

SÓCRATES ENAMORADO

UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO
DE LA HOMOFILIA GRIEGA
A TRAVÉS DE LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS.

Trabajo de Fin de Máster
Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

Presentado por:

Álvaro Pavón Romero

Dirigido por:

Prof. Dr. Jesús de Garay Suárez-Llanos

Sevilla, 25 de octubre de 2019

SÓCRATES ENAMORADO

**UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO
DE LA HOMOFILIA GRIEGA
A TRAVÉS DE LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS.**

Álvaro Pavón Romero

“No puedo citar momento alguno
en que no esté enamorado de alguien.”

X. Smp. 8.2.

Abstract

In 1978 Sir Kenneth Dover revolutionized the study of ‘Greek Love’ with the publishing of *Greek Homosexuality*. Contributions by French philosopher Michel Foucault soon followed in the 80s, then the ones of queer theorist David Halperin in the 90s. But what if their approach was misguided, as historian James Davidson thinks? With that question in mind, the author of this paper approaches the peculiar phenomenon of Greek Homophilia through the study of Socratic dialogues, i.e. those of Plato and Xenophon, most notably the ones dealing with the subject of love and intimacy: both *Symposia*, *Phaedrus*, *Lysis* and selected parts of the *Memorabilia*.

Keywords: *homophilia*, *homosexuality*, *Greek Love*, *Socrates*.

Resumen

En 1978 Sir Kenneth Dover revolucionó el estudio del “Amor Griego” con la publicación de *Greek Homosexuality*. A esta le siguieron en los años 80’ las contribuciones del filósofo francés Michel Foucault, y luego las del teórico queer David Halperin en los 90’. Pero ¿y si la aproximación de estos era equivocada, como piensa el historiador James Davidson? Con esa pregunta en mente, el autor de este trabajo aborda el peculiar fenómeno de la homofilia griega a través del estudio de los diálogos socráticos, esto es, los de Platón y Jenofonte. Más notablemente, aquellos que tratan acerca del amor y la intimidad: sendos *Simposios*, el *Fedro*, *Lisis* y partes seleccionadas de las *Memorables*.

Palabras clave: *homofilia*, *homosexualidad*, *Amor Griego*, *Sócrates*.

CONTENIDOS

Abreviaturas	11
Introducción	13
1. Vida en el Círculo Socrático	17
i. Placeres socráticos.....	19
ii. Sócrates sale de caza.....	24
iii. Homofilia socrática.....	29
2. De nobles, héroes y dioses	32
i. El ejemplo de Aquiles.....	35
ii. Mitología gay.....	42
3. Instituciones de antiguo	50
i. Del gimnasio al simposio.....	51
4. Serios malentendidos	60
i. <i>Erastês</i> y <i>erômenos</i>	63
ii. <i>Erôs</i> y <i>philia</i>	68
iii. <i>Charizesthai</i>	74
Conclusiones	82
Bibliografía	88

ABREVIATURAS

BA = Archivo Beazley

CAVI = H. Immerwahr *et. al.*, Corpus of Attic Vase Inscriptions

PDL = Perseus Digital Library

A. = Esquilo

A.D. = Apolonio Díscolo

Aeschin. = Esquines

Apul. = Apuleyo

Fl. = *Florida*

Ar. = Aristófanes

Nub. = *Las nubes*

Ra. = *Las ranas*

Ath. = Ateneo de Náucratis

Deip. = *Deipnosofistas*

D.L. = Diógenes Laercio

Heraclit. = Heráclito

Hom. = Homero

Il. = *Ilíada*

Od. = *Odisea*

Pi. = Píndaro

O. = *Olímpicas*

Pl. = Platón

Ap. = *Apología de Sócrates*

Cra. = *Crátilo*

Chrm. = *Cármides*

Euthphr. = *Eutifrón*

Phdr. = *Fedro*

Phlb. = *Filebo*

Lg. = *Leyes*

Ly. = *Lisis*

Prt. = *Protágoras*

R. = *República*

Smp. = *Simposio*

Plut. = Plutarco

Alc. = *Vida de Alcibíades*

Arist. = *Vida de Aristides*

Sol. = *Vida de Solón*

Them. = *Vida de Temístocles*

Séneca

QN. = *Cuestiones naturales*

Th. = Tucídides

X. = Jenofonte

Ages. = *Agesilao*

Ap. = *Apología de Sócrates*

Mem. = *Memorables*

Oec. = *Económico*

Smp. = *Simposio*

Xenoph. = *Jenófanes*

INTRODUCCIÓN

Hemos planteado esta investigación como una aproximación al fenómeno de la homofilia griega. Se hace necesario, antes de comenzar, que ofrezcamos al lector algunas clarificaciones, tanto conceptuales como metodológicas: coordinadas que le permitan situarse, referencias a las que asirse.

En primer lugar, debemos aclarar cuál es el objeto de estudio: la homofilia griega. Nuestra elección del término “homofilia” en lugar de “homosexualidad”, con el que el lector estará más familiarizado, no es arbitraria ni intrascendente. En relación con la homosexualidad, partimos de los siguientes supuestos: (1) la homosexualidad es una orientación sexual que se define por la atracción erótica sentida hacia personas del mismo sexo; (2) comúnmente se entiende que la persona homosexual no siente una atracción equivalente por el sexo opuesto; (3) se ha dado virtualmente en todas las sociedades humanas y en todas las épocas, con indiferencia de las actitudes de tolerancia o intolerancia que esas sociedades hayan mostrado hacia las personas homosexuales. Estos tres supuestos, en especial el (3), pueden no ser aceptados universalmente (a algunos les bastará para invalidar nuestra investigación), pero son los nuestros. Dicho esto, nosotros no pretendíamos estudiar primeramente la incidencia de la homosexualidad en la Antigua Grecia, como podría estudiarse de cualquier otra sociedad y época, sino una cierta actitud de tolerancia y aprobación con respecto a la homosexualidad —al menos masculina— de parte de los antiguos griegos, con independencia de la orientación sexual de estos. El término “homofilia”, del griego *homos* (“igual”) y *philia* (que traduciremos, por razones que se explicarán a lo largo del trabajo, como “intimidad”), nos pareció mucho más apropiado para nombrar esa actitud.

Por lo tanto, no hablaremos de “homosexualidad griega”, salvo cuando hagamos referencia al uso de dicha expresión por parte de otros autores, sino de “homofilia griega”, es decir, la actitud griega de tolerancia y aprobación hacia la homosexualidad, debida a factores culturales. Por el contrario, reservaremos los términos de “homosexualidad” y “homosexual” en un sentido restringido, siempre que nos refiramos específicamente a la atracción erótica sentida por los individuos, y para adjetivar las relaciones entre personas del mismo sexo. Con los vocablos “homoerotismo” y “homoerótico” hemos querido designar todo lo que evoque el amor y la sexualidad entre personas del mismo sexo:

“homoerotismo en la *Ilíada*”, “episodios homoeróticos”. Puntualmente emplearemos también la voz inglesa “gay”, por ejemplo, al hablar de “mitología gay” o “vida gay”.¹ Por lo demás, hemos velado por que el empleo de esta terminología a lo largo de la investigación no sea nunca caprichoso.

A todo esto, si bien la actitud de los griegos parecía ser de tolerancia y aprobación hacia la homosexualidad masculina, su aceptación de la homosexualidad femenina es muy discutida y las fuentes que abordan este fenómeno escasean. Nuestro objeto de estudio, por tanto, será siempre la atracción erótica entre varones. El lector sabrá disculpar que, por economía del lenguaje, no hablemos en cada caso de “homofilia masculina”, “homosexualidad masculina” o “pareja homosexual masculina”, sino de “homofilia”, “homosexualidad” y “pareja homosexual”.

Hecha estas aclaraciones, nuestro principal vehículo de aproximación al objeto de estudio son los diálogos socráticos, esto es, aquellos en los que participa el personaje de Sócrates. Los principales autores de diálogos socráticos son Platón y Jenofonte: del primero hemos consultado la *Apología de Sócrates*, el *Simposio*, *Fedro*, *Filebo*, *Lisis*, *Cármides*, *Protágoras*, *Crátilo*, *Eutifrón*, la *República* y las *Leyes*; del segundo, la *Apología*, *Memorables*, *Económico*, *Agésilao* y el *Simposio*. Tendremos siempre presentes, en especial, los dos *Simposios*, *Fedro* y *Lisis*, por tratar estos acerca del amor y la intimidad. Todos estos textos filosóficos van a ser para nosotros, en mayor o menor medida, ventana privilegiada al mundo griego, y van a guiar nuestra investigación, sin perjuicio de que los complementemos con obras de Aristófanes, Homero, Esquines, etcétera.

La elección de estos textos parece circunscribir el objeto de estudio a unas coordenadas espaciales y temporales concretas: Platón, Jenofonte, Aristófanes y Esquines eran todos ciudadanos de la Atenas Clásica. Sin embargo, sabemos de estas mismas fuentes que la homofilia no era un fenómeno exclusivamente ateniense y que no apareció de la noche a la mañana durante la Época Clásica (siglos V y IV a.C.), sino que se daba, al menos, desde la Época Arcaica (siglos VIII, VII y VI a.C.), con variaciones y particularidades locales, en las principales *poleis* griegas. Sin duda, sería un error extrapolar con ligereza

¹ Acerca de esta decisión, J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, pp. 66-7, Muchnik Editores, Barcelona (1998): “‘Gay’ alude a personas conscientes de su inclinación erótica hacia su propio sexo en tanto característica distintiva o, en un sentido amplio, a cosas relacionadas con esas personas, como ‘poesía gay’”.

las costumbres propias de los atenienses al resto de Grecia, que nunca fue un país unificado, sino una colección de ciudades-Estado, a menudo con instituciones y leyes diametralmente opuestas. Del mismo modo, lo sería también extrapolar las costumbres de la Época Clásica a la Época Helenística, o la más lejana Época Romana. Ahora bien, puesto que la Atenas Clásica no deja de ser Grecia, toda aproximación a su variedad de homofilia es también una aproximación a la homofilia griega.

Los textos originales griegos están todos sacados de la Perseus Digital Library de la Universidad Tufts², una herramienta de valor inestimable para nosotros, pues consideramos de vital importancia que el estudioso no pierda jamás de vista el texto griego o latino. Hemos evitado transcribir el griego salvo cuando consideramos que el lector podría beneficiarse especialmente de ello. En lo que respecta a las traducciones al español, hemos procurado realizar las nuestras propias, algo que ya hicimos con algunos textos de Diógenes Laercio y otros autores en nuestro Trabajo de Fin de Grado, *Monismo y materialismo en el estoicismo de Zenón y Cleantes*. Tomamos esa decisión no sin dudar de nuestras aptitudes, pero convencidos de que la mirada del filólogo es distinta de la del filósofo: en nuestro afán por hacer inteligibles algunos conceptos hemos discrepado a menudo de las traducciones, viéndonos así abocados, sin pretenderlo, a traducir por nuestra cuenta y riesgo. Lo que, armados únicamente con lo aprendido en Bachillerato y el soporte de la PDL, en realidad no es tan meritorio como temerario. En cualquier caso, ello no quiere decir que hayamos prescindido de las traducciones habituales; al contrario, las hemos tenido muy a mano en todo momento, y siempre recomendamos las de la Biblioteca Clásica Gredos.

En cuanto a la literatura contemporánea, no podíamos comenzar nuestra investigación sin recurrir, para documentarnos, a la obra *Greek Homosexuality*, de Sir Kenneth Dover, un pionero en el estudio de la materia. Le siguió la lectura de *L'Histoire de la sexualité*, en tres volúmenes, de Michel Foucault, y, a esta, la de *One Hundred Years of Homosexuality*, de David Halperin. Estos tres autores son como participantes en una carrera de relevos: sus conclusiones instituyeron lo que podríamos llamar el paradigma constructivista en la aproximación a la homofilia griega. Encerrados en dicho paradigma, nuestra investigación habría sido muy diferente si no hubiésemos descubierto, en último término, *The Greeks and Greek Love*, de James Davidson, que desafía abiertamente el consenso establecido por sus predecesores. Las conclusiones de este han contribuido

² <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

notablemente a nuestra investigación en la medida en que su obra es, a nuestro juicio, muy superior a las anteriores en la comprensión del “Amor Griego”. Nuestras aportaciones a lo largo de este trabajo deben entenderse, pues, como granos de arena en la construcción y divulgación de un paradigma alternativo al de Dover-Foucault-Halperin, en deuda permanente con Davidson.

Dice Erixímaco en el *Simposio* de Platón: “Pienso que cada uno de nosotros debe pronunciar un discurso, de izquierda a derecha, lo más hermoso que pueda, como elogio de Eros”.³ Este es el nuestro.

³ Pl. *Smp.* 177d.

VIDA EN EL CÍRCULO SOCRÁTICO

Hay un objeto de cerámica en la colección del Museo Británico, una cratera para mezclar vino y agua, que muestra una escena intrigante (*fig. 1*: BA 215288, Londres F65). La entrada CAVI la describe así de asépticamente: “escena de amor homoerótica [*homoerotic love-making*]: a la izquierda, un muchacho trepa al regazo de un joven sedente; [hay una] columna; un hombre barbado observa; a la derecha, una mujer observa desde la puerta”.⁴ Sir Kenneth Dover repara en la actitud seductora del joven sedente⁵, mientras que James Davidson considera el acto representado “inusual”⁶, y se justifica en lo complejo de la escena, que nos muestra mucho más que la inminencia del coito: el efebo que “escala” al regazo de su compañero itifálico, presumiblemente para sentarse en su erección y ser penetrado, lo hace ayudándose de una pértiga; el asiento del que va a penetrar es una especie de *sitial*⁷ eminente; sendas coronas o diademas ciñen sus cabezas, al igual que una tiara la del varón de mayor edad que los supervisa, y de la que cuelgan dos curiosas ínfulas (¿acaso es un sacerdote?).

Davidson tiene buenas razones para sugerir que lo mostrado en esta cratera hallada en Capua y datada c. 430 a.C. sea alguna clase de rito religioso.⁸ No se trata, como parece evidente, de una escena de la cotidianidad, aunque la evidencia no da para afirmar mucho más. Davidson, no obstante, se permite especular: que la ciudad en la que se desarrolla la acción es Elis, en el Peloponeso; que ciertamente se trata de un rito sagrado en el marco de un festival religioso; que la columna dórica que divide la escena representa un templo, en concreto, el Templo de Ártemis *Philomeirax*, en Elis; que Fedón, el discípulo de

⁴ Consultado el 2 de octubre de 2019 en <https://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>.

⁵ K. J. Dover, *Homosexualidad Griega*, p. 140, El Cobre Ediciones, Barcelona (2008).

⁶ J. Davidson, *The Greeks and Greek Love*, p. 345, Phoenix, Londres (2008).

⁷ “**sitial**. *De sitio*. 1. m. Asiento de ceremonia, especialmente el que usan en actos solemnes ciertas personas constituidas en dignidad.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Consultado el 2 de octubre de 2019 en <http://www.rae.es/>.

⁸ Davidson, *op. cit.*, p. 356.

Sócrates, pudo haber tomado parte en estos ritos...⁹ Sorprende que no se haya detenido en analizar el correlato heterosexual de esta escena, preservado en un enócoe de la misma fecha hallado en la italiana Locri, a algo más de 500 kilómetros de Capua (*fig. 2*: BA 216500, Berlín F2414). Dover sí hace una comparativa, pero la única diferencia que saca a relucir es que la cópula en la *fig. 1* ha de efectuarse por vía anal, mientras que en la *fig. 2*, el coito será vaginal.¹⁰ Ambos autores intercambian aquí su papel habitual: guarda silencio el que más disfruta interpretando libremente las piezas de cerámica; se explaya quien, en el mismo libro, critica precisamente esto del otro.¹¹

Sería fascinante conocer con exactitud el trasfondo de una escena tan rica en motivos, pero es innecesario recurrir a especulaciones acerca de su contenido para poner de relieve su valor e interés. En realidad, lo que a nosotros nos ha llamado la atención lo bastante como para abrir nuestra investigación con el análisis de esta escena no es ella misma, sino algo extraño a ella. John D. Beazley (1885-1970), experto mundial en cerámica griega y autor de dos obras de referencia en la materia¹², bautizó esta escena “Vida en el Círculo Socrático”, tal y como recoge la entrada CAVI. Davidson señala que el título es chistoso, pero también que algunos chistes cuentan verdades¹³: ¿a qué verdad aludía Beazley jocosamente al vincular una escena de amor homoerótica con la vida de Sócrates?

⁹ Davidson construye detenidamente el relato que justifica sus especulaciones en *op. cit.*, pp. 344-60. Aludirá, por ejemplo, a Pl. *Ly.* 206d-207a para probar la presencia de muchachos coronados en los festivales de Hermes.

¹⁰ En realidad, nada de cuanto justifica la suposición de que la escena en la *fig. 1* representa algún tipo de ritual religioso se halla presente en su análogo heterosexual, a excepción del sitial donde el joven sedente e itifálico ansía la cópula inminente.

¹¹ Davidson (*op. cit.*, pp. 107-21) critica por extenso que Dover deje volar tan a menudo su imaginación, hasta el punto de convertirlo en *modus operandi*. En p. 118 reproduce la crítica de otro académico, historiador del arte, que, con buen juicio, no cree posible que se pueda determinar mediante la observación de las escenas en la cerámica si un hombre y una mujer están copulando por vía anal o vaginal, como pretendía distinguir con toda seriedad Dover (*op. cit.*, p. 159).

¹² *Attic Red-figure vase-painters* (1946) y *Attic Black-figure vase-painters* (1956).

¹³ “*Some jokes tell the truth*”. En español diríamos que, aunque el título dado por Beazley fuese a broma, “entre broma y broma la verdad asoma”. Davidson, *op. cit.*, p. 345.

I. PLACERES SOCRÁTICOS

Corría el año 423 a.C., eran las fiestas Dionisias¹⁴ y Atenas asistía a la última producción del comediógrafo Aristófanes: *La nubes*. Sócrates destaca entre los personajes de esta obra o, al menos, lo hace una caricatura de Sócrates, que entonces debía rondar los cuarenta y siete años y ya se había ganado en Atenas reputación de sofista. El retrato que nos ofrece Aristófanes es el de un Sócrates interesado en asuntos naturales y fenómenos celestes, que investiga el curso y los desplazamientos de la luna, indaga la naturaleza del aire, el tamaño de la tierra y hasta la fisiología de los mosquitos.¹⁵ El estudio de estos fenómenos lleva a Sócrates a “desdeñar” (περιφρονῶ) a los dioses tradicionales; estos “no son de curso legal” (νόμισμα) entre él y sus discípulos, como Aristófanes hace declarar al filósofo. Los únicos dioses son las nubes, “Zeus ni siquiera existe”.¹⁶ Este Sócrates descreído se gana la vida enseñando a discurrir, persuadir y pleitear, independientemente de si la causa es justa o injusta, que es por lo que Estrepsíades, el protagonista, acude a casa del filósofo, con el propósito de retorcer la justicia en su beneficio y evadir a sus muchos acreedores.¹⁷ A ese fin entrega a su hijo Fidípides a Sócrates, para que lo instruya¹⁸, pero a Estrepsíades le sale el tiro por la culata, porque Fidípides, convertido en sofista, ha aprendido a justificar con elocuentes argumentos el desobedecer y maltratar a su padre.¹⁹

Un cuarto de siglo tras el estreno de *Las nubes*, Sócrates, ya anciano, comparecía ante el jurado: Meleto, un joven ateniense apenas conocido, lo acusaba de corromper a la juventud, de introducir dioses extraños en Atenas y de negar los tradicionales.²⁰ Todas las acusaciones formuladas por Meleto se encontraban ya presentes en *Las nubes*, como reconoce el mismo Platón, que escribió la *Apología* no solo para desmentir las

¹⁴ Las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias, celebradas en el mes de marzo.

¹⁵ Ar. *Nub.* 95, 160, 170, 200-5, 230.

¹⁶ Ar. *Nub.* 225, 245-50, 365-70.

¹⁷ Ar. *Nub.* 95, 115, 245, 430-5.

¹⁸ Ar. *Nub.* 875, 1150-5, 1305-20.

¹⁹ Ar. *Nub.* 1325-475.

²⁰ Cfr. Pl. *Ap.* 24bc y X. *Ap.* 10; *Mem.* 1.1.1. No son cargos aislados, sino que hay cierta concatenación entre las acusaciones, como se expone en Pl. *Euthphr.* 3ab: Meleto acusaba a Sócrates de corromper a la juventud por negar a los dioses de Atenas, y de negar a los dioses de Atenas por introducir otros nuevos. El mismo encadenamiento se desvela en Pl. *Ap.* 26bc y X. *Ap.* 19.

acusaciones de Meleto, sino, en primer lugar, las otras, muy anteriores, de Aristófanes (al que menciona expresamente): “acusaciones triviales que se tiene siempre a mano contra los filósofos: que si investiga lo que pasa en el cielo y en la tierra, que si no cree en los dioses, que si torna buenas las malas causas”.²¹

El celo de Jenofonte por defender, como Platón, a su maestro, lo llevó a escribir no una, sino dos apologías: la que recibe ese título propiamente, y las *Memorables* (a veces llamada *Recuerdos de Sócrates*). En ambas obras carga también contra las acusaciones de Aristófanes, aunque no lo nombra.²² Así, por ejemplo, en la breve *Apología*, cuando Sócrates inquiere a Meleto de qué forma se corrompen los jóvenes que lo siguen, el acusador responde: “conozco a esos a los que has persuadido de que te obedezcan a ti antes que a sus progenitores”.²³ Imposible no pensar en Fidípides, metido a sofista, que maltrata a su padre Estrepsíades en *Las nubes*. Y, en las *Memorables*, dice Jenofonte:

<p>οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβῆς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἤπερ τῶν ἄλλων οἱ πλειῆστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.</p>	<p>Nadie vio a Sócrates hacer nada impío o irreligioso ni le oyó decirlo. Ni siquiera [hablaba] acerca de la naturaleza del universo, como casi todos los demás, especulando cómo el cosmos, así llamado por los sofistas, se había originado, ni en virtud de qué fuerzas se producen los fenómenos del cielo; de hecho, a los que consideraban estas cosas los proclamaba él insensatos.²⁴</p>
---	---

Es precisamente en las *Memorables* donde Jenofonte lleva la hagiografía de su maestro a otro nivel. Si Aristófanes, por medio de la caricaturización, nos muestra al “Sócrates malo”, Jenofonte nos va a mostrar al “Sócrates bueno”: un Sócrates piadoso que se encomienda a sí mismo y a sus amigos a los oráculos y la adivinación, que obedece las leyes, honra los juramentos, reverencia la justicia, y que, por encima de todo, cree en la

²¹ Pl. *Ap.* 19bc y 23d.

²² Pero lo conoce muy bien: en *Smp.* 6.8 Jenofonte hace una clarísima alusión a Ar. *Nub.* 145-50.

²³ “ἐκείνους οἶδα οὐς σὺ πέπεικας σοὶ πείθεσθαι μᾶλλον ἢ τοῖς γειναμένοις”. X. *Ap.* 19-20. *Cfr.* X. *Mem.* 1.2.51.

²⁴ X. *Mem.* 1.1.11. *Cfr.* X. *Mem.* 1.1.12-6.

providencia de los dioses.²⁵ Este Sócrates, a diferencia del de Aristófanes, no cobra ni un dracma a aquellos que lo escuchan, ni tampoco corrompe a los jóvenes enseñándoles las malas artes de la sofística, sino que procura apartarlos del mal y volverlos juiciosos y prudentes.²⁶

Vaya por delante una observación necesaria: el investigador no tiene forma de saber qué Sócrates es el verdadero, si el bueno o el malo. Nos parece que tanto interés tiene Aristófanes en denigrarlo, por mor de la comedia, como Jenofonte de beatificarlo *post mortem*. De Platón, que utiliza al personaje de su maestro como *alter ego* para enunciar sus propias opiniones, ni hablamos. Así las cosas, y quede constancia para el resto de la presente investigación, no nos vamos a devanar los sesos en qué es auténtico y qué es falso. Considérese a “Sócrates”, si se prefiere, como una figura literaria, un personaje cuya vida se circunscribe, por lo que a nosotros respecta, en los límites de la semblanza escrita por sus contemporáneos. Se señalarán las contradicciones entre las fuentes allí donde sea necesario, pero procuraremos no tomar partido por ninguna.

Hecha esta aclaración, sigamos pasando revista al Sócrates bueno. Este es, ante todo, continente y temperante. Hasta cinco veces se denuncian en las *Memorables* esos vicios atribuibles a la falta de continencia, contra los que Sócrates está siempre alerta: en 1.2.1 se previene contra “los placeres sexuales y del estómago” (ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς); en 1.5.1, contra “el estómago, el vino, los placeres sexuales, la fatiga, el sueño” (γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου); en 1.6.8, contra “el estómago, el sueño y el sexo” (γαστρὶ μὴδ’ ὕπνω καὶ λαγνείᾳ); en 2.1.1, contra “el placer de la comida, la bebida y el sexo; el sueño, el frío, el calor y la fatiga” (ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου); en 2.6.1, contra “el estómago, el apego a la bebida, el sexo, el sueño y la ociosidad” (γαστρὸς τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας).

Nos queda claro, vista la insistencia, que la peor baja del hombre es ser esclavo de estas cosas²⁷, y que en esa servidumbre reside el vicio. Ahora bien, ni siquiera este Sócrates beato a quien Jenofonte nos presenta como el más continente de los hombres²⁸

²⁵ X. *Mem.* 1.1.6-7, 11-4, 18-20; 1.4.1-19.

²⁶ X. *Mem.* 1.2.5-6, 26, 60, 64; 1.3.1-4.

²⁷ *Cfr.* X. *Oec.* 1.22.

²⁸ “πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος”. X. *Mem.* 1.2.1.

rechaza la comida, ni la bebida, ni el sueño, ni tampoco los placeres sexuales. En realidad, la continencia (ἐγκράτεια) es necesaria para poder disfrutar de todos esos placeres: comer, beber, mantener relaciones sexuales y dormir es placentero porque resistimos el hambre, la sed, el deseo y el cansancio; quien más resiste, más disfruta llegado el momento. En palabras magistrales de este Sócrates a Eutidemo: “la contención, por encima de todas las cosas, produce la sensación de placer”.²⁹ Lo mismo expresa el personaje de Antístenes en el *Simposio* jenofontiano:

<p>καὶ γὰρ ὅταν ἡδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνοῦμαι (πολυτελεῖ γὰρ γίγνεται), ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι. καὶ πολὺ πλεόν διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θασίῳ οἴνῳ ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν.</p>	<p>Hasta cuando quiero darme a la buena vida, no voy al ágora a comprar mercaderías (que salen demasiado caras), sino que las saco de la despensa del alma. Y mucho más pleno resulta el placer siempre que, habiendo esperado a tener necesidad, me acerco a él que cuando disfruto de algún artículo de lujo, como ahora mismo que, habiéndome topado con este vino tasio, lo bebo sin tener sed.³⁰</p>
--	--

Como Antístenes, aunque Sócrates critique el apego a la bebida, él mismo no es abstemio: está claro que participa en los simposios, y en estos se bebe vino y se disfruta. Y, aunque prevenga contra la lujuria, tampoco es asexual, como vamos a ver.

En las *Memorables*, Sócrates aplica dos reglas respecto a los placeres sexuales. La primera, usar de ellos (ἀφροδισιάζειν) cuando el cuerpo los demande y su uso no ofrezca quebraderos de cabeza, o, de usarlos cuando el cuerpo no los demande, que al menos el alma pueda negarse a ellos en todo momento.³¹ Esto semeja contraintuitivo y requiere de explicación, porque en primera instancia parecemos que el alma debiera negarse a algo precisamente cuando el cuerpo no puede hacerlo. En realidad, el peligro

²⁹ “ἢ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ”. X. *Mem.* 4.5.9. Cfr. Pl. *Phlb.* 45b, donde Platón reproduce la misma idea. En palabras de Foucault: “no podría haber deseo sin privación, sin carencia de la cosa deseada, y sin mezcla, por consiguiente, de cierto sufrimiento”. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, p. 42, Siglo XXI Editores, Madrid (1987).

³⁰ X. *Smp.* 4.41.

³¹ X. *Mem.* 1.3.14. El texto griego es oscuro y las traducciones que hemos consultado no terminan de penetrar en el sentido de esta regla moral.

no es que el cuerpo sienta necesidades que son naturales (en cuyo caso, la única precaución para satisfacerlas es que no nos vayan a acarrear más mal que bien)³²; el auténtico peligro es que, no teniendo el cuerpo necesidad, sea el alma la que pierda la medida. El glotón come no por hambre, sino por una desviación del alma; del mismo modo, el lujurioso mantiene relaciones sexuales no por necesidad del cuerpo, sino porque el alma se ha persuadido a sí misma de que no puede prescindir de ello.

La segunda regla, más cristalina, es rehuir resueltamente a los muchachos más bellos y en la flor de la juventud, algo para lo que el mismo Sócrates, según Jenofonte, estaba bien entrenado.³³ “Critóbulo³⁴ ha perdido la cabeza”, cuenta que le dijo Sócrates un día. “¿Por qué?”, quiso saber él, intrigado. “Ha besado al hijo [*sic*] de Alcibíades³⁵, que es guapísimo y está en la flor de la juventud”. “Pues ojalá lo hubiese besado yo”, declara Jenofonte. Su maestro lo alecciona: con su beso, los muchachos bellos hacen perder la cordura a los hombres, al igual que las tarántulas, con su picadura, inoculan un veneno.³⁶ “Como sea te lo advierto, Jenofonte: en cuanto veas a un chico guapo, huye sin mirar atrás”.³⁷ ¿La razón? No es fácil mantener el buen juicio (σωφρονέω) cuando se trata de chicos guapos.³⁸

Critias, que luego fue líder de los Treinta Tiranos³⁹, desoía el consejo de Sócrates en esta materia. Se había enamorado de Eutidemo y no mantenía la cordura, sino que, deseoso de acostarse con el muchacho, “suplicaba y mendigaba” (προσαίτεῖν ὥσπερ

³² Esto enlaza directamente con la doctrina de los cínicos, que se tenían por seguidores de Sócrates y que, según se dice, no veían nada reprobable en mantener relaciones sexuales y masturbarse en público, siempre que se sintiera la necesidad. *Cfr.* D.L. 6. 46 y 69; Apul. *Fl.* 14.

³³ “οὐτῶ παρσκευασμένος ὥστε ῥᾶον ἀπέχουσαι τῶν καλλίστων καὶ ὠραιοτάτων”. X. *Mem.* 1.3.14. La misma regla —“abstenerse de besar a quienes están en la flor de la juventud”— es enunciada por Sócrates en X. *Smp.* 4.26.

³⁴ Hijo de Critón, que aparece en otras dos obras de Jenofonte: el *Simposio* y *Económico*. Critón se lo había confiado como pupilo a Sócrates, como establece X. *Smp.* 4.24.

³⁵ *Cfr.* X. *Smp.* 4.25. Como sugiere Agustín García Calvo en su traducción del *Simposio* (p. 273), en realidad a quien besó Critóbulo no era al hijo (υἱός) de Alcibíades, sino a su primo (ἀνεψιός), Clinias, hijo de Axíoco, de quien Critóbulo dice estar enamorado en el *Simposio*.

³⁶ X. *Mem.* 1.3.9-13.

³⁷ “ἀλλὰ συμβουλεύω σοι, ὦ Ξενοφῶν, ὅπότεν ἴδῃς τινὰ καλόν, φεύγειν προτροπάδην”.

³⁸ X. *Mem.* 1.3.8.

³⁹ Régimen oligárquico particularmente sangriento, impuesto por Esparta en el año 404 a.C., tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso.

τοὺς πτωχοὺς ἰκετεύοντα), algo que era indigno de su nobleza, indigno de un “hombre de bien” (οὐ πρόεπον ἀνδρὶ καλῷ καὶγαθῷ).⁴⁰ A este respecto, Sócrates señalará una paradoja: a Eutidemo, Critias “desearía parecerle hombre más que merecedor [de sus favores]” (ᾧ βούλεται πολλοῦ ἄξιος φαίνεσθαι), pero ¿cómo va a parecerse si suplica y se humilla como un mendigo, algo que no haría un hombre de bien? Se hace claro de qué forma pierden la cordura los enamorados: como la incontinencia diluye los placeres, estos también hacen exactamente aquello que los aleja del premio que ansían. A condición, claro está, de que el muchacho al que cortejan no sea —*veniam rogo*— un zorrón (πόρνος). Lo que nos lleva en volandas a esta conclusión: como la continencia socrática no es una negación de los placeres, sino necesaria para el disfrute de estos, del mismo modo, mantenerse alejado de los chicos guapos no es una forma de celibato, sino de filtrar a los muchachos mejores.

En *Memorables* 1.6.13, dice Sócrates a Antifonte: “a quien vende a cualquiera su belleza por dinero se lo llama prostituto, mientras que, a quien entabla relación con un hombre de bien, lo juzgamos sensato”.⁴¹ No es sensato (σώφρων) el muchacho que se entrega a cualquier hombre y, por supuesto, tampoco lo es el hombre que persigue a muchachos de esa clase. Para que podamos decir que ambos están en sus cabales (σωφρονέω), ambos tienen que ser “hombres de bien” (καλὸς καὶγαθός).⁴²

II. SÓCRATES SALE DE CAZA

Critóbulo, el joven enamorado y, por cierto, muy bello él mismo también⁴³, se encuentra un día con Sócrates. Este le pasa el brazo por encima de los hombros y le dice: “salgamos a cazar amigos” (τῶν φίλων θηρᾶν). Los conceptos de *philia* (φιλία) y de

⁴⁰ X. *Mem.* 1.2.29. Cfr. X. *Smp.* 8.23.

⁴¹ “τὴν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μὲν τις ἀργυρίου πωλῆ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε καὶγαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν.”

⁴² “Hombre de bien”, “hombre de pro”, “hombre de provecho”, “hombre noble”, “hombre recto”, “hombre virtuoso”, etcétera. Las traducciones de este complejo concepto aretaico son interminables. Literalmente significa “bello y bueno”.

⁴³ X. *Smp.* 4.10-11.

philos (φίλος) son nebulosos, complicados de aprehender. Significan “amistad” y “amigo”, pero no solo. El verbo *phileô* (φιλέω), de donde proceden las otras dos palabras, no es más que un aséptico “querer”: no es amistoso, fraterno o erótico, ni heterosexual u homosexual, sino que varía con el contexto.⁴⁴ Esto se ve particularmente bien en el *Lisis* de Platón, diálogo en el que Sócrates discurre sobre la *philia*, y donde sus múltiples connotaciones se alternan diabólicamente a cada instante: “Ambos sois amigos (φίλω ἔστων). ¿O no?”; “¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho (σφόδρα φιλεῖ)?”; “Dime, entonces. Cuando alguien ama (φιλεῖ) a alguien, ¿quién es amigo (φίλος) de quién, el amante del amado (ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου), o el amado del amante (ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος)?”; “Así pues, no hay amigo para el amante (φίλον τῷ φιλοῦντι), si no es correspondido (ἀντιφιλοῦν)”; “El pobre está obligado a ser amigo (ἀναγκάζεταισθαι φίλον εἶναι) del rico y el débil, del fuerte”.⁴⁵ No ayuda a catalogar el *Lisis* como un diálogo de la simple amistad que su desencadenante sea precisamente la fortísima admiración erótica que el joven Hipotales siente por el adolescente epónimo de la obra.⁴⁶

Por todo esto, Davidson traduce, con mucho tino a nuestro entender, la *philia* como “intimidad”.⁴⁷ La intimidad, en efecto, puede ser de muchos tipos; cabe preguntarse de qué tipo es la que busca Sócrates cuando sale de caza. A este respecto, el principio del diálogo que mantiene con Critóbulo en las *Memorables* es inocente, pero el mismo Sócrates termina por decidir el sentido de la *philia*:

ἴσως δ' ἂν τί σοι κἀγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν
τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ

Yo podría ayudarte a cazar a los hombres de
bien, por eso de que soy un entendido del
amor:⁴⁸ sorprende cómo, si deseo a algún

⁴⁴ Cfr. Dover, *op. cit.* p. 89.

⁴⁵ Pl. *Ly.* 207cd, 212b y d, 215d.

⁴⁶ Pl. *Ly.* 204b-206e.

⁴⁷ Davidson, *op. cit.* p. 32.

⁴⁸ Cfr. Pl. *Smp.* 177d: “Afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor (τὰ ἐρωτικά)”; Pl. *Smp.* 293e: “Sócrates y Agatón son formidables en cosas del amor (δεινοῖς οὔσι περὶ τὰ ἐρωτικά)”; Pl. *Ly.* 204c: “Se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado (ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον)”. Werner Jaeger considera irónico el calificativo de “erótico” que

τὸ ἐρωτικὸς εἶναι: δεινῶς γάρ, ὧν ἂν
ἐπιθυμήσω ἀνθρώπων, ὅλος ὄρμημαι ἐπὶ
τὸ φιλῶν τε αὐτοὺς ἀντιφιλεῖσθαι ὑπ’
αὐτῶν καὶ ποθῶν ἀντιποθεῖσθαι, καὶ
ἐπιθυμῶν συνεῖναι καὶ ἀντεπιθυμεῖσθαι
τῆς συνουσίας ... μοι οὐκ ἀπείρωσ οἶμαι
ἔχειν πρὸς θήραν ἀνθρώπων.

hombre, me lanzo todo yo para que, a fuerza de
quererlos, me quieran ellos también; de
anhelarlos, me anhelan; de desear su compañía,
deseen ellos la mía. [...] Creo que no me falta
experiencia en la caza de hombres.⁴⁹

A decir verdad, Sócrates puede estar tomándole el pelo a Critóbulo, al jugar con dobles sentidos: ¿acaso confunde deliberadamente “entendido del amor” (ἐρωτικὸς) con “entendido del disputar” (ἐριστικός), algo que, por su reputación de sofista, inmerecida o no, le pega mucho más que el ser un *playboy*? Erótica (arte de amar) y erística (arte del disputar) se intercambian libremente en otra anécdota, que Ateneo de Náucratis tuvo a bien recoger para nosotros: cuando el filósofo megárico Estilpón acusó a la hetaira Glicera de, con su erótica, “corromper a la juventud” (διαφθειρούσης τοὺς νέους), esta, a la que no se le escapó la ironía de la imputación, le recordó que a él lo acusaban de lo mismo, de corromper a los jóvenes enseñándoles sofismas erísticos (ἐριστικὰ σοφίσματα διδάσκοντα). En lo que toca a arruinar las vidas de los jóvenes, “no hay diferencia entre vivir con un filósofo o una cortesana”, remarcaba, tajante, Glicera.⁵⁰

Podría ser este, por tanto, un ejemplo más de la afición de Sócrates a “bromear en serio”⁵¹, pero poco importa. Sus palabras tienen una connotación evidentemente erótica: “desear” (ἐπιθυμέω), “querer” y “anhelar” recíprocamente (ἀντιφιλέω, ἀντιποθέω), “lanzarme todo yo” (ὅλος ὄρμησθαι), etcétera. Critóbulo desde luego ve una intención erótica en la caza de amigos que le propone Sócrates, y se muestra ansioso por besar en la boca a algún chico guapo.⁵² Este ansia, por supuesto, la va a reprimir Sócrates. ¿Es que no has aprendido nada de tu maestro, Critóbulo? “Los hombres huían de Escila porque

Sócrates se asigna a sí mismo en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, p. 438, Fondo de Cultura Económica, México D.F. (1985).

⁴⁹ X. *Mem.* 2.6.28-29.

⁵⁰ Ath. *Deip.* 13.584a. Cfr. Davidson, *op. cit.* p. 93.

⁵¹ “τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἄμα σπουδάζων”. X. *Mem.* 1.3.8.

⁵² “οὐδὲ γὰρ τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα προσοίσω οὐδενί, ἐὰν μὴ καλὸς ᾦ”. X. *Mem.* 2.6.32.

trataba de agarrarlos; en cambio, las sirenas, sin necesidad de agarrarlos, los sometían a todos.”⁵³ Y es que, va a decir Sócrates, para cazar hombres de bien no hay que agarrarlos con violencia como si fuesen enemigos, ni correr tras ellos como si liebres, para retenerlos luego como a esclavos.⁵⁴ Hipotales, que solo tiene pensamientos para Lisis⁵⁵, va a ser reprendido por Sócrates en los mismos términos:

ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὦ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἔλη, ... καὶ ἅμα οἱ καλοὶ, ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐπαινῆ καὶ αὐξή, φρονήματος ἐμπίμπλονται καὶ μεγαλαυχίας: ἢ οὐκ οἶει; ... οὐκοῦν ὅσῳ ἂν μεγαλαυχότεροι ᾖσιν, δυσαλωτότεροι γίνονται; ... ποιός τις οὖν ἂν σοι δοκεῖ θηρευτῆς εἶναι, εἰ ἀνασοβοῖ θηρεύων καὶ δυσαλωτοτέραν τὴν ἄγρην ποιοῖ; ... καὶ μὲν δὴ λόγοις τε καὶ ᾠδαῖς μὴ κηλεῖν ἀλλ' ἐξαγριαίνειν πολλή ἀμουσία: ἢ γάρ;

El que entiende de amores, amigo, no ensalza al amado hasta que lo atrape [...] Además, los chicos guapos, cuando alguien los ensalza y alaba, se hinchan de orgullo y arrogancia. ¿No te parece? [...] Cuanto más arrogantes sean, más difíciles se harán de atrapar. [...] ¿Qué clase de cazador piensas que sería ese, si espantase a la caza e hiciese más difícil la presa? [...] ¿Y usar discursos y odas no para embelesar, sino para embravecer, no es grosera torpeza?⁵⁶

“Me parece que estás diciendo, Sócrates, que, si quiero ganar a alguien de provecho como íntimo mío, yo mismo debo convertirme en hombre de esa clase en hechos y palabras,” dice Critóbulo en las *Memorables*.⁵⁷ “¿Acaso pensabas que alguien que fuese un incompetente (πονηρός) conseguiría intimar con gentes de provecho (χρηστούς φίλους κτήσασθαι)?”, es la respuesta de Sócrates. Lo mismo habrá de decirle a Lisis: “Hijo, si llegas a ser sabio (σοφός), todos querrán intimar contigo y serte próximos, pues

⁵³ X. *Mem.* 2.6.31.

⁵⁴ X. *Mem.* 2.6.9.

⁵⁵ “τὸ γὰρ ἐραστήν ὄντα καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων τὸν νοῦν προσέχοντα τῷ παιδί ἴδιον”. Pl. *Ly.* 205b.

⁵⁶ Pl. *Ly.* 206ab.

⁵⁷ “δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλοιμεν ἀγαθόν τινα κτήσασθαι φίλον, αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν”. X. *Mem.* 2.6.14. Cfr. X. *Mem.* 2.6.28 y 39.

tú mismo serás provechoso y bueno”.⁵⁸ Parece que Sócrates sí que bromeaba después de todo, aunque muy en serio: “salgamos a cazar amigos” significa “hagámonos hombres de provecho”, “lleguemos a ser sabios”, “estudiemos”.

De cazar hombres hablará también Sócrates con Teodota, que era hetaira como Glicera, y cuyo interés en la materia, por tanto, está más que justificado. *A priori*, lo que Sócrates puede enseñar no le sirve a una prostituta, pues estas no mantienen relaciones sexuales sino por interés. Concedamos, no obstante, que una hetaira no es una prostituta cualquiera: la primera muestra preferencias y retiene cierto grado de discrecionalidad a la hora de escoger con quién se acuesta. Es de suponer que prefiera al hombre de provecho, como Aspasia a Pericles, antes que a un patán. Asimismo, el pago por sus servicios se disimula: no es una transacción comercial, es generosidad entre amigos. Como afirma Teodota al ser interrogada acerca de su fuente de ingresos: “si alguno que se haya hecho íntimo mío (φίλος μοι γενόμενος) está dispuesto a ayudarme, de eso vivo yo”.⁵⁹ *Mutatis mutandis*, resulta interesante ver que el consejo que Sócrates da a Teodota sigue siendo el de convertir la continencia en un instrumento potenciador de los placeres:

ὄρῳις γὰρ ὅτι καὶ τῶν βρωμάτων τὰ ἥδιστα, ἐὰν μὲν τις προσφέρῃ πρὶν ἐπιθυμεῖν, ἀηδῆ φαίνεται, κεκορεσμένοις δὲ καὶ βδελυγμίαν παρέχει, ἐὰν δὲ τις προσφέρῃ λιμὸν ἐμπούσας, κἂν φαυλότερα ἦι, πάνυ ἡδέα φαίνεται.	Tú sabes que los manjares más exquisitos, si los sirven antes de desearlos, parecen desagradables, y si la gente está saciada provocan hasta náuseas. Pero, cuando se tiene hambre, hasta los alimentos vulgares se antojan exquisitos. ⁶⁰
---	---

Y añade el filósofo: cuando los hombres tengan ganas de ti, hazte la esquiua y no des la impresión de que quieres concederles la relación (ὁμιλία χαρίζεσθαι), hasta que ellos ya no puedan desearlo más.⁶¹ “Contente, no te precipites” es siempre la lección de Sócrates, también a esta cortesana. Pero ¿funciona? “¿Cómo si no crees que estos me

⁵⁸ “ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται—χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ”. Pl. *Ly.* 210d.

⁵⁹ X. *Mem.* 3.11.4.

⁶⁰ X. *Mem.* 3.11.14.

⁶¹ “ὡς κοσμιωτάτῃ τε ὁμιλία καὶ τῷ μὴ φαίνεσθαι βουλομένη χαρίζεσθαι καὶ διαφεύγουσα, ἕως ἂν ὡς μάλιστα δεηθῶσι”.

siguen a todas partes?”, contesta él, refiriéndose a sus discípulos.⁶² Teodota, maravillada, quiere aplicar lo aprendido para conquistar al mismísimo Sócrates, pero este, constante en su doctrina, replica: “Por Zeus, es que yo no quiero ir tras de ti, sino que tú vengas a mí”.⁶³

III. HOMOFILIA SOCRÁTICA

Llegados a este punto, debería ser una obviedad insoslayable que Sócrates siente atracción por individuos de su mismo sexo. El tonteo con Teodota, ante cuyo atractivo físico Sócrates se reconoce embelesado⁶⁴, es apenas una gota de heterosexualidad en un océano de episodios homoeróticos, como hemos visto. Así pues, téngase esta, la inclinación homoerótica⁶⁵ de Sócrates, como la lección más evidente de este primer capítulo.

Algunos quizá muevan la cabeza de lado a lado. ¿No ha mencionado antes el propio investigador la afición de Sócrates a tomar el pelo y bromear? ¿No se da cuenta de que la atracción que este dice sentir por los chicos guapos es fingida, y que su amor hacia los muchachos es “platónico”?⁶⁶ Jenofonte es testigo: “A menudo decía que estaba enamorado de alguno, pero era evidente que no iba tras los de físico admirable, sino tras aquellos de almas bien dotadas para la virtud”.⁶⁷ En primer lugar, no negamos ni el sentido de la ironía ni la retranca de Sócrates, pero creemos que las coordenadas de estas han sido dadas muy certeramente por Jenofonte al hablar de “bromear en serio”, “bromear muy seriamente”, “hablar medio en broma, medio en serio” (ἔπαιζεν ἄμα σπουδάζων). Baste decir que, en el caso de Sócrates, nos parece que aplica el dicho ya mencionado, con que tradujimos el “*some jokes tell the truth*” de Davidson: “entre broma y broma, la

⁶² Menciona expresamente a Apolodoro, Antístenes, Cebes y Simias. X. *Mem.* 3.11.17.

⁶³ X. *Mem.* 3.11.18.

⁶⁴ “Nosotros, en cambio, ya estamos deseando tocar lo que contemplamos, nos vamos a ir desazonados y, cuando nos hayamos alejado, sentiremos añoranza.” X. *Mem.* 3.11.3.

⁶⁵ No queremos dar a entender, en ningún caso, que Sócrates sea homosexual, esto es, incapaz de sentir atracción por el sexo opuesto.

⁶⁶ “**amor platónico.** 1. m. amor idealizado y sin relación sexual.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Consultado el 6 de octubre de 2019 en <http://www.rae.es/>.

⁶⁷ “πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερός δ’ ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὄραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος”. X. *Mem.* 4.1.2.

verdad asoma”. Discutir más acerca del maestro de los sarcasmos que hay en Sócrates escapa al objeto de esta investigación. En segundo lugar, lo que Jenofonte quiere decir en *Memorables* 4.1.2 resulta que es, ni más ni menos, lo que dice: Sócrates, como buen filósofo, estima en mayor medida la sabiduría que la belleza. O, si queremos hablar con propiedad, la sabiduría le parece una belleza superior al simple atractivo físico, como deja claro Platón.⁶⁸ Pero esto no quiere decir que la visión de un chico particularmente guapo no le vaya a provocar sudores.

En las *Memorables*, Sócrates quiere sonsacar a Critóbulo qué chicos son esos con los que le gustaría intimar (βούλη φίλος γενέσθαι)⁶⁹, y, en *Lisis*, pregunta a Hipotales y Ctesipo cuál de todos los chicos del gimnasio es el que consideran más guapo (ὁ καλός)⁷⁰. En *Cármides*, Sócrates, que vuelve a Atenas tras la batalla de Potidea⁷¹, va al gimnasio, y lo primero que pregunta a Querefonte y Critias es si alguno de los jóvenes se destacaba “por su saber o su belleza, o por ambas cosas” (ἢ σοφία ἢ κάλλει ἢ ἀμφοτέρους).⁷² Critias contesta, orgulloso, que, de todos, el más guapo (κάλλιστος) es su primo Cármides.⁷³ “Por Zeus, lo conozco”, responde Sócrates: “Ese que no era poca cosa cuando más pequeño (παῖς); ahora imagino que será muy buen mozo (μειράκιον)”.⁷⁴

Sale Cármides a escena y, por cómo se expresa Sócrates, nos queda claro que el muchacho es extraordinariamente atractivo: “Mira que a mí casi todos los que son de esa edad me parecen guapos, pero aquel me pareció maravilloso en talla y belleza”.⁷⁵ “¿Qué te parece el chaval (ὁ νεανίσκος), Sócrates?”, pregunta Querefonte: “¿No es guapísimo de cara (εὐπρόσωπος)?” “Extraordinariamente”, admite él. Y Querefonte: “Pues como quiera desnudarse, te olvidarías del rostro; así de perfecta es su forma física (τὸ εἶδος

⁶⁸ “τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι”. Pl. *Prt.* 309c.

⁶⁹ X. *Mem.* 2.6.29.

⁷⁰ Pl. *Ly.* 204b.

⁷¹ Librada entre Atenas y Corinto, en el 432 a.C.

⁷² Pl. *Chrm.* 153d.

⁷³ Como Critias, Cármides fue luego uno de los Treinta Tiranos. Ambos eran parientes de Platón.

⁷⁴ Pl. *Chrm.* 154b.

⁷⁵ “σχεδὸν γάρ τί μοι πάντες οἱ ἐν τῇ ἡλικίᾳ καλοὶ φαίνονται—ἀτὰρ οὖν δὴ καὶ τότε ἐκεῖνος ἐμοὶ θαυμαστός ἐφάνη τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος”. Pl. *Chrm.* 154bc.

πάγκαλός).” “¡Por Heracles!” exclama Sócrates ante esa idea, pero el filósofo que lleva dentro toma las riendas: está bien, Cármides es muy atractivo, pero lo importante de verdad es: ¿su alma es buena? “Claro”, se apresura a decir Critias: “Es tanto bello como bueno (πάνυ καλὸς καὶ ἀγαθός)”.⁷⁶ Para eso es su primo.

Critias quiere probar a continuación que Cármides no solo es guapísimo, sino que además tiene aptitudes filosóficas. El muchacho acude a la llamada de su primo, y la escena que se sucede cuando se aproxima a los hombres es, según Sócrates, hilarante: “Cada uno de nosotros, que estábamos sentados, por querer ceder el sitio, empujaba presuroso al de al lado, para que [Cármides] tomara ese asiento. Hasta que, de los que estaban sentados en los extremos, uno tuvo que levantarse, al otro lo hicimos caer de lado.”⁷⁷ El causante de tanto estrago fue a parar entre Critias y Sócrates, y los demás hombres —todo el gimnasio— se cerraron en círculo alrededor. “Entonces me quedé como sin salida, tambaleándose mi anterior aplomo. [...] Vislumbré lo que había bajo sus ropas y sentí calores; no me controlaba a mí mismo.”⁷⁸ Sócrates describe aquí atracción erótica sin cortapisas, deseo (homo)sexual en absoluto “platónico”.

La inclusión de esto en el diálogo no es baladí: no es una simple anécdota, ni el *Corpus Platonicum* es el *Fanny Hill* de la época. A nuestro juicio, era extremadamente necesario para Platón mostrar, sin lugar a duda, que la inclinación homosexual de Sócrates es muy real. ¿Por qué? Porque la continencia socrática quedaría relegada a mero fingimiento, a hipocresía, si Sócrates, en realidad, no está conteniendo nada. Imaginémonos lo absurdo que sería elogiar la castidad de un varón homosexual porque no se muestra interesado eróticamente en ninguna mujer, por voluptuosa y poseedora de belleza salvaje que esta fuese. Si a su lado pasara una mujer semejante y él ni siquiera le dedicara una mirada, ¿podríamos elogiar su continencia? A todas luces le estaríamos dando un crédito inmerecido, y lo mismo a la inversa: estaríamos adorando a un ídolo con pies de barro si

⁷⁶ Pl. *Chrm.* 155e. Aquí tiene mucho más sentido apostar por la traducción literal, sin perjuicio del profundo sentido aretaico de la expresión. La traducción que Emilio Lledó ofrece para la Editorial Gredos es “bello por fuera y por dentro”.

⁷⁷ “ἕκαστος γὰρ ἡμῶν τῶν καθημένων συγχωρῶν τὸν πλησίον ἐώθει σπουδῆ, ἵνα παρ’ αὐτῶ καθέζοιτο, ἕως τῶν ἐπ’ ἐσχάτῳ καθημένων τὸν μὲν ἀνεστήσαμεν, τὸν δὲ πλάγιον κατεβάλομεν”. Pl. *Chrm.* 155bc.

⁷⁸ “εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ’ ἐν ἑμαυτοῦ ἦν καὶ ἐνόμισα”. Pl. *Chrm.* 155d.

elogiésemos la continencia de un Sócrates que es incapaz de sentir atracción genuina, no “platónica”, sino deseo verdaderamente erótico por individuos de su mismo sexo.

Así, al presentarnos en el *Cármides* a un Sócrates que, ante la visión de un joven especialmente atractivo, se acalora y se ve perdiendo el control sobre sí mismo, Platón nos expone la lucha de Sócrates consigo mismo por mantener el buen juicio, conflicto que subyace, forzosamente, al ejercicio de la continencia: igual que sin continencia no hay placeres, sin deseo (ἐπιθυμία) tampoco puede haber continencia. Sócrates, puesto que es el más continente de los hombres (πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος), es también un hombre que desea. Es exactamente lo mismo —ilustrar el grado de dominio sobre los placeres sexuales (ἀφροδισίων ἐγκράτεια)— que pretende Jenofonte en su *Agesilao*: en él nos dice que el rey espartano se abstenía por todos los medios de besar *precisamente* al muchacho que más deseaba, en un acto de temperancia (σωφρόνημα).⁷⁹ Este episodio del *Cármides*, por los mismos motivos, lejos de cuestionar la buena reputación de ese Sócrates beato que, en *Memorables*, rechaza tan insistentemente los placeres sexuales, contribuye a esa reputación y la acrecienta. De paso, nos permite vislumbrar sus preferencias eróticas, esas que dieron pie a John Beazley para que bautizase —“bromeando en serio”— “Vida en el Círculo Socrático” a la sugerente escena de una cratera italiana.

— 2 —

DE NOBLES, HÉROES Y DIOSSES

Las preferencias eróticas de Sócrates podrán coger por sorpresa aún a muchas personas hoy día, pero ni eran desconocidas, ni hacían pestañear a sus contemporáneos. En *Protágoras*, alguien interpela así a Sócrates: “¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de caza en pos de la lozanía de Alcibíades.”⁸⁰ Platón introduce a esta persona con la etiqueta de *hetairos*, palabra que a menudo significa “compañero”, pero que aquí

⁷⁹ X. *Ages.* 5.4-7.

⁸⁰ “πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δήλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν”. Pl. *Prt.* 309a.

no debería traducirse, en nuestra opinión, de ninguna manera que sugiera especial proximidad con Sócrates. Si Platón hubiese querido destacar la intimidad entre ambos personajes, habría podido incluir a cualquiera de los muchos *socialités* que juegan el mismo papel en sus otros diálogos. Por el contrario, mantiene a esa persona en el anonimato, dando a entender que es alguien cualquiera, sin mayor trascendencia⁸¹, y, en consecuencia, que las andanzas de Sócrates eran bien conocidas en Atenas. Alcibíades mismo dirá en el *Simposio* de Platón: “Veis, en efecto, que Sócrates siente inclinación erótica por los chicos guapos (ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν)”⁸², como si fuese algo de sobras conocido por todos.

Las preferencias de este, además, eran compartidas por la mayoría de sus íntimos, como sugería la referencia al “Círculo Socrático” de Beazley e ilustran los episodios que hemos relatado en el capítulo anterior. En esa misma línea, podemos aludir aquí cómo, en el *Simposio* de Jenofonte, el único de los personajes que está enamorado de una mujer es Nicerato, que lo está de su esposa⁸³ (pero al mismo tiempo teme que esta pueda pensar que alguno lo ha besado)⁸⁴, mientras que, de vuelta en el *Simposio* de Platón, Pausanias caracteriza la heterosexualidad de amor “verdaderamente vulgar” (ἀληθῶς πάνδημός), “amor con el que aman los hombres soeces” (οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν), el mismo que puede darse entre varones cuando estos “aman los cuerpos más que las almas” (ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν).⁸⁵ Pausanias pasa rápidamente a ocuparse de un tipo de amor que considera más elevado, y que, según él, se da exclusivamente entre varones cuando estos quieren compartir toda la vida, construir un proyecto de vida juntos.⁸⁶ Esta distinción⁸⁷ se acepta como natural por

⁸¹ Ocurre lo mismo con el ἑταῖρος del Pl. *Smp.* 173de, que debe entenderse, a nuestro juicio, exactamente igual que el inglés *fellow* o *fella*.

⁸² Pl. *Smp.* 216d.

⁸³ X. *Smp.* 8.3.

⁸⁴ X. *Smp.* 4.8.

⁸⁵ Pl. *Smp.* 181b.

⁸⁶ “παρεσκευασμένοι γὰρ οἱμαί εἰσιν οἱ ἐντεῦθεν ἀρχόμενοι ἐρᾶν ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι”. Pl. *Smp.* 181d.

⁸⁷ Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, p. 194, Siglo XXI Editores, Madrid (1987): “esta erótica platonizante [...] había servido para marcar la existencia de dos amores distintos y

el resto de comensales: está implícita en la intervención anterior de Fedro y es integrada en la posterior de Erixímaco, de manera que, cuando le llega el turno de hablar a Aristófanes, este tiene que especificar que su discurso atañe a mujeres y a hombres por igual, no solo a varones y sus relaciones homosexuales.⁸⁸

Dover alude pronto a la estrecha relación entre homofilia y aristocracia griegas: en los ambientes aristocráticos de la Antigua Grecia, el “deseo y emociones homosexuales” eran vistos, si no muy positivamente, al menos como plenamente normales.⁸⁹ Señala también cómo los personajes que desfilan en los diálogos socráticos son, por supuesto, aristócratas: en el caso de los diálogos platónicos, “prácticamente todos pertenecen a una clase social acomodada, algunos de ellos a las familias más ricas y nobles de Atenas”.⁹⁰ Critias, Cármides, Glaucón, Adimanto y Platón, por ejemplo, emparentados todos entre sí, descendían de Solón⁹¹, mientras que Alcibíades y su primo Clinias eran Alcmeónidas, como Pericles. El mismo Sócrates, en la *Apología* escrita por Platón, lo verbaliza y nos ofrece a la vez una explicación muy convincente de por qué sus oyentes son de esa extracción social: los jóvenes que lo siguen son los que más tiempo libre (σχολή) tienen, los hijos de los ciudadanos ricos (οἱ τῶν πλουσιωτάτων).⁹² Incluso aunque Antístenes, tras ser interrogado por Hermógenes, niega tener dinero y tierras, posee no obstante lo suficiente para disfrutar del ocio (σχολή) que le permite pasar los días en compañía de Sócrates.⁹³

Werner Jaeger, en su monumental *Paideia*, considera fundamentos de lo que hace a la aristocracia ser lo que es tanto la vida sedentaria como la posesión de hacienda, rasgos que debemos entender sinónimos del ocio y la riqueza citados por Sócrates.⁹⁴ En el *Económico* de Jenofonte, Sócrates enuncia esto mismo cuando contrapone las ventajas del poseer tierras de labranza a los inconvenientes del oficio de artesano: un artesano

opuestos (uno bajo, vulgar, orientado hacia las *aphrodisia*, el otro elevado, espiritual, orientado hacia la inquietud de las almas).”

⁸⁸ “λέγω δὲ οὖν ἔγωγε καθ’ ἀπάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν”. Pl. *Smp.* 193c.

⁸⁹ Dover, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁰ *Ibid.* p. 227.

⁹¹ Pl. *Chrm.* 155a.

⁹² Pl. *Ap.* 23c.

⁹³ X. *Smp.* 3.8, 4.34, 4.44.

⁹⁴ Jaeger, *op. cit.* p. 35. Ambos, junto al aprecio a la tradición, “hacen posible la transmisión de formas de vida de padres a hijos” a través de la educación.

carece del tiempo libre (ἀσχολία) necesario para cultivar intimidades y dedicarse a la política (φιλῶν καὶ πόλεως συνεπιμέλεσθαι).⁹⁵ Para Foucault, “el paisaje en que se inscribe [el *Económico*] es social y políticamente muy marcado. Se trata del pequeño mundo de los propietarios de tierras que deben mantener, acrecentar y transmitir a quienes llevan su nombre los bienes de la familia.”⁹⁶

Estos hacendados eran una minoría dentro de una minoría. Si, como bien dice David Halperin en referencia a la Atenas democrática, un grupo relativamente pequeño de varones adultos —los ciudadanos— “ejercían un monopolio *virtual* del poder social y constituían una élite claramente definida en el marco de la vida política y social de la ciudad-Estado”⁹⁷, eran todavía menos los que ejercían el monopolio *real*. Como muestra el *Económico*, incluso en una democracia únicamente podían dedicarse, *de facto*, a la política aquellos que poseían tiempo libre, es decir, aquellos que poseían riqueza, preferentemente en la forma de tierras, de la que los terratenientes derivaban sus rentas. Tanto más cierto era esto en las otras *poleis* griegas no democráticas.

I. EL EJEMPLO DE AQUILES

El inmenso capital político y amplia influencia social de la aristocracia griega que puebla los diálogos socráticos eran complementados, sustentados y reforzados por la cultura y el sistema educativo en que los griegos vivían inmersos. Jaeger lo ha expresado, a nuestro juicio, magistralmente:

La nobleza es la fuente del proceso espiritual mediante el cual nace y se desarrolla la cultura de una nación. La historia de la formación griega [...] empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. Puesto que la más antigua tradición escrita nos muestra una cultura aristocrática que se levanta sobre la masa popular, es preciso que la consideración histórica tome en ella su punto de partida. Toda cultura posterior, por muy alto que se levante, y aunque cambie de contenido,

⁹⁵ X. *Oec.* 4.2-3.

⁹⁶ Foucault, Vol. 2., p. 140-1.

⁹⁷ D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, p. 31, Routledge, Nueva York (1990).

conserva claro el sello de su origen. La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación.⁹⁸

La más antigua tradición escrita a la que se alude aquí es, obviamente, Homero. De acuerdo con el testimonio de Sócrates en *La República*, numerosos encomiastas consideraban a Homero “educador de Grecia” (τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν) y animaban a tomar su obra como guía de vida, en todo punto una suerte de Biblia para los griegos.⁹⁹

En *La República*, Sócrates expresa su disconformidad con esta opinión, tras concluir que la poesía épica es una fuerza corruptora que debe ser expulsada de la *polis*¹⁰⁰, pero, en la *Apología*, toma precisamente a Homero, y en concreto a Aquiles, como modelo de conducta: él, al empeñarse en denunciar los vicios de sus conciudadanos —lo que en última instancia los predispone en su contra—, se equipara a hijo de Tetis, que cumple un deber sagrado cuando venga la muerte de Patroclo, incluso a riesgo de su propia vida.¹⁰¹ No nos sorprende que, para Jaeger, la característica esencial del noble homérico sea el sentido del deber. Así es como la aristocracia educa a los suyos: al instituir “ante los ojos de los individuos” el ideal al que se aspira, por medio del ejemplo se instituye también el sentimiento del deber.¹⁰² “El valiente es siempre el noble, el hombre de rango”, dice Jaeger¹⁰³, por lo que Sócrates, al demostrar la misma valentía que Aquiles, la misma despreocupación ante el peligro por mor del deber que aquel ejemplificaba, aun siendo plebeyo se equipara con el aristócrata, con el héroe homérico.

Que sea, precisamente, el ejemplo de Aquiles al vengar a Patroclo el que Sócrates tiene “ante los ojos” y esgrime para justificar su conducta orgullosa ante el jurado nos resulta tremendamente suculento, puesto que es la *philia* de aquellos dos héroes el primer modelo de relación homosexual de Grecia. La intimidad entre Aquiles y Patroclo, entiéndase bien, no la niega nadie, pero el deseo de adjetivarla concluyentemente ha sido un propósito no exento de polémica. M. H. E. Meier ofreció su propia adjetivación al calificarla de *Waffenbrüderschaft*, la camaradería propia entre compañeros de armas, con la que

⁹⁸ Jaeger, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁹ Pl. R. 606e.

¹⁰⁰ Pl. R. 607a y, particularmente, 398a, donde se recoge la prohibición.

¹⁰¹ “καὶ ὁ τῆς Θέτιδος υἱός, ὃς τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομεῖναι ὥστε”. Pl. Ap. 28c.

¹⁰² Jaeger, *op. cit.* p. 23.

¹⁰³ *Ibid.* p. 32.

pretendía negar la posibilidad de una relación amorosa (*Liebesverhältnis*) y, de paso, la presencia de homofilia —cuando no directamente de homosexualidad— en la prehistoria griega.¹⁰⁴ Dover, más de un siglo después, sigue sin detectar trazas de homosexualidad concluyentes en el poema épico, por lo que su opinión coincide con la de Meier, también en la negación de una homofilia socialmente extendida en la Edad del Bronce, antes del 600 a.C.¹⁰⁵ Sin embargo, la posibilidad no ha dejado de llamar a la puerta y diferentes análisis han cuestionado las conclusiones de Meier y Dover.

De acuerdo con la autoridad de Homero, Patroclo era íntimo compañero (φίλος ἑταῖρος) de Aquiles, al que este más honraba de entre todos los otros (περὶ πάντων τῶν ἑταίρων), como a sí mismo (ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ).¹⁰⁶ Ambos se habían criado juntos en la casa de Peleo, en Ftía.¹⁰⁷ Este nombró al primero *therapôn* (θεράπων) de su hijo, que significa “escudero” y también “asistente”, como los de los dioses en los cultos.¹⁰⁸ Patroclo ciertamente asiste a Aquiles, no solo en batalla, sino cumpliendo funciones que recaerían en una esposa. Así, por ejemplo, le sirve la comida “raudo y solícito”¹⁰⁹ y reparte pan entre los huéspedes “en bellas canastillas”, exactamente igual que Hecamede —una cautiva troyana que había ido a parar al servicio de Néstor como botín tras el saqueo de Ténedos— les sirve la bebida a los hombres y pone ante ellos la mesa, depositando sobre esta “una broncea cestilla”, etcétera.¹¹⁰ Patroclo también les hace la cama a los invitados “a una silenciosa seña” de Aquiles, como, en dos episodios diferentes de la *Odisea*, Helena y Areté, señoras de la casa, se aseguran de hacer la cama a sus invitados.¹¹¹

Clave sería el paralelismo entre Aquiles/Meleagro y Patroclo/Cleopatra: Meleagro, héroe de una generación anterior¹¹², se negaba a luchar de parte de los etolios en su guerra contra los curetes, como Aquiles se negaba a hacerlo contra los troyanos de parte de los

¹⁰⁴ Meier, *Päderastie* (1837), en Davidson, *op. cit.* pp. 500-1.

¹⁰⁵ Dover, *op. cit.* p. 287.

¹⁰⁶ Hom. *Il.* 18.80-2.

¹⁰⁷ Hom. *Il.* 23.89-90.

¹⁰⁸ *Cfr.* Davidson, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁹ Hom. *Il.* 19.315-18.

¹¹⁰ Hom. *Il.* 9.216-17 y 11.624-41.

¹¹¹ Hom. *Il.* 9.620-2; Hom. *Od.* 4.296-300 y 7.335-40.

¹¹² Meleagro fue uno de los argonautas. Cazó al jabalí de Calidón por cuya piel guerrearían curetes y etolios.

griegos; fue la esposa de Meleagro, Cleopatra¹¹³, quien lo hizo entrar en razón y devolverlo a la batalla, allí donde ningún otro, con sus súplicas, había podido. En la *Iliada*, Patroclo, con sus ruegos (“se presentó ante Aquiles, pastor de huestes, / derramando cálidas lágrimas, como una fuente de negras aguas”)¹¹⁴, logra en primera instancia que Aquiles consienta en que los mirmidones peleen y, aunque no acude él mismo a la batalla, manda no obstante a su escudero como un doble de sí mismo, un *alter ego* (“dame tu armadura para ponérmela en los hombros, / a ver si me confunden contigo y renuncian al combate / los troyanos”)¹¹⁵. Así que, en cierto modo, sí que las súplicas de Patroclo convencen a Aquiles como las de Cleopatra a Meleagro.¹¹⁶ Poco después, es finalmente Patroclo el único que consigue devolver a su compañero a la guerra, pues, con su muerte a manos de Héctor, obliga al Pélida a vengarlo. Patroclo mismo lo sabe y se lo vaticina a su asesino: “Tampoco tú vivirás mucho tiempo; próximos a ti / ya acechan tu muerte y el imperioso destino, / que te harán sucumbir a manos del intachable Aquiles Eácida.”¹¹⁷

Patroclo, pues, cumple el papel de Cleopatra, si bien con una vuelta de tuerca trágica, una alusión más, quizá, a que el escudero hace las veces de esposa de Aquiles. Sin embargo, estos papeles se invierten a partir de la muerte de Patroclo, cuando el Pélida se entrega por entero a la pena. Así, por ejemplo, al inicio del Canto XIX su madre Tetis lo encuentra “yaciendo abrazado al cuerpo de Patroclo y ruidosamente llorando”¹¹⁸ y, en el funeral, Aquiles “le sostenía la cabeza desolado”, idénticamente a como Andrómaca, mujer de Héctor, sujetará la cabeza de su marido en el funeral de este.¹¹⁹ Incluso al inicio

¹¹³ No se nos escapa que “Cleopatra” y “Patroclo” son el mismo nombre dado la vuelta. *Cfr.* Davidson, *op. cit.*, p. 259 y Halperin, *op. cit.*, p. 84.

¹¹⁴ Hom. *Il.* 16.2-3.

¹¹⁵ Hom. *Il.* 16.40-2. La tesis del doble la encontramos en Davidson (*op. cit.*, p. 259), para quien el hecho diferencial entre ambas historias (Aquiles/Meleagro y Patroclo/Cleopatra) es que Patroclo es varón y por tanto él mismo un guerrero, que puede combatir en lugar de Aquiles donde Cleopatra no podía en el de Meleagro. En la p. 550, n. 13 menciona a G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, pp. 292-5, John Hopkins University Press, Baltimore (1999), según el cual la palabra “*therapôn*” procede del hittita “*tarpanalli*”, un sustituto ritual: Patroclo es, en todo punto, un *alter ego* de Aquiles.

¹¹⁶ De acuerdo con W. M. Clarke, “Achilles and Patroclus in Love”, *Hermes*, 106, p. 394, Sydney University Press (1978), “solo Patroclo puede conmover [a Aquiles] como Cleopatra conmovió a Meleagro en circunstancias exactamente similares”.

¹¹⁷ Hom. *Il.* 16.52-4.

¹¹⁸ Hom. *Il.* 19.4-5.

¹¹⁹ Hom. *Il.* 23.136-27 y 24.723-4.

del Canto XXIV, ya vengada la muerte de su escudero y tras haberlo enterrado, nos dice Homero que, a diferencia del resto de los aqueos, los cuales han pasado página (“pensaban en la cena y el dulce sueño, que querían satisfacer”), Aquiles aún

κλαῖε φίλου ἐτάρου μεμνημένος, οὐδέ μιν ὔπνος	lloraba recordando a su compañero, y el sueño, que a todos doblega, no le vencía; daba vueltas
ἦρει πανδαμάτωρ, ἀλλ' ἐστρέφετ' ἔνθα καὶ ἔνθα	aquí y allá, añorando la hombría de Patroclo y su noble ardor ¹²⁰ [...]
Πατρόκλου ποθέων ἀνδροτήτά τε καὶ μένος ἦῦ ...	Al recordar todo aquello, derramaba lozanas lágrimas,
τῶν μμνησκόμενος θαλερόν κατὰ δάκρυον εἶβεν,	a veces echado de costado, a veces en cambio boca arriba,
ἄλλοτ' ἐπὶ πλευρᾷ κατακείμενος, ἄλλοτε δ' αὖτε	y a veces boca abajo. Otras veces se incorporaba de pie
ὔπτιος, ἄλλοτε δὲ πρηγῆς: τοτὲ δ' ὀρθὸς ἀναστὰς	y paseaba vagabundo, bordeando la orilla del mar. ¹²¹
δινεύεσκ' ἀλύων παρὰ θῖν' ἄλός ...	

En palabras de Halperin, “cada uno es, en cierto sentido, la esposa del otro”.¹²² Para este autor, la intimidad de ambos héroes no es homosexual, sino “parasitaria” de otro tipo de intimidades, como la filial, además de la conyugal. A fin de probarlo señala otros pasajes de la *Ilíada*, por ejemplo, cuando Aquiles llora a Patroclo y lo hace como “un melenudo león al que el cazador de ciervos hurta a escondidas sus cachorros”.¹²³ Homero habría tratado de “construir” un tipo de intimidad único para sus dos héroes, tomando retazos de imaginaria sacados de otro tipo de relaciones con las que sus contemporáneos están ya familiarizados, por ser corrientes en la cultura y sociedad griegas del momento (en la que la homofilia, esto es, la aprobación de la homosexualidad, no jugaría aún ningún papel culturalmente relevante).

¹²⁰ Alude Davidson (*op. cit.*, p. 258) a que el “ardor” (μένος) significaba también literalmente “semen”. El doble sentido, aunque seguramente inintencionado, es posible que no escapase a los griegos de la Época Clásica, con las consiguientes risas entre los escolares.

¹²¹ Hom. *Il.* 24.1-11.

¹²² Halperin, *op. cit.*, p. 84.

¹²³ Hom. *Il.* 24.316-23.

Que Aquiles se lamente *como lo haría* un león ante la pérdida de sus cachorros no significa que Patroclo *sea* hijo suyo, ni, por tanto, que Patroclo ponga la mesa *como si fuera* Hecamede significa que *sea* una mujer para Aquiles, ni que este le sujete la cabeza a aquel en su funeral *como si fuera* Andrómaca sujetando la de Héctor quiere decir que Aquiles *sea* la esposa de Patroclo. Tan solo son analogías e ilustraciones que permiten sondear la profundidad e intensidad de su devoción recíproca. Homero nos mostraría, de acuerdo con Halperin, una quimera, una suerte de monstruo de Frankenstein, capaz de conmovier al lector con su patetismo sin necesidad de que en el mundo real exista una relación semejante. No sería la descripción de una relación homosexual, sino meramente un recurso literario.

A Davidson, en cambio, le parece que “la relación que Homero describe está exactamente en la misma onda que el posterior discurso del Amor Griego, que siempre trató de pasión, juramentos y que la otra persona signifique más para ti que tu propia vida.”¹²⁴ Sigue la opinión anterior de W. M. Clarke, para quien la dimensión física de los sentimientos profesados recíprocamente por ambos héroes es “virtualmente cierta” a la luz de la conducta mostrada por Aquiles tras la muerte de Patroclo, pero, en cualquier caso, si se acostaban y mantenían relaciones sexuales o no, le es del todo irrelevante.¹²⁵ La obsesiva preocupación o interés por esta cuestión es calificada por Davidson de “sodomanía”, y la fijación con ella impide ver el bosque tras los árboles: como dice Clarke, “es evidente por el lenguaje, precedentes y desarrollo dramático de la *Ilíada* que Aquiles y Patroclo no son ‘solo amigos’, sino amantes desde lo profundo del corazón.”¹²⁶ Solo por Patroclo está Aquiles dispuesto a renunciar a su orgullo y a su propia vida, a condición de que los despojos de ambos descansen en la misma urna, como le rogó el fantasma de su compañero.¹²⁷ Esto, según Clarke, es lo determinante: no se trata de una intimidad cualquiera, sino de auténtico amor.

¹²⁴ Davidson, p. 298.

¹²⁵ La única pista del texto griego en relación con si mantenían o no mantenían relaciones sexuales es Hom. *Il.* 24.130, en donde Tetis, tratando de consolar a su hijo, lo anima a comer, beber y mantener relaciones sexuales: “ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότῃτι μίσησθ”. Según Daniel Ogden, “Homosexuality and Warfare in Ancient Greece”, *Battle in Antiquity*, p. 124 y n. 157, A. B. Lloyd (ed.), Londres (1996), la traducción correcta sería “es bueno acostarse *incluso* con una mujer”. Como dice Davidson (*op. cit.*, p. 258), la polémica se ha centrado en el análisis de “γυναικί περ” (“con una mujer incluso”).

¹²⁶ Clarke, *op. cit.* p. 395.

¹²⁷ Hom. *Il.* 23.91-2, 125-6, 239-48.

En esta disputa, parécenos que Halperin lleva, *a priori*, las de ganar, pero porque hace “trampa”. Cualquier hallazgo filológico o literario que respalde el carácter erótico de la relación que Homero describe puede ser fácilmente desestimado desde una posición constructivista: la sociedad occidental (“burguesa”, añadiría Halperin)¹²⁸ ha construido la idea del amor de tal manera que nuestra cultura no puede evitar subsumir ciertos comportamientos y conductas, tanto emocionales como sexuales, bajo ese concepto, pero otras culturas, como la de Homero, no tienen por qué responder de la misma forma ante los mismos estímulos. Si creemos hallar homoerotismo en la *Ilíada* es porque nosotros lo aportamos con la mirada, no porque se encuentre en el texto.¹²⁹ Llevados al extremo, los presupuestos constructivistas de Halperin no son un desafío a la filología y la hermenéutica, sino una negación radical de estas.

Davidson, no obstante, ha señalado la grieta que recorre la fachada de la tesis rival: si hemos de creer que, en época de Homero, cuando la *Ilíada* adquirió forma escrita, las relaciones homosexuales no jugaban ningún papel culturalmente relevante o socialmente aceptado —lo que explicaría la extraordinariamente intensa y, sin embargo, enteramente “platónica” intimidad que algunos, como Meier, atribuyen a Aquiles y Patroclo—, entonces el paso de esa cultura cándida a otra obsesionada, como pretenden Foucault y Halperin, con la jerarquía socio-sexual y la dominación a través de la penetración¹³⁰, debió de producirse en poco más de un siglo, dentro del período arcaico, entre el 700 y el 600 a.C.¹³¹ Más que una evolución cultural, a nosotros nos parece la Caída del Edén.

¹²⁸ Cfr. Halperin, *op. cit.* pp. 31 y 36.

¹²⁹ “Investigaciones modernas acerca de los roles eróticos de Aquiles y Patroclo pueden probar finalmente ser esclarecedoras de manera genuina, no por lo que revelan sobre los antiguos héroes, sino por lo que nos dicen acerca de esa gente vaporosa que los héroes mismos describen simplemente como ‘los que están por llegar’”. *Ibid.* p. 87.

¹³⁰ Cfr. Halperin, *op. cit.* pp. 30-5 y 47; Foucault, *Dits et Écrits* IV, pp. 311, 338, 286-7 y 614, París (1994); P. Veyne, “Témoignage hétérosexuelle d’un historien sur l’homosexualité”, *Actes du Congrès International: Le Regard des autres*, pp. 17-18, Arcadia (ed.), París (1979).

¹³¹ Davidson, *op. cit.* pp. 298 y 500. Es cierto que la *Ilíada* y la *Odisea* pertenecen a una tradición oral muy anterior, que narra sucesos ocurridos cientos de años antes de Homero, pero la idea de que el relato oral llegó incólume hasta sus codificadores finales, los cuales, por algún motivo, no proyectaron sus propias categorías sociales y culturales en la obra, eclipsando las originales, además de falsa (Cfr. Jaeger, *op. cit.* pp. 30-4), es una argumentación que difícilmente podrá o querrá esgrimir un constructivista como Halperin (Cfr. Halperin, *op. cit.* p. 86). Es en base a esto que Davidson (*op. cit.*, pp. 508-16), apunta finalmente a un

II. MITOLOGÍA GAY

A nuestro juicio, bien pudiera ser que el autor de la *Ilíada* no pretendiese describir una relación homoerótica, especialmente si, como marca la tradición, Homero pertenecía al pueblo jonio¹³². A estos, de hacer caso a la autoridad de Platón, hemos de suponerlos reticentes a tolerar o, cuanto menos, dar carta de naturaleza a las conductas homosexuales¹³³, pero que, en concreto, las comunidades a las que pertenecían los codificadores de la *Ilíada* y la *Odisea* no aprobasen la homosexualidad no significa que esta actitud de rechazo fuese generalizada, especialmente entre los pueblos dorios y eolios, para los que la homofilia tiene claros antecedentes y/o justificaciones mitológicas. Pensamos, por ejemplo, en los mitos de Layo y de Narciso (beocios = eolios), de Jacinto (espartano = dorio) y de Ganímedes (según muchos¹³⁴, cretense = dorio).

Querriamos dejar claro, empero, que nuestra opinión sobre el asunto es, en última instancia, intrascendente: lo que importa, en realidad, es la opinión de los propios griegos. Para estos, la intimidad de Aquiles y Patroclo es ciertamente erótica, una *erôtiké philia* (“intimidad que debió su ser, según se dice, al *erôs*”).¹³⁵ Solo esa clase de amor justifica que el Périda se entregue a una pena tan desmesurada, afeándose el rostro con la negrura del hollín y amenazando con cortarse la garganta en cuanto le llegan noticias de la muerte de su compañero¹³⁶, por no hablar de su decisión de vengar la muerte de este, aunque sabe

origen prehistórico de la homofilia en Grecia, quizá indoario e inspirado por el culto a “los gemelos divinos”, con continuidad hasta la Época Clásica y Helenística.

¹³² La tradición hace de Quíos, en la costa de Asia Menor, cuna de Homero. Su padre era el río Meles, que fluye cercano a Esmirna, en la actual Turquía. Los jonios se asentaron en estas regiones y en las islas del Egeo expulsados de Grecia por los dorios, los cuales, según algunos, habrían sido los primeros introductores de la homofilia, a finales de la Edad del Bronce (*Cfr. Dover, op. cit. p. 287*). El análisis del realismo y racionalismo presentes en la *Odisea* hace a Jaeger adjudicar la autoría a los jonios (“perteneció a los jonios”, declara, tajante); sobre las bases de ese “racionalismo ético y religioso” surgiría entre los milesios la filosofía de la naturaleza (*Jaeger, op. cit. pp. 31-4*).

¹³³ Pl. *Smp.* 182bd. Hasta es posible, como han reconocido algunos, que, debido a este sentimiento de rechazo, los jonios suprimiesen, por pudor, las alusiones más evidentes a la homosexualidad que el relato oral podía haber contenido (*Cfr. Dover, op. cit. p. 287 n. 19*).

¹³⁴ Pl. *Lg.* 636c: “Todos acusamos a los cretenses de haber inventado el mito de Ganímedes”.

¹³⁵ “γενέσθαι φιλίαν δι’ ἔρωτα”. Aeschin. 1.133.

¹³⁶ Hom. *Il.* 18.23-34.

que le costará su propia vida (pues, según el hado, en cuanto muera Héctor, seguidamente morirá él).¹³⁷ Es por esto que Aquiles y Patroclo representan el modelo de relación homosexual para los griegos. Entre estos, la exégesis más corriente del texto homérico parece ser la expresada por el orador Esquines en su discurso *Contra Timarco*:¹³⁸

ἐκεῖνος γὰρ πολλαχοῦ μεμνημένος περὶ
 Πατρόκλου καὶ Ἀχιλλέως, τὸν μὲν ἔρωτα
 καὶ τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῶν τῆς φιλίας
 ἀποκρύπτεται, ἡγούμενος τὰς τῆς εὐνοίας
 ὑπερβολὰς καταφανεῖς εἶναι τοῖς
 πεπαιδευμένοις τῶν ἀκροατῶν.

[Homero] tiene muchas ocasiones para hablar de Patroclo y Aquiles, pero mantiene oculto su amor y el carácter de su intimidad, suponiendo que el inmenso afecto que se tienen es evidente para los oyentes educados.¹³⁹

Esquines y, por extensión, los griegos, consideran “la reticencia de Homero” a hablar del carácter erótico de esa relación “como signo de refinada sensibilidad”¹⁴⁰; en otras palabras: del pudor apropiado a su epopeya. El dramaturgo Esquilo, en cambio, se sintió libre para explorar la pasión que Homero se había negado a desvelar en tres obras teatrales, que conforman una *Aquileida*: *Los mirmidones*, *Las nereidas* y *Los frigios* (o *El rescate de Héctor*). Ninguna de ellas, desgraciadamente, ha sobrevivido; solo conservamos fragmentos sugerentes, en los que Esquilo habla de “frecuentes besos mal pagados” (δυσχάριστε τῶν πυκνῶν φιλημάτων) y de “pura veneración de unos muslos” (σέβας δέ μηρῶν ἀγνόν) empleados en “fervoroso coito” (εὐσεβές ὄμιλία), al parecer, los de un “tú” (μηρῶν τε σῶν) que sería Patroclo.¹⁴¹ El poeta lírico Píndaro, contemporáneo de Esquilo, se habría referido también a la cuestión en uno de sus

¹³⁷ Hom. *Il.* 18.95-6.

¹³⁸ Esquines era rival encarnizado de Demóstenes. El discurso *Contra Timarco* en el que acusa al susodicho, defendido por Demóstenes, de haberse prostituido (con la consiguiente pena de privación de sus derechos cívicos) fue pronunciado en el año 346/5 a.C. Tanto Dover (*op. cit.* pp. 50-170) como Davidson (*op. cit.* pp. 446-65) realizan un minucioso análisis del proceso, y cada uno arroja sus propias conclusiones.

¹³⁹ Aeschin. 1.142.

¹⁴⁰ Dover, *op. cit.* p. 292.

¹⁴¹ A. *frr.* 135-6, Radt.

poemas¹⁴², pero fue el dramaturgo el que, con su trilogía, consagró a Aquiles y Patroclo como modelo de *erôtiké philia* entre varones.

Dover ha pretendido mostrar, no obstante, que esta interpretación no era universal entre los griegos.¹⁴³ La intervención de Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte lo probaría. De acuerdo con Manuel Sanz y Gabriel Laguna, “la única prueba relevante de la postura contraria [a la relación homosexual de ambos héroes] procede de Jenofonte, que pone en boca de Sócrates la opinión de que la amistad entre Aquiles y Patroclo no era de naturaleza erótica”.¹⁴⁴ Y, según Dover, en el *Simposio* jenofontiano “Sócrates niega que Homero tratara de dar dimensión erótica alguna a la relación de Aquiles y Patroclo, y cita otras parejas legendarias de compañeros, como Orestes y Pílates o Teseo y Pirítoo, que ‘son celebrados en los poemas no por haberse acostado juntos, sino, porque, estimulados por su mutua admiración, llevaron en común las más grandes y hermosas hazañas’”.¹⁴⁵ Este sería el pasaje:

καὶ Ἀχιλλεὺς Ὀμήρῳ πεποίηται οὐχ ὡς
παιδικοῖς Πατρόκλῳ ἀλλ' ὡς ἑταίρῳ
ἀποθανόντι ἐκπρεπέστατα τιμωρῆσαι. καὶ
Ὀρέστης δὲ καὶ Πυλάδης καὶ Θησεὺς καὶ
Πειρίθους καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ τῶν
ἡμιθέων οἱ ἄριστοι ὕμνουῦνται οὐ διὰ τὸ
συγκαθεύδειν ἀλλὰ διὰ τὸ ἄγασθαι

Aquiles es presentado por Homero no como si Patroclo fuese objeto de su pasión, sino como compañero que ha muerto y al que debe vengar de la manera más destacada. También acerca de Orestes y Pílates, Teseo y Pirítoo y otros muchos semidioses ilustrísimos se ha cantado, no porque se acostasen, sino porque, al admirarse mutuamente, han realizado de

¹⁴² Pi. *O.* 10.15-20 y 99-105, donde compara la relación del παῖς boxeador Agesidamo y su entrenador Hilas con la de Patroclo y Aquiles, y equipara a Agesidamo con Ganimedes, copero de Zeus. Píndaro, que a menudo reflejó temas eróticos en su obra, era nativo de Beocia, región donde la homofilia era rampante, según Pl. *Smp.* 182b y X. *Smp.* 8.33-4.

¹⁴³ *Cfr.* Halperin, *op. cit.* p. 86: “no todos [los griegos] estaban de acuerdo”.

¹⁴⁴ M. Sanz y G. Laguna, “The Relationship between Achilles and Patroclus according to Chariton of Aphrodisias”, *Classical Quarterly*, v. 53.1., p 292, Oxford University Press (2003). *Cfr.* Sanz y Laguna, “Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The view of Apollonius Rhodius”, *Hermes*, p. 120, Sydney University Press (2005): “El partidario más importante de esta postura era Jenofonte, que pone en boca de Sócrates la opinión de que la amistad entre Aquiles y Patroclo no era de naturaleza erótica”.

¹⁴⁵ Dover, *op. cit.* p. 294.

ἀλλήλους τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα κοινῇ
διαπεπραχθαι.

manera conjunta las más grandes y hermosas
hazañas.¹⁴⁶

Nuestra traducción no difiere demasiado de la de Dover, pero entre su comprensión del sentido del texto y la nuestra hay un foso recorrido por cocodrilos hambrientos. Porque, a nuestro juicio, una vez más, lo que se nos quiere decir es exactamente lo que el texto nos dice: Homero no ha cantado sobre Aquiles y Patroclo *porque* se acostaran, sino porque el uno tiene que vengar la muerte trágica del otro; a ninguno de estos héroes les han compuesto epopeyas los poetas *porque* se acostaran juntos, sino porque realizaban grandes gestas juntos. ¿Se niega que dichas parejas de héroes mantuviesen relaciones sexuales? Al contrario, tan solo se nos dice que, si únicamente se hubieran acostado y no hubieran emprendido nada en común, nadie habría cantado sobre ellos, no se habría compuesto ninguna épica, como es lógico. Es, según Davidson, de lo que trata en realidad el Amor Griego: “no trataba de sexo, sino de Amor que no excluía el sexo”.¹⁴⁷

La afirmación de Dover de que “Sócrates niega que Homero tratara de dar dimensión erótica alguna a la relación de Aquiles y Patroclo” debe desecharse, por cuanto es falsa. Lo que Sócrates dice es que si Aquiles y Patroclo se acostaban —y Jenofonte no tenía motivos para llevar la contraria a sus contemporáneos—, lo que sucedía entre las sábanas no era el interés principal de Homero. La vista del poeta estaba puesta¹⁴⁸ en los hechos bélicos que construyen la épica y que se van desarrollando magistralmente para que Héctor mate a Patroclo, y Aquiles, en busca de venganza, termine por matar a Héctor. Davidson lo ha dicho: Homero no es Solón, ni Teognis ni Íbico, sino que escribe poesía épica.

Probar, no obstante, que Jenofonte coincide con sus contemporáneos en la interpretación erótica del mito será para Halperin tan solo una evidencia más de que los griegos de la Época Clásica proyectaban “sus propias instituciones sociales y emocionales” sobre la narración homérica, con lo que, anacrónicamente, atribuían a las gentes de un pasado remoto —para los que la homofilia habría sido completamente ajena— los mismos sentimientos de amor y maneras de expresarlo que para ellos eran

¹⁴⁶ X. *Smp.* 8.31.

¹⁴⁷ Davidson, *op. cit.* p. 298.

¹⁴⁸ Aunque la tradición quiere que Homero fuera ciego.

corrientes.¹⁴⁹ Halperin nos ofrece la tesis en su versión más radicalmente constructivista, pero es Dover el padre de la idea: a su juicio, se habría producido una “homosexualización” [*sic*] de los mitos originales, en los que, aun siendo cándidos, los griegos de la Época Clásica habían querido ver elementos homoeróticos.¹⁵⁰

La hipótesis tenía todo el sentido para Dover, puesto que su investigación acerca de la homosexualidad griega partía de la base de que la sociedad victoriana había pretendido reinterpretar, negar o borrar de la historia los episodios que resultaban más incómodos a la moral —“el pecado dorio”— y heterosexualizar así la cultura griega, en particular la ateniense, que, en todo lo demás, era encomiable.¹⁵¹ La historia de Pélope contada por Píndaro responde a propósitos idénticos. El mito original quería que Tántalo, para poner a prueba la omnisciencia de los dioses, hubiera matado, cocinado y servido a estos su hijo Pélope; Deméter no se percató del engaño y se comió el hombro del niño, pero el resto de los dioses descubrieron el crimen de Tántalo y resucitaron a su hijo asesinado y parcialmente devorado. Para Píndaro, la sola ocurrencia de que los dioses hayan podido practicar el canibalismo es tan abominable, que es imposible que sea cierta: “No puedo llamar glotón a uno de los [dioses] bienaventurados. Me niego”.¹⁵²

ἦ θαυματοῦν πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν

φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον

δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις

ἐξαπατῶντι μῦθοι

Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα

θνατοῖς,

ἐπιφέρουσα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο

πιστὸν ...

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκότος ἀμφὶ δαιμόνων

καλά: μείων γὰρ αἰτία.

Sí, ocurren muchos milagros; aun así, creo que las palabras de los mortales (más allá del relato cierto)

han sido adornadas con vistosas mentiras y son mitos engañosos,

y Caris, que suministra todas las cosas que son agradables a los hombres,

les confiere valor y hace verosímil lo increíble.

[...]

Es apropiado a los hombres declarar las

bondades de los espíritus divinos (así rebajamos nuestra culpa).

¹⁴⁹ Halperin, *op. cit.* p. 86.

¹⁵⁰ Dover, *op. cit.* p. 293.

¹⁵¹ *Ibid.* pp. 17-19.

¹⁵² “ἔμοι δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν. ἀφίσταμαι”. *Pi. O.* 1.52.

υιὲ Ταντάλου, σὲ δ', ἀντία προτέρων,
φθέγξομαι ...

Hijo de Tántalo, voy a hablar de ti
contrariamente a los que me precedieron.¹⁵³

Recordemos que, en el siglo VI a.C., varios pensadores habían cuestionado, desde la reflexión filosófica, la validez de los mitos y poemas en base a las maldades que en ellos se atribuye a seres que deberían reflejar, por su condición divina, perfección. Según Jenófanes de Colofón: “a los dioses les achacan Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros”¹⁵⁴. Heráclito de Éfeso, en esa misma línea, decía que “Homero merecía que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco otro tanto”¹⁵⁵. La desavenencia entre lo que el mito cuenta de los dioses y cómo la lógica presupone que estos debieran ser tendrá en Platón —que recoge la tradición filosófica anterior— su mayor exponente, al declarar la poesía desterrada de la *polis* ideal, por los mismos motivos que Jenófanes y Heráclito habían declarado increíble el mito.¹⁵⁶

No deja de ser irónico, pues, que un poeta, Píndaro, demuestre en su *Primera Olímpica* espíritu auténticamente filosófico, pero así es. Tras su concienzuda exposición de motivos, va a ofrecernos una interpretación alternativa del mito: durante el banquete en casa de Tántalo, el buen juicio de Poseidón se vio nublado por el deseo (ἔμερος) hacia Pélope, al que secuestró y se llevó al Olimpo. Dado que el niño, aunque los hombres lo buscan a conciencia, no aparece por ninguna parte, los vecinos de Tántalo difunden contra este la calumnia de haberlo asesinado, y, contra los dioses —concretamente Deméter—, la blasfemia de habérselo comido.¹⁵⁷ El resto es mito: mentiras que el ornato de las palabras mortales hizo verosímil.¹⁵⁸ Lo que toca la fibra a Dover son las razones de Píndaro para reescribir la historia: como la piedad y la religión le impiden aceptar moralmente algo tan atroz como el mito original, el poeta se ve impelido a ofrecer una explicación alternativa de los hechos. Es la misma clase de “introducción abusiva de la

¹⁵³ Pi. O. 1.28-36.

¹⁵⁴ Xenoph. DK B11.

¹⁵⁵ Heraclit. DK B42.

¹⁵⁶ Cfr. Pl. R. 388a.

¹⁵⁷ Pi. O. 1.39-51.

¹⁵⁸ Dover, *op. cit.* p. 293; Davidson, *op. cit.* pp. 221-34. En contraposición a la circunspección de Dover, Davidson se explaya para contar el mito, tanto el original como la versión de Píndaro, sin escatimar en los antecedentes y las consecuencias.

valoración moral [...] que había viciado el estudio de la homosexualidad griega”,¹⁵⁹ solo que aquí ocurre lo contrario: el mito es homosexualizado para resultar moralmente tolerable. De lo que se desprende que, para Píndaro y su círculo¹⁶⁰, la homosexualidad no podía gozar de mejor reputación: ¡si hasta lo hacen los dioses!

En base a esto, Dover se permite seguir el camino que ha descubierto en dirección inversa y “deshomosexualizar” los mitos: Ganimedes, por ejemplo, no era, en el mito original, amado por Zeus, aunque se cuente que fue raptado y llevado al Olimpo “para que fuera escanciador de Zeus, por su belleza (κάλλεος εἴνεκα οἴο)”, porque era “el más bello de los hombres mortales (κάλλιστος θνητῶν ἀνθρώπων)”.¹⁶¹ Esto, puestos a deshomosexualizar, no significa para Dover nada más que Zeus derivaba un placer estético, no erótico, de la contemplación de sirvientes hermosos, como si fuesen jarrones chinos.¹⁶² El *modus operandi* de Dover es peligroso: deshomosexualizar los mitos porque presuntamente los griegos los homosexualizaron implicaría, como es este caso, reinterpretar lo que leemos dando por sentado que no hubo “mitos gays” en su origen. Lo cual, en nuestra opinión, asume la vieja noción de que la heterosexualidad está dada por la naturaleza, es lo que hay por defecto, y la homosexualidad es una innovación, cultural y reciente¹⁶³, que se le ha añadido. En realidad, tan natural habría sido que en origen hubiese tanto mitos gays como heteros.

Sin embargo, hay cuatro líneas en la *Primera Olímpica* que cuestionan la hipótesis de los moralistas homosexualizadores ofrecida por Dover, de los que Píndaro sería el más explícito; y es que el poeta nos dice que Poseidón se enamoraba de Pélope *ya en el mito original*. Esto nos queda claro en la introducción que Píndaro hace de la figura de Pélope:

¹⁵⁹ Dover, *op. cit.* p. 17.

¹⁶⁰ En n. 142 señalábamos a Beocia como cuna de Píndaro, región en que las prácticas homosexuales no solo eran toleradas, sino alabadas. La *Primera Olímpica*, que hemos analizado, estaba dedicada al tirano Hierón I de Siracusa, que, según otro poema de Píndaro —la *Primera Pítica*— habría fundado en Sicilia la ciudad de Etna, poblándola de colonos dorios y dotándola de leyes espartanas, que también eran tradicionalmente afines a la homosexualidad. Siracusa misma era una ciudad de origen dorio, aliada de Esparta durante la Guerra del Peloponeso (*Cfr.* Plut. *Alc.* 18.3; Th. 6.6.2, 77.1, 80.3, 82.1-2).

¹⁶¹ Hom. *Il.* 20.231-5. *Cfr.* Pi. *O.* 1.44-6.

¹⁶² Dover, *op. cit.* p. 291.

¹⁶³ Tan reciente que, para Foucault y Halperin, la homosexualidad tiene poco más de 100 años (Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*, pp. 56-7, Siglo XXI Editores, Madrid (1998); Foucault, Vol. 2, p. 20; Halperin, *op. cit.* p. 15). Debe añadirse que, para ambos, la heterosexualidad es un fenómeno igualmente cultural e incluso más reciente (*Cfr.* Davidson, *op. cit.* p. 124-5).

“con quien cayó enamorado (ἐράσσατο) el poderoso sacudidor de la tierra, / Poseidón, cuando Cloto lo sacó del immaculado caldero, / bien equipado con un resplandeciente hombro elefantino (ἐλέφαντι φαίδιμον ὤμον).”¹⁶⁴ En la versión primigenia, cuando los dioses resucitaban a Pélope, estos tuvieron que reponer con marfil el hombro que Deméter se había comido. Si Poseidón se enamora de Pélope cuando es presentado por Cloto con su flamante hombro protésico, es evidente que Píndaro se está refiriendo aquí al mito tal y como era contado por sus predecesores, lo que a su vez implica que, al menos en alguna tradición, la *erôtiké philia* entre Poseidón y Pélope era ya moneda corriente. Píndaro, por tanto, no estaría homosexualizando el mito primigenio y cándido, como cree Dover, sino explotando la presencia de la homosexualidad en él para, a partir de ella, desarrollar una trama alternativa que descarte el crimen atroz de Tántalo y el canibalismo atribuido a Deméter.¹⁶⁵

Con respecto a Aquiles y Patroclo, hemos de pensar que ocurrió algo semejante. Aunque los aspectos más denodadamente sexuales de su relación fuesen invención de Esquilo para animar su trilogía teatral —“notoria incluso en la Antigüedad por su erotismo explícito”—¹⁶⁶, lo más probable es que el dramaturgo no estuviese más que explorando las posibilidades que ofrecía el mito original, igual que Píndaro al tratar la relación de Poseidón y Pélope. En cualquier caso, debemos ser conscientes de que deshomosexualizar completamente la relación de Aquiles y Patroclo, de Zeus y Ganímedes, de Heracles y Yolao y un largo etcétera, no nos ayudará en nada a aproximarnos a los antiguos griegos, puesto que, para ellos —incluido Jenofonte—, la naturaleza erótica de estas intimidades no era cuestionada.

¹⁶⁴ Pi. O. 1.24-7.

¹⁶⁵ La versión “más piadosa” centrada en la relación de Poseidón y Pélope debió de volverse muy popular. Será a la que se acoja, por ejemplo, Eurípides en su obra teatral *Ifigenia entre los tauros*, 387-91: “Juzgo que el banquete que preparó Tántalo para los dioses / es increíble (ἄπιστος), / y que estos disfrutaran del niño (παῖς) como comida; / digo más: estos de acá, hombres asesinos de hombres, / achacan a los dioses sus propios vicios. / En mi opinión, ninguna deidad es mala (κακόν).”

¹⁶⁶ Halperin, *op. cit.* p. 86.

INSTITUCIONES DE ANTIGUO

En el capítulo anterior hemos ahondado en la relación que mantenían Aquiles y Patroclo porque eran el modelo de pareja homosexual para los griegos. Por supuesto, no es desdeñable la importancia que revestían otras parejas mitológicas a nivel local, como podían ser, en Olimpia, tanto Poseidón y Pélope como Ganimedes y Zeus; en Tebas, Heracles y Yolao; en Esparta, Apolo y Jacinto. Sin embargo, la intimidad de Aquiles y Patroclo recoge y engloba todas las particularidades folclóricas que representaban los demás, debido, como es obvio, al papel central que su relación juega en el desarrollo argumental de la *Iliada*, que es el sustrato último de la cultura panhelénica.

Al principio del capítulo, no obstante, circunscribíamos el extraordinario grado de aprobación que la homosexualidad gozaba entre los griegos a unas coordenadas sociales y políticas concretas: el aristócrata. La expresión aretaica de “hombría de bien”, “excelencia”, “*kalokagathia*” (καλοκαγαθία) que Sócrates tiene siempre en los labios, se origina, como señalaba Jaeger, en el guerrero de la Edad de Bronce, presentado en el fragor de la batalla por la *Iliada*, que pasa a ser terrateniente en la *Odisea*. En esta obra se “observa y representa en su conjunto una clase —la de los señores nobles—, con sus palacios y caseríos [...] una clase cerrada, con fuerte conciencia de sus privilegios, de su dominio y de sus finas costumbres y modos de vivir”.¹⁶⁷ Dover se preguntaba si la homofilia no estaría también circunscrita a esa clase cerrada de privilegiados, lo que explicaría por qué la comedia, de carácter popular, es “fundamentalmente heterosexual”, pues reduce la homosexualidad “a su realidad física más grosera” y la desplaza, en contraposición a los diálogos socráticos, “del centro a la periferia de la vida sexual ateniense”.¹⁶⁸

Jaeger, en lo referente a la homofilia, que él llama *paidikós erôs* (παιδικός ἔρωσ), destaca que “los poetas y los legisladores atenienses que lo mencionan y lo elogian son principalmente nobles, desde Solón, en cuyos poemas el amor de los muchachos aparece al lado del de las mujeres y de los deportes nobles como los más altos bienes de la vida,

¹⁶⁷ Jaeger, *op. cit.* pp. 33-34.

¹⁶⁸ Dover, *op. cit.* p. 224.

hasta Platón”.¹⁶⁹ Davidson reconoce que, al menos en Atenas, la homofilia tenía “tono profundamente elitista e incluso aristocrático”, aunque considera que no hay motivos para negar que el fenómeno experimentase cierta democratización a través de la figura de Harmodio y Aristogitón, asesinos del tirano Hiparco.¹⁷⁰ Para Halperin, la tolerancia de la homosexualidad, al menos en Atenas, “no estaba, evidentemente, confinada, como a veces se ha afirmado, a una pequeña y excéntrica aristocracia pro-espartana”, ni “a un puñado de prolíficos intelectuales”¹⁷¹, y liga la democratización del fenómeno a las reformas de Solón.¹⁷² La posibilidad de esta democratización está implícita ya en Jaeger, cuando afirma que “las formas de vida de las clases superiores se transmiten naturalmente a la burguesía acaudalada. Así también el παιδικός ἔρως.”¹⁷³ El fenómeno, pues, podría haber continuado fluyendo, desde los estratos intermedios de la sociedad, al vulgo.

Sea como fuere, en el *Económico* de Jenofonte, Sócrates afirmaba que eran los terratenientes los que tenían tiempo libre que dedicar al cultivo de la política y de sus intimidades. No parece casualidad que dos de las instituciones aristocráticas más importantes de Grecia —el gimnasio y el simposio— sean también nodos de la vida gay de sus gentes. Tampoco lo es, a nuestro juicio, que la mayoría de los diálogos socráticos acerca del amor y la intimidad estén ambientados bien en el gimnasio, como el *Lisis* y el *Cármides*, bien en el simposio, como los *Simposios* de Platón y Jenofonte. De acuerdo con Dover, siempre “encontramos a Sócrates en un ambiente marcadamente homosexual”.¹⁷⁴ Veámoslo.

I. DEL GIMNASIO AL SIMPOSIO

Imaginemos que un día nos despertamos en la Atenas del siglo V a.C. Nos encontramos en la piel del adolescente Lisis. No sabemos nuestra edad exacta, pero nos llaman *paîs*, no *meirakion* o *neaniskos*, calificativos para designar a los muchachos

¹⁶⁹ Jaeger, *op. cit.* p. 189.

¹⁷⁰ Davidson, *op. cit.* p. 485.

¹⁷¹ Halperin, *op. cit.* p. 91. Por supuesto, Halperin no habla en ningún momento de homosexualidad, sino de “deseo de contacto sexual con guapos jóvenes de parte de varones”.

¹⁷² *Ibid.* p. 100.

¹⁷³ Jaeger, *op. cit.* p. 188.

¹⁷⁴ Dover, *op. cit.* p. 232.

adolescentes pero mayores de edad.¹⁷⁵ Además, nos supervisa un *paidagôgos*, por lo que está claro que somos menores.¹⁷⁶ En contra de lo que pensábamos cuando nos fuimos a dormir en el siglo XXI, la ley ateniense protege a los menores de todo contacto sexual, y nuestro pedagogo se asegura de que ningún *erastês*, esto es, ningún pretendiente, se aproxime demasiado.¹⁷⁷ Puede parecer contradictorio, pero, en Atenas, aunque la ley prohíba poner la mano encima a los menores, se permite a los *erastai* proclamar su amor incluso hacia ellos, siempre que sea de lejos y preserven la castidad (*σωφρονίζειν*) hasta que el objeto de su pasión cumpla la mayoría de edad.¹⁷⁸ Nuestro pedagogo tiene la mosca detrás de la oreja, porque un *neaniskos*, Hipotales, está enamorado de nosotros y han comenzado a circular poemas suyos en los que ensalza a nuestros antepasados hasta remontarse al fundador del demo de Aixona, de donde somos.

Está claro que nuestra familia es antigua y bastante rica: nuestro padre, Demócrates, se dedica a la cría de caballos; estos compiten en las carreras, cuando se celebran los juegos, conducidos por aurigas que son asalariados nuestros.¹⁷⁹ También tenemos muchos esclavos en propiedad, no solo al pedagogo, sino también a muleros que se encargan de criar a los caballos.¹⁸⁰ La riqueza de nuestra familia hace posible que nuestros padres se preocupen de proporcionarnos una educación. Así, por ejemplo, hoy nos han pedido que toquemos la lira, para ver cómo hemos avanzado en las clases de música; también pedirán

¹⁷⁵ Pl. *Ly.* 204e y 205c. Acerca del sentido de las palabras relativas a la edad, seguimos el parecer de Davidson (*op. cit.* p. 78), para el que *paîdes* = menores de dieciocho; *meirakia/neaniskoi* = de dieciocho a diecinueve; *neoi* = de veinte a veintinueve. *Paîdes*, en un sentido menos específico, significaba también “muchachos”, igual que la voz inglesa *boys* puede referirse a “niños” o a “chavales”. Los conceptos de *paiderastia*, *paiderastês*, *paidophilos* y *paidophilein* que manejaban los antiguos griegos todos se refieren al *paîdes* genérico, es decir, a los “muchachos” mayores de edad, nunca menores (al menos cuando hablamos de Atenas y de ciudadanos libres). La evolución de las palabras “pederastia” y “pedofilia” hasta su sentido actual contribuyó tristemente a proyectar sobre los griegos la noción de que sus relaciones homosexuales eran esencialmente pedófilas, lo cual es falso de cabo a rabo.

¹⁷⁶ Pl. *Ly.* 208c.

¹⁷⁷ Acerca de la ley que, en Atenas, protegía a los menores, y las penas que se imponían (incluida la muerte), Davidson, *op. cit.* p. 574 n. 15.

¹⁷⁸ Como deja meridianamente claro Aeschin. 1.139. *Cfr.* Davidson, *op. cit.* pp. 70 y 86.

¹⁷⁹ Pl. *Ly.* 205cd, 208a.

¹⁸⁰ Pl. *Ly.* 208b.

que pongamos por escrito y les leamos en voz alta las lecciones.¹⁸¹ Por fin salimos de casa y nos encaminamos al gimnasio; el pedagogo no se separa de nosotros en ningún momento. Una ley prohíbe a los mayores compartir la palestra con los *paîdes* antes de cumplir los cuarenta años, que es cuando se considera a los hombres más continentales.¹⁸² *Ceteris paribus*, la segregación es estricta, y los gimnasios no tienen permitido siquiera abrir antes del amanecer ni cerrar cuando ya ha anochecido. Sin embargo, hoy es el festival de Hermes, y a los *neaniskoi* se les permite mezclarse con nosotros.¹⁸³

Nuestra palestra se ha construido hace poco; el profesor es bueno y se llama Micco¹⁸⁴: bajo su atenta mirada los muchachos peleamos, dejando las marcas de nuestras contorsiones en la arena¹⁸⁵, un contacto que en absoluto está privado de homoerotismo. Tras hacer las ofrendas a Hermes, nos han dado tiempo libre a los *paîdes* para jugar a pares y nones, con los dados y los cubiletes.¹⁸⁶ Los *neaniskoi* aprovechan la ocasión para charlar (*λαλεῖν*) con nosotros, algo que tienen prohibido en otras circunstancias. Algunos son *erastai* nuestros o de nuestros compañeros: los más atrevidos nos importunan con sus poemas, los más tímidos se quedan mirándonos en la distancia y creen que no reparamos en cómo se sonrojan. No podríamos hacerles caso, aunque quisiésemos: el pedagogo nos vigila y nuestros compañeros, que han sido tan bien aleccionados como nosotros sobre lo engañosos que son todos los admiradores, no lo aprobarían.¹⁸⁷ Otros *neaniskoi* tienen sus propios *erastai*, jóvenes adultos que, en ausencia de los *paîdes*, acuden al gimnasio para verlos embadurnarse de aceite y pelear desnudos. De nuevo, los más cohibidos se limitan a animar desde lejos, pero los más osados se acercan cuando sus favoritos salen del baño, los felicitan por cómo han combatido, procuran hacerse notar y conseguir, quizá, alguna clase de contacto físico, si el favorito accede a luchar...

¹⁸¹ Pl. *Ly.* 209ab. Cfr. Dover, *op. cit.* p. 124: “Enseñar a tocar la lira y a cantar con su acompañamiento era uno de los principales ingredientes de la educación secundaria de los muchachos atenienses”.

¹⁸² Davidson, *op. cit.* pp. 68-9. Los varones griegos no contraían matrimonio hasta poco después de cumplir los treinta años o incluso cerca de cumplir los cuarenta, por lo que la prohibición estaría dirigida implícitamente a los solteros.

¹⁸³ Pl. *Ly.* 206d. Acerca de la ley que segregaba a los *paîdes* de otros grupos de edad, N. R. E. Fischer, *Aeschines: Against Timarchos*, p. 68, Oxford University Press (2001).

¹⁸⁴ Pl. *Ly.* 204a.

¹⁸⁵ Ar. *Nub.* 973-8. Cfr. Dover, *op. cit.* pp. 189-90.

¹⁸⁶ Pl. *Ly.* 206d-207a.

¹⁸⁷ Pl. *Smp.* 183c. Cfr. Pl. *Phdr.* 255a; Davidson, *op. cit.* p. 420.

Volvamos al siglo XXI. El gimnasio, de acuerdo con Davidson, era el centro de la vida para los griegos, especialmente en lo que respecta a la homosexualidad. No es una opinión rompedora: ya la enunciaba Platón en sus *Leyes*, al afirmar que la propagación de las relaciones homosexuales debía achacarse “a esta institución de antiguo” (παλαιὸν νόμον), introducida en Grecia por los dorios.¹⁸⁸ Era aquí donde los enamorados o pretendientes (*erastai*) cortejaban a sus favoritos (*paidiká*) y amados (*erômenoi*). Al mismo tiempo, el gimnasio es para él la clave del carácter elitista de la homofilia —al menos ateniense— pues los asiduos a la palestra pertenecían a una clase social elevada: aquellos que tenían tiempo libre para entrenar y socializar.¹⁸⁹

Es justo a lo que se podía estar refiriendo Sócrates cuando, en el *Económico*, habla del cultivo de intimidades. Dover lo suscribe: el gimnasio era un centro de ocio para varones en el que siempre había ocasión de contemplar la desnudez ajena y obtener contacto físico, ya que la gimnasia (como su raíz, γυμνός, indica) se practicaba desnudo y consistía habitualmente en combates cuerpo a cuerpo.¹⁹⁰ Se prestaba, por tanto, al juego de la seducción, como refiere Alcibíades en el *Simposio* platónico: “A continuación, invité [a Sócrates] a hacer gimnasia conmigo (συγγυμνάζεσθαι), y hacía gimnasia con él en la idea de que así iba a conseguir algo. Hizo gimnasia, en efecto, y luchó conmigo (προσεπάλασεν) muchas veces sin que nadie estuviera presente”.¹⁹¹ El gimnasio era, pues, el sitio ideal si querías seducir a alguien, pero el tiempo libre era prerequisite, “especialmente si se necesitaban muchos días de paciente ojeo y muchas conversaciones sobre el arte, la guerra y la vida para despertar la admiración y el interés de un muchacho”.¹⁹²

Otra vez nos vamos a dormir para despertar en la Atenas Clásica. No nos llamamos Lisis ya, sino Autólico. Es pleno verano, el mes de Hecatombeón toca a su fin y la ciudad celebra las Grandes Panateneas, su festival más importante: como los Juegos Olímpicos, tienen lugar cada cuatro años y consisten en una serie de certámenes de muchas clases, incluido el atletismo. Los demás años se celebra una versión más modesta, que no ofrece competiciones, pero mantiene los sacrificios y procesiones religiosas. La víspera de la

¹⁸⁸ Pl. *Lg.* 636ad.

¹⁸⁹ Davidson, *op. cit.* pp. 484-5.

¹⁹⁰ Dover, *op. cit.* p. 97.

¹⁹¹ Pl. *Smp.* 217bc

¹⁹² Dover, *op. cit.* pp. 226-7.

gran procesión, aquellos que han alcanzado la mayoría de edad y se han librado al fin de la supervisión de sus pedagogos, los llamados *ephêboi*, corren desnudos y portan antorchas que han encendido en el altar de Eros, junto al gimnasio de la Academia, hasta la ciudad. Los *erastai* se arremolinan para animar a sus favoritos y, por lo que hemos oído, los que son demasiado lentos siempre reciben alguna cachetada.¹⁹³ Nosotros, sin embargo, todavía no somos *ephêbos* y no correremos este año. Seguimos siendo *paîs*, pero eso no significa que no podamos hacer grandes cosas: hemos competido en la categoría de los *paîdes* y hemos ganado el certamen de lucha libre.¹⁹⁴ Todos estos años yendo al gimnasio para entrenar en la palestra han dado frutos y nuestro padre, Licón, no podría estar más orgulloso de nosotros.

Hoy se celebraba la carrera de caballos en el hipódromo —puede que hasta corriera el auriga de Demócrates, el de Aixona—. Nosotros hemos visto la carrera junto a nuestro padre, Nicerato, hijo de Nicias, y Calias, hijo de Hipónico, que se ha declarado nuestro más entregado *erastês*. Para celebrar nuestra victoria, nos ha invitado a su casa del Pireo, y allá nos dirigimos los cuatro. Licón está muy complacido, porque Calias es pariente de los Alcmeónidas y ha heredado recientemente una inmensa fortuna; es muy buen partido. Es, además, un hombre refinado que pasa el tiempo libre en compañía de sofistas, como Protágoras, Gorgias y Pródico. Ahora, precisamente, acabamos de cruzarnos con un sofista llamado Sócrates, que caminaba junto a otros que le son muy queridos: Critóbulo, Cármides, Antístenes y Hermógenes; a todos los ha invitado Calias al banquete.¹⁹⁵ Ya en casa, se nos une Filippo, el bufón. Llega el momento de recostarse para cenar; compartimos diván con nuestro padre¹⁹⁶, y disfrutamos de las opíparas viandas. Durante la cena, notamos que todos se nos quedan mirando y que hablan de nosotros y de nuestro atractivo; nos mostramos tímidos.¹⁹⁷

¹⁹³ Plut. *Sol.* 1.4. Respecto a las cachetadas, Ar. *Ra.* 1078-98. Davidson (*op. cit.* pp. 89, 445 y 483) está seguro de considerar esta carrera como la presentación en sociedad de los adolescentes atenienses, una vez alcanzan la mayoría de edad y dejan de ser *paîdes*. Para más información acerca de la carrera de antorchas, que probablemente fuese una carrera de relevos, T. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, pp. 255-7, Oxford University Press (2002).

¹⁹⁴ X. *Smp.* 1.2. En la *Primera Olímpica* Píndaro celebraba a Agesidamo, que también competía en la categoría de los *paîdes*.

¹⁹⁵ X. *Smp.* 1.2-7.

¹⁹⁶ X. *Smp.* 3.13.

¹⁹⁷ X. *Smp.* 1.8-9.

Cuando terminamos de cenar, comienza el simposio: los criados retiran las mesas mientras los hombres realizamos las libaciones a los dioses derramando vino y cantamos a coro un peán. Calias ofrece a los presentes óleo de mirra para perfumarnos: nuestro padre hace el ademán de aceptar, pero Sócrates lo desapueba. Entran entonces en escena un empresario siracusano que Calias ha contratado para el entretenimiento: vienen con él otros tantos, entre ellos una flautista, una malabarista y un adolescente —como nosotros, solo que él es esclavo— que sabe bailar y tocar la cítara.¹⁹⁸ Su compañera empieza el espectáculo: uno le va lanzando aros y ella, recogiénolos, hace malabares mientras no deja de bailar al son de la flauta y la cítara. Su actuación se torna entonces más sobrecogedora cuando cambia los aros por espadas: si comete un error, se mata.¹⁹⁹ Concluye su espectáculo y todos aplaudimos, maravillados. Entonces le toca el turno de bailar al *paîs*; Sócrates se anima a bailar con él y todos ríen.²⁰⁰

El ambiente es distendido, se suceden las chanzas, los dobles sentidos y las risas²⁰¹, se recitan versos de Teognis²⁰² y los coperos de Calias no dejan de escanciar el vino.²⁰³ El adolescente toca la lira y canta; cuando concluye su recital y aplaudimos, Sócrates propone que nos volquemos en una serie de discursos y reflexiones más sesudas, de manera que todos tengamos ocasión de participar y pronunciarnos.²⁰⁴ Así, se van sucediendo las intervenciones, incluida la nuestra, en que tratamos de sobreponernos a nuestro habitual retraimiento. Ya avanzada la noche, cuando todos hemos tomado parte en los discursos, Sócrates pronuncia uno propio acerca del dios Eros, para honrar el amor que Calias dice sentir por nosotros y por el que debe, según él, estar agradecido a los dioses que se lo infundieron.²⁰⁵ Tememos que pueda decir algo inapropiado en presencia de nuestro padre, pero no lo hace; cuando concluye, nos sorprende mirando al anfitrión con otros ojos.²⁰⁶ Despuntaba el alba, y Calias nos ofreció salir junto a nuestro padre a

¹⁹⁸ X. *Smp.* 2.1-2. *Cfr.* Pl. *Smp.* 176e, donde también se especifica que una flautista tocaba su instrumento durante el simposio.

¹⁹⁹ X. *Smp.* 2.1-2 y 11-4.

²⁰⁰ X. *Smp.* 2.14-23.

²⁰¹ X. *Smp.* 1.1.

²⁰² X. *Smp.* 2.4.

²⁰³ X. *Smp.* 2.23-7.

²⁰⁴ X. *Smp.* 3.2. *Cfr.* Pl. *Smp.* 176e-177d, donde Erixímaco cumple el mismo papel que aquí Sócrates.

²⁰⁵ X. *Smp.* 8.37.

²⁰⁶ X. *Smp.* 8.42.

dar un paseo, cosa que hicimos. Cuando abandonábamos la casa, oímos un gran clamor de aplausos y silbidos; Sócrates y Antístenes, que nos salieron luego al encuentro, nos dijeron que el adolescente y la malabarista habían representado las bodas de Dionisio y Ariadna, pero que aquel había sido un espectáculo no apropiado a mi edad...²⁰⁷

Regresemos a nuestra época. Mientras que Agustín García Calvo tradujo el título del diálogo jenofontiano como *Simposio*, Juan Zaragoza Botella lo tradujo como *Banquete*, al igual que hizo Marcos Martínez Hernández con su análogo platónico. “Platón habla de *synousía* ‘reunión’, *deîpnon* ‘comida’, *syndeipnon* ‘convite’, pero nunca de *sympósion*”, advierte Martínez Hernández; sin embargo, el discurso filosófico tiene lugar tras la comida, cuando los invitados se limitan a beber vino, lo que el traductor reconoce es el “simposio” propiamente dicho” (en griego *συμπόσιον* significa “beber juntos”). Jenofonte, por su parte, sí que emplea el griego *συμπόσιον*²⁰⁸ y, a diferencia de Martínez Hernández, Juan Zaragoza no justifica su elección de *Banquete* para la edición de Gredos ni en el estudio preliminar ni en las notas. Sea como fuere, más allá del título de los diálogos, ha surgido un empeño general por traducir *συμπόσιον* como “banquete” en todas las circunstancias, en lugar de emplear el término “simposio”. Así, por ejemplo, donde Dover usó la voz inglesa “*symposium*” a lo largo de *Greek Homosexuality*, el traductor español optó por “banquete”. Lo cual es erróneo por el motivo expuesto: el simposio acontecía cuando el banquete había concluido, como muestran los diálogos socráticos.

De acuerdo con Jaeger, el simposio hunde sus raíces directamente en el pasado homérico, con exponentes claros en la *Odisea*.²⁰⁹ En ellos “campeaba la verdadera tradición de la auténtica *areté* masculina y de su glorificación en palabras poéticas y en cantos”.²¹⁰ De algún modo, la glorificación de la hombría adquirió carácter homoerótico,

²⁰⁷ X. *Smp.* 9.1-7. Jenofonte hace a Autólico abandonar convenientemente la escena justo antes de que el siracusano irrumpa para presentar la obra, en la que los dos esclavos se abrazan y se besan interpretando los papeles de Dionisio y Ariadna, lo que excita los ánimos de los presentes que “montando en sus caballos, marchaban al encuentro de sus mujeres para hacer lo mismo”. Probablemente no habría sido decoroso para el *país* presenciarlo, como piensa A. García Calvo.

²⁰⁸ Al menos una vez, en *Smp.* 9.7, para concluir el diálogo: “αὕτη τοῦ τότε συμποσίου κατάλυσις ἐγένετο”, es decir, “de esta manera se disolvió el simposio”.

²⁰⁹ Hom. *Od.* 1.338 y ss.

²¹⁰ Jaeger, *op. cit.* p. 568.

si es que no lo tenía ya en su origen. El amor de la *areté* y el amor hacia sus portadores se confunden²¹¹; el ἀγαθός es a la vez καλός. La constante y ruidosa alabanza de la belleza masculina se convirtió en “un tipo de afirmación que sería perfectamente aceptable” por los participantes del simposio.²¹² Los poetas líricos como Anacreonte, Alceo, Safo y Teognis quedan immortalizados por los versos que compusieron para ser recitados en estas ocasiones, y en los que cantan “a la bebida, al amor y a los muchachos”.²¹³ Platón hace afirmar a Sócrates en el *Protágoras* que la presencia de músicos y animadores es prescindible por completo “allí donde beben hombres excelentes e instruidos” (ὅπου δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσὶν)²¹⁴, algo que definitivamente se ajustaba poco a la realidad, como hemos visto. Puede que Platón se hubiese contentado con cantar peanes, lo cual, por la mención conspicua en sendos diálogos, debía de ser una ceremonia tradicional en la apertura del simposio²¹⁵, pero el acompañamiento musical era un rasgo característico del mismo ya en tiempos arcaicos.²¹⁶

Como apunta Dover, la costumbre de compartir diván daba lugar a escarceos eróticos: “Transido de deseo por el joven que yace en su mismo diván, el hombre pone su mano en la parte de atrás de la cabeza del joven, y trata de atraer hacia sí su cara para lograr un beso”, es su descripción —un tanto farragosa, aunque podemos achacarlo a la traducción— de una escena simposiaca de la Tumba del Nadador de Paestum, en la Magna Grecia.²¹⁷ Los flautistas, coperos y otros criados que, hemos de pensar, eran a

²¹¹ *Ibid.* p. 189. La *areté* (ἀρετή), es la virtud griega.

²¹² Dover, *op. cit.* p. 181.

²¹³ Davidson, *op. cit.* p. 399.

²¹⁴ Pl. *Prt.* 347d. Juan Zaragoza, en su estudio introductorio al *Simposio* de Jenofonte (p. 303), ha querido ver aquí una crítica de un autor a otro. Sobre la interrelación entre sendas obras: H. Thesleff, “The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 25, pp. 157-70, Willey, Nueva Jersey (1978).

²¹⁵ *Cfr.* X. *Smp.* 2.1. y Pl. *Smp.* 176a: “Después que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás, hicieron las libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida”.

²¹⁶ Los versos de Teognis mencionan la flauta (vv. 761, 532 y 1056), el flautín (241), el *phorminx* (761, 791) y, por supuesto, la lira (534, 975), así como la presencia de flautistas (941). El *phorminx* era una especie de harpa, similar a la lira.

²¹⁷ Dover, *op. cit.* pp. 149-50.

menudo esclavos adolescentes —*paîdes*, como los de casa de Calias—²¹⁸, son representados desnudos en las escenas de cerámica, y tampoco se libraban de los requerimientos amorosos de los bebedores. Una de las vasijas descritas por Dover “muestra a un hombre durante un banquete, en cuya cabeza un muchacho desnudo está colocando una corona, y que aprovecha la ocasión para tocar el pene del muchacho; este puede que sea un esclavo”.²¹⁹ No sin razón el empresario siracusano, dueño de los jóvenes animadores que aparecen en el *Simposio* de Jenofonte, se muestra angustiado ante la perspectiva de que alguien pueda “echar a perder” (διαφθείρειν) a su *paîs*, que, parece ser, es también su *paidiká*.²²⁰

Eros ocupa un lugar central en el simposio: en la obra de Jenofonte, Sócrates asume que este gran *daimôn* (δαίμων μέγας)²²¹ se encuentra entre los presentes, razón que lo mueve a pronunciar el discurso final con que va a conmemorar el *erôs* que Calias profesa a Autólico. Del mismo modo, en el diálogo platónico, Erixímaco considera “que es oportuno en esta ocasión” retar a cada uno de los presentes a pronunciar un discurso en honor de Eros.²²² El vínculo entre (homo)erotismo y simposio no es tangencial ni casual, sino que el uno se encuentra firmemente asentado en el otro desde tiempos arcaicos. Esto es así porque, si el simposio es una ocasión para glorificar la *areté* masculina, el *erôs* es, a su vez, un “engendrador de *areté*”²²³: “Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente (καλῶς βιώσεσθαι), esto, no son las relaciones de parentesco, ni la ambición política, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa es capaz de infundirlo tan bien como *erôs*”, nos dice Fedro en el *Simposio* de Platón.

²¹⁸ O puede que *paîs* sirva en griego para referirse a un esclavo adulto, como en latín *puer*. La estatura de los jóvenes coperos en las escenas de cerámica puede implicar no menor edad, sino menor rango. La evidencia más sólida de la nubilidad de los sirvientes parece ser la tendencia a representarlos imberbes.

²¹⁹ Dover, *op. cit.* p. 152.

²²⁰ X. *Smp.* 4.52-4.

²²¹ X. *Smp.* 8.1. *Cfr.* Pl. *Smp.* 202e, en donde Diotima de Mantinea describe a Eros exactamente como “gran *daimôn*” (δαίμων μέγας), no como dios (θεός).

²²² “ἐν τῷ παρόντι πρότερον μοι δοκεῖ εἶναι ἡμῖν τοῖς παροῦσι κοσμηῆσαι τὸν θεόν” Pl. *Smp.* 177c.

²²³ *Cfr.* Jaeger, *op. cit.* pp. 189 y 571. Tal es el poder de *erôs*, que hasta a las mujeres infunde coraje, como ejemplifica el mito de Alceste en Pl. *Smp.* 179bc.

“¿Y qué es esto que digo?”, prosigue: “Sentir vergüenza ante lo que es vergonzoso (τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην) y sentir anhelo honroso por lo que es noble (τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν), pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y nobles acciones (μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα)”.²²⁴ Fedro nos presenta un *erôs* que no es baja pasión, sino relación de honor y confianza mutua que impele a aquellos unidos por él a lograr grandes cosas juntos. Como Aquiles y Patroclo, a los que también se referirá y cuyo amor ensalzará en el marco más que apropiado del simposio.²²⁵ El *erôs*, por tanto, es una institución no menos aristocrática y antigua que el simposio, “un elemento esencial histórico en la constitución de la primitiva sociedad aristocrática, inseparablemente vinculado a sus ideales morales y a su rango.”²²⁶

— 4 —

SERIOS MALENTENDIDOS

Que el lector haya tenido que esperar a un estadio tan avanzado de la investigación para que nos hayamos dignado a transcribir las palabras ἐραστής (*erastês*), ἐρώμενος (*erômenos*) y παιδικά (*paidiká*) refleja nuestra disconformidad con el empleo que se ha hecho de estos términos en la literatura concerniente a la homosexualidad en Grecia, al menos a partir de Dover. En su obra, *Greek Homosexuality* (1978), la alusión a estos términos es temprana, conspicua en el primer capítulo, “Problemas, fuentes y métodos”. Así, en la página 16 de un libro de más 200 páginas²²⁷, podemos leer:

Dado que el deseo mutuo de los miembros de una pareja pertenecientes a la misma franja de edad es prácticamente desconocido en la homosexualidad griega, la distinción entre la actividad física del que se ha enamorado y la pasividad física de aquel de quien se ha enamorado es de la mayor importancia. [Para el elemento pasivo] he adoptado de forma sistemática el término griego *erômenos*, participio masculino pasivo de *erân*, ‘estar enamorado de...’, ‘sentir un deseo

²²⁴ Pl. *Smp.* 178cd.

²²⁵ Pl. *Smp.* 179d-180b.

²²⁶ Jaeger, *op. cit.* p. 188.

²²⁷ En la edición inglesa original.

apasionado por...’ [...] Para el mayor he adoptado el término griego de *erastês*, ‘amante’, que se aplica tanto a las relaciones heterosexuales como a las homosexuales. Los griegos con frecuencia empleaban el término *paidiká* con el sentido de *erômenos*.²²⁸

Dover no inventa ninguno de estos términos, pero sí los convierte en arquetipos categóricos de un sistema institucional pretendidamente estructurado,²²⁹ en el que las conductas e interacciones humanas y, sobre todo, los roles específicos de la relación homosexual están perfectamente delineados por unos criterios cuya implantación desafía la mera costumbre: la “pederastia” griega. Este pretendido entramado social tan complejo haría las delicias de Foucault: en la consagración que hace Dover de categorías tales como la edad, el estatus y el rol sexual, y, lo que es más importante, en la *identificación* de estas —de manera que la precedencia temporal y la relevancia social se traducen, necesariamente, en dominación sexual—, el posestructuralista quiso ver los fundamentos de una sociedad obsesionada con el simbolismo social y político de la penetración. Halperin lo expresa así:

[El sexo en Atenas] se concibe como centrado y definido en un gesto asimétrico: el de la penetración del cuerpo de una persona por el cuerpo —y, específicamente, por el falo— de otro. El sexo no es solo polarizante, empero, también es jerárquico, pues el miembro que penetra se construye [*sic*] como un agente sexual, cuya penetración fálica del cuerpo de otra persona expresa “actividad” sexual, mientras que el miembro que es penetrado se construye como un paciente sexual, cuya sumisión a la penetración fálica expresa “pasividad”. La “actividad” sexual, además, es tematizada como dominación: la relación entre los miembros “activo” y “pasivo” se concibe como el mismo tipo de relación que se da entre un superior y un inferior en estatus.²³⁰

²²⁸ Dover, *op. cit.* pp. 47-8.

²²⁹ *Cfr.* Foucault, Vol. 2, p. 181: “Conjunto de conductas convenidas y a convenir, haciendo así de la relación un dominio cultural y moralmente sobrecargado; estas prácticas —de las que K. J. Dover comprobó la realidad a través de numerosos documentos— definen el comportamiento mutuo y las respectivas estrategias que deben observar los dos compañeros para dar a sus relaciones una forma ‘bella’, estética y moralmente válida. Fijan el papel del *erasta* y del *erómeno* [...] la relación sexual entre hombre y muchacho ‘no es miel sobre hojuelas’; debe ir acompañada de convenciones, de reglas de comportamiento, de modos de hacer.” Nótese la referencia directa Dover.

²³⁰ Halperin, *op. cit.* p. 30. *Cfr.* Foucault, Vol. 2, p. 46: “En la práctica de los placeres sexuales, se distinguen claramente dos papeles y dos polos [...] la del sujeto y la del objeto, la del agente y la del paciente. [Hay] ‘actores activos’ de la escena de los placeres y ‘actores pasivos’: por un lado, los que son sujetos de la

En base a esto, Halperin, siguiendo a Foucault, niega rotundamente que se pueda hablar de homosexualidad y heterosexualidad en Grecia²³¹, porque la distinción fundamental para los griegos en lo que concierne al sexo no es la representada por la dicotomía hombre/mujer, sino entre activos (ciudadanos libres) y pasivos (mujeres, esclavos, muchachos).²³² Pero va aún más allá: el concepto mismo de sexualidad debe ser desterrado en nuestra aproximación a la realidad griega, porque los griegos no “construyen” su sexualidad como un algo disociado de su realidad social y política. Los griegos, podríamos decir, no hacen el amor, *hacen la política*:

El sexo en la Atenas Clásica no era un simple colaboración en una búsqueda privada del placer mutuo que absorbiese u oscureciese, aunque fuera temporalmente, el rango de sus participantes. Por el contrario, el sexo era una manifestación de estatus personal, una declaración de rango [...] el sexo entre superiores e inferiores en estatus era un drama en miniatura de la polarización que servía para medir y describir la distancia social entre ambos.²³³

Como en la frase atribuida a Oscar Wilde: “Todo trata de sexo, excepto el sexo: el sexo trata de poder”.

Todo esto está ya contenido en lo que Dover nos presenta en la página 16 como aclaraciones previas a la investigación. El problema con su obra —pionera, por otra parte, en el estudio de la materia—, que reverberará amplificado por Foucault, es que nos dice lo que es la homosexualidad griega cuando apenas hemos comenzado la lectura: los conceptos metodológicos no es que encaucen su investigación, es que van a determinar

actividad sexual [...] y por el otro aquellos que son compañeros-objetos, los comparsas sobre y con quienes se ejerce.”

²³¹ Para ser honestos, Halperin siempre se refiere a Atenas y los atenienses. Por ejemplo, cuando se le pregunta por la homosexualidad en la Antigua Grecia, él responde en referencia explícita a la Atenas Clásica (*op. cit.* p. 47), seguramente porque las fuentes, a las que ya nos referimos en la introducción, son de este lugar y época. Por lo demás, no nos parece que haya razón para que sus conclusiones no puedan extrapolarse al resto de Grecia.

²³² Halperin, *op. cit.* p. 33. Tampoco, por esto mismo, hablaríamos con justeza si nos refiriésemos a los griegos como “bisexuales”. *Cfr.* Foucault, Vol. 2, p. 173: “Puede hablarse de su ‘bisexualidad’ si pensamos en la libre elección que ellos se permitían entre los sexos, pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y ‘bisexual’ del deseo”.

²³³ *Ibid.* pp. 31-2.

sus conclusiones de antemano. En palabras que no son nuestras, pero que sintetizan perfectamente el problema con *Greek Homosexuality*: “es desafortunado que un libro que trata un tema tan popular presente una caracterización de las actitudes griegas que está tan pobremente fundamentada”.²³⁴

I. ERASTÉS Y ERÔMENOS

En griego, “estar enamorado” se dice *erân* (ἐράων), participio presente del verbo ἐράω, que significa “amar”. Es equivalente al sustantivo *erastês* (ἐραστής), cuya terminación en -τής lo cualifica como el agente de la acción “amar”, exactamente como ποιητής (“poeta”), es el agente de la acción “componer poesía” (ποιέω).²³⁵ Su plural es *erastai* (ἐρασταί). Aquel de quien uno está enamorado es el *erômenos* (ἐρώμενος)²³⁶; al igual que *erân*, *erômenos* es un participio presente, pero su voz es pasiva, mientras que la de *erân* es activa. Esto significa que *erân* es quien lleva a cabo la acción, quien ama, mientras que *erômenos* es quien padece la acción, quien es amado. Su plural es *erômenoi* (ἐρώμενοι). A raíz de la obra de Dover, estos términos han sido castellanizados, de tal manera que podríamos hablar del “erasta” y los “erastas”, del “erómeno” y los “erómenos”, pero preferimos ceñirnos a la transcripción del griego.

En su obra, Dover convertía, desde el primer momento, la actividad y pasividad morfológica del verbo en “actividad física del que se ha enamorado” y “pasividad física de aquel de quien se ha enamorado”, respectivamente. La falacia es *non sequitur*, tanto más cuanto ἐράω no significa “follar”, como parece entender Dover, sino “amar”.²³⁷ No tan paradójicamente, “amar” y “estar enamorado”, aunque se expresen en voz activa, aluden a una realidad en la que el agente del verbo es víctima pasiva: Apolonio Díscolo, uno de los más importantes gramáticos griegos, ya afirmaba que “todo el mundo sabe que

²³⁴ Nancy Demand, en Davidson, *op. cit.* p. 114.

²³⁵ En español ocurre lo mismo: “el que nada” es también “el nadador”.

²³⁶ *Erômenê* si el objeto del amor es femenino.

²³⁷ Incluso tomando dicha confusión como punto de partida, tanto la mujer como el varón homosexual pasivo pueden decir “quiero follar” (voz activa) en vez de “quiero ser follado” (voz pasiva), más ajustado a la dinámica del acto.

estar enamorado [*erân*] implica ser afectado por aquel a quien se ama [*erômenos*].²³⁸ “Ser afectado” es en griego προσδιατίθεσθαι, precisamente una voz pasiva, como bien señala Davidson. El desencadenante del amor es el *erômenos* y aquel que lo padece, el *erastês*. El primero no tiene por qué haber dado al otro prenda de su amor, ni esperanzas, ni mucho menos haber llegado a intimar con él; ello no altera la condición del *erastês*, que es, antes que nada, un pretendiente. Aunque el objeto de su amor no sepa que existe siquiera, como Lisis no se percata en ningún momento de la presencia de Hipotales, el enamorado está dispuesto a hacer las cosas más alocadas (θαυμαστὰ ἔργα) para probar lo que siente: suplica, ruega, pronuncia juramento y duerme en la puerta de su *erômenos*; compone poemas encomiando a sus antepasados, como hace Hipotales; lo va persiguiendo por todo el gimnasio, como los *erastai* de Cármides; celebra simposios en su honor, como Calias en el de Autólico. En resumen, se convierte en esclavo de aquel.

La actitud servil respecto a su *erômenos* que el *erastês* demuestra se consentía en Atenas de buen grado como algo connatural al enamoramiento.²³⁹ Cuando Pericles anima a los ciudadanos a ser *erastai* de Atenas²⁴⁰, la imagen evocada no es la del “miembro activo, penetrador, en un encuentro sexual” ni del “acto físico de la penetración”, como pretende S. Monoson, sino la del enamorado que está dispuesto a obrar lo imposible por demostrar a su amado cuánto lo ama, como Davidson ha sabido apreciar.²⁴¹ En otras palabras, Pericles está animando a los ciudadanos a demostrar esa misma actitud de entrega, de devoción. Así, el *erastês* es mejor descrito con otra voz pasiva, la del participio aoristo *erastheis*, “el que se ha enamorado”.²⁴² Como en el *Crátilo*: “se dice que Zeus la tomó *habiéndose enamorado* (λέγεται ὁ Ζεὺς αὐτῆς ἐρασθεὶς ἔχειν)”.²⁴³

A Davidson se debe agradecer que algún día lleguemos a vislumbrar la realidad de la homosexualidad en la Antigua Grecia. Hace falta armarse de mucho sentido común para poder entrever algo tras el enredo posestructuralista que ha opacado la cuestión. La falaz

²³⁸ “το ἐράν ομολογεί το προσδιατίθεσθαι υπό του ἐρωμένου”. A.D. 3, p. 288 Bekker. *Cfr.* Davidson, *op. cit.* p. 29.

²³⁹ Pl. *Smp.* 182e-183b.

²⁴⁰ Th. 2.43.1.

²⁴¹ S. Monoson, “Citizen as Erastes. Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration”, *Political Theory*, v. 22.2, p. 255, Sage Publications (1994). *Cfr.* Davidson, pp. 103-4.

²⁴² Davidson, *op. cit.* p. 139, lo traduce como *love-smitten*, “golpeado por el amor”.

²⁴³ Pl. *Cra.* 404c.

identificación doveriana entre el que se enamora y el que penetra, el que es objeto de amor y el que es penetrado, se convertiría en el mayor obstáculo para la comprensión del fenómeno que pretendía esclarecer, especialmente tras encontrar en Michel Foucault su más vocinglero defensor. Para este, el *erastês* no es un enamorado, sino “uno que está en posición de tomar la iniciativa”.²⁴⁴ En posición prescrita social y culturalmente, debe entenderse:

La relación sexual —siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad— es percibida como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y es sometido, el que vence y el que es vencido.²⁴⁵

Así, la identificación del *erastês* con el rol sexual activo y del *erômenos* con el pasivo muta y se convierte en doble identificación: el *erastês* es activo y es superior en rango, el *erômenos* es pasivo y es inferior a él. Halperin, como no podía ser de otra manera, sigue a Foucault a pies juntillas: “Los actos sexuales [...] debían ser congruentes con el diferencial de poder de acuerdo con el que la relación se estructuraba: el miembro superior tenía precedencia sexual, solo él podía iniciar un acto sexual, penetrar el cuerpo del compañero y obtener placer sexual.”²⁴⁶ Mujeres y esclavos son, por supuesto, de un rango inferior a los varones libres; dentro del grupo de varones libres, sin embargo, la jerarquía la establece la edad. De nuevo podemos remontar la genealogía de la idea a esas afirmaciones metodológicas de Dover: “Dado que el deseo mutuo de los miembros de una pareja pertenecientes a la misma franja de edad es prácticamente desconocido en la homosexualidad griega [...] Para el mayor he adoptado el término griego *erastês*”, etcétera. Para Halperin, las relaciones homosexuales no son tales, sino “una cierta relación jerárquica de estructurada desigualdad entre un varón adulto libre y un adolescente ciudadano”. La edad es el diferencial de poder.

En realidad, como Davidson ha sugerido audazmente, el interés del *erastês* no es primeramente la edad, sino cierto tipo de belleza, aquella asociada a la juventud. Expresiones y calificativos como *ephêbos* (ἔφηβος) o el más que recurrente *hōraîos*

²⁴⁴ Foucault, Vol. 2, p. 181

²⁴⁵ *Ibid.* p. 198.

²⁴⁶ Halperin, *op. cit.* p. 47.

(ὥραῖος) se emplean para describir a los jóvenes y hacen referencia al hecho de “estar en flor”, “en el momento justo”.²⁴⁷ Se trata de aquello que es más deseable en la juventud, rasgo definitorio de su belleza. Cuando el *hetairos* desconocido interpela a Sócrates al inicio del *Protágoras* para preguntar de dónde sale, se responde de inmediato a sí mismo con estas palabras: “Seguro que de una partida de caza en pos de la *hōra* (ὥρα) de Alcibíades”. Los conceptos de *paiderastia*, *paiderastês*, *paidophilos* y *paidophilein*, asociados erróneamente a los contemporáneos de pederastia y pedofilia, no apuntaban en ningún caso al *paîs* como rango de edad, sino como imagen idealizada de unos rasgos corrientes del *paîs* (léase *meirakion* o *neaniskos* o *ephêbos*) que se consideraban *ratio* del atractivo entre los griegos.²⁴⁸ El *leitmotiv* de estos no es, pues, con la edad, sino con la belleza juvenil y determinadas características asociadas, como una piel bronceada y la musculatura, “dado que los *erastai* sienten predilección por los gimnasios”.²⁴⁹ En palabras de Davidson: “Lo cierto es que los varones hermosos eran objeto de obsesión amorosa y los jóvenes eran considerados automáticamente los más hermosos”.²⁵⁰

Donde Fedro, en el *Simposio* platónico, afirma que “Esquilo se equivoca cuando dice que Aquiles estaba enamorado [*erân*] de Patroclo, ya que Aquiles era el más hermoso, no solo que Patroclo, sino también que todos los héroes juntos, pues era todavía imberbe y,

²⁴⁷ Cfr. Dover, *op. cit.* p. 116: “*Hōraîos*, ‘que ha alcanzado el grado de madurez (para...)’ [...] cuando se aplica a personas denota la edad en que uno resulta más atractivo y deseable”; Halperin, *op. cit.* p. 90: “La *hōra* (o lozanía juvenil) de los varones, una estrecha zona entre la niñez y la adultez que comprendía lo que hoy es el final de la adolescencia, [...] representaba la cima del atractivo sexual masculino y ejercía, mientras duraba, un encanto aparentemente irresistible en los residentes mayores de la Atenas Clásica, tanto hombres como mujeres, libres y esclavos”.

²⁴⁸ Este ideal del *paîs* como arquetipo de belleza para los griegos no es descabellada. Podemos equiparar al *paîs* con el *twink* del argot gay actual; al *twink* no lo define tanto una edad concreta como una características físicas concretas: escasez o ausencia de barba y vello, delgadez atlética y facciones juveniles. Estos son, obviamente, rasgos corrientes en un rango de edad localizado hacia el final de la adolescencia y la temprana adultez, pero no todos los que se encuentran en ese rango de edad son *twinks*. De hecho, algunos individuos que han superado la edad probable que se espera de un *twink* pueden, no obstante, serlo, siempre que posean dichas características.

²⁴⁹ Dover, *op. cit.* p. 116. Cfr. *Ibid.* p. 117: “Hasta mediados del siglo V [a.C.] los ingredientes más sorprendentes y constantes del patrón de belleza masculina son: hombros anchos, pecho fornido, pectorales desarrollados, músculos grandes sobre las caderas, cintura delgada, nalgas prominentes y muslos y pantorrillas robustos.”

²⁵⁰ Davidson, *op. cit.* pp. 89-90.

por consiguiente, mucho más joven, como dice Homero”,²⁵¹ Halperin cree ver una corroboración de su teoría: los griegos tenían problemas al proyectar su institución pederástica en el relato homérico, porque el diferencial de poder no estaba claro. ¿Era la diferencia de edad entre los héroes, en cuyo caso Patroclo debía ser el *erastês*, como pretende Fedro? ¿O bien era la relevancia argumental del personaje dentro de la historia, en cuyo caso Aquiles era el claro *erastês*, como había pensado Esquilo? En realidad, el sentido del texto debería hacerse evidente: “Esquilo se equivoca, ya que Aquiles era el más hermoso, pues todavía era imberbe”; esto es, Aquiles es joven, *luego es hermoso*, luego ha de ser Patroclo quien lo corteje a él, no al contrario.

La declaración de amor de Antístenes hacia Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte resulta chocante y cómica tanto en cuanto durante toda la velada se ha insistido en lo mucho que Sócrates se parece a un sátiro y lo feo que es: ojos saltones, nariz porcina, barrigudo...²⁵² Lo mismo ocurre con Alcibíades en el *Simposio* de Platón: desde el principio de su discurso está insistiendo en cuánto se asemeja el filósofo a un sátiro y, en cambio, cuánto se precia él de su *hôra* (“¡cuán tremendamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi *hôra!*”).²⁵³ Conque asume que la relación normal entre ambos es que Sócrates sea *erastês* y él *erômenos*, o, dicho de otro modo más inteligible, lo normal es que sea Sócrates el que se enamore y no al contrario, pues, de los dos, es Alcibíades quien posee atractivo (“creyendo que estaba seriamente interesado por mi *hôra*”; “creí que iba a decirme las cosas que en soledad un *erastês* diría a su *paidiká*”).²⁵⁴ Sin embargo, pronto se percata de que Sócrates no está enamorado de él, sino a la inversa: es Alcibíades el enamorado, el esclavizado, el que sufre y padece (“por culpa de este Marsias aquí presente, muchas veces me he encontrado en un estado tal que me parecía que no merecía la pena vivir en las condiciones en que estoy”).

Así las cosas, el Alcmeónida reconoce asumir el nuevo papel cuando afirma haber invitado a cenar a Sócrates “como un *erastês* tiende una trampa a su *paidiká*”, para

²⁵¹ “Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ’ ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὥς φησιν Ὅμηρος”. Pl. *Smp.* 180a.

²⁵² X. *Smp.* 2.19, 4.19, 4.4-7, 8.4.

²⁵³ Pl. *Smp.* 215ab, 216d.

²⁵⁴ Pl. *Smp.* 217ab.

seducirlo.²⁵⁵ Lo chocante aquí no es que el más joven sea *erastês* del mayor, sino que alguien tan *hōraîos* como Alcibíades lo sea de Sócrates, que es feo como un demonio. Son la *hōra* del uno y el parecido del otro con un sátiro las características en las que se incide insistentemente, prefigurando en el oyente la imagen habitual del *erastês* y del *erômenos*, que va a poner patas arriba la revelación de que Alcibíades se enamoró de Sócrates, y no al revés (como esperaba todo el mundo en Atenas).

Entiéndasenos bien: que Alcibíades sea el *erastês* significa nada más y nada menos que se enamoró, no que sintiese el deseo de penetrar a Sócrates. La identificación con la edad y el rol sexual, presentada por Dover en la página 16 de su *Greek Homosexuality*, debe desecharse. La misma idea del diferencia de poder, el simbolismo de la penetración como brutal ejercicio de dominación, de la relación sexual como manifiesto político en el que se reafirma la opresión de una clase sobre otra, etcétera, deben ponerse en tela de juicio. Los griegos, como bien señala Davidson, se referían a la relación sexual en términos no agonísticos, sino principalmente cooperativos: mezclarse (μίξις), asociación (ὀμιλία), aproximarse (πλησιάζω), acercamiento (πλησιασμός), compañía (συνουσία), matrimonio (γάμῶ)²⁵⁶, cubrimiento (ὄχεια)...²⁵⁷ No sería descabellado pensar que, tal vez, alguien ha estado proyectando sus propias inquietudes y expectativas contemporáneas acerca de la sexualidad sobre la realidad de los antiguos griegos, deformándola.

II. ERÔS Y PHILIA.

La identificación *non sequitur* de *erastês* y *erômenos* como participantes activo y pasivo sexuales, la interpretación de la relación sexual en tanto que relación de dominación y sumisión, y la aceptación de la diferencia de edad como diferencial de poder, convertía la homosexualidad griega en una “relación problemática”.²⁵⁸ Para Foucault, “por un lado, al joven se lo reconoce como objeto de placer [...] por otro lado, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre, no puede aceptar

²⁵⁵ Pl. *Smp.* 217c.

²⁵⁶ Nótese que el número gramatical de γάμῶ no es ni singular ni plural, sino dual.

²⁵⁷ Cfr. Davidson, *op. cit.* p. 119; Foucault, Vol. 2, p. 35. Es una lástima que Foucault, al listar estos términos, no reparase en el carácter colaborativo y asociativo de los mismos.

²⁵⁸ Foucault, Vol. 2, p. 172.

reconocerse como objeto en esa relación que siempre se piensa en forma de dominación.”²⁵⁹ Davidson lo expresará, a nuestro juicio, con toda claridad:

El *erastês* de Dover no era un admirador desamparado que suspirase fuera del vestuario con todos los demás admiradores del muchacho, sino un peligroso penetrador en potencia; el *erômenos* no era la estrella que se pavoneaba sobre el campo, rodeado por fans que lo adoran y de cuyos sentimientos él puede no ser siquiera consciente, sino una víctima atrapada en una relación abusiva, intentando aferrarse a su dignidad.²⁶⁰

La lectura que hacen Dover y Foucault de la relación homosexual, pues, es la de una humillación estructural y sistémica, con ganadores y perdedores; para Halperin, el sexo ni siquiera es sexo, sino más bien un manifiesto político en el que las clases opresoras reafirman su dominio sobre las clases oprimidas. Con estas premisas, la consecuencia es la precarización necesaria de la relación erótica de los varones. A estas, Dover las caracterizó, en palabras de Davidson, como “intrínsecamente pasajeras y, en consecuencia, triviales”: todas llegarían a un abrupto término “tan pronto el cortejo acababa y el *erôs* alcanzaba la *philia*”, en el sentido de una prosaica amistad.²⁶¹ Así, por ejemplo, Dover se refiere a dilatada relación sentimental que mantuvieron Pausanias y Agatón como “inhabitual”.²⁶² Foucault, una vez más, recoge el testigo:

La cuestión que se plantea entonces es la conversión posible, moralmente necesaria y socialmente útil, del lazo de amor (destinado a desaparecer) en una relación de amistad, de *philia*. Esta se distingue de la relación amorosa de la que proviene y de la que es deseable que nazca; es duradera, no tiene más término que la vida misma y borra las disimetrías implícitas en la relación erótica entre el hombre y el adolescente.²⁶³

Hete aquí el origen de un tópico: tan pronto el *erômenos* cumple cierta edad, normalmente marcada por la aparición indisimulable de la barba, se veía obligado a cortar toda relación con su *erastês* por una cuestión reputacional, para atajar las sospechas de

²⁵⁹ *Ibid.* p. 203.

²⁶⁰ Davidson, *op. cit.* p. 120.

²⁶¹ *Ibid.* p. 131.

²⁶² Dover, *op. cit.* p. 217.

²⁶³ Foucault, Vol. 2, p. 185.

pasividad sexual que pudiesen recaer en él. Lo que quedaba entre ambos era una bonita amistad, que Foucault llama *philia*: “un vínculo definitivo y socialmentepreciado”.²⁶⁴

Una mala comprensión de lo que es la *philia* es, sin duda, lo que ha conducido a los estudiosos a conclusiones descabelladas acerca de las relaciones homosexuales entre los griegos. Ya al principio de nuestra investigación, cuando abordamos el *Lisis*, explicamos las razones de por qué hemos decidido interpretar la *philia* como “intimidad”, y no hemos dejado de traducir consecuentemente durante el resto de nuestra investigación. Que el *erôs* apunta a la *philia* es tan cierto como que todo amor aspira a la intimidad: entre la persona que se ha enamorado y aquel de quien se ha enamorado hay, al principio, una distancia que debe ser salvada mediante la seducción. Eso es lo que trata de lograr el *erastês* de todas las maneras posibles, como magistralmente expresa Sócrates en el *Fedro* de Platón, el que posiblemente sea el más bello discurso acerca del amor:

ὥστε συμβαίνει τότε ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ
ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε καὶ
δεδιῶσαν ἔπεσθαι. ἄτε οὖν πᾶσαν
θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ
ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος ἀλλ’
ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὡν
φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ
ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἢ τινῶν
ἄλλων διαβεβλημένος ἦ, λεγόντων ὡς
αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο
ἀπωθῆ τὸν ἐρῶντα, προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ
χρόνου ἢ τε ἡλικίας καὶ τὸ χρεῶν ἡγαγεν εἰς
τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὀμιλίαν ...
προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὀμιλίαν
δεξαμένου, ἐγγύθεν ἢ εὖνοια γιγνομένη
τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον
διαισθανόμενον ὅτι οὐδ’ οἱ σύμπαντες
ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας
οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον

Ocurre, entonces, que el alma del *erastês*,
reverente y temerosa, sigue al *paidiká*. Así
pues, cuidado con toda clase de esmero, como
igual a un dios, por un amante que no finge,
sino que siente de verdad, y siendo él mismo,
por naturaleza, amigo de quien así le cuida —si
bien en otra época pudiera haber sido
censurado por condiscípulos u otros
cualesquiera, diciéndole lo vergonzoso que era
tener relaciones con un amante y, por ello, lo
hubiera apartado de sí—, la edad y la fuerza de
las cosas lo empujan a aceptar, con el paso del
tiempo, la compañía. [...] Y, una vez que lo ha
dejado acercarse, y aceptado su conversación y
compañía, la benevolencia del amante, vista de
cerca, conturba al *erômenos*, que se da cuenta
de que todos los otros juntos, amigos y
familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna
de *philia* como la del amigo entusiasta. Y
cuando vaya pasando el tiempo de este modo, y
se toquen los cuerpos en los gimnasios y en
otros lugares públicos, entonces ya aquella

²⁶⁴ *Ibid.* p. 207.

φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ
 πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεισθαι ἔν τε
 γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις,
 τότε ἤδη ἢ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγῆ, ὃν
 ἕμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ἠνόμασε,
 πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν
 εἰς αὐτὸν ἔδου ... καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐ
 ψυχὴν ἐρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾶ μὲν οὖν,
 ὅτου δὲ ἀπορεῖ... καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος
 παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης,
 ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτὰ αὐτὸν ποθεῖ καὶ
 ποθεῖται, εἶδωλον ἐρωτος ἀντέρωτα ἔχων:
 καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ
 φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ
 παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρως δέ, ὄρᾶν,
 ἄπτεισθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι

fuente que mana, a la que Zeus llamó “deseo”
 cuando estaba enamorado de Ganímedes,
 inunda caudalosamente al *erastês*, lo empapa y
 lo rebosa [...] y llena, a su vez, de *erôs* el alma
 del *erômenos*. Entonces sí que es verdad que [el
erômenos] lo ama, pero no sabe qué. [...] Y
 cuando el amante 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 *erôs*, un *erôs* recíproco
 [*antêrôs*], es lo que tiene. Está convencido, sin
 embargo, de que no es *erôs* sino *philia*, y así lo
 llama. Ansía, igual que aquel, pero más
 débilmente, ver, tocar, besar y acostarse a su
 lado.²⁶⁵

Las pruebas de amor continuadas de parte del *erastês* hacia su *erômenos* terminan por engendrar en este último una réplica de *erôs*: *anterôs*. Es entonces cuando podemos hablar de *philia*.²⁶⁶ La afirmación de Dover de que el *erômenos* es incapaz de reciprocarse porque no se convierte en *anterastês*²⁶⁷, sino en *philerastês*, es errada. Él querría que los griegos hubieran marcado, con este término, cierta distancia entre las intenciones y deseos contrapuestos de *erastês* y *erômenos*, una etiqueta que evocase la distinción esencial entre el afecto cándido del efebo y la obsesión del hombre maduro que lo presiona constantemente para que se deje penetrar. Sin embargo, allí donde Dover ha traducido *philerastês* como “que quiere mucho a su *erastês*” —connotando, de algún modo, esa ingenuidad pueril—, nuestra alternativa es “íntimo con su *erastês*”. El término, pues, no pretende distinguir el amor de uno y de otro, tan solo señala que el *erastês* ha logrado su objetivo: la intimidad —*philia*— es la meta, el amor —*erôs*— es el combustible.²⁶⁸

²⁶⁵ Pl. *Phdr.* 254e-255e.

²⁶⁶ Davidson, *op. cit.* p. 32. Cfr. Dover, *op. cit.* pp. 93-4.

²⁶⁷ Un *erômenos* que reciproca los sentimientos de su *erastês* no puede ser llamado *anterastês* porque esto significa “*erastês* rival”, en competencia por la *philia* de un *erômenos*.

²⁶⁸ Cfr. Davidson, *op. cit.* p. 31.

Cuando Esquines nos dice que la *philia* de Aquiles y Patroclo tuvo su origen en el *erôs* (γενέσθαι φιλίαν δι' ἔρωτα), no nos está diciendo que ambos héroes tienen una amistad “platónica” que, de algún modo, surgió del enamoramiento, como pretende Foucault, sino que tienen una intimidad juntos, una relación.²⁶⁹

Que los griegos veían como aspiración la *erôtiké philia* estable y prolongada en el tiempo, idealmente para toda la vida, está avalado por los textos, especialmente los diálogos socráticos. Tanto Jenofonte como Platón convienen en distinguir dos tipos de *erôs*: un Eros Vulgar y otro Celestial.²⁷⁰ En el *Simposio* platónico, Pausanias afirma que el primero es el amor propio de quienes aman “más los cuerpos que las almas (τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν)”, mientras que el segundo lo que busca es “toda una vida compartida, un proyecto de vida en común (τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι)”.²⁷¹ En el *Simposio* de Jenofonte, Sócrates nos dice que el Eros Vulgar es “el amor de los cuerpos (τῶν σωμάτων)”, el Celestial, que es el que profesa Calias hacia Autólico, “de las almas, la intimidad y las bellas empresas (τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων)”, y añade esto tan admirable, referido a aquellos que se quieren con amor celestial:

οἷς γε μὴν κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι, πῶς οὐκ
ἀνάγκη τούτους ἡδέως μὲν προσορᾶν
ἀλλήλους, εὐνοϊκῶς δὲ διαλέγεσθαι,
πιστεύειν δὲ καὶ πιστεῦεσθαι, καὶ προνοεῖν
μὲν ἀλλήλων, συνήδεσθαι δ' ἐπὶ ταῖς
καλαῖς πράξεσι, συνάχθεσθαι δὲ ἂν τι
σφάλμα προσπίπτῃ, τότε δ'
εὐφροαινομένους διατελεῖν, ὅταν
ὑγιαίνοντες συνῶσιν, ἂν δὲ κάμη ὀπότερος
οὔν, πολὺ συνεχεστέραν τὴν συνουσίαν
ἔχειν, καὶ ἀπόντων ἔτι μᾶλλον ἢ παρόντων

Esos que se quieren mutuamente, ¿no gozarán por fuerza del mirarse el uno al otro, del conversar amablemente, confiar y saberse de confianza? ¿No velarán el uno por el otro, compartirán la dicha de las cosas buenas y las penas si recayera sobre ellos alguna desgracia, se alegrarán mientras juntos tengan salud y, si cualquiera de los dos se aflige, fortalecerán más si cabe su unión, y serán más solícitos en ausencia que en presencia del otro? ¿No son dichosas todas esas cosas? Es debido a cumplirlas todas que los enamorados siguen

²⁶⁹ Cfr. Aeschin. 1.133. Normalmente el enamoramiento arruina las amistades, no lo contrario.

²⁷⁰ Pl. *Smp.* 181ac. Cfr. X. *Smp.* 8.9-10. Por cómo se expresa Jenofonte, está referenciando el *Simposio* anterior de Platón.

²⁷¹ Pl. *Smp.* 181d.

ἐπιμελεῖσθαι; οὐ ταῦτα πάντα ἐπαφρόδιτα; apreciando su *philia* cuando les llega la
διὰ γέ τοι τὰ τοιαῦτα ἔργα ἅμα ἐρῶντες vejez.²⁷²
τῆς φιλίας καὶ χρώμενοι αὐτῇ εἰς γῆρας
διατελοῦσι.

Nos parece obvio que lo que se está describiendo aquí es mucho más que la “simple amistad”. De hecho, a nuestra mente ha venido cierta fórmula que se sigue utilizando como promesa de amor duradero: “en la salud y en la enfermedad”, etcétera. Cuando Foucault afirma que “el amor de los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica [...] los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmentepreciado, el de la *philia*”, lo que está enunciando es estrictamente cierto, pero su comprensión de lo que es la *philia* lo arruina todo.²⁷³ Es como si una especie alienígena que estudiase las convenciones humanas supusiera que el noviazgo es apreciado moralmente si es con vistas al matrimonio, pero, por alguna clase de malentendido cósmico, a la vez asumiera que, a partir del matrimonio, los contrayentes renuncian a mantener relaciones sexuales (!!).

Para Foucault, como para Dover, que Sócrates, al hablar de la relación ideal entre varones, ponga en valor características tales como la dicha mutua y la estabilidad en el tiempo, que puede prolongarse toda la vida, es prueba de que se está hablando de simple “amistad”. Están obligados a concluir tal cosa, toda vez que, por una serie de razonamientos falaces, han asumido que la relación homosexual que se da entre los griegos es una relación de abuso estructurado y sistémico, que ni proporciona goce a los involucrados por igual, ni puede durar en el tiempo, mucho menos prolongarse toda la vida. Sus prejuicios condicionan la investigación hasta el punto de que, cuanto más muestra Sócrates que el amor duradero —la *erôtiké philia*— debería ser aspiración irrenunciable de toda asociación homosexual, más se empeñan ellos en considerar su discurso un encomio de la amistad inocente, “platónica”, que abomina del sexo.

Nosotros, que hemos negado la mayor, somos libres de ofrecer una interpretación alternativa. Hay varios motivos por el que esta intervención de Sócrates valoriza tan insistentemente, frente al placer sensual, otra clase de placeres y una serie de obligaciones y responsabilidades recíprocas. La primera, obviamente, es que el *paîs* Autólico es menor

²⁷² X. *Smp.* 8.18.

²⁷³ Foucault, Vol. 2., p. 207.

de edad y, para más inri, su padre, Licón, está presente; luego es natural que, al abordar el *erôs* que Calias profesa al muchacho, lo ennoblezca. Pero la razón principal, a nuestro juicio, es que los griegos diferenciaban tan bien como nosotros amor y sexo, y lo que Sócrates nos ofrece aquí, consciente de las diferencias, *es un discurso acerca del amor*. La dimensión carnal de este quedaría necesariamente eclipsada por otras muchas cosas, integrada en lo que Davidson llama “*koinônia*”, es decir “comunidad de intereses”.²⁷⁴

No entender que el *Simposio*, sin importar lo humorísticamente que se haya expresado, trata también de “relaciones homosexuales serias” es malentender seriamente todo el diálogo y el fenómeno que describe. La razón de que estos antiguos griegos dedicasen tanta cháchara al Amor no es porque oculten su sodomía tras eufemismos, sino por una alianza adamantina, una “comunidad de intereses” (*koinônia*) entre ciudadanos, que tenía importantes implicaciones para la ciudad-Estado.²⁷⁵

Esto no debería ser difícil de comprender: nadie, en un boda, pediría hoy día brindar por la vida sexual de los contrayentes, sino por el proyecto de vida en común que acaban de emprender. Eso es lo que se celebra, en lo que se incide, lo que atrae todos los focos. Sin embargo, no significa que los cónyuges hayan desterrado el sexo para siempre de su relación, ni que este no sea importante o haya dejado de ser placentero, tan solo que el sexo, sin más, no es lo que los motiva ahora; el acento se pone en otro lado. Sócrates hace lo mismo: por eso, precisamente, se refiere a la *philia* de Orestes y Pílates, Teseo y Pirítoo, y Aquiles y Patroclo —“la cual, según se dice, tuvo su origen en el *erôs*”, Esquines *dixit*— como ejemplos de Eros Celestial, porque juntos lograron grandes hazañas recordadas en epopeyas.

III. CHARIZESTHAI.

En el *Fedro* y el *Simposio* platónico, el “gratificar” (χαρίζεσθαι) a los *erastai* va a ocupar gran parte de la reflexión filosófica. *Charizesthai* es el infinitivo de un verbo, *charizomai*, que, aunque posea la morfología de la voz pasiva y se conjugue como tal,

²⁷⁴ No podemos evitar pensar en los paralelismos de esta *koinônia* con el matrimonio, otra “comunidad de intereses”.

²⁷⁵ Davidson, *op. cit.* p. 132. Se está refiriendo aquí al *Simposio* de Platón, pero con mucha más razón debe decirse lo mismo del de Jenofonte.

actúa empero como voz activa. En la raíz de *charizesthai* se encuentra el nombre mismo de las diosas Cárites o, en latín, Gracias, de ahí la traducción de “gratificar”. Otras traducciones comunes son “complacer” y “conceder favores”. El favor que se concede es llamado *charitos*, como muestra Platón²⁷⁶, pero aquello en que consiste el *charitos* rara vez se expresa abiertamente: siempre se mantiene “un margen de discreción e indefinición” que hace difícil acotar el significado.²⁷⁷ Dover asume que el sentido del *charizesthai* es sexual, como también el de *hypourgein* (“prestar servicio”), haciéndolos sinónimos. Foucault sigue la misma senda: habla del *charizesthai* cuando se refiere a la disimetría de placeres durante la relación sexual, y traduce *hypourgein* como “obedecer” en el sexo. Ambos autores lo conectan a *hypêretein*, “someterse”.²⁷⁸ Estos términos, en la medida que evoquen un juego sexual de suma de cero, van a ser los preferidos de Foucault.

Davidson, ese admirable desafiador de consensos, ha hecho un llamamiento a la prudencia con respecto al significado del *charizesthai*. Si el *charitos* al que se refieren los griegos fuese una relación sexual sin más, no emplearían *charizesthai* para expresar la acción de quien la concede, sino el aspecto aoristo del mismo verbo: *charisasthai*. “El ‘tiempo pasado’ (aoristo) en griego indica no solo si una acción ocurrió ayer —‘lo hice’— en lugar de una que está sucediendo ahora —‘lo hago’— o una que pasará mañana —‘lo haré’— sino la *potencialidad* de que la acción haya pasado, sea en el presente o futuro”.²⁷⁹ *Charisasthai* es, por tanto, una gratificación que se da de manera puntual, que no se prolonga en el tiempo, sino que, una vez concedida, ha pasado. Así, por ejemplo, *charisasthai* aparece en el *Fedro* precisamente cuando se está haciendo referencia a las relaciones sexuales:

ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν,
 σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν
 ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ’ εὖνουν
 ἀσπαζόμενος, ὅταν τε συγκατακέωνται,
 οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρνηθῆναι τὸ αὐτοῦ

El del *paidiká* no tiene nada que decir, sino
 que, henchido de deseo, desconcertado, abraza
 al *erastês* y lo besa, como se abraza y se besa a
 quien mucho se quiere, y cuando yacen juntos,
 está dispuesto a no negarse, por su parte, a

²⁷⁶ Pl. *Phdr.* 234c.

²⁷⁷ Davidson, *op. cit.* p. 49.

²⁷⁸ Dover, *op. cit.* pp. 83-5 y Foucault, Vol. 2, pp. 205-6.

²⁷⁹ Davidson, *op. cit.* p. 47.

μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθείη
τυχεῖν.

conceder su favor [*charisasthai*] al amante, si
es que se lo pide.²⁸⁰

La elección de *charizesthai* en lugar de su aoristo nos indicaría que el *charitos* que se concede no es una acción puntual, que habrá pasado una vez realizada, sino otra cosa; muchas cosas, de hecho. El *charitos* ha de ser una acción continua, esto es, un vínculo²⁸¹, idealmente la relación de *philia* que se entabla cuando el *erômenos* decide no ignorar a su *erastês*, sino intimar con él. Y decimos “intimar” conscientes de que esta intimidad no es meramente sexual, aunque bien pueda incluir el sexo. Este se convierte en “parte de un intercambio gracioso; [*charizesthai*] no es nunca simplemente un eufemismo para la sodomía o el restregarse, aunque a veces, por supuesto, eso es exactamente lo que ‘caridad’ significaba en la práctica”.²⁸²

Cuando, en el *Simposio* platónico, Pausanias se pregunta si “gratificar a los *erastai*” (*χαρίζεσθαι ἐρασταῖς*) es vergonzoso, indecente (*αἰσχρόν*) en todo caso, en ninguno, o si, por el contrario, su carácter depende de las circunstancias, no está hablando únicamente de sexo.²⁸³ Davidson nos recuerda que un mal *erastês*, un corruptor de jóvenes, podría demandar de aquellos a los que ha corrompido, además de favores sexuales, otras muchas malas prácticas, propias de un adlátere: “cumplir trabajos sucios, ofrecer falso testimonio, interponer denuncias maliciosas, hacer de emisario para llevar mensajes traidores al enemigo [...] incluso deshacerse de sus adversarios, [ser] un guapo asesino”.²⁸⁴ También esto es *hypourgein, hypêretein*.

²⁸⁰ Pl. *Phdr.* 256a.

²⁸¹ Resulta interesante, a este respecto, cómo Sócrates, cuando en las *Memorables* discute con la hetaira Teodota la forma más conveniente de engatusar a sus amantes, expresa el “conceder la relación sexual”: *charizesthai homilia*. Es como si Jenofonte hubiera querido expresar una relación de carácter fundamentalmente sexual que se prolonga en el tiempo, exactamente la clase de relación que uno esperaría mantener con una cortesana, pero se ve obligado a aclarar el carácter sexual de la misma especificando el *charitos* que se concede: la *homilia*, esto es, el coito. Para Davidson, *op. cit.* p. 49, esto es más bien una prueba de que la relación con la cortesana implica muchas más cosas aparte del sexo, lo cual es también cierto. Entendemos que él no traduce *homilia* como “relación sexual”, sino simplemente como “relación”; puede ser que tenga razón y nosotros erremos.

²⁸² Davidson, *op. cit.* p. 50.

²⁸³ Pl. *Smp.* 182a.

²⁸⁴ Davidson, *op. cit.* p. 49. *Cfr.* Th 1.132, donde se nos habla de Argilos, *paidiká* del regente y traidor espartano Pausanias, que transportaba mensajes entre este y los persas.

La preocupación por el *charizesthai* y su conveniencia, expresada especialmente en los diálogos platónicos, Foucault la vincula, como es obvio, a la problematización de las relaciones sexuales: el *erômenos* se encontraría ante un dilema ético de la mayor importancia, ya que, por un lado, quiere complacer a su *erastês*, pero, por otro, sabe que cumplir ahora rol de pasivo sexual será una mácula el día de mañana, cuando sea un hombre, un ciudadano. Es obvio que de las discusiones en torno al *charizesthai* se desprende una preocupación moral, pero, a nuestro juicio, erraríamos si, en base a ello, se pretendiera concluir que era la homosexualidad lo que angustiaba a los griegos, o que los atormentaba el fantasma de la pasividad sexual. En nuestra opinión, las serias inquietudes respecto al *charizesthai* tenían más que ver con la aspiración —difícil de satisfacer— de encontrar a alguien con quien construir una intimidad duradera y emocionalmente significativa, como vamos a ver a continuación.

En el *Fedro*, la pregunta por la conveniencia del *charizesthai* será la desencadenante del diálogo: ¿se debería conceder favores al que no es *erastês* por encima del que sí lo es, opinión que ha defendido el sofista Lisias en Atenas y que plantea Fedro a Sócrates?:

ἀλλ' ἴσως προσήκει οὐ τοῖς σφόδρα
 δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς μάλιστα
 ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις: οὐδὲ τοῖς
 προσαιτοῦσι μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ
 πράγματος ἀξίοις: οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας
 ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ
 γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν
 μεταδώσουσιν: οὐδὲ οἱ διαπραξάμενοι
 πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ'
 οἵτινες αἰσχυνόμενοι πρὸς ἅπαντας
 σιωπήσονται: οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον
 σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ
 παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις: οὐδὲ
 οἵτινες παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας
 πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ παυσασμένου

Conviene conceder favores [*charizesthai*], no a los más necesitados, sino a los que mejor puedan devolver el favor [*charis*], y no a los que les baste pedirlo, sino a aquellos cuyas acciones lo merezcan; no a cuantos querrán disfrutar de tu *hōra*, sino a quienes compartan contigo lo bueno cuando envejezcas; no a los que, cuando lo logren, irán vacilando, sino a aquellos pudorosos que guardarán silencio ante los demás; no a los que se empeñan poco tiempo, sino a los que, invariablemente, serán íntimos toda la vida; no a los que, cuando su deseo desaparezca, buscarán motivo de disputa, sino a los que, cuando se haya marchitado tu *hōra*, habrán demostrado su excelencia.²⁸⁵

²⁸⁵ Pl. *Phdr.* 233e-234b.

τῆς ὥρας τότε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν
ἐπιδείξονται.

Semeja la larga lista de consejos que daría a su hija una madre preocupada por los novios que esta pueda echarse, si no hoy en día, al menos no hace tanto. El discurso de Lisias, en su simpleza, parece recoger las inquietudes típicas de los jóvenes atenienses de buena familia, preocupados —sobre todo si eran guapos— por filtrar a los admiradores que pudieran acercárseles en el gimnasio o en el simposio. Se enfrentaban, ciertamente, al juicio que la sociedad pudiese hacer de ellos, pero no por el rol que adoptasen en una relación sexual, sino por la elección de sus intimidades.

En el *Simposio*, Pausanias afirma que las acciones no son de suyo buenas o malas, tan solo lo es la manera de llevarlas a cabo: “cualquier acción llevada a cabo de manera ordenada y legítima no puede en justicia comportar reproche”.²⁸⁶ Cuando un *erômenos* se decide a *charizesthai*, signifique lo que signifique esto, ello es bueno si su *erastês* y él buscan la intimidad duradera y provechosa, aspiración del Eros Celestial. En consecuencia, la costumbre en Atenas demanda al *erômenos* el no intimar a la ligera, sino mostrarse distante y poco impresionable, a fin de poner a prueba las intenciones reales de un *erastês*; y viceversa: se anima al *erastês* a insistir con tesón, porque, en cierto modo, así también pone a prueba al *erômenos*, que, si aceptara intimar demasiado pronto, o por razones ilícitas, demostraría no merecer la pena:

οὕτω δὴ ὑπὸ ταύτης τῆς αἰτίας πρῶτον μὲν
τὸ ἀλίσκεσθαι ταχὺ αἰσχρὸν νενόμισται,
ἵνα χρόνος ἐγγένηται, ὃς δὴ δοκεῖ τὰ
πολλὰ καλῶς βασανίζειν, ἔπειτα τὸ ὑπὸ
χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων
ἀλῶναι αἰσχρὸν ... οὐδὲν γὰρ δοκεῖ τούτων
οὔτε βέβαιον οὔτε μόνιμον εἶναι, χωρὶς τοῦ

Así, justo por esta causa se considera
vergonzoso, en primer lugar, dejarse conquistar
fácilmente, con el fin de que transcurra el
tiempo, que parece poner a prueba
perfectamente la mayoría de las cosas; en
segundo lugar, el ser conquistado por dinero y
por poderes políticos [...] pues nada de esto

²⁸⁶ “ἐπεὶ οὐ δήπου κοσμίως γε καὶ νομίμως ὅτιοῦν πρᾶγμα πραττόμενον ψόγον ἂν δικαίως φέροι”. Pl. *Smp.* 182a.

μηδὲ πεφυκέναι ἀπ’ αὐτῶν γενναίαν
φιλίαν.

parece firme ni estable, aparte de que tampoco
nace de ello una noble *philia*.²⁸⁷

El temor de los atenienses a que los *erastai* llegaran arruinar a sus hijos menores de edad era muy real, de ahí que confiaran a los *païdes* a la supervisión constante de los pedagogos o que impusiesen la segregación en los gimnasios. Pero la ruina (*phthora*) que temían no se limitaba al abuso sexual, delito que habían tipificado con el nombre de *hybris* y que protegía no solo a los menores, sino a cualquier hombre o mujer, e incluso a los esclavos.²⁸⁸ Cuando Sócrates es acusado de corromper a la juventud, está claro que *diaphtherein* (“traer la ruina, corromper”) se refiere y engloba a cosas tan alejadas de la sexualidad como inducir al ateísmo, a la desobediencia a los padres y al Estado, y, en general, a la molicie, que son las acusaciones que Jenofonte va a ir refutando una a una en las *Memorables*.²⁸⁹ Incluso cuando *diaphtherein* se refiere inequívocamente a una ofensa de carácter sexual, no se está aludiendo a que el corrompido haya sido penetrado analmente, sino a que ha abrazado la promiscuidad, como, por ejemplo, cuando Estilpón acusaba a la hetaira Glicera de corromper a los jóvenes.²⁹⁰

Las preocupaciones de los padres atenienses eran de carácter reputacional, pero en un sentido amplio: la reputación de su hijo podía comprometerla muchas cosas. Sus muchas precauciones buscaban proteger a sus hijos menores de las malas compañías, con todo lo que ello pudiese abarcar. No dista demasiado a cómo unos padres pueden hoy día preocuparse por los noviazgos de su hijo adolescente: “¿Qué reputación tiene él/ella? ¿Fuma? ¿Bebe? ¿Llevará a nuestro retoño por el mal camino?” La inquietud no era tanto el rol que su hijo pudiese adoptar en un encuentro sexual puntual como los motivos por

²⁸⁷ Pl. *Smp.* 184ab. *Cfr.* Aeschin. 1.139: “El legislador no impidió que el hombre libre se enamorara [de *païdes*], charlara con ellos o los siguiera, y no consideró que semejante situación fuera un daño para el país, sino una prueba de su castidad.”

²⁸⁸ Aeschin. 1.15.

²⁸⁹ X. *Smp.* 2.1.1 y ss. *Cfr.* Davidson, *op. cit.* pp. 454-5.

²⁹⁰ *Cfr.* Boswell, *op. cit.* p. 100: “Muchos autores romanos estigmatizaban la conducta que consideraban inadecuada al sexo sobre el cual se discute, pero estas caracterizaciones deben leerse con precaución. La elección de objeto sexual casi nunca es el tema de discusión. Las palabras que se traducen por ‘afeminamiento’ implican ‘falta de virilidad’ en el sentido de debilidad, de autocomplacencia mucho antes que en el sentido de los roles propios del género o de la conducta sexual. No, probablemente, la pasividad de los *cinaedi*, por ejemplo, que inspiraban hostilidad, sino, más bien, su promiscuidad y su libertinaje, que se tomaban como signo de debilidad moral”.

los que entablaba relación con otro hombre. Por eso dice Esquines que, en lo concerniente a menores de edad, el legislador obligaba al *erastês* “a posponer las conversaciones de *philia* (φιλίας λόγους) a la edad en que el *paîs* tiene una inteligencia más madura (φρονοῦσάν)”.²⁹¹ Esto es, los atenienses consideraban que un *paîs* no tenía edad para saber entablar relaciones juiciosas.

Cumplida la mayoría de edad, empero, la fiscalización de las intimidades de un ciudadano por parte de la sociedad ateniense no terminaba. La ley privaba de sus derechos cívicos al hombre libre que se prostituyese (πεπορνεῦσθαι), como ilustra el proceso de Timarco. Dover asume que el individuo que se prostituía cumplía el rol de pasivo sexual: la ley entendía que esa persona se equiparaba en sus actos a una mujer y, por ello, lo privaba de la ciudadanía (ἀτιμιάζειν).²⁹² Halperin, por supuesto, coincide e insiste en la idea de que el sexo en Atenas era una forma de hacer política, puesto que, ¿cómo si no se entiende que un acto aparentemente privado, realizado en la intimidad, como es el rol sexual, sea castigado con una pena que se aplica a aquellos que faltan a su deber cívico? Si se privaba de la ciudadanía al pasivo sexual era porque, evidentemente, al adoptar el rol subordinado en la relación sexual estaba condenándose a sí mismo a asumir un rol idéntico dentro del Estado: un pasivo sexual no puede gobernar la ciudad, ya que entre las sábanas se deja gobernar por otros.²⁹³

En primer lugar, no es cierto que en la Antigüedad los prostitutos fuesen exclusivamente pasivos sexuales, como demuestra esa anécdota de Séneca, en la que se nos habla de cómo el ciudadano romano Hostio Cuadra disfrutaba siendo pasivo sexual de los esclavos a los que prostituía.²⁹⁴ La identificación del prostituto ateniense con el pasivo sexual es, por tanto, un nuevo *non sequitur*. En segundo lugar, Halperin hace bien al señalar la aparente contradicción entre el acto y la pena —acto privado *versus* caída en desgracia cívica—, pero nos parece que yerra en su análisis ulterior, que bebe tanto de Dover como de Foucault. Mucho más sencillo es lo que sugiere Davidson: se castiga al ciudadano que se prostituye porque la democracia la entiende como tráfico de influencias.²⁹⁵ Como señalaba Pausanias en el *Simposio*, un *erômenos* podía acceder a

²⁹¹ Aeschin. 1.139.

²⁹² Dover, *op. cit.* pp. 163-4.

²⁹³ Halperin, *op. cit.* pp. 95-7.

²⁹⁴ Séneca *QN*. 1.16.

²⁹⁵ Davidson, *op. cit.* pp. 446-65.

intimar con un *erastês* a cambio de dinero y poder político, lo que daba lugar a una *philia* innoble. Esa clase de *philia*, nacida y mantenida no por amor, sino por interés y ambición, toda vez que la *charis* por *charis* que podía demandar el *erômenos* obligaba al *erastês*, desde luego podía comprometer el Estado.

Esto es por lo que —señala Davidson— Pericles, Cleón y Nicias, que eran todos demócratas de intensidad variable, se abstuvieron de socializar mientras ejercieron responsabilidades públicas. Por el contrario, según Plutarco, Temístocles alcanzó “un poder e influencia nada desdeñables” a través, precisamente, de una hermandad o asociación (ἔταιρεία), y, cuando alguien le dijo que gobernaría bien a los atenienses a condición de que fuese ecuánime e imparcial con todos (ἴσος ἦ καὶ κοινὸς ἅπασιν), respondió: “Nunca me sienta yo en un tribunal del que mis íntimos (φίλοι) no saquen más provecho de mí que de un extraño”.²⁹⁶ En otra anécdota se nos cuenta que Temístocles decía de su hijo: “Es el más poderoso de todos los griegos, pues a los griegos los mandan los atenienses; a los atenienses, yo mismo; a mí mismo, la madre del muchacho, y a la madre, su hijo”.²⁹⁷ Es un valioso testimonio de hasta qué punto una relación, en este caso filial, puede comprometer el interés general.

En Atenas, por todo lo dicho, es manifiesto que el buen gobierno (καλῶς ἄρξαιν) implicaba dar la espalda a las intimidades, a fin de evitar toda sospecha de favoritismo, inaceptable en una democracia que había hecho de la igualdad su ideal máspreciado. Es esta la razón por la que las leyes atenienses mantenían cierto grado de fiscalización de la conducta privada de los ciudadanos: no para marginar a los pasivos sexuales, sino para garantizar que tras la *philia* no subsistía, oculta, una relación interesada que atentase contra los intereses generales. El discurso de Pausanias en el *Simposio*, alineado con el espíritu de esa ley, nos muestra precisamente esto: que, en Atenas, una *philia* nacida del interés espurio es considerada innoble, y que es por culpa de esos interesados por lo que algunos se atreven a decir que es vergonzoso gratificar a los amantes.²⁹⁸

La problemática de la relación homosexual no es la asimetría sexual, como bien apunta Davidson, sino la naturaleza vaporosa del intercambio de *charis*: siempre habrá un rumor malicioso, una sospecha, un margen de duda acerca de la naturaleza de los favores

²⁹⁶ Plut. *Arist.* 2.4.

²⁹⁷ Plut. *Them.* 18.5.

²⁹⁸ Pl. *Smp.* 182a.

intercambiados²⁹⁹ y, en esa misma medida, siempre andará sobrevolando la acusación de prostitución.³⁰⁰ A menos, claro está, que, más allá de los favores puntuales que puedan hacerse *erastês* y *erômenos*, haya un auténtico proyecto de vida en común: tal es la lección de los diálogos socráticos.

CONCLUSIONES

En la introducción contamos cómo habíamos empezado a documentarnos abordando las obras respectivas de Sir Kenneth Dover, Michel Foucault y David Halperin. Lo que estos autores tienen que decir acerca la homosexualidad en Grecia constituye un paradigma que parecía incuestionable. Así, el misterio para comprender el fenómeno que los romanos llamaron *mos Graecorum* había quedado reducido a una sencilla fórmula de dominación y sumisión que solo restaba aplicar consistentemente al estudio de realidades concretas. Las reflexiones de los filósofos en general, y los diálogos socráticos en particular, venían únicamente a embellecer esa realidad chabacana con un barniz hipócrita, a dar una coartada al muchacho que reconciliase a este en el futuro, cuando fuese ya hombre, con el hecho de haber asumido el rol humillante de pasivo sexual. El descubrimiento, en último término, de *The Greeks and Greek Love* —monumental obra de James Davidson— fue lo que nos convenció de que el paradigma hegemónico merecía la pena ser discutido. En esa medida, nuestra investigación podía aportar novedades, aunque fuesen granos de arena, en la construcción de un paradigma alternativo que nos permita entender con una mirada diferente y mejor la actitud de los griegos hacia la homosexualidad masculina. A nuestro juicio, las conclusiones de este trabajo, que a continuación expondremos, dan fe de que ese propósito ha sido satisfecho.

²⁹⁹ Cfr. Davidson, *op. cit.* p. 50: “La hipocresía se halla no en fingir que una relación se centra en el amor romántico cuando su auténtico propósito es la sodomía. Se halla en fingir que una relación interesada es desinteresada. Consistentemente, a través de la literatura arcaica y clásica de Amor Griego, el problema en la ética griega, la pregunta impúdica, no es ‘¿qué hiciste exactamente?’ sino ‘¿por qué lo hiciste exactamente?’”

³⁰⁰ Como demuestra el proceso de Timarco, para lograr la condena a Esquines no le bastó más que algunos chismes malintencionados y un relato bien construido.

El no ascetismo de Sócrates.

En el primer capítulo, “Vida en el Círculo Socrático”, analizamos diferentes episodios de los diálogos socráticos que abordan la relación que Sócrates mantenía con los placeres. De estos extrajimos dos conclusiones: la primera, que Sócrates no es un asceta en la acepción más estricta del término.³⁰¹ No lo era en la comedia de Aristófanes, que lo ridiculiza, pero tampoco lo es en las semblanzas del personaje que nos legaron sus discípulos, ya que, lejos de lo que solíamos pensar, Sócrates no rechaza en ningún caso los placeres; en realidad, lo que hace es posponerlos hasta el momento oportuno. Esta actitud es fruto de una correcta comprensión del origen del placer: la distancia entre quien desea y el objeto deseado es el horizonte de posibilidad de los placeres; si esa distancia no existe, no puede haber placer, mientras que, si se prolonga en el tiempo, tanto más satisfactorio es conseguir salvarla. La sobriedad socrática, seña de identidad del personaje, no es tanto un compromiso deliberado de rechazar el lujo como la consecuencia necesaria de posponer la satisfacción de una necesidad: quien suprime la distancia entre sí mismo y el objeto deseado necesitará recurrir cada vez a mayores extravagancias para suscitar el placer, pero, a quien sigue la estrategia inversa y prolonga esa distancia, hasta lo más vulgar y básico le parece una exquisitez.

La contención de los placeres sexuales se traduce en no caer bajo el influjo de los chicos guapos, a los que Sócrates aconsejaba evitar resueltamente. El objeto que él más codiciaba, a diferencia del resto de sus contemporáneos, no es la belleza juvenil del *hōraîos*, sino su potencial *kalokagathía*, su “hombría de bien”. Esto no significa que la preferencia que Sócrates demuestra en múltiples episodios por los jóvenes de su mismo sexo sea ironía que disfrace su interés exclusivamente “platónico” por la buena disposición filosófica de aquellos. Muy al contrario, en su diálogo *Cármides*, Platón incide muy insistentemente y con todo lujo de detalles en el hecho de que Sócrates sentía una atracción física real y poderosa. El motivo para detenerse en esto es sencillo: si no la sintiera, ¿en qué se convertiría su continencia, más que en un fingimiento vacío? ¿Qué es

³⁰¹ “**asceta**. Del b. lat. *asceta*, y este del gr. bizant. ἀσκητής *askētēs*; propiamente ‘el que se ejercita’, ‘atleta’. 1. m. y f. Persona que, en busca de la perfección espiritual, vive en la renuncia de lo mundano y en la disciplina de las exigencias del cuerpo.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Consultado el 22 de octubre de 2019 en <http://www.rae.es/>.

lo que iban a encomiar sus hagiógrafos en tal caso? Así pues, la continencia presupone el deseo tanto como el placer presupone la espera.

Modelos mitológicos de pareja homosexual.

En el comienzo del segundo capítulo, “De nobles, héroes y dioses”, mencionábamos el alto grado de aprobación que las relaciones homosexuales gozaban no solo por parte de Sócrates, sino de todos los otros personajes que pueblan los diálogos socráticos, miembros de la élite ateniense. Los ideales y aspiraciones de esta élite estaban extraídos de Homero, “el educador de Grecia”, en cuya obra ocupa un lugar preeminente la *philia* de Aquiles y Patroclo. Determinar de manera concluyente si era o no la intención de Homero presentarnos, con la relación de estos dos héroes, una *erôtiké philia* es, como hemos visto, un propósito no exento de polémica, con partidarios que hallan suficientes elementos en el relato homérico como para la afirmación no carezca de fundamento, y detractores para los que el homoerotismo se encuentra en la mirada del estudioso, pero no en el mito original. Si acudimos a los griegos de la Época Clásica, la inmensa mayoría se cuenta entre los partidarios de tomar a Aquiles y Patroclo como modelo de relación homosexual. La única fuente de importancia que se esgrime para negar la universalidad de ese juicio es Jenofonte; sin embargo, hemos visto que el encomio que este autor hace del compañerismo y empresas conjuntas de estos y otros héroes no tiene por qué excluir, como se ha pretendido, la relación romántica.

Para Halperin, esto es prueba de que los griegos proyectaban sus propias instituciones sociales y emocionales al pasado de forma anacrónica. Sigue el camino trazado por Dover, que defendía la hipótesis de que los mitos originales habían sido “homosexualizados” por los griegos en una fecha tardía, a raíz de una inquietud moralista, como sería el caso de Píndaro y el mito de Pélope. No obstante, hemos podido comprobar que la *erôtiké philia* entre Pélope y el dios Poseidón no es invención de Píndaro, sino que se encontraba ya en el mito original, al menos tal y como le llegó al poeta lírico. Este simplemente habría elevado dicha *philia* de su papel subsidiario a una posición conspicua dentro del mito, que eclipsase aquello que la religión consideraba inaceptable: el canibalismo por parte de los dioses. Preveníamos, por todo esto, contra quienes, escudándose en la necesidad de suprimir cualquier interferencia moralista, ignoraban deliberadamente los elementos homoeróticos de los mitos, privándolos de su significación o desestimándolos como añadidos posteriores. Un afán que, además, poco

o nada podrá enseñarnos acerca de los griegos, los cuales, convencidos del carácter homoerótico de los mitos, tomaban estos como razón de ser de su propia homofilia.

Del gimnasio al simposio, del simposio al gimnasio.

Los miembros de la élite disfrutaban del ocio necesario para involucrarse en política y para socializar en un sentido amplio, lo que, por supuesto, no excluye las relaciones amorosas. En el tercer capítulo, “Instituciones de antiguo”, nos poníamos en la piel de Lisis y Autólico, personajes de los diálogos socráticos, para analizar dos nodos de socialización en los que el *erôs* ocupaba lugar preeminente: el gimnasio y el simposio. El gimnasio, institución introducida en Grecia, según Platón, por la sociedad marcial de los dorios, contribuyó significativamente a la proliferación de la homosexualidad al proporcionar un centro recreativo para varones en el que no solo se podía apreciar la desnudez ajena (los griegos hacían gimnasia desnudos), sino también entrar en contacto con ella (ya que hacer gimnasia era sinónimo de pelear cuerpo a cuerpo en la palestra). Así las cosas, era muy común que los *erastai*, o admiradores, rondasen a sus favoritos en el gimnasio, pues sabían que el lugar se prestaba con facilidad al homoerotismo.

En cuanto al simposio, se trataba del momento habitualmente posterior a un banquete, en el que, tras cierta invocación religiosa —como implican las libaciones y el canto del peán—, los participantes bebían juntos hasta la madrugada. La velada solía estar amenizada por acompañamiento musical, bailarines y gente de escena, aunque Platón consideraba de mal gusto que estos desplazasen la conversación inteligente como elemento central del simposio. Para trazar el origen de esta tradición podemos remontarnos a tiempos homéricos, cuando la élite se reunía con el propósito de celebrar la *areté*, la virtud varonil que caracterizaba a los héroes. En algún momento, si no desde el principio, el encomio de la hombría adquirió connotaciones homoeróticas, y, a lo largo de la Época Arcaica, proliferó la poesía simposiaca, en la que los poetas líricos elogiaron el *erôs*; era común en la Época Clásica que las composiciones de estos autores arcaicos continuaran recitándose con ocasión del simposio. En Atenas, la reflexión filosófica acerca del *erôs* encontró en el simposio un escenario más que apropiado, como muestran los diálogos socráticos. Haciendo honor a la tradición que glorificaba la hombría, Platón y Jenofonte van a introducir en sus *Simposios* un encomio del *erôs* como engendrador de virtudes y lazo de unión entre varones, razón de ser de una intimidad verdaderamente duradera, que es lo que motiva las empresas conjuntas más admirables.

Paradigmas.

En el cuarto y último capítulo de nuestra investigación, “Serios malentendidos”, hemos expuesto los fundamentos del paradigma habitual en el estudio de la homosexualidad griega, el de Dover, Foucault y Halperin. Estos serían (1) la triple identificación del *erastês* y el *erômenos* con el activo y el pasivo sexual, el mayor y el menor en edad, y el superior y el inferior en rango; (2) la concepción de la relación sexual como una manifestación del dominio, en virtud de su precedencia social y política, del miembro activo sobre el pasivo, y, en la medida en que ambos son varones, de una humillación que es infligida por el *erastês* sobre el *erômenos*; (3) la disimetría de afectos entre el *erastês*, que experimenta un apasionado *erôs* de expresión netamente sexual, y el *erômenos*, que profesa una comedida forma de devoción llamada *philerastia*; (4) la reticencia necesaria del *erômenos* a la concesión de sus favores (*charizesthai*) al *erastês*, entendidos estos siempre en clave sexual; (5) la marginación política, al menos en Atenas, del pasivo sexual, que podía llegar a perder toda prerrogativa ciudadana bajo una acusación de prostitución (*peporneûsthai*); (6) la caracterización obligada de la relación homosexual, por todo lo anterior, como esencialmente problemática, precaria y pasajera, cuya única válvula de escape moral es su inexorable conversión en “platónica” amistad (*philia*), la cual es diferente y contrapuesta al amor de carácter erótico, y, por tanto, ha de excluir el sexo.

Davidson ha sido el autor más destacado en desafiar este paradigma. Nosotros lo hemos seguido al argumentar, desde el estudio de los diálogos socráticos, en contra de todos y cada uno de los puntos anteriores. Así, hemos defendido las siguientes posiciones alternativas: frente a (1), que *erastês* y *erômenos* son, en realidad, términos que describen estrictamente al enamorado y a aquel de quien este se ha enamorado, con indiferencia de edad y rango; que el *erastês* sea habitualmente mayor que el *erômenos* es accidental al hecho de que los griegos encontraban especialmente atractivo al *hōraîos*, esto es, aquel que poseía *hōra* (belleza juvenil). Frente a (2), que los griegos se refieren a la relación sexual en términos principalmente cooperativos, no agonísticos. Frente a (3), que *philerastia* y *philerastês* no son vocablos que aludan a un amor profesado por el *erômenos* que sea esencialmente distinto al del *erastês*, sino a la realización de un objetivo: que el *erômenos* es íntimo con su *erastês*, es decir, que han pasado la fase de cortejo motivada por el *erôs*, en tanto que enamoramiento del pretendiente, y existe entre ellos una

intimidad. Frente a (4), que el *charizesthai* no se refiere específicamente a un favor sexual puntual, sino a una relación dilatada en el tiempo; que la reticencia del *erômenos* a entablar dicha relación se debe a la necesidad de probar que el *erastês* no tiene intereses espurios; y que, al igual que se espera reticencia del *erômenos* para probar al *erastês*, se espera insistencia del *erastês* para probar la idoneidad del *erômenos*, con vistas al vínculo mencionado. Frente a (5), que no es la condición de pasivo sexual asumida por un hombre libre lo que castigan las leyes atenienses, sino la posibilidad de que una relación nacida de intereses espurios, si involucra a cargos públicos, pueda comprometer los intereses generales. Y, por último y más importante, una vez hemos desmentido los puntos anteriores: frente a (6), que los diálogos socráticos y textos complementarios presentan con rotundidad la *philia* nacida del *erôs* no como una negación de este último, sino su continuación lógica una vez que el *erômenos* ha concedido al *erastês* su favor (*charizesthai*); de esta manera surge la *erôtiké philia*, que se formaliza en una serie de obligaciones y responsabilidades recíprocas y que se pretende duradera, idealmente para toda la vida.

Esto, que hemos defendido con tanta vehemencia en la medida en que los textos nos secundaban, son las claves, a nuestro juicio, de una mejor comprensión de la homosexualidad y homofilia griegas, y a ellas nos atenemos. Agradecemos una vez más a Davidson que, con su particular clarividencia, haya sabido señalar los problemas que subyacen al paradigma tradicional. Las aportaciones de Dover y Foucault, aunque pioneras en el estudio de la homosexualidad en la Antigua Grecia, lamentablemente han lastrado la comprensión del fenómeno durante décadas, deformando y caracterizando de manera equivocada las conductas y actitudes de los griegos hacia la homosexualidad. Esa caracterización errónea es todavía moneda corriente en la mayoría de los casos; este trabajo representa, en última instancia, nuestra contribución a la divulgación del paradigma alternativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Apolonio Díscolo. *Sintaxis*, Vicente Bécares (trad.), Gredos, Madrid (1987).
- Apuleyo. *Flórida*, Santiago Segura Munguía (trad.), Gredos, Madrid (1980).
- Aristófanes. *Comedias II. Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*, Luis M. Macía Aparicio (trad.), Gredos, Madrid (2007).
- Aristófanes. *Comedias III. Lisístrata, Las tesmoforiantes, Las ranas, Las asambleístas, Pluto*, Luis Gil Fernández (trad.), Gredos, Madrid (2013).
- Ateneo de Náucratis. *El banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*, Lucía Rodríguez-Noriega (trad.), Gredos, Madrid (2014).
- Boswell, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Muchnik Editores, Barcelona (1998).
- Clarke, W. M. “Achilles and Patroclus in Love”, *Hermes*, 106, Sydney University Press (1978).
- Davidson, James. *The Greeks and Greek Love*, Phoenix, Londres (2008).
- Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual (trad.), Alianza Editorial, Madrid (2013).
- Dover, Kenneth J. *Greek Homosexuality*, Duckworth, Londres (1979).
- Dover, Kenneth J. *Homosexualidad Griega*, El Cobre Ediciones, Barcelona (2008).
- Esquilo. *Fragmentos. Testimonios*, José María Lucas de Dios (trad.), Gredos, Madrid (2008).
- Esquines. *Discursos. Testimonios y cartas*, José María Lucas de Dios (trad.), Gredos, Madrid (2002).
- Eurípides. *Ifigenia entre los tauros*, José Luis Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid (2011).
- Fischer, N. R. E. *Aeschines: Against Timarchos*, Oxford University Press (2001).
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits 1954-1988*. 4 vols., París (1996).
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, Madrid (1998).
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, Madrid (1987).
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, Madrid (1987).

- Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Routledge, Nueva York (1990).
- Homero. *Ilíada*, E. Crespo (trad.), Gredos, Madrid (2014).
- Homero. *Ilíada*, Luis Segalá y Estaletta (trad.), Espasa Calpe, Barcelona (2013).
- Homero. *Odisea*, Luis Segalá y Estaletta (trad.), Espasa Calpe, Barcelona (2012).
- Hubbard, Thomas K. *Homosexuality in Greece and Rome. A sourcebook of basic documents*, University of California Press, Berkeley (2003).
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. (1985).
- Jenofonte. *Económico*, Juan Gil (trad.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid (1967).
- Jenofonte. *Obras menores. Hierón. Agesilao. La República de los Lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la equitación. De la caza. Pseudo-Jenofonte: La República de los Atenenses*, Orlando Guntiñas Tuñón (trad.), Gredos, Madrid (1984).
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*, Agustín García Calvo (trad.), Alianza Editorial, Madrid (1967).
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Juan Zaragoza (trad.), Gredos, Madrid (1993).
- Monoson, S. "Citizen as Erastes. Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration", *Political Theory*, 22. 2, Sage Publications (1994).
- Nagy, G. *The Best of the Achaeans*, John Hopkins University Press, Baltimore (1999).
- Ogden, Daniel. "Homosexuality and Warfare in Ancient Greece", *Battle in Antiquity*, A. B. Lloyd (ed.), Londres (1996).
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Alfonso Ortega (trad.), Gredos, Madrid (1984).
- Platón. *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*, J. Calonge Ruiz, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (trad.), Planeta DeAgostini, Barcelona (1995).
- Platón. *Apología de Sócrates. Critón o el deber del ciudadano*, Tomás Meabe (trad.), Espasa Calpe, Madrid (1969).
- Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual (trad.), Gredos, Madrid (1985).
- Platón. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*, Francisco Lisi (trad.), Gredos, Madrid (2006).

- Platón. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, Francisco Lisi (trad.), Gredos, Madrid (1999).
- Platón. *El banquete*, Marcos Martínez Hernández (trad.), Gredos, Madrid (2014).
- Platón. *Fedro*, Emilio Lledó (trad.), Gredos, Madrid (2018).
- Platón. *Filebo, Timeo, Critias*, M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi (trad.), Planeta DeAgostini, Barcelona (1996).
- Platón. *La República o El Estado*, Patricio de Azcárate (trad.), Espasa Calpe, Madrid (1988).
- Platón. *Menón. Crátilo, Fedón*, F. J. Olivieri, J. L. Calvo y Carlos García Gual (trad.), Planeta DeAgostini, Barcelona (1997).
- Plutarco. *Vidas paralelas I*, Antonio Ranz Romanillos (trad.), Ediciones Orbis, Barcelona (1986).
- Plutarco. *Vidas paralelas II*, Antonio Ranz Romanillos (trad.), Ediciones Orbis, Barcelona (1986).
- Sanz, M. y Laguna, G. “The Relationship between Achilles and Patroclus according to Chariton of Aphrodisias”, *Classical Quarterly*, v. 53.1, Oxford University Press (2003).
- Sanz, M. y Laguna, G. “Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The view of Apollonius Rhodius”, *Hermes*, Sydney University Press (2005).
- Scanlon, T. *Eros and Greek Athletics*, Oxford University Press (2002).
- Séneca, Lucio Anneo. *Cuestiones naturales*, José Román Bravo Díaz (trad.), Gredos, Madrid (2013).
- Thesleff, H. “The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 25, Willey, Nueva Jersey (1978).
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso I-II*, Juan José Torres Esbarranch (trad.), Gredos, Madrid (2008).
- VV.AA. *Constituciones políticas griegas*, Antonio Guzmán Guerra (trad.), Alianza Editorial, Madrid (2007).
- VV.AA. *Los filósofos presocráticos I*, Conrado Eggers Lan (ed.), Gredos, Madrid (2001).
- Veyne, Paul. “Témoignage hétérosexuelle d’un historien sur l’homosexualité”, *Actes du Congrès International: Le Regard des autres*, Arcadia (ed.), París (1979).