. Lledó Íñigo). “Como a los lobos los corde-

ros, así le gustan a los amantes los mancebos”, señala Sócrates al finalizar su primer discurso (241 c). Si —explica Lisias— “los que no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente” (232 a), en tal caso mejor hará el muchacho en acudir a un amante no enamorado. No se especifica la situación del joven, si debe o no enamorarse de su amante no enamorado. Cabe suponer que no, pues por debajo de la jovialidad y aparente despreocupación del discurso de Lisias se esconde una propuesta fría: sexo a cambio de educación, esquivando esas vinculaciones amorosas que tan a menudo empiezan bien y acaban muy mal. Una solución, por así decirlo, “técnica” que a todos beneficia y a nadie perjudica, pero que Sócrates en modo alguno puede aceptar. Por eso en su segundo discurso rechaza lo dicho anteriormente, a saber, que hay que preferir al amigo *sóphron* el amigo *kekinémenos* (245 b): mejor el amigo “arrebatao” que el “molusco” del *Filebo*; pero hay también una explícita prohibición de la satisfacción —que pide con vehemencia el “caballo desenfrenado” tanto del amante como del amado— del deseo de los cuerpos: “el compañero de tiro y el auriga se oponen a ello con respeto y buenas razones”, *met’ aidous kai lógou*: la victoria de la parte mejor del alma no sólo pide palabras y razones como las que aquí ofrece Platón, sino también *aidôs*, “respeto”, pero también “vergüenza” o “miedo” frente a la opinión de los demás. Hay que escoger entre un modo de vida ordenado y filosófico y otro “menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores”. Si se elige esta última vida, “bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de des-

cuido, los caballos desenfrenados de ambos [del amante y del amado], cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que la mayoría considera la más feliz conquista” (256 a-c), esto es, la consumación de la relación sexual.

A diferencia de lo que sucede en la propuesta de Lisias, en la de Sócrates amante y amado se quieren y se desean físicamente (de esto no hay duda), si bien persuadidos por la palabra y la vergüenza renuncian a satisfacer su deseo, pues son capaces de “sujetar” o “controlar” el caballo malo. A Platón le preocupa “la ausencia de *enkráteia*, la incontinencia y la falta de dominio del propio deseo. Lo rechazable no es, pues, el amor por los muchachos, sino la *akrasía*, el descontrol y la desmesura” (LE 225). La *akrasía*, a su vez, es consecuencia de la ignorancia, y a abandonarla se dirige la nueva erótica platónica encaminada a superar la erótica clásica de los placeres. Platón “trasciende el *êthos* pederástico y lo trasmuta en un *êros* filosófico” (LE 250), que “mediante las ascesis y la *enkráteia*, desemboca en la unión de los amantes con el ser, de la forma más erótica que pueda ser concebida —a través del amor al conocimiento—, y a la vez como la expresión más depurada de las formas de poder, poder sobre uno mismo y poder sobre la ley que ha de regular el amor, que es tanto como decir capacidad de ejercer el poder político en la ciudad” (LE 252). Una “*paidéia* que cambia al hombre, rompe su pequeño mundo y lo empuja hacia el ser” (LE 263). “Para alcanzar la plenitud del ser, es necesario renunciar a la satisfacción del deseo en el cuerpo del amado” (LE 295) Perfecto, ¿pero quién renunciaría al cuerpo del amado (o de la amada) a cambio de

unirse con el ser? ¿Acaso sería locura querer dos cosas a la vez? Quien así pregunta incluso ignora que es víctima de la *akrasía*, pues no considera que conociendo lo mejor (“la plenitud del ser”) se decide por lo malo o menos bueno (“la satisfacción del deseo en el cuerpo del amado”), ya que piensa que ambas cosas son igualmente buenas y, por tanto, susceptibles de canje sin perjuicio de ninguna de las dos partes que intervienen en el trueque. El discurso de Alcibiades del *Banquete* apunta al doble error de plantear la cuestión en términos de intercambio: quien así lo hace ignora que ignora.

Alcibiades recuerda una anécdota de su juventud, cuando intentó en vano seducir a Sócrates. Tras varios intentos fallidos de aproximación, el joven y bello aristócrata invita a cenar al maduro y feo filósofo “sencillamente como un amante asecha a su muchacho” (217 c). El joven Alcibiades maquina contra el maduro Sócrates como un *erastês* frente a un ingenuo *erómemos*. Sócrates engaña: se presenta como el *erastês* cuando realmente es el *paidikâ*; no obstante, domina la situación. Alcibiades, por su parte, se autorretrata más como joven prostituto que quiere cazar a un amante que como el decoroso y recatado *erómenos* del discurso de Diotima o el amado extasiado y dispuesto a entregarse, pero que se retiene, del segundo discurso socrático del *Fedro*. En el discurso de Alcibiades no se deciden modos de vida, sino intercambios.

Sócrates mismo sugiere que Alcibiades le propuso una transacción comercial, su bello cuerpo a cambio de sabiduría, esto es, cambiar lo que es bello en apariencia por lo que es realmente bello; el intercambio sería sin embargo como intercambiar oro por bronce, dice con ironía Sócrates aludiendo a *Illí-*

ada VI, 233-236, donde Glauco trueca sus armas de oro por las de bronce de Diomedes (218 e). Poco antes, Alcibiades había dicho que Sócrates considera a la belleza del cuerpo y a la riqueza como algo sin valor, pero que tiene dentro de sí unas imágenes (*agálmata*) divinas, de oro, extremadamente bellas y maravillosas (216 d). O sea, dado que el punto de referencia de lo verdaderamente valioso es Sócrates, Alcibiades también engaña: lo que desea intercambiar, su cuerpo, no tiene absolutamente ningún valor. Por eso la analogía “cambiar oro por bronce” es igualmente engañosa, porque admitirla obligaría a subvertir la economía que todos los dialogantes, excepto Sócrates/Diotima, han aceptado: que las relaciones pederásticas se legitiman porque es beneficioso intercambiar sexo por sabiduría, lo que quiso hacer Alcibiades y a lo que Sócrates se negó (Dover 1989, *ad* 219 a 1). Nadie ha comprendido a Sócrates y todos comprenden muy bien a Alcibiades, convertido ahora en admirador del supremo *eros* que toma cuerpo en el objeto erótico más valioso, Sócrates y su filosofía. O dicho de otra manera, muchos de los dialogantes con Sócrates son incapaces de comprender lo que, según Gómez Iglesias, David Halperin (1999) –defensor de una interpretación hipersexualizada de la pederastia– también es incapaz de comprender, “que las transformaciones del deseo erótico que se producen en los Diálogos apuntan antes al ‘ser’ que al sexo, antes a procesos de pensamiento que a procesos venéreos” (LE 329).

Sócrates, en realidad, no tuvo que “sujetarse”, pues sabía perfectamente bien dónde está lo auténticamente valioso y cómo obtenerlo. ¿Qué mérito tiene negarse a cambiar “bronce por oro? Basta con co-

nocer el valor de estos metales para negarse con vehemencia a llevar a cabo tan desigual trato; basta con saber lo que ignoran el Lisias del *Fedro*, los dialogantes del *Banquete* y otros muchos interlocutores de Sócrates, pues todos ellos, de una u otra manera, consideran que tanto el sexo como el bien y la educación del alma del muchacho son oro. “No hay duda de que esta antinomia del muchacho preocupaba gravemente a los platónicos” (LE 317), tampoco que no deseaban renunciar a gozar del cuerpo de sus jóvenes amados; de ahí su perplejidad y la casuística en la que se enredan, porque intercambiar cosas que se consideran de igual valor exige tino y ojo para que ninguna de las partes implicadas en el intercambio se sienta defraudada, no vaya a ser que al final se cambie “oro por piritá”. Quien cambia siempre puede ser engañado o engañarse. La adecuada comprensión de la pederastia es así, como sugiere Gómez Iglesias, piedra de toque para evaluar si se ha comprendido o no la filosofía de Platón, algo, por lo demás, sólo al alcance de unos pocos iniciados capaces de penetrar el oculto sentido de un nuevo Misterio, el del *erôs* platónico.

Cuando Alcibiades parodió en su propia casa un ritual público y mutiló los genitales de un Hermes sólo profanó los falsos Misterios de la democracia, que ahora deben dejar paso al nuevo Misterio erótico que Diotima ofrece en un lenguaje iniciático. Un nuevo *erôs* para una nueva elite. Tal fue el sueño de Platón, que nunca pudo hacerse realidad porque estamos en lo más hondo de la caverna, donde no es que se confundan realidad y apariencia, es que ni tan siquiera se sabe que existe la posibilidad de tal confusión. Aquí no cabe desarraigar el antiguo *erôs*, sino en el mejor de los casos encau-

zarlo y reprimirlo, reconocerá Platón en las *Leyes*. Pero antes de entrar en este texto dos breves digresiones que ayuden a situar el problema que inquieta a Platón en su último diálogo: sobre las reflexiones platónicas en torno al placer en general y sobre las frías y científicas consideraciones aristotélicas acerca de las relaciones sexuales.

Aunque el tema del placer atraviesa muchos textos platónicos, se tematiza de manera más explícita en tres de ellos. En el *Gorgias* Calicles defiende que una vida feliz es una vida colmada de placeres, sin distinción alguna y sin tasa ni medida. Sócrates replica con los placeres del homosexual pasivo: "... la vida de los cinedos, ¿no es tremenda, vergonzosa y desdichada? ¿O te atreverás a decir que son felices, en caso de que posean sin tasa lo que necesitan?". El consiguiente y comprensible enfado de Calicles ("¿No te da vergüenza, Sócrates, conducir a este punto la conversación?") permite que Sócrates sugiera la necesidad de "distinguir qué placeres son buenos y qué placeres son malos?" (494 e – 495 a; trad. R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez). Pero el tema no encuentra un desarrollo pleno en este diálogo. En *Protágoras* 353 c y ss. se analiza la expresión "ser vencido o ser dominado por los placeres"; se ejemplifica con la comida, la bebida y el sexo. Quienes así actúan, dominados por los placeres, precisamente por estar subyugados por los mismos realizan en ocasiones acciones que ellos mismos se ven obligados a reconocer que son, o más bien que resultarán ser, perniciosas. Por tanto, hay cosas buenas dolorosas y en general no se puede establecer la ecuación "placer" es igual a "bien", dado que el examen del placer no puede limitarse a la consideración concreta

y puntual de los placeres que se experimentan aquí y ahora, en el momento presente, sino que debe atender a la expectativa de placeres futuros que, en realidad, muy bien pueden venir mezclados con dolores.

En el *Filebo*, el sexo, en tanto que placer corporal particularmente intenso, ejemplifica esos placeres mezclados (50 b). Los placeres intelectuales, por el contrario, serían puros, sin mezcla de dolor y, por tanto, superiores. Pero lo importante no es la jerarquización de los placeres, la superioridad de los intelectuales sobre los corporales, sino su incompatibilidad; y no la incompatibilidad presente (pues es obvio pero también irrelevante que quien se entrega al sexo no puede *a la vez* disfrutar de placeres intelectuales) sino una incompatibilidad devenida. Ahora bien, tampoco es deseable una vida intelectual pura y sin mezcla. Sería invivible, inhumana, propia de un molusco, "vivir toda la vida gozando de los mayores placeres", los del conocimiento y muy en particular los del autoconocimiento puro; son también necesarios los "de la prudencia, el intelecto, el razonamiento y cuantas cosas son sus hermanas" (*Fil.* 21 a – c; trad. M^a. A. Durán y F. Lisi). ¿Qué placeres pueden mezclarse sin destruir la mezcla? Evidentemente, no aquellos que la mayoría considera "los mayores y más intensos"; "los placeres que siguen a la insensatez y al resto del vicio, sería un gran absurdo que los mezclase con el intelecto quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible" (63 e). Es cierto que la relación *erómenos/erastés* puede servir para ejemplificar el contraste entre lo completo o autosuficiente y lo incompleto y necesitado (*Fil.* 53 d), pero la analogía no debe llamar a engaño. El pederasta y ahora

me refiero al “bueno”, al alentado por altos y elevados ideales pedagógicos pero que tampoco desea renunciar a la belleza del cuerpo, no por vicio, sino porque entiende que ambas cuestiones son la cara y la cruz de una misma moneda, esto es, el pederasta que considera que son “oro” el sexo y el cuidado del alma del muchacho, tal pederasta se equivoca en lo fundamental: quiere lo imposible, mezclar placeres que no pueden mezclarse sin destruir la mezcla.

Lo implícito en el *Banquete* se hace ahora explícito: no cabe cambiar sexo por conocimiento, porque quien se entrega al primero queda incapacitado para el segundo. Hay que elegir y, lo que es más grave, hay que hacerlo desconociendo una de las opciones de la elección, pues aunque todos sabemos qué ofrece el sexo, lo que brinda el ascenso narrado en el *Banquete* sólo lo saben quienes aceptan recorrer el camino diseñado por Diotima; mas la mera aceptación exige renunciar al sexo ya desde los primeros momentos, cuando ni tan siquiera se vislumbra confusamente la cima. Dado que pocos hacen de buen grado tal elección se impone regular el sexo: pero obedecer una ley no es lo mismo que seguir un proceso dialéctico.

El capítulo IV de los *Problemata physica*, escrito por Aristóteles o por un miembro de su escuela, está dedicado a las relaciones sexuales. Al comienzo del apartado 26 se constatan con frialdad y objetividad científica tres hechos: 1) que en las relaciones entre varones los hay que adoptan un papel pasivo, 2) que hay varones que desempeñan ambos papeles, el pasivo y el activo, 3) que ambos tipos de varones experimentan placer con la penetración anal (Hupperts, 1987). *Katà phýsin*, de manera

natural, el fluido seminal se acumula en los testículos y el pene, de suerte y manera que esta concentración pide ser expulsada. En los castrados (*eunouchoi*) y los eunocoides (*eunouchíai*) —explica el Estagirita— los canales seminales están obturados y, así, el fluido seminal no confluye donde debería por naturaleza, en los testículos y el pene, sino en la región glútea, produciendo aquí deseo físico. Los varones que disfrutaban tanto activa como pasivamente poseen una peculiaridad anatómica no natural (*mê katà phýsin*): su fluido seminal se deposita tanto en el pene y los testículos como en el glúteo. Si es así, habría que concluir lo que contradice la experiencia, que muy pocos varones, sólo los bendecidos con tal singularidad somática, disfrutaban del sexo pasivo. Ahora bien, el deseo sexual tiene causas fisiológicas y psicológico-sociales: “En algunos surge esta pasión por costumbre (*ex éthous*), pues se disfruta con aquello que se hace largo tiempo” (879 b 33-34). En quien durante su adolescencia ha sido acostumbrado al sexo anal tal práctica se convierte, por así decirlo, en una necesidad natural, según una lógica interna fatal que liga con necesidad “cosa”, “recuerdo de la cosa” y “placer” (*chreía, mnême, hêdonê*). La práctica repetida y la costumbre convierten al sexo pasivo en una especie de segunda naturaleza (*ôsper pephykósi*), especialmente en el caso de individuos voluptuosos y poco enérgicos. El placer pasivo no depende sólo de anatomías desviadas propias de una minoría, sino que puede aprenderse y, de hecho, lo aprenden quienes lo han practicado con frecuencia en su adolescencia. Hay que cortar el mal de raíz, dirá Platón en las *Leyes*.

En *Ética nicomáquea* 1148 b 28-30 Aristóteles explica que en unos casos las re-

laciones sexuales entre varones son *phýsei*, en otros *ex éthous*, y ejemplifica con quienes han sido ultrajados desde niños.¹⁶ A propósito de quienes disfrutaban por naturaleza del sexo pasivo no cabe hablar de *akrasía*, “como tampoco se aplica este calificativo a las mujeres puesto que su papel en el coito no es activo, sino pasivo” (trad. J. Marías y M^a Araujo) y lo mismo puede decirse de quienes caen en un estado enfermizo *di'éthous*. Tanto da que el *pathicus* lo sea por naturaleza o por costumbre: en ninguno de los dos casos hay *akrasía* en sentido estricto o sin más (*haplê*), sino en todo caso *kath' homoiôtêta*: algo que no es *akrasia* si bien está emparentando con ella. El problema no es tener determinadas inclinaciones, sino dominarlas y a este respecto tanto da que su causa sea la naturaleza o la costumbre. El placer anal, insisto, puede aprenderse; todo el mundo puede iniciarse en él con una única condición, señala Aristóteles en los *Problemata*, que el iniciador actúe en el momento oportuno, *peri hêbên*, sobre los catorce años, cuando se empieza a producir semen (*Hist. an.* V, 14, 2). Si el *erastês* seduce al *erômenos* en el momento oportuno (*peri hêbên*) se inicia un proceso de acostumbamiento y aprendizaje que con el tiempo hará del iniciado un iniciador y no precisamente en los misterios del *eros* platónico. Urge romper de algún modo tal cadena fatal.

Por lo demás, tampoco estamos ante una peculiaridad de la sexualidad homoeorótica. El DGE entiende que el verbo *aphrodisiázo* tiene dos sentidos: “en v. act. del hombre *copular; tener relaciones sexuales*” y “en v. med. *entregarse al placer sexual la mujer*”; ejemplifica con Aristóteles, *Historia de los animales* 581 b;¹⁷ hablando de la

pubertad, el Estagirita señala la necesidad de tomar precauciones respecto de la sexualidad juvenil, pues si en los momentos en los que comienza a despertarse el deseo sexual este se satisface “se crean unos malos hábitos que acompañan a los jóvenes el resto de sus días” (trad. J. Vara Donado): “En efecto, los jóvenes que hacen el amor sin limitación alguna se hacen cada vez más licenciosos, e igual las jóvenes, si no se resguardan, ellas, de las relaciones sexuales con el otro sexo, y ellos, de las relaciones sexuales con el sexo femenino y con el otro, pues con ello los conductos se dilatan y favorecen así la secreción de cuerpo. Y, al mismo tiempo, el recuerdo que entonces aflora del placer inherente al acto sexual provoca la apetencia de las relaciones íntimas que tuvieron lugar en fecha pasada”. El problema, como agudamente se señala en la *Política* es que “así como el cuerpo se engendra antes que el alma, así sucede también con la parte irracional respecto de la racional” (1334 b; trad. P. López Barja de Quiroga y E. López García). Esto es, la prioridad cronológica de la irracionalidad impide que los jóvenes se sujeten por sí mismos. Ahora bien, dado que habitualmente los jóvenes son educados por individuos en los que predomina la parte irracional de su alma, el proceso educativo nunca se culmina con éxito, de donde, por decirlo ahora con Platón, “se han derivado males a millares tanto para los individuos como para ciudades enteras” (*Leyes* 836 b).

Si, como dice Aristóteles en la *Política*, “hay que procurar que los cuerpos engendrados respondan a la voluntad del legislador”, es evidente que habrá que legislar también sobre los cuerpos que engendran y también, desde luego, sobre las relaciones sexuales cuyo fin no es engendrar o que en-

gendran hijos no acordes con la voluntad del legislador. Para asombro de Clinias y Megilo, tal es la tarea que se impone el innominado ateniense de las *Leyes* como prerrequisito indispensable de la “victoria sobre los placeres”, pues tal triunfo es condición de la legislación buscada en este diálogo. El sexo no es asunto privado. Las *Leyes* es un texto particularmente relevante, porque puede servir de puente entre lo que se dice que debe ser y lo que se sabe que es, entre lo que se legisla y lo que puede cumplirse de esta legislación, así como las estrategias para aproximar lo uno y lo otro. Tiene razón Gómez Iglesias: incluso en el *Banquete* y el *Fedro* “se da en el Sócrates platónico una generosidad y una simpatía, una comprensión y acercamiento hacia aquellos que, en plena lucha contra su pasión, acaban por sucumbir al deseo” (LE 290). En las *Leyes* desaparecen la comprensión y la generosidad.

A lo largo del libro primero de las *Leyes* se diseñan instituciones que entrenen a los jóvenes en la resistencia frente a los placeres y deseos y frente a los miedos y dolores, en la idea de hacer de ellos varones de verdadera hombría, pues el valor (*andreía*) no sólo consiste en enfrentarse a miedos y dolores, sino también a “deseos y placeres y ciertas terribles seducciones de la lisonja que hacen de cera los corazones”, cosa que no vieron ni espartanos ni cretenses, cuyas legislaciones, ciertamente, entrenan a los jóvenes para enfrentarse a miedos y dolores, pero no al halago de los placeres (633 c - 634 b; trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano); espartanos y cretenses están, pues, educados tan sólo a medias, pues también es necesario luchar contra placeres y deseos (647 c - d). Es importante la victoria en la guerra, pero aún más contra uno mismo.

Ahora bien, la insistencia en la necesidad de control sobre uno mismo sólo se explica si se presupone que se legisla para individuos descontrolados. Dicho de otra manera: la situación señalada en 689 a no es puntual sino que está muy extendida, está extendido, en efecto, que algo que parece bello y bueno no sea sin embargo amado, sino odiado; y viceversa, que se ame lo que parece malo e injusto. Platón describe esta situación como la de máxima *amathía*, “ignorancia”, pero también “torpeza”, “zafiedad” o “salvajismo”, y dice de ella que fue la causa de la decadencia del poder dorio “y que actualmente está en disposición de hacer otro tanto” (688 e).

Las *Leyes*, pues, conciben lo que por ejemplo en el *Protágoras* resultaba inconcebible: los que conocen lo mejor y, sin embargo, “no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo” (352 d; trad. C. García Gual). Quienes actúan “dominados por los placeres” desconocen en realidad qué es lo mejor, porque “hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree que ser males, en lugar de ir hacia los bienes” (358 c - d; cfr. tb. *Menón* 78 a y la discusión con Polo en *Gorgias* 466 a - 481 b). Si someterse al placer es “la mayor ignorancia” (357 e), sólo los máximamente ignorantes se someterán al placer y en este sometimiento pondrán de manifiesto su ignorancia. En *Leyes* 733 e - 734 a se contraponen dos tipos de vida, moderada e inmoderada. La primera proporciona placeres y dolores suaves, deseos delicados y un erotismo no furibundo; la segunda, por el contrario, va acompañada de placeres y dolores

violentos, deseos intensos y aguijoneantes y un erotismo superlativamente furibundo y frenético. El más elemental cálculo de placeres y dolores, dice el ateniense, muestra que la vida moderada es preferible. De donde se sigue que el *akólastos* lo es *ákon*: el desenfreno, el libertinaje, la indisciplina, la intemperancia (pues todas estas cosas quiere decir la palabra *akolasía*) es forzado, de mala gana. ¿Qué fuerza a obrar mal? De acuerdo con Sócrates la ignorancia; el ateniense de las *Leyes* admite una triple posibilidad: la ignorancia, la *akrasía* “o ambas cosas a la vez” (734 b). La *akrasía* es causa del desenfreno y del vicio, no consecuencia de la ignorancia. El dato es importante para la mejor comprensión del planteamiento platónico en las *Leyes*.

¿De qué manera escaparán los habitantes de la ciudad que se está fundando de las “pasiones que tantas veces llevan a la mayoría de los hombres a los últimos excesos y de las cuales ha de ordenar apartarse la razón que busca convertirse en ley” (835 e). De una parte, desde luego, el deseo excesivo de dinero, pero sobre todo el deseo sexual que en un primer momento se plantea en términos generales: el deseo por los jóvenes de ambos sexos, el de las mujeres por los hombres y el de estos por aquellas. Tales deseos deben regularse racionalmente pues es evidente, decía, que de ellos nacen miles de males. Tras este bosquejo general, Platón se centra en la pederastia, presumiblemente porque las legislaciones espartana y cretense, pese a sus aspectos positivos, andan descaminadas en este aspecto concreto.¹⁸ ¿Cómo persuadir en contra de la pederastia, una práctica que espartanos y cretenses consideran buena y correcta? “Estamos solos” -reconoce el ateniense- y hay que buscar

una *téchne* para establecer una ley que regule las conductas sexuales, esto es, no directamente una ley, sino una artimaña que permita establecer la ley. Ofrece entonces dos argumentos en contra de la pederastia: su inexistencia entre los animales y un segundo argumento que puede aplicarse a todas las relaciones eróticas y que entronca con el planteamiento general de las *Leyes*, “cuál de los preceptos establecidos conducía a la virtud y cuál no?” “¿Es que en el alma del seducido se enraizará el hábito del valor, o en el del seductor el carácter de la templanza” (...) Y en cuanto al que toma el papel de mujer, ¿quién no lamentará la semejanza con su modelo?” (836 d - e).

Para intentar alcanzar la verdad sobre ese asunto, y legislar de manera pertinente, el ateniense propone investigar la naturaleza de la amistad (*philia*), del deseo (*epithymía*) y de los “así llamados *érôtes*”. En principio y en general hay dos tipos de amistad, esto es, usamos la palabra “amistad” para caracterizar dos relaciones: por una parte, la que se da entre semejantes en lo que hace a la virtud, así como la que nace entre iguales; por otra parte, la palabra “amistad” también caracteriza a la indigencia en su relación con la abundancia, a pesar de que una y otra son opuestas en lo que hace al género; estas dos formas de amistad pueden ser o bien suaves o bien intensas y vehementes. Cuando así sucede, cuando una y otra amistad se tornan intensas, hablamos de *erôs* (837 a). O sea, de un lado el *erôs* filosófico del *Fedro* y del *Banquete*, *erôs* como el deseo del bien; de otro, el *erôs* en el sentido ordinario de la palabra. Las *Leyes* recogen y matizan esta distinción al introducir una tercera clase de amistad. La amistad entre opuestos es “arrebataada y selvática” y

en ella raras veces las relaciones entre amigos son recíprocas; la amistad entre aquellos que son similares “es mansa y también recíproca de por vida”. Pero hay también una tercera amistad mezcla de los dos anteriores. Sabemos que Platón condena con energía a quien “enamorado del cuerpo (*sômatos erôn*) y hambriento de la flor (*ôra*) como si fuera el fruto (*opôra*), se exhorta a sí mismo a saciarse de ella, sin otorgar el menor aprecio al carácter del alma del amado”; y que, por el contrario, celebra con entusiasmo a quien considera incidental o secundario el “deseo del cuerpo”, que más mira (*horôn*) que ama (*erôn*) y cuya alma está real y verdaderamente (*ôntôs*) llena de un estado de deseo (*epithymêkôs*) por el alma del amado “y, venerando al mismo tiempo la moderación, el valor, la generosidad y la prudencia, quisiera conservar perpetuamente su castidad con la castidad del amado”. La misma proximidad fonética de las palabras sugiere la existencia de un tercer *erôs*, de una amistad vehemente o intensificada que es mezcla de las dos anteriores; el alma de quien experimenta este *erôs* mezclado está desgarrada y sumida en la perplejidad: quiere lo que el primer *erôs* le pide y también lo que le ordena el segundo: la misma alma que desea el cuerpo del muchacho le advierte contra tal deseo, la misma alma que aspira a la pureza suya y del amado le exhorta a apoderarse “de la flor del muchacho” (837 b-c). Platón sabe que en el terreno moral la batalla está perdida y por eso se pregunta qué y cómo legislar: ¿debe la ley autorizar tan sólo “aquel amor cuyo objeto es la virtud, pues tiende a que el joven se haga lo mejor posible” y prohibir los otros “si cabe” (837 d). El añadido es retórico, pues es evidente que a una legis-

lación le cabe prohibir lo que parezca oportuno prohibir; el interés de Platón no está aquí, sino en las estrategias para conseguir que se cumpla lo que la ley prohíbe. O dicho de otra manera, el problema que interesa en estos textos de las *Leyes* no es moral, sino técnico; por eso el ateniense dice a continuación que posee “cierta *téchne*” en orden a implementar la ley buscada, una *téchne* que en ciertos aspectos es fácil de emplear pero muy difícil en otros.

Cuando cuentan la historia de Edipo, Tiestes o Macareo los poetas han conseguido erradicar las relaciones incestuosas (838 a). La belleza, pues, no irresistible, si se trata de padres, madres, hijos e hijas, hermanos y hermanas. Pero la historia de Layo no ha tenido el mismo efecto sobre la pederastia, no ha sido persuasiva: el amor por los muchachos no es susceptible de ser poetizado directamente en la dirección que interesa a Platón. Hay que buscar una *téchne* más efectiva. El ateniense se dirige entonces a los muchachos, apela a su pundonor, les recuerda que ciertos atletas se abstuvieron tanto de mujeres como de jóvenes “en todo el tiempo de su más duro entrenamiento” (839 d-e). La victoria deportiva es importante, pero hay otra mucho más hermosa, esa de la que habrá que hablar a los jóvenes desde muy temprano, hechizándolos con mitos, discursos y canciones, “la victoria sobre los placeres” (840 b-c). Curiosa victoria sin embargo. El ateniense pide un combate en el que el vencedor no recibe ningún premio concreto, sino una abstracta promesa de “felicidad” que por sí sola no tiene suficiente fuerza motivadora para animar a los individuos a emprender la lucha. No bastan hechizos y encantamientos y debe recurrirse al miedo de que las con-

ductas sexuales desordenadas no resulten gratas a los dioses. Hay que dar el salto a la teología: es impío quien no emprende el combate contra los placeres o simula lucharlo entregado sin embargo de antemano a la conciencia de su derrota. En la comparación con los atletas el ateniense introduce la idea de la posibilidad de la castidad alegando la superioridad de los ciudadanos de la ciudad que se está fundando: si aquellos vencieron ¿cómo no habrán de hacerlo estos, mucho mejor educados? Pero los atletas no necesitan recurrir al miedo a los dioses, tampoco esas aves y esos animales de los que se habla en 840 d y que viven castamente hasta la edad de procrear y luego guardan fidelidad a sus respectivas parejas. ¿Quién es superior y quién inferior?

El problema no tiene fácil solución como por otra parte ya se insinúa en la *República*; al fin y al cabo, la ciudad gobernada por el filósofo rey, cuya legislación es óptima, cae porque a los guías de la ciudad “se les pasará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deben” (546 b), es decir, falla el programa eugenésico diseñado en el libro V: “que de unos padres buenos nazcan hijos cada vez mejores y de unos padres útiles hijos cada vez más útiles” (461 a). Las matemáticas, que tienen el poder de conducirnos a lo más elevado, no pueden controlar la sexualidad de la *pólis*: aunque la ciudad diseñada sea difícil de cambiar, la incapacidad para calcular “el número geométrico total, soberano de los nacimientos mejores y peores” (546 a), o sea, la imposibilidad para regular racionalmente la sexualidad lleva a la mezcla caótica de metales (Roochnik, 2003, 45).

Sólo cabe, decía, que a la sombra del terror florezca la virtud y recurrir a lo que hoy

en día llamaríamos “presión social”, como se sugiere en los pasajes de las *Leyes* con los que finaliza el intento de la regulación de las conductas sexuales (841 a-c). Si a pesar de la esmerada educación recibida, y del aislamiento en el que viven, los habitantes de la futura ciudad son corrompidos “por los otros griegos y por la mayoría de los bárbaros”, sucumbiendo al “así llamado desorden de Afrodita”, los legisladores deben diseñar para ellos una segunda ley, que agoten sus fuerzas en ejercicios gimnásticos. Como complemento se recurre a “la costumbre y la ley no escrita”: si la vergüenza y el oprobio recayera sobre aquellos que se dan a los placeres del sexo cabe suponer que se entregarían a ellos con menor insistencia con la consecuencia de que la infrecuencia “debilitaría a la tirana”. Dado que el ateniense prevé la derrota en el combate contra los placeres, o que al menos desconfía de las fuerzas de sus futuros conciudadanos, se ve obligado a recurrir a “esta segunda determinación de lo indecoroso y lo decoroso con una rectitud también de segundo orden”. Recurso este tanto más sorprendente cuanto que las *Leyes* no diseñan una legislación universal válida para todos los seres humanos, sino para un grupo muy reducido de ellos, los habitantes de la futura colonia de Magnesia, que a estas alturas, estamos en el libro VIII, ya han sido cuidadosamente educados. La conclusión y la lección es la misma que en la *República*: la fuerza y el poderío del deseo sexual es tal que incluso trastoca las medidas más sabia y más astutamente dispuestas.

La identidad ley/virtud es una idea general que recorre las *Leyes*; pero se legisla para seres corruptos. Si el ideal es que la ley esté al servicio de la virtud, la amarga rea-

lidad obliga a instituir leyes y stratagemas que la fuercen. En el caso concreto de estos pasajes: una sabia combinación de hechizo, miedo a los dioses y presión social acaso pueda dar lugar a “tres clases de cosas que, cercándolos, los forzarán a no faltar a la ley”, a saber, *theosébeia*, *philotimía* y el nacimiento del deseo no por los cuerpos sino por las bellas cualidades del alma. El ateniense admite que esto que dirá *ahora* como si tratará de un mito es un deseo y una plegaria (*estîn euchaî*), pero que si se llevara a cabo llevaría a cabo consigo, con mucho, lo mejor que puede acontecer en una sociedad. El respeto, la reverencia y el culto a los dioses, la emulación y la rivalidad que nace del amor propio y del deseo de honor, así como la instrumentalización del *erós* filosófico del *Fedro* y del *Banquete* tal vez anulen o al menos encaucen el *erós* carnal, tanto da ahora que la carne sea de muchacho, de varón o de mujer que no sea la propia esposa, pues cualquiera de estos deseos es *paranomía*. No se respeta los dioses, no se tiene amor propio y no se ama el conocimiento de lo más elevado por estas cosas consideradas en sí mismas, sino porque acaso quien quede encantando por estos mitos evitará violar (“si un dios así lo quiere”) las dos leyes *perì erôtikôn* que sólo ahora se enuncian de manera explícita. O bien nadie osará tocar a nadie “libre y de buen nacimiento” excepto a la propia esposa, y se abstendrá de esparcir esperma “bastardo y no consagrado” en concubinas o “estéril y contra la naturaleza” en varones; o bien, al menos, hay que extirpar de raíz las relaciones sexuales entre varones, y en el caso de las mujeres quien mantuviera relaciones sexuales con féminas “fuera de las que han entrado en su casa con la bendición

de los dioses y las sagradas bodas” (tanto da que aquellas “hayan sido compradas o adquiridas de cualquier otro modo”), y que en estas relaciones extraconyugales “no permaneciera oculto ante todos los varones y mujeres”, sobre tal varón “probablemente se legislará correctamente si se legisla su exclusión de la totalidad de los honores ciudadanos, pues de hecho y en realidad (*ón-tôs*) es un extranjero”. Tal es la ley (“ya deba ser considerada como una o como dos”) *perì aphrodisian kai hapántôn tón erôtikôn*, esto es, tal es la ley que regula qué es correcto y qué no lo es cuando actuamos “movidos por esa clase de deseos”. La única diferencia entre las dos leyes es que en la segunda hay cierta tolerancia con el adulterio masculino si se consume de manera discreta. Ahora bien, si en el segundo caso se pide el secreto, también en el primero; pero desde el momento en que el ateniense no propone ningún castigo en el primer caso, en tal caso omite precisamente el castigo de ignominia y deshonor si es que debe prevalecer la segunda posibilidad (Bernardette, 2000, 246).

Sólo el sexo conyugal y procreativo es funcional en Magnesia. Megisto asiente, Clinias prefiere guardar un prudente silencio. El problema no tiene solución, pues no lo es autorizar tan sólo los placeres conyugales o procreativos que, en realidad, al menos desde la perspectiva platónica, no son placeres sino obligaciones con vistas a la generación de nuevos ciudadanos. O bien cabe esperar a la vejez, como el Céfalo de la *República*, que se alegra de haber escapado del “amo furioso y salvaje”: “Es cierto que con toda seguridad la vejez nos trae una gran paz y nos liberan de tales cosas. Cuando las pasiones dejan de tirar de uno y aflojan la ten-

sión, con toda seguridad se produce lo que decía Sófocles: es posible liberarse de amos muy numerosos y enloquecidos” (329 a – d). Pero Céfalos abandona la conversación ya en sus primeros compases, una conversación en la que el principal interlocutor es Glaucón, el hermano de Platón y un individuo cuyo *erós* es poderoso: Glaucón aplaude entusiasmado la propuesta socrática de 467 b: que quien en combate realice “valerosas hazañas y se distinga” besará y será besado “por cada uno de los muchachos y niños que participen con él en la campaña”: “Nada hay –dice– que me guste más”. Glaucón se encuentra entre los que recurren a cualquier pretexto y utilizan cualquier palabra “con tal de no dejar escapar a ninguno de los que están en la flor de la edad”: “Si quieres usarme a mí para indicar que los amantes actúan así, te lo concedo”, afirma orgulloso (474 e – 475 e). Glaucón, en fin, ha tenido amantes perfectos en su alma en los que sin embargo toleraba alguna pequeña imperfección corporal (402 d – f), y ha sido también amado, tal vez por Critias, su tío (368 a). Mal encaje tendría en Magnesia un individuo de estas características.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bernardette, S. (2000): *Plato's "Laws"*. *The Discovery of Being*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Calame, C. (1992): *I Greci e l'eros. Simboli, praxi, luoghi*, Roma/Bari: Laterza.
- Cartledge, P. (1981): “The Politics of Spartan Pederasty”, en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 27, pp. 17-36.
- Dover, K. J. (1978): *Greek Homosexuality*, London/Harvard: Harvard University Press.
- Dover, K. J. (1989): *Plato. Symposium*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornara, C. (1970): “The Cult of Harmodius and Aristogeiton”, en *Philologus* 114, pp. 155-180.
- Fornis, C. (2002): *España. Historia, sociedad y cultura de mito historiográfico*, Barcelona: Crítica.
- Gómez Iglesias, M^a R. (2012): *El lógos enamorado. Homosexualidad y filosofía en la Grecia antigua*, Madrid: Evohé.
- Guillén, C. (1985): *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona: Crítica.
- Halperin, D. (1990): *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: Routledge.
- Henderson, J. (1991): *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Hupperts, Ch. A. M. (1987): “Aristotelean Philosophy and the Pathic”, en *One-off Publication of the International Scientific Conference on Gay and Lesbian Studies "Homosexuality: Which Homosexuality"*. December 15-18., Free University Amsterdam. History vol. 2, pp. 59-71.
- Link, S. (1999) “Der geliebte Bürger”. ‘Paidia’ und ‘paidika’ in Sparta und auf Kreta”, en *Philologus* 143/1, pp. 3-25.
- Lucas de Dios, J. M^a (2002): *Esquines. Discursos. Testimonios y cartas*, Madrid: Gredos.
- MacDowell, D. M. (1986): *Spartan Law*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Nafissi, M. (1991): *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Patzner, H. (1982): *Die griechische Knaben-*

- liebe*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Powell, A. (1998): "Six-century Lakonian Vase-painting. Continuities and Discontinuities with the 'Lykourgan' Ethos", en N. Fisher, H. van Wees (eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, London/Swansea: Duckworth, pp. 119-146.
- Reinsberg, C. (1989): *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München: Beck.
- Roochnik, D. (2003): *Beautiful City. The Di-lexical Character of Plato's Republic*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sergent, B. (1986): *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris: Payot.
- Thomas, R. (1989): *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 238-282.
- Tigerstedt, E. N. (1965): *The Legend of Sparta in Classical Antiquity I*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Wohl, V. (1999): "The Eros of Alcibiades", en *Classical Antiquity* 18/2, pp. 349-385.

NOTAS

¹ M^a R. Gómez Iglesias, *El lógos enamorado. Homosexualidad y filosofía en la Grecia antigua*, Madrid: Etohé, 2012. Gran parte de las reflexiones que pueden leerse en estas páginas han sido suscitadas por la lectura de este magnífico libro, que citaré con las siglas LE.

² LE I: "La tradición, singular lectora de lo 'griego'. El 'amor a los muchachos, un paradigma de la perversión de las interpretaciones". Tb. V, 5: "Platón, testigo de cargo en la Corte Suprema de Colorado".

³ "Si confrontamos esta precisión de 'niño libre' con la permisividad descrita en el párrafo 195, donde se consiente la relación con metecos o extranjeros, puede concluirse fácilmente que lo que es objeto de castigo legal no son los actos en sí mismos, sino el hecho de que estuvieran envueltos dos ciudadanos atenienses", comenta José María Lucas de Dios (2002, 160, nota 34).

⁴ "Si uno lo pone en alquiler para mantener relaciones deshonestas su padre o hermano o tío o tutor o, en general cualquiera de los que tienen autoridad sobre él, contra el niño mismo ni permite que haya acción judicial pública, sino contra el que lo puso en alquiler y contra el que lo tomó" (I, 13; trad. J. M^a Lucas de Dios)

⁵ El testimonio de Plutarco tampoco resulta esclarecedor: "Que ante los bellos no era firme Solón ni animoso para afrontar el amor 'como el púgil en el combate', puede colegirse de sus poemas; pero además dictó una ley que prohibía al esclavo frotarse de aceite y tener relaciones con niños, con lo que ponía este asunto en el rango de las ocupaciones decorosas y respetables y, en cierto modo, invitaba a las personas dignas a hacer aquello de lo que apartaba las indignas" (*Solón* I, 6; trad. A. Pérez Jiménez).

⁶ 10, 4, 20-21 (= FGrHist. 70 F 149); citaré por la traducción de J. J. Torres Esbarranch.

⁷ *Constitución de los lacemonios* 2, 2-4, 6; citaré por la traducción de P. Varona

⁸ Jenofonte incluso concibe la posibilidad de prolongar la amistad más allá de la edad pederástica: los enamorados permanecen juntos toda su vida "hasta la vejez, amando la amistad y disfrutando de ella" (*Banquete* VIII, 18-19). Cfr. LE 330.

⁹ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga, 1784-1791 (reimp. Darmstadt, 1966, p. 344).

¹⁰ Y a este respecto suele acudir a Plutarco, *Licurgo* 17, 1: "Y a esa edad se encontraban con ellos amantes, de entre los jóvenes mejor reputados, y los ancianos estaban todavía más atentos, frecuentando los gimnasios y presenciando las luchas y las bromas que se hacían unos a otros, no por distracción, sino porque, en cierto modo, todos se consideraban padres, pedagogos y gobernantes de todos; con lo que no quedaba ocasión ni lugar sin que alguien reprendiera y castigara al que actuaba erradamente" y poco más adelante; "Y se cuenta que, en cierta ocasión, por haber proferido un niño en el combate una palabra soez, fue castigado su amante por los arcontes" (18, 8; trad. A. Pérez Jiménez). También a Eliano, *Historia varia* 3, 10 que señala que los éforos castigaban a aquellos que, estando cualificados para ello, no tenían un amado.

¹¹ Powell, 1998, 130-135, donde se analiza una copa encontrada en el santuario de Ártemis Ortia, atribuida al taller del Pintor de Náucratis, en la que se ven con toda claridad a varones adultos y barbados sodomizando y golpeando con látigos a adolescentes.

¹² “Además, respecto a la penetración, parece necesario tener en cuenta que la insistencia en mantener la castidad en la pederastia y en conservar esta institución alejada de los *aphrodisia*, bien pudiera ser indicativo de que [Platón] tenía ante sí una situación en la cual esa consumación se produciría con frecuencia, e incluso, que estaría haciendo temblar los cimientos de la institución como tal” (LE 102). “Posiblemente, no resulta ajeno a esta refundación platónica el hecho de que la misma institución pederástica había ido degenerando hasta aproximarse más a la prostitución que a aquella antigua relación que revelaba al hombre los confines de la educación, el amor y el poder” (LE 306).

¹³ Ante el temor de que los griegos pierdan su libertad, Milciades exhorta a Calímaco en entablar batalla contra los persas con las siguientes palabras: “... en tus manos está en estos momentos sumir a Atenas en la esclavitud o bien conservar su libertad y dejar, para toda la eternidad, un recuerdo de tu persona superior, incluso, al de Harmodio y Aristogitón” (Heródoto 6, 109, 3; trad. C. Schrader). “A todo aquel que sufriera algún percance defendiendo a democracia se le conferirán las mismas recompensas que a Harmodio y Aristogitón, escribe Demóstenes en *Contra Leptines* (XX, 159; trad. A. López Eire).

¹⁴ Jenofonte también remarca la incompatibilidad entre tiranía y pederastia (*Hieron* 1, 29-38)

¹⁵ En el extremo, el tirano se convierte en el único *erastes* que transforma todo el *demos* en sus *eromenoi* y no, desde luego, con el fin de educarlo y perfeccionarlo en la virtud. “Salta a la vista que [la tiranía] resulta de una transformación de la democracia”, escribe Platón en la *República* (562 a; trad. R. M^a Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas y F. García Romero). Y del mismo modo que el tirano devora a toda la *pólis*, el tirano del tirano, sus pasiones eróticas más exacerbadas, más extremas, más íntimas, acaban engullendo al mismo tirano: *éros*, tirano por definición, “goberna de punta a cabo todas las partes de su alma” (573 d).

¹⁶ Entre paréntesis: Aristóteles emplea el verbo *hybriēin*: cometer violencia, insultar, maltratar, ultrajar; los griegos, pues, al menos en los tiempos de Aristóteles, también concebían que las relaciones sexuales entre un varón y un adolescente son o podían ser una forma de violencia.

¹⁷ Aprovecho la ocasión para señalar una pequeña errata que se ha deslizado en este magno e imprescindible diccionario; en el caso del varón remite a *Hist. an.* 518 b 10, cuando en realidad es 581 b 10.

¹⁸ Cfr., por ejemplo, *Leyes* 636 b-c, donde se argumenta contra la interpretación cretense del mito de Ganimedes y la interpretación de este texto en LE 153.