



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FALTA DE *EROS*: LA PEDERASTIA SOCRÁTICA
COMO MODELO EDUCATIVO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN LETRAS (CLÁSICAS)

PRESENTA

ROSA VERÓNICA PEINADO VÁZQUEZ

DIRECTORA: DRA. UTE SCHMIDT

Ciudad Universitaria, diciembre de 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción.....	5
I. PAIDIKÁ.....	9
A. El <i>erómenos</i> : imberbe e inacabado.....	10
B. La sexualidad	13
Pederastia no es homosexualidad	13
La legalidad de la pederastia	19
C. La elección sexual.....	21
Complejo de Edipo e inversión	22
Narcisismo e inversión	23
La devaluación de la mujer en la Grecia antigua	25
Por naturaleza	28
El “tercer sexo”	30
D. La pederastia y las dimensiones del placer.....	32
La normalidad	33
El goce	34
II. EROS.....	38
A. Distintas formas de amar.....	39
file/w	y
e)ra/w
.....39	
a) gapa/w	y
.....40	e)ra/w
Amor	45
Todo amor es sexual	46
Eros no es amor	47
Eros y deseo	48
Enamoramiento y amor	48
B. El divino <i>Eros</i>	50
C. La concepción socrática de <i>Eros</i>	52
Eros daimon	52
Eros, locura divina	54
Eros y epithumía	56

III. EROS PEDAGÓGICO.....	58
A. La pederastia educativa.....	60
Reclutamiento militar	61
Reclutamiento político	62
Reclutamiento filosófico	64
B. El carácter moral.....	66
C. <i>Eros</i> activo: la pederastia socrática.....	71
La reciprocidad	72
El “amor anaclítico”	79
La transferencia	80
El padre ideal	80
El Sujeto supuesto Saber	81
IV. EL MÉTODO SOCRÁTICO.....	84
A. Las escalas.....	85
Sócrates y la elección del <i>erómenos</i>	86
Lisis, Cármides y Alcibíades: <i>erómenoí</i> potenciales	89
Posando transferencialmente	90
<i>Eros</i> como un “movimiento colectivo de dos”	93
El reconocimiento de la falta	99
B. El acompañamiento.....	104
V. LA PRUEBA DE VIRTUD.....	108
A. Las relaciones sexuales.....	110
B. Sócrates y el alma.....	115
El dominio de sí	116
El triunfo del alma	119
La filosofía, la escala final	121
VI. LA FALTA DE EROS.....	123
A. El significante de <i>Eros</i> : deseo de completud.....	126

El Uno	127
El andrógino	127
La inmortalidad	129
B. La falta: componente estructural del ser humano.....	132
Freud y la castración	132
Lacan: el falo	134
Heidegger: la finitud, existencial primordially del <i>Dasein</i>	136
El <i>daimon</i>	137
Precursar la muerte: exigencia para acceder a una “vida propia”	139
El camino de la filosofía	141
C. El fracaso de Sócrates.....	142
La frustración de Alcibíades	142
Conclusión.....	146
Bibliografía.....	151

Introducción*

[...] muchos se imaginan que la pederastia se reduce a esta forma aberrante de amor, y según el temperamento o el estado del espíritu, unos denuncian esta tara, este vicio contra natura que deshonra una civilización para otros tan brillante; otros admiran esta sociedad liberal y miran con alguna nostalgia este paraíso perdido de amores de muchachos.

F. Buffière¹

En la actualidad es común confundir el término pederastia con el de homosexualidad o, incluso, con el de prostitución, así como atribuirle, la mayoría de las veces, la connotación propia de la pederastia de nuestro tiempo, esa que es definida en los manuales de psiquiatría o de sexología como una enfermedad, como una relación sexual contra natura y perversa entre un niño y un adulto. Tal pederastia es, en la actualidad, fuertemente perseguida y legalmente penada.

La pederastia griega es un tema que ha cobrado actualidad en la medida en que grupos organizados de homosexuales pretenden justificar su preferencia sexual en la sociedad moderna argumentando que dicha práctica era válida e incluso legal en una cultura que ha sido considerada en muchos aspectos la cuna de occidente. Sin embargo, tal justificación está basada en un error: pretender que la pederastia griega fue y es sinónimo de homosexualidad.

Por otro lado, no son pocos los estudiosos que reprueban la pederastia griega o incluso la niegan, apoyados también en la creencia de que dicha institución es equiparable a lo que

* Esta tesis se llevó a cabo con el apoyo de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM en su sistema de becas.

¹ 1980, p. 10.

entendemos y entendían los griegos por homosexualidad. De tal equívoco a nivel conceptual ha surgido un gran número de investigaciones que poco aclaran el tema, citando por igual pasajes de los pensadores y literatos de la antigüedad sin distinguir cuando se está haciendo referencia a la pederastia y cuando a la homosexualidad.

Existe un estudio, relativamente reciente², en el cual se define claramente el concepto que aquí nos interesa, además de presentar, de una manera muy rigurosa, basado en las fuentes antiguas, aquellos aspectos relacionados con nuestro tema. Debemos señalar, no obstante, que se trata de un trabajo meramente descriptivo.

* * *

La presente investigación pretende, por una parte, indicar de manera general los elementos controversiales relativos a la práctica erótica griega que permiten reflexionar sobre problemáticas modernas: el *eros*, la sexualidad, la educación. Son los fundamentos de la teoría psicoanalítica iniciada por S. Freud y continuada y corregida por J. Lacan los que nos servirán para tal fin.

Apreciaremos que Sócrates muestra una forma particular de practicar la pederastia, además de que dicha actividad se revelará más importante de lo que ha sido considerada al interior del método socrático, pues el *eros* es un elemento esencial para llevar a cabo su objetivo vital de encaminar a los jóvenes a la filosofía. A pesar de que Sócrates señalaba no ser maestro de nadie, ni tener discípulo alguno, su papel de pederasta nos permite meditar sobre el alcance educativo de *eros*, mostrando que el carácter activo, no sólo del *erastés*

² *Ibid.*

sino del *erómenos* es cualidad fundamental para el establecimiento de cualquier vínculo, incluido el educativo.

Dado que la pederastia describe, en su composición terminológica, un tipo de *eros*, el de los muchachos, nos vemos conducidos a examinar el proceso del enamoramiento y el significativo oculto en él: el de la completud. Por ello “La falta de *eros*” pretende señalar, por una parte, que si *eros* estaba ausente del *erómenos* en la relación pederástica, no había posibilidad educadora alguna. Por otra parte, hecho más importante, “la falta de *eros*” indica el verdadero papel de *eros*, pues si bien el fin que se persigue es el de la completud, *eros* muestra la imposibilidad de alcanzarla, dejando en su lugar la experiencia de la inherente falta del ser humano. De tal manera que al reflexionar sobre el *eros* en el método socrático estaremos haciéndolo, por consiguiente, en el terreno ontológico, lo cual no es ajeno a los fines educativos.

* * *

Este trabajo se divide en cuatro grandes partes. En la primera se reflexionará sobre un punto crucial en el cual los estudiosos dividen sus conclusiones: las relaciones amorosas que tienen como objeto de deseo a un niño, concluyendo, por una parte, que más que la edad era una característica física del niño la que daba legalidad a la relación. Por otro lado, sobre la existencia de las relaciones carnales no se ha podido decir la última palabra, lo cual hace necesario insistir en que en el presente trabajo se limitará al trabajo de Platón. Además en la antigüedad como en la actualidad se ha intentado justificar o determinar la causa por la cual ha existido siempre una elección sexual que incluye a dos personas del mismo sexo.

La segunda parte se refiere al segundo término de la práctica que aquí estamos estudiando: el *eros*, el cual será presentado y analizado desde diferentes perspectivas: la terminológica, la conceptual, la idea platónica, además su posibilidad educadora, que sin duda ha sido la justificación para los antiguos y modernos para justificar la práctica pederástica.

Una vez que el carácter educativo de *eros* ha quedado fuera de duda, en la tercera parte presentaremos el método filosófico de Sócrates en el cual *eros* es un elemento esencial que revelará su funcionamiento basándonos en los estudios que sobre las relaciones humanas se han hecho.

El proceso pederástico culminaba con la “prueba de virtud”, tema que merece capítulo aparte: ahí se describirá el momento en el cual el joven tenía que decidir si se entregaba sexualmente o no a su *erastés*, así como la consecuencia pedagógica de tal decisión.

En el último apartado se revisará de nuevo la concepción de *eros*, desde el punto de vista psicoanalítico con el objeto de proponer una posibilidad distinta de lectura de la pederastia socrática que contemple no sólo el punto de vista de Sócrates sino el referido por los *erómenoi*, el cual nos revelará, más allá del poder moral que *eros* claramente porta, su verdadera dimensión, es decir, que *eros* es un concepto que contiene la posibilidad de enfrentar al ser humano con la conciencia de su propia falta.

I. Paidika////

Lo que articulé el año pasado es que cuando se ama,
no es asunto de sexo.

Lacan³

[...] en lo que atañe a la “extensión” del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, [...] deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al *Eros* del divino Platón.

Freud⁴

La pederastia griega, en términos generales, define una relación en la cual un hombre adulto (llamado *erastés*) experimentaba *eros* por un país (o *erómenos*). Dicha práctica se confunde o identifica con la práctica moderna de la homosexualidad. Buffière —entre otros autores— indica que la pederastia griega es, en todo caso, una de las variadas formas de lo que en la actualidad denominamos “homosexualidad”, es decir, la relación entre personas del mismo sexo, pero no un sinónimo. Por otro lado, el término pederastia es utilizado en la actualidad para definir una enfermedad psiquiátrica caracterizada por el deseo “perverso” de un adulto por un niño. Sin embargo, el carácter execrable que actualmente tiene la pederastia no se encuentra en la práctica griega en la que se originó.

Existe una gran cantidad de estudios que hacen referencia a la pederastia griega, los cuales se centran en particular en dos puntos: el primero, intenta precisar la existencia o

³ Lacan, 1981, p. 34.

⁴ Freud, 1976, vol. VII, p 121.

inexistencia del acto sexual entre *erastés* y *erómenos*; el segundo pretende establecer la diferencia entre la homosexualidad y la pederastia moderna respecto a la pederastia griega.

En esta tesis considero útil presentar tales opiniones eruditas y, por otra parte, volver a las fuentes que serán las que en todo caso nos acercarán de manera más precisa al tema. Y con el fin de evitar repetir las generalizaciones en una materia plagada de enigmas considero necesario delimitar el estudio de la pederastia a la concepción platónica-socrática, pues ha sido la figura de Sócrates, representada en los diálogos de Platón, la que más extensamente ha reflexionado sobre el tema.

El presente capítulo se divide en dos partes: la primera concerniente a la edad del *erómenos* y la segunda relativa a la particular sexualidad griega y las reflexiones que de ella se derivan. El análisis lingüístico y semántico nos permitirá esclarecer tales cuestiones.

El *erómenos*: imberbe e inacabado

En la Grecia clásica la palabra $\rho\alpha\iota=j$ hacía referencia a los niños de entre 7 y 14 años. Sin embargo, la determinación de la edad y la terminología utilizada no se muestra muy rigurosa, pues cuando se trataba de una relación pederástica, el vocablo *pais*, y el derivado y más utilizado *paidiká*, englobaba tanto la infancia como la adolescencia, pues un efebo de 19 o 20 años, involucrado como *erómenos*, aún era llamado de esa manera. Se podía nombrar también a los *erómenoí* con las palabras $\mu\epsilon\iota=\rho\alpha\kappa$ (*meirax*), *meira/kion* (*meirakion*), *meiraki/skoj* (*meirakiskos*) que designaban al adolescente de entre 14 y 18 años,⁵ pues la pederastia también incluía a jóvenes de esa edad.

⁵ Cfr. Buffière, 1980, p. 608. Platón, *LUSIS* 204 d- 206 a.

En su Historia de la sexualidad, Foucault⁶ señala que en la diferencia de edad entre el *erastés* y el *erómenos* está implícito el sentido educativo de la pederastia griega:

[...] se trata de una relación que implica entre los miembros de la pareja una diferencia de edad y, en relación con ésta, una cierta distinción de posición. La relación sobre la que se centra el interés, sobre la que se discute y sobre la cual se plantean preguntas no es la que enlazaría a dos adultos ya maduros o a dos muchachos de la misma edad, sino aquella que se desarrolla entre dos hombres [...] considerados como pertenecientes a dos clases de edad distintas y uno de ellos, muy joven, todavía sin terminar su formación.

Pero no era la edad la que, en última instancia, definía el límite de la nominación de *erómenos* sino la aparición de la barba. La ausencia de esta marca física justificaba socialmente la relación amorosa entre dos varones.

En el Banquete Fedro lo dice claramente:

Ai)sxu/loj de\ fluarei= fa/skwn)Axille/a Patro/klou e)ra=n, o(\j h)=n kalli/wn ou) mo/non Patro/klou a)lla\ kai\ tw=n h(rw/wn a(pa/ntwn, kai\ e)/ti a)ge/neioj, e)/peita new/teroj polu/, w(/j fhsin (/Omhroj.⁷

Esquilo dice tonterías cuando afirma que Aquiles fue el amante de Patroclo, pues Aquiles no sólo era más bello que Patroclo sino también que todos los demás héroes; y era todavía imberbe y, por eso mismo, mucho más joven, como afirma Homero.

Buffière señala al respecto:

Los vellos y la barba, patrimonio del sexo fuerte, son la verdadera barrera entre la pederastia y la homosexualidad.⁸

Así lo confirma la extensa iconografía relativa al tema, donde siempre que aparece el pederasta con su *erómenos* el primero es representado con barba mientras que el otro es

⁶ 1999, p. 178.

⁷ *Op.cit.*, 180 a.

⁸ *Ibid.*, p. 617.

imberbe o con barba incipiente. Lo que este signo denotaba era lo inacabado de la formación del joven:

ou) ga\r e)rw=si pai/dwn, a)ll) e)peida\n h)/dh a/)rxwntai nou=n i)/sxein· tou=to de\ plisa/zei t%= geneia/skein.⁹

[...] pues no se enamoran de los muchachos sino cuando ya comienzan a tener discernimiento, esto sucede al momento de que empieza a salir la barba.

No es casual que la palabra “imberbe” a)ge/neioj, así como el verbo geneia/skw del cual deriva, no haga referencia a la cuestión física (de los vellos) sino a una cuestión de formación, ontológica, pues significa, en su primer sentido, “el no nacido”, “el no creado”; implica un varón en el proceso de “hacerse hombre”.

Si bien Sócrates parece tomar en cuenta este límite físico¹⁰ como característico del “amor de muchachos”, en ocasiones lo consideraba nimio. En el diálogo Protágoras, un amigo que sale a su encuentro le dice que seguramente viene de donde Alcibíades, y señala, no sin malicia, que este último, no obstante su belleza, ya está poblando su barba. A lo cual Sócrates inmediatamente responde:

Ei)=ta ti/ tou=to; ou) su\ me/ntoi (Omh/rou e)paine/thj ei)=, o(\j e)/fh xariesta/thn h(\bhn ei)=nai tou= u(phnh/tou, h(\n nu==n)Alkibia/dhj e)/xei;¹¹

¿Y qué? ¿acaso no eres admirador del poeta Homero, quien dijo que la edad más agradable era la de la primera barba, en la cual ahora está Alcibíades?

⁹ *Ibid.*, 181 d.

¹⁰ Cfr. Jenofonte, CENOFWNTOS SUMPOSION IV, 28.

¹¹ PRWTAGORAS 309 a.

Además, para un griego, la madurez viril era signada por la presencia de la barba, y la falta de ella mostraba, como señalamos, al joven aún en formación. Era esta seña física, que en realidad representaba una característica emocional del ser humano, la que confería legalidad a la pederastia.

La sexualidad

La pederastia nos permite reflexionar sobre la peculiar sexualidad griega y por ende en la nuestra. En la Grecia antigua eran los muchachos los objetos del *eros* de un varón, lo cual no coincide exactamente con la idea moderna de la homosexualidad, tal como algunos pretenden.

Pederastia no es homosexualidad

Todo estudioso del tema de la pederastia griega se detiene en el encuentro de este término con el de homosexualidad. Para algunos, estos fenómenos se contraponen, otros parecen no encontrar diferencia.

Dentro de los primeros, Vrissimtzis señala:

[...] esta institución [la pederastia] no tenía necesariamente un carácter homosexual. El hecho de que actualmente en algunas lenguas la palabra tenga una asociación sexual derogatoria, se debe a la mala interpretación del fenómeno de la pederastia.¹²

Y más adelante añade:

Esto es claro, la pederastia era una institución de nobles y altos ideales. Por esta misma razón no debería ser identificada con la homosexualidad.¹³

¹² 1990, p. 71.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

Y retoma la cuestión histórica en su intento por diferenciar los vocablos:

[...] aunque la homosexualidad siempre ha existido, la pederastia es un fenómeno que aparece aproximadamente en la primera mitad del siglo 6º y floreció aproximadamente hasta el fin del siglo 4º antes de Cristo.¹⁴

Para Bremmer¹⁵, la conducta homosexual sólo era aprobada por la sociedad griega cuando ocurría en el marco de la pederastia, de la relación de un adulto con un niño y no en la de un adulto con otro adulto; por ello insiste en que no se debe confundir el término moderno de homosexualidad con el de pederastia.

Asimismo, en su libro dedicado a la cuestión del amor de muchachos, Buffière plantea:

Cuando un hombre adulto ama, no a otro adulto, sino a un adolescente, es un caso particular de homosexualidad, la pederastia [...]. Los pederastas son homosexuales, pero no son más que una pequeña parte.¹⁶

Entre quienes consideran la pederastia griega como sinónimo de la moderna idea de homosexualidad se encuentra Licht, quien confunde las dos palabras y ubica la pederastia como un fenómeno de todos los tiempos y de todas las culturas:

El testimonio literario más antiguo encontrado hasta el presente, de hace 4500 años, y que se halla en un papiro egipcio demuestra no sólo que la pederastia estaba a la sazón extendida en Egipto, sino también que se consideraba existente entre los dioses como un hecho natural.¹⁷

La cuestión aparece de manera todavía más inexacta en Cantarella quien dice en el prefacio de su libro *Bisexuality in the Ancient World*:

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵ 1980, p. 279-298.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ 1976, p. 342.

En Atenas, la homosexualidad (lo que nosotros sabemos que es la pederastia, en el sentido de una relación sexual entre un adulto y un muchacho joven) tiene una importante posición en la formación moral y política de un hombre joven, quien aprende de su amante adulto las virtudes de un ciudadano.¹⁸

Además, si atendemos a la equiparación de términos que hace Cantarella ¿qué podemos entender cuando un poco más adelante habla de la homosexualidad en el periodo homérico? ¿estaba hablando de los rastros que pudieran ubicar el origen de la pederastia en ese período o se refería a las relaciones que existían entre varones cuando aún no surgía la pederastia?

Tal falta de rigurosidad en el uso de los términos deriva en información claramente falsa. Tal es el caso de Flacelière¹⁹, quien afirma que Herodoto²⁰ aseguró que los persas aprendieron de los griegos la homosexualidad, cuando la frase que utiliza el historiador griego hace referencia, indudablemente, no a la homosexualidad sino a la pederastia: *mugsei=n pai=da* (“unirse a los niños”).

Fue Foucault²¹ quien, desde una posición rigurosa, se vio obligado a matizar tales opiniones:

[...] la noción de homosexualidad es muy poco adecuada para recubrir una experiencia, formas de valorización y un sistema de cortejo tan distinto del nuestro.

Sin embargo, aún aquellos que aseguran entender la diferencia entre la homosexualidad y la pederastia utilizan los términos indistintamente, o los sustituyen, a manera de eufemismo, por el de “homofilia” o “paidofilia”. Para superar esa confusión es necesario hacer una revisión lingüística cuidadosa.

¹⁸ 1992.

¹⁹ 1973.

²⁰ Herodoto, *Historias I*, 135.

²¹ *Op., cit.*, p. 172.

En la actualidad, el término “pederastia” designa, al interior de la nosología psiquiátrica, un tipo de perversión sexual en el cual un adulto establece un vínculo erótico con un niño. Esta definición ocasiona que algunos estudiosos se nieguen a utilizar el vocablo para referir una práctica antigua que no portaba tal carácter. Incluso R. Moscone²², en su reciente libro dedicado a Sócrates y *eros*, propone transliterar la palabra griega *paiderasti/a* como *paiderastia* con el fin de distinguirla del fenómeno *pederastia* catalogado en la modernidad por los psiquiatras como una perversión sexual. Considero ese esfuerzo insuficiente, sin embargo refleja la necesidad de diferenciar los fenómenos antiguos de las prácticas modernas que utilizan sus nombres.

Por otra parte, el término “homosexualidad” no existió sino hasta el siglo XIX, cuando fue “inventado” por el médico austriaco Karoly Maria Kertbeny en 1869, y se difundió en los círculos médicos, pues fue en este ambiente donde devino necesario el vocablo, aunque, inicialmente, sin poseer la carga moral que llegó a adquirir.²³

Como bien sabemos, en la formación de palabras derivadas de etimologías grecolatinas, de las cuales una gran parte se conserva en las lenguas romances, los términos griegos y latinos sólo están describiendo las características del fenómeno que nombran, sin la connotación despectiva que algunos vocablos han cobrado posteriormente. El matiz moral se ha ido añadiendo con el paso del tiempo.²⁴

Si el término “homosexualidad”, que define, en su raíz híbrida grecolatina, la relación entre personas del mismo sexo no existió sino hasta el siglo XIX, es porque el acento de la práctica en tiempos anteriores no estaba colocado en tal cuestión. Existían casos cuyos

²² 2002, p. 81.

²³ Tamagne, 1998, p. 48.

²⁴ “[...] *la homosexualidad —indica J. Rossiaud—va en contra del designio divino*”, 1998, p. 38.

practicantes eran nominados con distintos adjetivos, pues, como indica Roussiaud²⁵, la fuerza estaba puesta en el actor y no en el fenómeno. Por ejemplo, desde tiempos inmemoriales han existido hombres que se prestaban al coito anal, y, a pesar de la persecución que más tarde realizó la iglesia judeo-cristiana (“No compartirás tu lecho con un hombre como lo harías con una mujer, es una abominación”²⁶), siguieron existiendo relaciones de ese tipo, las cuales se catalogaban como “sodomía”. Sin embargo el término sodomía, que prevaleció en la Edad Media, recubre prácticas que no son necesariamente homosexuales.

En Grecia, por su parte, existía un fenómeno —al que en la actualidad denominamos “homosexualidad”— que no correspondía al de la pederastia y que incluía a varones sin diferencia clara de edad; sin embargo lo esencial es que este acto no tenía nombre, quienes sí lo tenían eran quienes lo practicaban. Aristófanes, en su obra, es quien abunda en la utilización de los vocablos referidos a quienes practicaban la pasividad sexual: *katapugo/n, kinou=menoi, eu)ropro/ktoi*.²⁷ En el vocablo actual “homosexualidad” el acento está colocado en la diferenciación sexual de las personas, mientras que en la pederastia griega el énfasis estaba en el fenómeno del amor por los niños; por otro lado, los varones que en la Grecia antigua y en épocas posteriores al cristianismo se relacionaban sexualmente eran nombrados de manera despectiva con los adjetivos y nombres referidos por Aristófanes.

²⁵ *Ibid.*, p 38.

²⁶ Biblia, Levítico 18, 22. La pena para tal acto, se indica en el Levítico (20,13), es la muerte.

²⁷ Cfr. Aristófanes. *Las Nubes*.

En su artículo “Ganímedes en la Academia (la homosexualidad en las filosofías de la Grecia Clásica)”, en el cual expone de manera muy exacta los argumentos²⁸ de quienes consideran incorrecto designar como “homosexualidad” a la práctica griega, Víctor Hugo Méndez indica que, no obstante, es válido utilizar el término “homosexualidad” para referirse a las relaciones griegas siempre y cuando se considere lo que, por otro lado, Dover expuso en su conocido libro *Greek homosexuality*:

[...] la definición de “acto homosexual” cuyo género próximo es “relaciones sexuales” y su diferencia específica es “desarrolladas entre personas del mismo sexo” concuerda con lo esencial con la manejada por K. Dover. Este autor fijó el sentido del concepto “homosexualidad” en Grecia clásica tal como se ha empleado en la segunda mitad del siglo XX y no veo razón para objetar tal uso siempre y cuando se tenga en mente exclusivamente el “acto” y se prescinda de tratar la “personalidad homosexual”.²⁹

Un poco más exacto sería señalar, tal como indica Foucault, entre otros,³⁰ que en Grecia existió, por un lado, la pederastia y, por otro, la bisexualidad, es decir, la primera en la cual un niño era objeto erótico de un hombre mayor, y la segunda que habla de la posibilidad del hombre griego de obtener placer sexual tanto con una mujer como con un hombre o niño.

Considero que, dada la poca claridad que en la época actual se tiene respecto a la diversidad sexual y lo atractivo que resulta para la modernidad utilizar la práctica griega para reflexionar sobre la sexualidad, es necesario cuidar el uso de las distintas palabras que existen en determinada lengua y cultura, pues, como señalamos, no se corresponden exactamente. De tal manera tenemos cuatro fenómenos distintos: la homosexualidad, definida rápidamente como la relación entre personas del mismo sexo; la pederastia

²⁸ 2000, p. 19: “1) el término aparece hasta 1892 en el *Oxford English Dictionary*; 2) el concepto “homosexual” tal como ahora se entiende no puede remontarse más allá del siglo XVIII, antes de esa fecha sólo había invertidos sexuales de diferentes clases y en un plano general 3) las sexualidades son construcciones culturales específicas, soluciones artificiales a un factor natural, por ende, no puede existir una ‘historia natural de la homosexualidad’”, p. 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰ Cfr. Brisson, 1978.

moderna, la cual es una enfermedad psicológica del hombre que refiere al abuso sexual en contra de un menor; la pederastia griega, que define el deseo (*eros*) de un varón adulto por un niño; y, por último, los casos de los hombres que participaban pasivamente en el acto sexual con otro hombre y que han sido habitualmente juzgados de manera negativa.

Entre los griegos no existía el término “homosexualidad” porque el punto importante en la pederastia griega no era que la componían dos personas del mismo sexo, sino la edad y, como veremos, la actividad o pasividad de los partenaires.

La legalidad de la pederastia

Es común encontrar, en los diversos autores que tratan el tema que nos ocupa, la afirmación de que la pederastia estaba inserta en un conjunto de leyes que la validaban:

Amar a los muchachos era una práctica “libre” en el sentido de que no sólo estaba permitida por las leyes sino admitida por la opinión. Más aún, encontraba sólidos apoyos en distintas instituciones (militares o pedagógicas).³¹

Algunos autores utilizan, incluso, pasajes referentes a la prostitución para ejemplificar la legalidad de la pederastia.³² Así también toman como testimonio fiel para tal afirmación a Esquines,³³ quien en su obra no hace más que utilizar términos alusivos a la prostitución (*e(tairhkw/j, peporneu/menonj, po/rnoj*).

Lasso de Vega, en su artículo titulado “El amor dorio” al interior de la obra *El descubrimiento del amor en Grecia*, asegura: “Homero no conoce la pederastia y los jonios

³¹ Foucault, *op. cit.*, p. 175.

³² Cfr. Cohen, 1987, quien remite al *Fedro* 250 e, y al *Banquete* 209 c.

³³ *Contra Timarco* 21.

de Asia repugnaban la práctica”.³⁴ Y en Esparta, afirma, la práctica se toleraba e incluso se prescribía por ley.³⁵

Por su parte, Vrissimtzis sostiene:

El hecho de que la pederastia tenía algunas veces un carácter sexual es innegable, pero esto no significa que el abuso sexual contra los jóvenes fuera legal o incluso tolerado por el estado. Al contrario, eso era ilegal y traía consigo *severos* castigos.³⁶

Asimismo, las leyes que se atribuyen a Solón estaban destinadas a proteger al niño del maltrato —sexual o no—que pudiera recibir. Como podemos apreciar, la legalidad de la cual hablan estos autores es respecto al abuso sexual en contra de los niños, lo cual no implica que podamos atribuirle a la pederastia una protección legal, pues en realidad se trataba de un fenómeno incomprensido y no practicado por el común de la gente.

Pero, si no la legalidad, sí la aprobación de que pudiera gozar esta práctica dependía, ante todo, de un problema moral: la pasividad “homosexual”.³⁷

Fue Foucault el primero en indicar una importante precisión conceptual que sitúa el estatuto de las relaciones pederásticas en la sociedad griega:

[...] para los griegos, es la oposición entre actividad y pasividad la que es esencial y la que señala el dominio de los comportamientos sexuales como aquél de las actitudes morales.³⁸

Y más adelante abunda en ello:

³⁴ 1959, p. 65-79.

³⁵ *Ibid.*, p. 65.

³⁶ *Op. cit.*, p. 78.

³⁷ Cfr. Méndez, *op. cit.*, p. 23.

³⁸ *Op. cit.*, p. 83.

Los griegos le tenían horror a la disposición de gozar pasivamente, cosa que consideraban ruin en extremo, y creían que si un hombre de veras prefería desempeñar el papel pasivo en la actividad sexual —lo cual lo hacía femenino— eso lo igualaba a las mujeres y significaba que realmente no era apto para ocupar un lugar entre los ciudadanos.³⁹

Y Nussbaum concuerda con Foucault:

La Grecia antigua no dividía a la gente sobre un eje “homosexual” o “heterosexual”, sino sobre uno de dominación y sumisión.⁴⁰

Como podemos apreciar, lo que estaba en juego en la práctica activa o pasiva de la sexualidad no era sino la posibilidad del ciudadano de incorporarse a la vida política.

Al respecto Vrissimtzis añade:

Sumisión y pasividad sin embargo eran propios solamente de mujeres y esclavos. Era inconcebible en un futuro ciudadano ateniense estar expuesto hasta la humillación, reduciéndose al papel de mujer.⁴¹

La cuestión terminológica al respecto es clara. Cuando se habla de una relación entre hombres⁴² donde uno es “usado como mujer” se le nombra con el término $\alpha\eta\eta/\tau$, y cuando se está hablando de pederastia se utilizan, para nombrar a los entes pasivos, como señalamos, los términos $\rho\alpha\iota=j$ o $\mu\epsilon\iota\rho\alpha/k\iota\omicron\nu$.

C. La elección sexual

³⁹ Ibid., p. 172.

⁴⁰ Schneider, R., 1999.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 76.

⁴² *La existencia de las relaciones sexuales en la pederastia se abordará más adelante.*

Otro punto cardinal del tema que aquí nos ocupa es el de la posibilidad humana de una elección sexual distinta a la de la mayoría. Los argumentos tanto psicológicos como sociales intentan justificar ese fenómeno. De manera especial, Freud intentó comprender y explicar el origen de la preferencia llamada “homosexual”. Freud pone especial atención en la explicación de la conducta sexual del ser humano y, entre otras, en la de aquel a quien denominó “invertido”.

Según Freud, la medicina primero consideró que la homosexualidad se debía a factores innatos, es decir, a una especie de “degeneración”; posteriormente la justificaron con la teoría de la bisexualidad humana,⁴³ argumentando, en este caso, que en todo ser humano están presentes elementos masculinos y femeninos y que, dependiendo de cuales elementos eran los dominantes, ello establecía la preferencia sexual. La causa de tal dominio se explicaba a partir de un problema anatómico, sea relativo a los órganos reproductores, vgr. las “atrofias”, bien sea a la existencia de “centros cerebrales” masculinos y femeninos.⁴⁴ Freud y Lacan mostraron la falta de fundamento de tales pretensiones⁴⁵ y propusieron, si no el esclarecimiento del origen de la “inversión”, por lo menos su “mecanismo psíquico”.

Complejo de Edipo e inversión

Después de que Freud intentó mostrar la falta de sostén de las afirmaciones de los médicos acerca de la causa de la homosexualidad humana, reconoce que el psicoanálisis, que en ese momento él representaba, tampoco puede al respecto decir la última palabra. Sus investigaciones, sin embargo, le permiten afirmar:

⁴³ Cfr. Fliess, 1987, pp. 63-69.

⁴⁴ Cfr. S. Freud Vol. VII, 1978, p. 129 ss.

⁴⁵ Cfr. Tamayo, www.cartapsi.org.

La conducta sexual definitiva se decide sólo tras la pubertad, y es el resultado de una serie de factores que todavía no podemos abarcar en su conjunto, y de naturaleza en parte constitucional, en parte accidental.⁴⁶

Esta parte constitucional la explicó a partir de su teoría del “complejo de Edipo”. Para Freud, en el caso del varón, las etapas del complejo de Edipo determinan su elección amorosa, de la cual, el primer objeto es la madre:

[...] la madre fue su primer objeto de amor; luego, con el refuerzo de sus aspiraciones enamoradas, lo sigue siendo, y a raíz de la intelección más profunda del vínculo entre la madre y el padre, este último no puede menos que devenir un rival.⁴⁷

Y más adelante abunda y lo amplía al caso de la muchacha:

[...] cabe suponer que su recuerdo infantil de la ternura de la madre y de otras personas del sexo femenino de quienes dependía cuando niño contribuye enérgicamente a dirigir su elección hacia la mujer, y que, al mismo tiempo, el temprano amedrentamiento sexual que experimentó de parte de su padre, y su actitud de competencia hacia él, lo desvían de su propio sexo. [...] ambos factores valen también para la muchacha, cuya práctica sexual está bajo la particular tutela de la madre. El resultado es un vínculo hostil con su mismo sexo, que influye decisivamente para que la elección de objeto se haga en el sentido considerado normal.⁴⁸

Sin embargo, como puede apreciarse, en el caso de la mujer no resulta muy claro el funcionamiento del complejo de Edipo en lo relativo a su elección sexual, pues la madre también fue su primer objeto de amor, con lo cual también para la niña el padre debería representar al rival; no se explica visiblemente, además, el pasaje a la hostilidad hacia la madre. Y es Freud mismo quien reconoce las inconsistencias de su teoría del “Edipo femenino”. Y ello hace, por lo tanto, inconsistente la teoría correspondiente al varón. Sin

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Idem*, 1979, vol. XXI, p. 227.

⁴⁸ *Op. cit.*, 1978, p. 209.

embargo, Freud intenta, apoyándose en el modelo de la estructuración psíquica derivado del complejo de Edipo (con sus tres fases: enamoramiento de la madre, intervención del padre “castrador”, e identificación con el padre), explicar algunos casos de homosexualidad:

[...] la ausencia temprana de uno de los miembros de la pareja parental (por muerte, divorcio o enajenación recíproca), a raíz de la cual el miembro restante atrajo sobre sí todo el amor del niño, resulta ser la condición que fija después el sexo de la persona escogida como objeto sexual y, de esta manera, posibilita la inversión permanente.⁴⁹

Narcisismo e inversión

En su estudio sobre el narcisismo, Freud abunda sobre las causas de la elección homosexual. El término narcisismo, en su descripción clínica, designa la conducta por la cual “un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual”.⁵⁰

Freud ubica tres vías para el estudio del narcisismo: la primera corresponde a la enfermedad orgánica (en tal caso se centra toda la libido en el órgano afectado por la enfermedad y por lo tanto cesa el interés por el mundo). La segunda vía es la propia de la hipocondría (derivada de la fijación libidinal en un órgano determinado del cuerpo que lo hace doloroso a causa de la excesiva carga psíquica). La tercera corresponde a la elección homosexual de objeto, pues, según Freud, al inicio de la vida amorosa:

[...] el niño elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. [...] las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales: son sobre todo, la madre o su sustituto.⁵¹

⁴⁹ Freud, 1978, vol. VII, p. 209.

⁵⁰ *Ibid.*, 1979, vol. XIV, p. 71.

⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

Según Freud, el recién nacido se vive como uno con su madre. En el momento en que se constituye su imago corporal y se sabe ajeno al cuerpo de su madre surge el narcisismo primario, volcando su amor a sí mismo. Tiempo después vendrán otras fases del complejo de Edipo y con ellas la posibilidad de elegir a un alter como su objeto de deseo:

[...] todo ser humano tiene abiertos frente sí ambos caminos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno o el otro. [...] tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió, y presuponemos [...] en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto.⁵²

En el “invertido” u homosexual, explica Freud, el Edipo se fija en la elección narcisista de objeto:

[los invertidos] no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su persona propia. [...] se buscan a sí mismos como objeto de amor.⁵³

Freud, basándose en un gran número de casos de homosexuales masculinos, señala que en cada uno de ellos pudo comprobar una fase de la infancia en la cual tuvieron una fijación a la mujer, casi siempre la madre, después de esto ellos mismos se identificaron (se consideraron a sí mismos como) con una mujer, su madre, y, por tal razón, buscaron hombres jóvenes parecidos a ellos, es decir, se ubicaron en el lugar de una madre que amaba a su hijo. Como puede observarse, primero existió un fenómeno de identificación y enseguida el fenómeno de la elección narcisista. Aunque Freud mismo advierte de nuevo que lo que afirma no debe generalizarse.

La devaluación de la mujer en la Grecia antigua

⁵² *Ibid.*, p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 85.

En lo que se refiere a los investigadores de la pederastia griega, el origen de la preferencia sexual por un niño o joven se explica como una forma de control natal, la existencia de grupos cerrados de carácter guerrero como promotores de esta predilección o bien el nimio papel de la mujer griega.⁵⁴

Es propio del sentido común tomar como argumento de la preferencia homosexual la devaluación de las personas del sexo opuesto. En el caso de la pederastia, el de las mujeres. Es bien sabida la condición de la mujer ateniense: recluida en su casa, encargada de la administración del hogar y sin posibilidad alguna de desarrollarse en el plano intelectual, en resumen, sin los atributos que la harían atractiva y deseable para el varón griego de un nivel intelectual alto.

En la cultura griega se exaltaban las cualidades intelectuales y de fortaleza propias de los varones, y la mujer, en general, no era apreciada ni por su cuerpo ni por su alma. Marrou lo dice de manera muy exacta:

La esencia de la pederastia no reside en las relaciones sexuales anormales [...]: consiste ante todo en cierta forma de sensibilidad, de sentimentalidad, en un ideal misógino de virilidad total.⁵⁵

Incluso, afirma Aristófanes, en lo que parece una exageración, que a la unión con la mujer sólo se llegaba por un deber ciudadano:

ε)πειδα\ n de\ a)ndrwqw=si, paiderasto=usi kai\ pro\j ga/mouj kai\ paidopoi i/aj ou) prose/xousi to\ n nou=n fu/sei, a)lla\ u(po\ tou= no/mou a)nagka/zontai•

⁵⁴ Cfr. Lasso de Vega, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ Marrou, 1989, p. 59.

cuando [los efebos] llegan a adultos, aman a los muchachos y no tienen, por naturaleza, en mente, el matrimonio y la procreación, sino que están obligados por la ley.⁵⁶

En lo que concierne a Sócrates y a su proyecto filosófico, la mujer era más que innecesaria, pues tal como indica Diotima, *eros* efectivamente persigue la procreación, pero no sólo de hijos sino también de obras y estas últimas, que eran las que perseguía Sócrates, sólo podían surgir del amor de muchachos.⁵⁷

Marrou indica que el hecho de que todo ambiente social fuera negado a las mujeres favorecía su devaluación y la hipervaloración del aspecto varonil:

La constitución de un ambiente masculino cerrado, prohibido para el otro sexo, posee un alcance y algo así como una inspiración pedagógica: traduce, exagerándola hasta el absurdo y la locura, una necesidad profunda, sentida por los hombres, que los impulsa a realizar en toda su plenitud las tendencias propias de su sexo, a llegar a ser plenamente hombres.⁵⁸

Derivado de esta devaluación de la mujer existe otro argumento que pone el énfasis en las circunstancias sociales de las ciudades griegas:

[...] es en este carácter exclusivamente masculino de la vida social griega (banquetes, asambleas públicas, el ágora, gimnasios, termas, estadios) donde hay que buscar una explicación [de la misoginia griega].⁵⁹

Además de todo, como señala Marrou, una sociedad guerrera no puede más que favorecer esa devaluación:

⁵⁶ SUMPOSITION 192 b.

⁵⁷ Cfr. SUMPOSITION 206 b.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 58.

⁵⁹ *Cfr. M. Sartre, 1998, p. 35.*

La amistad entre hombres me parece una constante de las sociedades guerreras, donde el medio varonil tiende a encerrarse en sí mismo. La exclusión material de las mujeres, toda desaparición de éstas, provoca siempre una ofensiva del amor masculino.⁶⁰

Son esos mismos factores los que Freud considera para la comprensión de la elección homosexual de objeto:

La educación de los varones por personas del sexo masculino (esclavos, en el mundo antiguo) parece favorecer la homosexualidad.⁶¹

Y a ello se añade el factor narcisístico ya señalado:

[...] mientras que la vida social los invita a contemplar sin pena el cuerpo desnudo del hombre, idealizado por la imagen o valorado a consecuencia de los ejercicios del gimnasio, es evidente que los hombres griegos se apasionan de este doble ideal de ellos mismos.⁶²

En su artículo ya citado, Maurice Sartre señala que el sociólogo danés Hennig Bech, al elaborar un análisis de los comportamientos de los hombres entre sí, incluso habla de una preferencia natural hacia la virilidad y muestra:

[...] la fascinación que ejerce la virilidad sobre los hombres, las fantasías que ella alimenta, [y] deduce que la homosexualidad es parte integrante del universo masculino, y que los hombres la reprimen, la desvían hacia otros objetos o la asumen, en función de las presiones de su medio.⁶³

⁶⁰ Op. cit., p. 56.

⁶¹ Freud, 1978, vol. VII, p. 209.

⁶² Op. cit., p. 36.

⁶³ Bech, H., citado por Sartre, op. cit., p. 35.

Sartre nos permite concluir que la devaluación de la mujer y la exaltación del modelo masculino hacen un todo en la elección de objeto de los griegos:

Provisto de una esposa metida en su casa por la voluntad de su padre o por calcular que eso era ventajoso para su fortuna, el hombre griego encuentra con los jóvenes satisfacciones superiores de las cuales dan cuenta parejas célebres: Apolo y Jacinto, Aquiles y Patroclo, Harmodios y Aristogiton, Zeus y Ganímedes.⁶⁴

Por naturaleza

En el diálogo platónico Banquete,⁶⁵ Aristófanes, al pronunciar su discurso acerca de *eros*, expone el origen de la naturaleza humana, y para ello recurre al mito del andrógino. En su intervención, Aristófanes narra que los andróginos, henchidos de arrogancia, vigor y fuerza, atentaron contra los dioses. Y estos, como castigo, acordaron cortarlos a la mitad, consiguiendo con ello tanto su debilitación como su multiplicación.

De dichos cortes se originaron, en primer lugar, los varones que están permanentemente en búsqueda de su mitad correspondiente, la cual puede ser una mujer; en segundo lugar, las mujeres que buscan al hombre que las complete, en recuerdo siempre de su anterior estado de andróginos. En cambio, los que por naturaleza son de género femenino (por provenir de un ente doblemente femenino) no prestaban excesiva atención a los hombres sino que se inclinaban por las mujeres, de ahí proceden las tribadas. Así como aquellos que provenían de un ente doblemente masculino perseguían a los hombres, lo cual justificaba la pederastia:

⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁵ *Ibid.*, 191 c.

kai/ ei)sin ou(=toi be/ltistoi tw=n pai/dwn kai\ meiraki/wn, a(/te a)ndreio/tatoi o)/ntej fu/sei. [...] ou) ga\r u(p' a)naisxunti/aj tou=to drw=sin, a)ll' u(po\ qa/rrouj kai\ a)ndrei/aj kai\ a)rrenwpi/aj, to\ o(/moion au)toi=j a)spazo/menoi⁶⁶

y éstos son los mejores de entre los niños y los adolescentes, por ser los más viriles por naturaleza [...] pues no hacen esto por desvergüenza, sino por valentía, virilidad y hombría, ya que prefieren lo que es semejante a ellos.

La dicotomía *nomos-physis* representa un tema de reflexión importante para los griegos y en especial para aquellos, como Aristófanes, que intentan justificar el amor de muchachos:

El enfrentamiento del *nomos* con la *physis* se discute tanto en la legislación, en las instituciones civiles y en el sistema de normas jurídicas, [...] como al interior del hombre [...] porque no sólo un ordenamiento jurídico puede contradecir la ley natural, también ciertas normas sociales pueden ir contra la misma naturaleza humana. De manera que en el marco de esta antítesis se debaten, entre muchos temas, [...] si, ante la pasión amorosa, el hombre debe actuar conforme a lo prescrito por la moral vigente o conforme a su deseo. Se contraponen o enfrentan al *eros*, que se hace equivaler con la *physis*, los *nomoi* convencionales que regulan o normalizan las relaciones eróticas, y se discute la validez y obligatoriedad de éstos.⁶⁷

Para los griegos —sólo los que practicaban la pederastia—, amar a una persona del mismo sexo significaba una posibilidad más que tenían, por naturaleza, y que no se enfrentaba al *eros* que pudieran dirigir a una mujer. En el intento de determinar el momento en que el contraste *physis* y *nomos* fue aplicado a la cuestión sexual, Winkler señala que “parece ser un producto de la sofística en el siglo V a. C.”⁶⁸ Aristófanes, en su mito del andrógino, utiliza —para justificarla— el mismo argumento que utilizaban los detractores de la pederastia. De ahí el carácter sofístico del argumento.

⁶⁶ SUMPOSITION 192 a.

⁶⁷ Cfr. Rinaldi Pollero, D., 2000.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 172. Cfr. E.R. Dodds, p. 174.

Por ello, la expresión “por naturaleza” (*fu/sei*) tan utilizada en el mundo griego, es completamente relativa, y ha servido como un razonamiento que prejuzga un gran número de fenómenos, cerrando cualquier posibilidad a la tolerancia. Como señala Winkler resumiendo la definición que antropólogos, historiadores y otros estudiosos de la cultura:

[...] ‘natural’ significa en muchos contextos precisamente ‘convencional’ y ‘adecuado’. La frase ‘contra natura’ en contextos del comportamiento humano deja regularmente el significado de ‘gravemente impropio’.⁶⁹

El “tercer sexo”

Desde los tiempos de Freud, los científicos han indicado que los llamados “homosexuales” representan una variedad particular del género humano al que se le denominó “el tercer sexo”⁷⁰, lo cual nos remite al mito narrado por Aristófanes.

Freud advierte que el psicoanálisis que él representa se opone a la pretensión de proponer a los homosexuales como una especie particular de seres humanos, pues asegura que a partir del estudio de otro tipo de excitaciones sexuales puede comprobarse que todos los hombres son capaces de elegir un objeto de su mismo sexo y, además, que el sentimiento que lo vincula a una persona del mismo sexo es un factor importante del desarrollo de su vida sexual:

El psicoanálisis considera más bien que lo originario a partir de lo cual se desarrollan luego, por restricción hacia uno u otro lado, tanto el tipo normal como el invertido es la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último.⁷¹

⁶⁹ Winkler, 1990, p. 171.

⁷⁰ Freud, 1978, vol. XVI, p. 278.

⁷¹ *Ibid.*, 1978, vol. VII, p. 132.

Y añade:

[...] ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento, respecto del cual cabe suponer una atracción en el fondo de carácter químico.⁷²

En la actualidad existen incluso estudios científicos que apuntan a explicar la homosexualidad a partir de los genes.⁷³ Sin embargo, intentar explicar la etiología de tal preferencia sexual hasta el extremo de utilizar la genética no hace más que revelar la falsa comprensión del fenómeno, pues se trata de justificar, de cualquier manera posible, una práctica que por su sola existencia no tendría que ser más que otra manifestación de la sexualidad humana. El afán de justificarla proviene de cánones sociales que otorgan una sustancia a la “normalidad”, la cual realmente y sin prejuicios no tendría que ser entendida más que como lo que su término indica, una cuestión estadística que refleja la parte central de la curva de Gauss, es decir, aquella que señala la cantidad mayor de personas que repiten una norma.

No podemos dejar de mencionar lo que recientemente el psicoanalista francés Louis-Georges Tin en su artículo “L’invention de la culture *heterosexuelle*” ha referido: los investigadores se han abocado a cuestionar la etiología de la homosexualidad dando por hecho que esta práctica es la extraña o anormal en el ser humano, cuando, realmente, señala, la conducta *heterosexual* es una invención cultural que fue reafirmada apenas en el siglo XI d.C., con lo cual el autor nos conduce a revisar la historia de la sexualidad y a acordar con él en que la *heterosexualidad* (y no la reproducción *heterosexuada* que es la base biológica de las sociedades humanas) es una construcción más y no el modelo único y

⁷² *Ibidem*, p. 132.

⁷³ Jordan cuestiona lo afirmado en la revista *Science* de julio de 1993.

universal. Dada la existencia de grupos (vgr. los beduinos) en los cuales las mujeres no muestran ningún interés por el sexo opuesto ni por atraerlo el autor concluye que la heterosexualidad es una particularidad de las sociedades occidentales. Fue la aparición del amor cortés la que favoreció el impulso de una cultura de la pareja mixta, pues antes, en la Edad Media, se atestigua la existencia de cofradías que favorecían los amores masculinos. Los hombres fueron colocados, hasta entonces, entre una ética caballeresca y una ética “cortés”.⁷⁴

La pederastia y las dimensiones del placer

La pederastia dejó de tener el carácter institucional que gozaba en el siglo V aunque prevaleció entre los romanos con un sentido completamente distinto.⁷⁵ La posterior llegada del cristianismo bien pudo contribuir a su desaparición final.

Lo que la pederastia griega, en su sentido más estilizado, revela, es una apertura del concepto de sexualidad que refleja el objetivo de los movimientos reivindicatorios que en los últimos años algunos grupos “homosexuales” están llevando a cabo, con el fin de obtener para sí el reconocimiento de la sociedad como personas que han optado por una vía distinta de la que conocemos como “normal” de obtener placer. Particularmente es el psicoanálisis el que ha contribuido a esas reflexiones mediante su crítica al concepto de sexualidad “natural”, a partir del cuestionamiento del término “normalidad”, con lo cual la división heterosexual-homosexual se revela insuficiente.

⁷⁴ Tin, Louis-Georges, 2003.

⁷⁵ Cfr. P. Quignard, 1994, p. 24ss.

La “normalidad”

Freud demostró que en la sexualidad el concepto de “normalidad” y “perversión” no son polos opuestos:

La experiencia cotidiana ha mostrado que la mayoría de estas transgresiones [llamadas “perversiones sexuales”], siquiera las menos enojosas de ellas, son un ingrediente de la vida sexual que raramente falta en las personas sanas.⁷⁶

La perversión, incluso, es la característica sexual primaria del ser humano:

[...] las inclinaciones perversas están muy difundidas [...]: la disposición a las perversiones es la disposición originaria y universal de la pulsión sexual de los seres humanos, y a partir de ella, a consecuencia de alteraciones orgánicas e inhibiciones psíquicas, se desarrolla en el curso de la madurez la conducta sexual normal.⁷⁷

Y respecto al tipo de los “invertidos”, acota Freud:

[...] hacen con su objeto sexual más o menos lo mismo que los normales con el suyo.⁷⁸

De ahí que Freud indique:

Hemos ampliado el concepto de la sexualidad sólo hasta el punto en que pueda abarcar también la vida sexual de los perversos y la de los niños. [...] lo que fuera del psicoanálisis se llama sexualidad se refiere sólo a una vida sexual restringida, puesta al servicio de la reproducción y llamada normal.⁷⁹

J. Lacan, siguiendo a Freud, llegó incluso a sostener que la perversión era el componente

⁷⁶ Freud, Vol. VII, 1978, p. 146.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁸ *Ibid.*, 1978, vol. XVI, p. 278.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 291.

esencial del goce sexual de todo ser humano.⁸⁰

El goce

Foucault⁸¹ indica que entre los griegos era completamente natural sentir deseo por los niños o los varones, y lo que en realidad concebían como un acto contra natura era el hecho de gozar como objeto pasivo de ese deseo, es decir, con la sodomía:

Entre el hombre y el muchacho no hay —no puede ni debe haber— comunidad de placer.⁸²

Winkler, en el artículo antes señalado, agrega que entre los griegos:

el placer masculino basado en la penetración es una imposibilidad social, no sexual. Se ofende el honor, no a *eros*.⁸³

Dover indica, por su parte, que los genitales del *erómenos* no estaban excluidos en las escenas artísticas sobre la pederastia, lo que se excluía era la evidencia del goce, es decir, la erección:

[...] el muchacho no comparte el placer del hombre en el amor, como lo hace una mujer, sino que perfectamente frío, mira al otro ebrio de deseo sexual.⁸⁴

Al parecer, la diferencia entre un ser eminentemente pasivo en la Grecia de aquel entonces —un esclavo o una mujer — y el *erómenos* residía en un elemento básico: el goce.⁸⁵ Los

⁸⁰ Cfr. Seminario *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, sesión del 30 de noviembre de 1960 (inédito).

⁸¹ *Op. cit.*, p. 204.

⁸² *Ibidem*, p. 206.

⁸³ *Op.cit.*, p. 186.

⁸⁴ Dover, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁵ Lacan denominó “gocce” al estado cargado de sensaciones placenteras y displacenteras que el hombre

experimenta ante el objeto que considera le traerá la completud: “Todo lo que depende de la distribución del

primeros podían gozar de la pasivización, el segundo, no. Koch-Harnack, quien ha estudiado el tema que aquí nos ocupa desde la perspectiva del arte,⁸⁶ encontró que, aunque el joven era seducido sexualmente por el adulto, aquél no gozaba con el contacto: entre más de 100 imágenes relativas a parejas de pederastas, analizadas por dicho autor, sólo dos de ellas representan al *erómenos* con el miembro viril erecto.

Los *erómenoí* no debían gozar como entes pasivos, sin embargo las imágenes excepcionales se revelan enigmáticas y ponen de manifiesto las limitaciones del modelo de “pasividad-actividad” con el cual se estudia el fenómeno.

Maurice Sartre refiere los elementos centrales de la pederastia, tales como su carácter pedagógico e iniciático, pero es enfático en señalar que el elemento del goce, aunque sólo el que concierne al *erastés*, constituye una característica más de ésta:

[En la Grecia antigua] atracción por la mujer, atracción por el efebo, son un todo. Uno se equivocaría si redujera la homosexualidad en la Grecia antigua a sus aspectos rituales, considerando como despreciable la dimensión del placer.⁸⁷

Sin embargo, los autores antes citados están cuestionando sólo el goce del *erómenos*, pues el del *erastés*, por excelencia el sujeto activo de la relación, es irrefutable.

Pero si hemos de tomar las dos imágenes encontradas en la cerámica griega que evidenciaban el goce del muchacho, es importante señalar que éste no indica necesariamente su aceptación a la pasivización sexual, es decir, el aceptar fungir como

placer en el cuerpo.” “El punto de partida tratándose del goce es el del cuerpo”, cfr. *Escritos I*, SXXI, México, 1984.

⁸⁶ Koch-Harnack, 1983.

⁸⁷ *Op.cit.*, p. 35.

“mujer” en el acto sexual, sino que es indicio de que el *erómenos* seducido experimentaba también el *eros* (vide infra) hacia su *erastés*.

* * *

Paul Veyne, en su artículo sobre el amor en la antigüedad, se pregunta:

¿Hay que pensar que una particularidad de la sociedad antigua, por ejemplo el desprecio de la mujer, multiplicaba artificialmente los homófilos, o que, al contrario, una represión diferente, menor al total, dejaba manifestar la homofilia que sería una de las posibilidades de la sexualidad humana?⁸⁸

No podemos sino hacer acuerdo con la segunda posibilidad. Recordemos, además, que en los grupos alrededor de Safo, los *thiasos* (*θίασος*), una especie de colegio para muchachas jóvenes, que representa la contrapartida de la pederastia, existían las relaciones amorosas entre maestras y alumnas o entre alumnas. Tal fenómeno parece mostrar que lo primordial en el *eros* griego, no es el sexo de quienes lo experimentan, es decir, para ellos no habría amor “homosexual” o “heterosexual”, sino una gran diversidad de formas de obtener placer.

Sin embargo, la pederastia, al ser una práctica de un solo grupo de entre los que componían la sociedad ateniense, provocaba que la gran mayoría que no participaba en ella no la entendiera y la juzgara mal. Así lo deja entrever tanto el argumento de Pausanias que resaltaba el carácter educativo en su afán de justificar la práctica, así como el señalamiento de Aristófanes acerca de lo que el pueblo opinaba sobre las relaciones entre un adulto y un niño:

⁸⁸ 1998, p. 37.

fasi\ de\ dh/ tinej au) tou\ j a) naisxu/ ntouj ei) =nai⁸⁹

algunos dicen que son unos desvergonzados.

La práctica pederástica no era una práctica del griego común, sino sólo del sector que poseía un nivel social, económico y cultural alto. La manera en que ocurrían los encuentros da cuenta de ello, pues esto sucedía por lo general en las palestras, lugar en que se encontraban los jóvenes, futuros *erómenoi*, y al que acudían a observarlos los adultos que gozaban de una solvencia económica que les permitía ocupar todo su día en tal ocio.

Pero ese juicio no correspondía al que en la actualidad se aplica, peyorativamente, a quienes realizan prácticas homosexuales. Para los griegos hasta los dioses y los héroes disfrutaban del amor de muchachos, por ello, quienes lo criticaban, carecían de bases para realizar una persecución como la que, años después, sí se realizó en nombre de la religión cristiana.

En resumen, considero inexacto identificar “pederastia” con “homosexualidad”. La práctica griega tampoco corresponde a la pederastia definida por la psiquiatría moderna. La pederastia antigua fue una práctica que floreció en el siglo V a C y era considerada un elemento central en la formación del adolescente como veremos más adelante.

¹ SUMPOSITION 192 a.

⁸⁹ SUMPOSITION 192 a.

II.)/Erwj

¿Diótima habló realmente del amor? Ella y Sócrates hablaron de *eros*, ese demonio [que] puede extraviarnos, hacernos caer en el pantano [...] El amor, tal como lo conocemos desde Provenza, [...] aunque existía en forma difusa como sentimiento, no fue conocido por la Grecia antigua ni como idea ni como mito.

Octavio Paz⁹⁰

El lenguaje usual es fiel, hasta en sus caprichos, a alguna realidad. Es así como llama “amor” a vínculos afectivos muy diversos que también nosotros reuniríamos en la teoría bajo el título sintético de amor; pero después le entra la duda de si ese amor es el genuino, el correcto, el verdadero, y señala entonces toda una gradación de posibilidades dentro del fenómeno del amor.

S. Freud⁹¹

Si bien el *eros* griego ha sido comprendido por aquellos inmersos en la cultura clásica, algunas expresiones en nuestras sociedades occidentales dan cuenta de la poca claridad en el concepto y de la manera de enunciarlo terminológicamente, por lo cual en este capítulo se revisarán los distintos vocablos que en la lengua griega existían para expresar matices del amor. Por otro lado, presentaremos brevemente los discursos que los comensales del Banquete de Platón ofrecen sobre *eros*, concediendo un lugar especial a la teoría que Sócrates ofrece en el mismo diálogo.

⁹⁰ 1993, pp. 34, 45, 46.

⁹¹ 1976, Vol. XVIII, p. 105.

A. Distintas formas de amar

En lo relativo al tema de la pederastia, varios estudiosos⁹² han puesto especial atención en señalar la consecuencia fructífera de ésta: el *eros*, del que sólo participaba el *erastés*, devenía filía, una relación de amistad que permitía la reciprocidad de afecto por parte del *erómenos*. Tal complejidad terminológica y semántica nos obliga a reflexionar sobre la gama que existía del concepto del amor en la Grecia antigua.

file/w y e)ra/w

En la lengua griega los verbos principales que expresan las formas del amor son *file/w* y *e)ra/w*. El primero hace referencia a un tipo de afecto que puede ir o no acompañado de atracción física, de donde el sustantivo *filia/a* se traduce al castellano como “amistad”, y en la formación de palabras más exactamente con la idea de “gusto”, “afición” “interés”, vgr. *ou)k a)r) h)=n filo/sofoj, a)lla/ tij filosw/matoj [...]* *filoxrh/matoj kai\ filo/timoj*.⁹³ “no estaba interesado en la sabiduría, sino en el cuerpo; [...] estaba interesado en las posesiones y en la gloria”. Pero *fi/loj* y *filou/menoj*, es decir, como adjetivo y como verbo, se utilizan con el significado de amor y amistad indistintamente.⁹⁴

⁹² Cfr. Foucault 1999; Calame, 1996; Buffiere, 1980.

⁹³ FAIDWN 68 c.

⁹⁴ Lasso de Vega, *op. cit.*, p. 110.

El segundo verbo, por su parte, alude a la acción propia del amor sensual, al deseo apasionado, la pasión carnal, sin dejar de notar que su raíz —er— sugiere la fuerza o el ímpetu⁹⁵ implícitos, tal como lo señala Sócrates en el diálogo platónico Fedro.

Sin embargo, ambos términos, en su forma de verbos, se traducen a la lengua castellana como “amar”.

a) gapa/w y e) ra/w

En la historia del erotismo, la religión cristiana desempeñó una función clara: su condena.

Bataille⁹⁶

El verbo a) gapa/w también se traduce como “amar”, y es su forma de sustantivo, a) ga/ph, la que ha trascendido gracias a los escritos de la tradición cristiana.)Agapa/w se utiliza, en la literatura clásica, tal como el verbo file/w en su primera acepción, como una acción que implica afecto sin matiz sexual:

[...] t%= o)/nti ma/lista me\n tau/thn th\n a)reth\n oi(qeoi\
timw=si th\n peri\ to\n e)/rwta, ma=llon me/ntoi qauma/zousi kai\

⁹⁵ Chantraine, 1968, cfr. FAIDROS 238 c.

⁹⁶ 2000, p. 97.

a)/gantai kai\ eu)= poiou=sin, o(/tan o(e)rw/menoi to\n e)rasth\n a)gapa=, h)\ o(/tan o(e)rasth\j ta\ paidika.⁹⁷

los dioses estiman más en él esta virtud relativa a *eros*; sin duda se asombran y admiran más y actúan de buena manera cuando es el amado [quien] ama al *erastés* que cuando el *erastés* lo hace por el amado.

El verbo a)gapa/w ocupa un lugar especial a partir de las Sagradas Escrituras. En el Nuevo Testamento se utilizó el término griego a)gapa/w para referir todo tipo de amor. Así se lee en Mateo 22:37: “Y amarás al Señor tu Dios”(a)gaph/seij ku/rion to\n qeo\n); en Marcos 12:31: “amarás a tu prójimo” (a)gaph/seij to\n plhsi/on); “Has amado la justicia” (h)ga/phsaj dikaiosunhn) en Hebreos 1:9; “que los hombres amen a sus mujeres como a sus propios cuerpos” (oi(a)/ndrej a)gapa=n ta\j e(autw=n gunai=kaj w(j ta\ e(autw=n sw/mata) en Efesios 5:28. En el Nuevo Testamento el vocablo *eros* fue excluido, eliminando con ello toda posibilidad sensual del amor que hasta el sentido común bien podría aplicar al último ejemplo y utilizando para las referencias sexuales palabras con la raíz fil-, lo cual puede apreciarse también en la lengua griega moderna.

Los valores que el cristianismo trae consigo, como indica Rodríguez Huescar, produjeron un cambio radical de perspectiva:

[en el mundo cristiano cambia] el valor mismo del amor, que de ser *eros* pasa a ser agape y, sobre todo, charitas, algo totalmente desconocido para el mundo griego.⁹⁸

⁹⁷ SUMPOSITION 180 b.

⁹⁸ Cfr. Antonio Rodríguez Huescar en la introducción al diálogo el *Banquete*, 1981, p. 562.

En lo relativo a las relaciones sexuales, las Sagradas Escrituras son precisas: cuando se trata de marido y mujer son completamente válidas, necesarias y hasta una condición, pues el matrimonio tiene como finalidad la procreación. Lo que condena el Evangelio son las relaciones carnales fuera del vínculo del matrimonio, es decir la fornicación (*pornei/a*) y el adulterio: “Amados, yo os ruego como a extranjeros y peregrinos que os abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma”.⁹⁹ Y en ese sentido San Agustín recibe la encomienda de alejarse de una vida en la cual el placer sexual lo había arrobado:

“Vos, Señor, me mandáis que reprima la concupiscencia de la carne [...].
Mandasteis que me abstuviera del deseo carnal”.¹⁰⁰

En un libro de reciente aparición sobre la invención del “amor puro”, J. Le Brun estudia los postulados de Mme. Guyon y de Fénelon aparecidos en el siglo XVII, en los cuales se define el “amor puro”, que, según plantean, debía ser por excelencia el de los cristianos.¹⁰¹ Tales autores definen al amor puro como aquel que se otorga sin esperar recompensa alguna a cambio,¹⁰² y llegan a afirmar que este tipo de amor puede apreciarse ya en el Banquete de Platón.

Los pasajes que sirven a Fénelon y Le Brun para apoyar tal tesis son aquellos que, en el diálogo platónico El Banquete, relatan el sacrificio de Alceste, esa amante mujer dispuesta a tomar el lugar de su esposo Admeto en el Hades, así como el del Aquiles homérico dispuesto a morir en la batalla para vengar la muerte de Patroclo a manos del enemigo

⁹⁹ 1 P 2:11.

¹⁰⁰ Cfr. San Agustín, 1957, Libro X, XXX, p. 284.

¹⁰¹ El libro de Fénelon, *Explication des maximes des saints* (1697), ingresó al Index librorum prohibitorum porque, como puede apreciarse, hacía incurrir, a aquellos que seguían el precepto, en un pecado de soberbia dado que los divinizaba al amar de forma divina. Muchas de sus tesis, sin embargo, pasaron al sentido común y aún ahora tienen vigencia.

¹⁰² Le Brun, 2002, pp. 10 y 19.

troyano. Tales historias son el paradigma del más puro amor, llevado al extremo más tarde por los mártires y místicos cristianos, dispuestos a morir amando a su Dios.

En primer lugar, cabe preguntarse si realmente en los casos referidos la condición de no esperar nada a cambio se cumple, intención que no tiene la presente investigación. Por otro lado, nos obliga a reconocer que el “amor de muchachos” —tema principal en el diálogo referido— no tiene, por su parte, relación con el “puro amor” de Fénelon, pues en la pederastia sí se esperaba una respuesta positiva por parte del muchacho. Sin embargo, de tal nominación, que conlleva el concepto moral de pureza, surge la condena del placer erótico, lo cual ha ocasionado múltiples distorsiones en la interpretación de la pederastia griega y del *eros* que ahí se experimenta.

En este tenor se encuentra Lasso de Vega, quien señala la tendencia a suponer una oposición entre *eros* y *agape*, e intenta explicar la diferencia entre ambos conceptos. *Eros*, afirma, es una vivencia psíquica mientras que el *agape* es “una experiencia pneumática y permanente” y “supone una radical *kata/stasi* j del sujeto del amor”. *Eros* está destinado a dominar, mientras que *agape* a servir, el primero conduce a un tener, nunca a un verdadero ser uno con los otros.¹⁰³

Algunos escritores que representan la tradición cristiana tomaron el *eros* platónico, y a Sócrates, en su papel de acérrimo defensor de la continencia, y lo utilizaron indistintamente con el sentido del vocablo *agaph*.

Ficino, en su obra *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, es quien, en el siglo XV, ilustra perfectamente el sincretismo hecho entre la teoría platónica de *eros* y el amor cristiano que ejerció gran influencia en su época. El empeño del filósofo por desvirtuar

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 138.

completamente los placeres relativos al cuerpo y asimilar el *eros* con el *agape*, se explica por el resurgimiento que el *eros* griego, en su significado clásico, estaba teniendo en el Renacimiento:

[...] el pensamiento de Ficino muestra este ambivalente y contradictorio rostro, no de una ciudad sino de una época; la ambigua perspectiva desde donde las dos últimas décadas del Quattrocento italiano miran el resurgimiento de los cuerpos, esos cuerpos inquietos, con sus delicias místicas y con sus pasiones más atormentadas.¹⁰⁴

La obra de Ficino no hace más que intensificar el deseo por lo prohibido:

Es difícil pensar en la reflexión del *De Amore* sin perder de vista el momento de su publicación y la relación misma de Ficino con la Iglesia, por un lado y con los Medici, por otro. Pero por sobre todo, es difícil no pensar en el ambiente de relajamiento erótico en la Florencia de su tiempo.¹⁰⁵

Después de que en la época medieval *eros* fuera relegado a los infiernos¹⁰⁶, en el Renacimiento, indica Cohen en su reciente libro *Con el diablo en el cuerpo*, resurge el interés por él. En esa época *eros* aparecerá inmerso en un “desdoblamiento”, pues es considerado, por un lado, generador del arte y la filosofía por su búsqueda de Bondad y Belleza, y por el otro, aquel que produce, merced a su lazo con la magia, monstruos.¹⁰⁷ La tradición cristiana se encargó de delimitar uno y otro *eros*:

¹⁰⁴ Cohen, E., 2003, p. 84.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁶ Cfr. Bataille, p. 100.

¹⁰⁷ Cohen, *ibidem*, p. 74.

[...] frente a este despliegue de erotismo estético, también aparece la misma Iglesia como institución del orden y del buen vivir, que castigará sin compasión, fuera de sus muros, a esa sensualidad no sublimada y sin medida de la bruja en el Sabat.¹⁰⁸

Más adelante, surgió una nueva manera de concebir el amor, ese que la literatura denominó “amor cortés”. El amor cortés era una forma de amor espiritual que no tenía como fin el placer sensual. Era un amor que no tenía realización, pues se encontraba en una dinámica del puro anhelo del amante.¹⁰⁹ Ahí los términos *eros* y *agape* se vuelven a encontrar para diferenciarse:

Amar se convierte ahora en una acción pasiva, una acción de transformación. *Eros* buscaba sobrepasarse hasta el infinito. El amor cristiano es la obediencia en el presente. Porque amar a Dios es obedecer a Dios¹¹⁰.

Con ello el *eros* clásico quedaba completamente abatido:

Eros y no *agape* es quien ha glorificado nuestro instinto de muerte y quien ha querido “idealizarlo”. Pero *agape* se venga de *eros* salvándolo.¹¹¹

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹¹⁰ Cfr. De Rougemont, 2001, p. 71.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 313.

Marrou, experto en la educación griega y romana, en su afán de presentar a los griegos de la antigüedad como maestros de virtud, es impreciso en su abordaje de la pederastia al indicar que el *eros* que ahí se experimenta convive con la *agáphē*. Por tal razón incluye a *eros* entre los valores cristianos:

[...] en lo referente al amante, el amor antiguo participa también de la *agáphē* gracias a esa voluntad de ennoblecimiento y de entrega de sí mismo, a ese matiz [...] de paternidad espiritual.¹¹²

La represión sexual occidental, basada en la idea del sexo como pecado y en la elaboración de una teoría cristiana que relacionaba la carne con la brujería, produjo una confusión en el uso terminológico de *eros*, y, por lo tanto, en su concepción misma.

Amor

En las sociedades occidentales la palabra “amor” (vgr. love, amour, Liebe) presenta un problema de ambigüedad. Se considera que hay un “amor-pasión” a diferencia de un “amor-cariño” o “amor puro”, exento de las implicaciones de la carne. Pues se cree que es distinto el sentimiento que comparten padres e hijos o creyentes y dioses que el que existe entre esposos o entre amantes. Las sociedades modernas consideran que hay distintos modos de amar y sin embargo utilizan la misma palabra para designarlo.

El vocablo “amor”, al referir objetos tan diversos como Dios, la justicia, el enemigo (o incluso, como ocurre tanto en nuestros días, cuando es usado sin referente, es decir, a

¹¹² Marrou, *op. cit.*, p. 59.

manera de consigna, con el imperativo “ama”), produce tal ambigüedad en el habla, que refleja carencia de rigor en el pensamiento.

Que en la lengua griega exista una diversidad de términos bajo el general término del amor castellano nos indica que, aunque en algún punto el significado de las palabras aquí expuestas coinciden, la cultura antigua tenía una concepción especial del tema, de manera que desarrolló distintos vocablos, con sus propios matices¹¹³.

La terminología de algunas lenguas modernas —entre ellas el español— ha resultado insuficiente para expresar tales matices. El mejor ejemplo lo dan las palabras “filosofía” y “filósofo”, traducidos rápidamente por “amor a la sabiduría” y “amante de la sabiduría”, con lo cual el concepto de amor incluido ahí resulta poco claro.

Todo amor es sexual

En la actualidad, a pesar de la pretensión cristiana del “amor puro”, debemos reconocer, gracias al aporte de S. Freud, que no existen variantes amorosas totalmente exentas del aspecto sexual:¹¹⁴

El primer objeto erótico del niño es el pecho materno nutritivo; el amor se engendra apuntalado en la necesidad de nutrición satisfecha.[...] Este primer objeto se completa luego

¹¹³ Denis de Rougemont ilustra, en su libro *Amor y occidente*, que en China el concepto del “amor” no existe: “El verbo “amar” se emplea únicamente para definir las relaciones entre la madre y el hijo. El marido no ama a la mujer: “tiene afecto por ella”, más o menos.”, p. 335.

¹¹⁴ “Es necesario distinguir de manera tajante entre los conceptos de “sexual” y de “genital”. El primero es el más extenso, e incluye muchas actividades que nada tienen que ver con los genitales.” Freud, vol. XXIII, 1976, p. 150. “Sexualidad” entendida en sentido freudiano. Recordemos que Freud define lo sexual como aquello “que produce placer”, Cfr. 1976, vol. VII, p. 189; 1976, vol. XI, p. 39.

en la persona de la madre, quien no sólo nutre, sino también cuida, y provoca en el niño tantas otras sensaciones corporales, así placenteras como displacenteras. En el cuidado del cuerpo, ella deviene la primera seductora del niño. En estas dos relaciones arraiga la significatividad única de la madre, que es incomparable y se fija inmutable para toda la vida, como el primero y más intenso objeto de amor, como arquetipo de todos los vínculos posteriores de amor.¹¹⁵

Además, afirma Freud, los restos del afecto originario persisten:

En la primera fase, casi siempre concluida ya a los cinco años, el niño había encontrado un primer objeto de amor en uno de sus progenitores; en él se habían reunido todas sus pulsiones sexuales que pedían satisfacción. La represión que después sobrevino obligó a renunciar a la mayoría de estas metas sexuales infantiles y dejó como secuela una profunda modificación de las relaciones con los padres. [...] Los sentimientos que en adelante alberga hacia esas personas amadas reciben la designación de “tiernos”. [...] las anteriores aspiraciones “sensuales” se conservan en el inconciente con mayor o menor intensidad, de manera que, en cierto sentido, la corriente originaria persiste en toda su plenitud.¹¹⁶

Por ello, el intento de eliminar el aspecto sensual que conlleva el amor, evidenciada en el olvido del término griego *eros*, es una empresa vana, pues como indica el psicoanalista J.

Lacan:

[...] el amor es la sublimación del deseo. De ello resulta que no podemos [en el psicoanálisis] en absoluto servirnos del amor como primer ni como último término [...].¹¹⁷

¹¹⁵ Freud, 1976, vol. XXIII, p. 188.

¹¹⁶ Freud, 1976, vol. XVIII, p. 105.

¹¹⁷ Lacan, Seminario *L'angoisse* (inédito), sesión del 13 de marzo de 1963.

Eros no es amor

La falta de concordancia entre conceptos de una cultura a otra es el problema primario de todo traductor pues, en múltiples casos, no existen palabras que expresen fielmente los términos de la lengua original. Ello provoca que se utilicen términos que no corresponden exactamente a los conceptos originales. Tal es el caso del vocablo *eros*, el cual, como hemos expuesto, al ser eliminado del Nuevo Testamento por la tradición cristiana y, además, diferenciado del “puro amor” cristiano se traduce, sin embargo, como un ambiguo y general “amor”.

Eros, s

Si tratamos de ajustar el esquema griego y el que existe en la cultura occidental, es una forma del amor, pero no su correspondiente exacto. Cada cultura tiene su historia propia y no se puede siempre verter un término en otro. De manera que si el amor, tal como lo conocemos ahora, parafraseando a O. Paz, no existió en Grecia “ni como idea ni como mito”, el *eros* clásico tampoco existe en nuestra sociedad con las características que los griegos le otorgaban.

Eros y deseo

En castellano existe otro vocablo que, considero, refleja más fielmente el matiz sensual de *eros*, éste es “deseo”. Sin embargo poco se utiliza esta acepción a causa tal vez de una homonimia en nuestra lengua, pues “deseo” también hace referencia al anhelo o apetito derivado de la falta.

La homonimia existente en la lengua castellana entre “deseo” (*eros*, amor sensual) y “deseo” (epithumía, anhelo) pudo contribuir a que en nuestra cultura se optara por traducir el *eros* griego como “amor”, lo cual, sin embargo, no evitó, como ya se planteó, la ambigüedad.

Enamoramiento y amor

F. Alberoni, un sociólogo interesado profundamente en el fenómeno del amor, resuelve la cuestión equiparando a *eros* con el “enamoramiento”, cuya esencia es la pasión momentánea, y define al “amor” como la consecuencia de ese enamoramiento, una vez que se superó una serie de pruebas:

Si se superan, el enamoramiento entra en el régimen de certidumbres cotidianas que llamamos amor, si no, aparece otra cosa: la renuncia, la petrificación o el desenamoramiento.¹¹⁸

Tal esquema se asemeja al modelo del proceso pederástico cuyo objetivo, indican las fuentes, era lograr que el *eros* del adulto fuera correspondido con la filía del joven *erómenos* (vide infra).

¹¹⁸ Alberoni, 1998, p. 91.

Freud, antes que Alberoni, ya denominaba al tipo de amor sensual, el *eros* griego, como Verliebtheit (enamoramiento):

En una serie de casos, el enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda la cual se extingue; es lo que se llama amor sensual, común.¹¹⁹

Sin embargo, si atendemos a la división establecida por Alberoni, que se encuentra por lo menos en la lengua alemana (Verliebtheit y Liebe) y en la castellana (“enamoramiento” y “amor”), tampoco faltan las fallas. Por un lado, la palabra “enamoramiento” implica un estado ascendente, imperfecto. Por otro lado, el concepto de amor proporcionado por el sociólogo parece un invento reciente, pues para que el enamoramiento devenga amor, como él dice, debe haber pasado por una serie de pruebas, lo cual implica una participación reflexiva de los personajes que conforman la relación. No debemos olvidar que la emancipación de las “mujeres” en occidente tuvo su lugar apenas en el siglo XX, dando como resultado, más que el surgimiento del amor de Alberoni, a una gran cantidad de separaciones/divorcios derivados de la imposibilidad del encuentro del “príncipe azul”. No podemos negar, sin embargo, que en aquellas parejas que resistieron la crisis pudiera haber existido ese vínculo denominado por Alberoni “amor”.

Si bien la reflexión terminológica nos ayuda a precisar el significado de *eros*, éste no se deja definir tan fácilmente.

¹¹⁹ Freud, 1976, vol. XXVIII, p.105.

B. El divino *Eros*

Eros es el centro de la conversación entre los comensales del diálogo platónico *El Banquete*. En general, los discursos apuntan al mismo objetivo: demostrar que *Eros* es un dios colmado de virtudes, y representa un bien para el ser humano, pues produce actos convenientes para la ciudad. Sócrates, por su parte, contradice tal creencia y, aunque también le confiere una parte de divinidad lo considera como una categoría especial de ser, ya no un Dios, sino un daimon.

El primer discurso es el de Fedro. Para él, “*Eros* es, entre los dioses, el más antiguo, el más valioso y de más autoridad; además es el más eficaz aliado para que los hombres consigan virtud y felicidad” ()/Erwta qew=n kai\ presbu/taton kai\ timiw/taton kai\ kuriw/taton ei)=nai ei)j a)reth=j kai\ eu)daimoni/aj kth=sin a)nqrw/poij¹²⁰).

Pausanias, por su parte, en lo que es considerado el mejor discurso a favor de la pederastia, opina que es necesario primero distinguir dos tipos de *Eros*. Esto deriva del hecho de que existen dos Afroditas; una de las cuales tuvo como padre a Urano, por lo cual es llamada “Urania” (Celeste); la otra es hija de Zeus y de Dione, una mortal, lo que la hace ser denominada como “Pandemo” (“Ordinaria” o “Vulgar”)¹²¹, de ahí que las dos formas de *Eros* se caractericen de la misma manera. Para Pausanias, por ello, el *Eros* que se debe alabar es solamente aquel que impulsa a amar bellamente, el *Eros* Uranio. El *Eros* Pandemo es el propio de los hombres viles que aman lo mismo a jóvenes que a mujeres y, además, aman más sus cuerpos que sus almas, por tal razón prefieren relacionarse con los necios pues sólo les importa satisfacer su deseo. El *Eros* derivado de la Afrodita Urania, por

¹²⁰ Platón, *SUMPOSION* 180 b.

¹²¹ *Ibid.*, 180 c.

provenir tan sólo de padre, de varón, se refiere a un amor exclusivo de los varones, el “amor de muchachos”.¹²²

Eríximaco, llegado su turno, da su punto de vista como médico y confirma lo dicho por su antecesor al señalar que la constitución física de los cuerpos cuenta con el doble *Eros* señalado por Pausanias. Para Erixímaco, un cuerpo enfermo se distingue de uno sano dependiendo de la forma en que desea y ama ($(\epsilon)\pi\iota\kappa\upsilon\mu\epsilon\iota = \kappa\alpha\iota \ \epsilon)\rho\alpha$ ¹²³), por lo tanto, es bello complacer los cuerpos en lo que es saludable para el cuerpo, no siendo de otra manera, señala, como trabaja la medicina.¹²⁴

Aristófanes¹²⁵, al tomar la palabra, relata el mito del andrógino, un ser conformado por mitad hombre y mitad mujer, que representaba el tercer género humano, junto al femenino y al masculino. Este mito permite a Aristófanes justificar y alabar el *eros* que existía entre personas del mismo sexo, es decir, el de la pederastia, pues los hombres que amaban a los muchachos lo hacían por provenir de un humano de naturaleza enteramente masculina.

Agatón¹²⁶, por su parte, manifiesta que *Eros* es el más bienaventurado de los dioses, pues es “el más bello y mejor”. Es el más joven, rehuye la vejez y anda entre los jóvenes, dado que lo semejante busca lo semejante. Es delicado: habita en los seres más blandos, está en el carácter y en el alma de los dioses y los hombres donde habita. Y al discurrir acerca de la virtud de este dios, Agatón señala que *Eros* no comete injusticia y no padece violencia. Participa de la mayor templanza, definida como el dominio de los placeres y de los deseos. Siendo *Eros* un dios bello y excelente, concluye Agatón, es causa para los demás de cosas

¹²² *Ibid.*, 181 d.

¹²³ *Ibid.*, 185 e.

¹²⁴ *Ibid.*, 186 b.

¹²⁵ *Ibid.*, 189 c.

¹²⁶ *Ibid.*, 194 e.

semejantes.¹²⁷ Como puede apreciarse, el amor entre los griegos cultos es por excelencia el que concierne al muchacho como objeto de ese amor.

Cuando llega el turno de Sócrates, quien hablará en nombre de Diotima, pues es ella la que le enseñó todo lo referente al tema, rompe con las concepciones anteriores y nos presenta una nueva teoría de *Eros* que, nos indica, ocupa el centro de su actividad filosófica.

C. La concepción socrática de *Eros*

En su intervención, Sócrates indica que, en primer lugar, es preciso volver los ojos al que ama y no al amado para poder hablar de *Eros*¹²⁸ pues es de la naturaleza de aquél de quien *Eros* participa.

Eros daimon

Para Sócrates el elemento de la falta es, contrariamente a lo que los otros comensales afirmaban, característico de *Eros*. La ascendencia que Diotima atribuye a *Eros* explica tal cualidad. En tanto su padre es Poros (“el recurso”, “la riqueza”), *Eros* acecha a los bellos y buenos y es valeroso, impetuoso y audaz (kata\ de\ au)= to\n pate/ra e)pi/boulo/j e)sti toi=j kaloi=j kai\ toi=j a)gaqoi=j, a)ndrei=oj w)\n kai\ i)/thj kai\ su/ntonoj¹²⁹). Asimismo, dado que su madre es Penia (“la pobreza”),

¹²⁷ *Ibid.*, 197 c.

¹²⁸ *Ibid.*, 204 e.

¹²⁹ *Ibid.*, 203 c.

siempre está necesitado, no puede ser sino rudo, escuálido, descalzo y sin hogar (sklhro\j kai\ au)xmhro\j kai\ a)nupo/dhtoj kai\ a)/oikoj¹³⁰).

Eros no es un ser mortal ni inmortal, sino que, a causa de la naturaleza de su padre: “en el mismo día a veces florece y vive, a veces muere y vuelve a revivir” (a)lla\ tote\ me\n th=j au)th=j h(me/raj qa/llei te kai\ z\$, [...]) tote\ de\ a)poqn\$/skei, pa/lin de\ a)nabiw/sketai¹³¹). Esta naturaleza doble de *Eros* es el elemento central de la concepción que Sócrates obtuvo de las enseñanzas de Diotima. *Eros* no es un humano ni tampoco un dios sino una figura intermedia llamada daimon.

Para explicar esa figura, Diotima habla de los intermedios de las cosas y afirma, por ejemplo, que lo que no es bello no es necesariamente feo, ni lo que no es sabio es ignorante¹³² pues existe su intermedio que es la recta opinión. De tal manera, los dioses son bienaventurados, pues poseen las cosas buenas y bellas, mientras que *Eros*, a causa de su naturaleza carente y deseante, es un ser intermedio, un daimon, “estos daimones son muchos y variados, uno de ellos es *Eros*” (ou(=toi dh\ oi(dai/monej kalloi\ kai\ pantodapoi/ ei)sin, ei(=j de\ tou/twn e)sti\ kai\ o()/Erwj.¹³³).

Y *Eros* no sólo es daimon porque se encuentra en el término medio entre un mortal y un dios, sino también porque se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia.¹³⁴

Para Sócrates la posición de los dioses, del sabio y del ignorante era la misma:

ninguno tenía necesidad de desear. El dios, en tanto era en realidad un ser infinito y completo, no tenía falta ni deseo; el sabio tampoco deseaba por creerse completo; el

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Ibid.*, 203 e.

¹³² 201 e.

¹³³ 203 a.

¹³⁴ 204 a.

ignorante, por su parte, consideraba que todo estaba bien y, por tanto, no había necesidad de más, por tal razón tampoco deseaba nada.

Al participar *Eros*, en tanto daimon, de la naturaleza humana y de la divina es lo suficientemente noble para desear y a la vez lo suficientemente necesitado para hacerlo. Este daimon, por esa misma naturaleza, que lo convierte en un ser deseante es, por lo tanto y al igual que Sócrates, un filósofo, es decir, un ser que, al no poseer la sabiduría, está deseoso de alcanzarla y, al no ser ignorante, tiene la posibilidad de creer que hay algo que puede ser comprendido.

Eros, locura divina

Winkler, en su estudio sobre el *eros* griego,¹³⁵ lo define como una enfermedad:

En la medicina, la práctica social y la literatura antiguas circula la profunda creencia de que el deseo intenso es un estado morboso que afecta el alma y el cuerpo, una enfermedad que, hasta cierto punto, puede discernirse y analizarse, pero que es notablemente difícil de tratar.

En efecto, el *eros* es, para Sócrates, una forma de locura. Y una muy especial. Sócrates distingue dos tipos de locura: la humana y la divina. La primera es, simplemente, una enfermedad; la segunda se divide a su vez en cuatro formas: la adivinatoria, generada por Apolo; la mística, proveniente de Dioniso; la poética, otorgada por las Musas; y la locura de amor, cuyos responsables eran Afrodita y *Eros*.

Esta forma de locura, la divina, sólo grandes beneficios traía a los hombres y era concedida para el logro de su felicidad. Este es el argumento utilizado por Sócrates para demostrar que

¹³⁵ Winkler, 1994, p. 99.

eros, a pesar del estado que ocasiona, no era de ninguna manera causa de infelicidad entre los hombres:

h(mi=n de\ a)podeikte/on au)= tou)nanti/on, w(j e)p) eu)tuxi/a t\$=
megi/st\$ para\ qew=n h(toiau/th mani/a di/dotai¹³⁶

Nosotros hemos de mostrar lo contrario: que la máxima felicidad proviene de los dioses que otorgan tal clase de locura.

Y Sócrates describe las sensaciones a las que se encuentra sometido un hombre enloquecido por *eros*:

e)k d) a)mfote/rwn memigme/nwn a)dhmonei= te t\$= a)topi/a tou=
pa/qouj kai\ a)porousa lotta=, kai\ e)mmanh\j ou)=sa ou)/te nukto\j
du/natai kaqeu/dein ou)/te meq) h(me/ran ou(= a)\n \$)= me/nein¹³⁷

Por la mezcla de ambas sensaciones se atormenta al extremo del sufrimiento y, confundido en el furor y enloquecido no puede dormir en la noche ni permanecer durante el día en lugar alguno.

Tal locura erótica, provocada por la belleza, es la que toca al filósofo. El filósofo es aquel, enloquecido por *eros*, que busca la belleza, aunque no la que percibe el hombre común, el “no iniciado”, sino la que en otro lugar y tiempo conoció:

o(/tan to\ t\$=de/ tij o(rw=n ka/lloj, tou= a)lhqou=j
a)namimn\$sko/menon, pterw=tai/ te kai\ a)napterou/menon
proqumou/menon a)napte/sqai, a)dunatw=n de/, o)/rniqoj di/khn

¹³⁶ FAIDROS 245 b.

¹³⁷ *Ibid.*, 251 d.

ble/pwn a)/nw, tw=n ka/tw de\ a)melw=n, ai)ti/an e)/xei w(j
manikw=j diakei/menoi.¹³⁸

Cuando alguien, al ver la hermosura de este mundo y recordando la verdadera, toma alas y, una vez alado, desea emprender el vuelo sin lograrlo, mirando hacia arriba al modo de un pájaro, y descuida los asuntos de aquí abajo, se le acusa de estar loco.

Sócrates presenta además del esquema de la locura de *eros* y la filosofía, otro que también se relaciona con su actividad filosófica, el del alma y los deseos.

Eros* y *epithumía

En La República, Sócrates presenta las partes que componen el alma humana así como los tipos de deseos que ahí se localizan:

Triw=n o)/ntwn trittai\ kai\ h(donai/ moi fai/nontai, e(no\j
e(ka/stou mi/a i)di/a· e)piqumi/ai te w(sau/twj kai\ a)rxai/. [...]
To\ me/n, fame/n, h)=n %(= manqa/nei a)/nqrwpoj, to\ de\ %(=
qumou=tai, to\ de\ tri/ton [...] o(\ me/giston kai\ i)sxuro/taton
ei)=xxen e)n au(t%=, tou/t% e)pwnoma/samen· e)piqumhtiko\n ga\r
au)to\ keklh/kamen dia\ sfodro/thta tw=n peri\ th\n e)dwdh\n
e)piqumiw=n kai\ po/sin kai\ a)frodi/sia [...]¹³⁹

[...] al ser tres las partes, también son tres los placeres que surgen con cada una de ellas. Del mismo modo los deseos y los cargos.” [...] una [...] con la cual el hombre conoce, otra, con la que se irrita, y una tercera a la que [...] denominamos la parte concupiscible. Pues es la

¹³⁸ *Ibid.*, 249 d.

¹³⁹ POLITEIA IX, 580 d.

relativa a los deseos, lo llamamos (así) por la vehemencia en el deseo de la comida, la bebida y los relativos a los placeres eróticos.

Los deseos concupiscibles, entre los cuales está *eros*, se caracterizan por el exceso, el cual somete a la parte racional del alma. Sócrates, en el Fedro, ya exponía una definición de *eros* donde lo liga claramente con los deseos:

h(ga\r a)/neu lo/gou do/chj e)pi\ to\ o)rqo\n o(rmw/shj krath/sasa e)piqumi/a pro\j h(donh\n a)xqei=sa ka/llouj, kai\ u(po\ au)= tw=n e(auth=j suggenw=n e)piqumiw=n e)pi\ swma/twn ka/lloj e)rrwme/nwj r(wsqei=sa [...], a)p' au)th=j th=j r(w/mhj e)pwnumi/an labou=sa, e)/rwj e)klh/qh.¹⁴⁰

El deseo irracional que domina la opinión que tiende hacia lo recto, que se deja llevar hacia el placer de la belleza, y que se encuentra fuertemente reforzado por otros deseos semejantes a él relativos al cuerpo [...], tomando su nombre de su propia fuerza, se llamó *Eros*.

La naturaleza doble de *Eros*, representada por la figura del daimon, así como la doble posibilidad de engendrar sea en el cuerpo —posibilidad exclusiva de las relaciones con mujeres— sea en el alma —propia del pederasta—, así como su lugar dentro de las locuras divinas, otorgan a *Eros* su cualidad educativa, pues sólo con su ayuda podrá Sócrates alcanzar su objetivo: que los jóvenes opten por el camino de la filosofía.

* * *

Si bien el acercamiento a *Eros* desde el punto de vista de la lengua revela lo confuso del concepto, la teoría socrática, que es la que aquí nos interesa, ha dejado claras algunas de sus

¹⁴⁰ FAIDROS 238 c.

características. Una de ellas, en la que concuerdan los demás invitados al Banquete, es que el *eros* importante, el que vale la pena ser tomado como tema de discusión, por lo menos en un tipo determinado de esfera social, es el relativo al de los muchachos. Otra peculiaridad que Platón magistralmente atribuye a *eros*, y que contribuyó a la confusión posterior en nuestras lenguas modernas, fue la de convertir este *eros* intrínsecamente sensual o corporal en un elemento plenamente espiritual.

III. EROS PEDAGÓGICO

pepeisme/noj de\ peirw=mai, kai\ tou\j
a)(llouj pei/qein, o(/ti tou/tou tou=
kth/matoj t\$= a)nqrwpei/a fu/sei sunergo\n
a)mei/nw)/Erwtoj ou)k a)/n tij r(adi/wj
la/boi.

Platón¹⁴¹

La opinión pública, y en Esparta la misma ley, hacían moralmente responsable al amante del desarrollo del amado.

Marrou¹⁴²

Es corriente encontrar señalados en los estudios sobre la pederastia griega a Zeus y Ganimedes como *erastés* y *erómenos* respectivamente, encabezando a todo un grupo de

¹⁴¹ SUMPOSION 212 b. Sócrates: “estando convencido intento persuadir a los demás de que no hay mejor colaborador para la naturaleza humana que *eros*.”

¹⁴² *Op. cit.*, p. 61.

divinidades que realizarían esa misma práctica; asimismo, se afirma que Layo fue el primer pederasta griego por haber raptado al niño Crisipo¹⁴³.

Sin embargo ni Zeus ni Layo tenían intenciones pedagógicas con los niños amados, lo cual indica que la pederastia, en sus inicios, describía solamente determinada forma griega de experimentar el *eros*, específicamente el de los muchachos, a diferencia del que se podía experimentar por una mujer. Empero, es común encontrar resaltada la función pedagógica, con el fin de justificar la práctica pederástica.

Para Flacelière¹⁴⁴ la palabra pederastia es utilizada en la literatura griega algunas veces como el amor por los jóvenes caracterizado por el puro y desinteresado afecto y otras como las “relaciones homosexuales físicas”. Por otro lado, denomina “pederastia pedagógica” al afecto entre un maestro viejo o tutor y un discípulo joven o pupilo. Para este autor, la pederastia al principio no era más que la forma de la homosexualidad moderna que en la clase aristocrática se practicaba.

Como ya se dijo, la palabra contiene los términos griegos *paidiká* y *erōs*, pues eran estos elementos los que la describían: la pederastia implicaba la colocación de los jóvenes (*paidiká*) como objeto de deseo (*eros*) de un adulto (vide infra cap. A.2). Recordemos a Zeus con Ganímedes o a Layo con Crisipo.

Con el paso del tiempo esta práctica erótica se reveló como un medio excelente para conseguir adeptos en el terreno político y militar, y es en ese momento cuando toma valor como forma educativa.¹⁴⁵

¹⁴³ Cfr. Buffière, 1980, p. 95.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 62.

¹⁴⁵ Cfr. Leyes de Solón que indican que en el siglo VI la pederastia era aceptada en su función educativa.

El niño era por excelencia el sujeto a educar, por ello términos tales como “pederastia” o “paidea”, que derivaran de su raíz, llevaban implícita la posibilidad educativa. En la cultura griega eran los niños quienes requerían recibir educación, por lo tanto, la pederastia no necesitaba de un término más que expresara su carácter educativo, el primer término que componía la palabra implicaba, automáticamente, el carácter pedagógico.

La mayoría de los estudiosos del tema de la pederastia no dudan del uso pedagógico de la misma, por lo menos en un gran periodo de su existencia, y coinciden en señalarla como un procedimiento para conseguir adeptos, sea en el terreno militar o en el político.

A. La pederastia educativa

En la época arcaica la pederastia se encuentra ligada a ritos iniciáticos y tradiciones chamánicas, tal como expone ampliamente Méndez.¹⁴⁶ Ejemplo de ello lo ofrece el libro *Hermafrodita* de Delcourt quien analiza las distintas celebraciones en las cuales los griegos se vestían de mujer y observa ahí un rito de iniciación:

El vínculo constante entre cambios de ropas y unión sexual nos impide ver en el intercambio de ropas un simple rito de transición y que significa sólo de por sí la agregación definitiva de los jóvenes a la virilidad total.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Op.cit.*, p. 21.

¹⁴⁷ 1969, p. 3.

Sin embargo, esta ceremonia, así como el cambio de sexo que alude el mito de Tiresias,¹⁴⁸ apunta a la afirmación del sexo de los jóvenes griegos, y conducen a la reflexión sobre la diversidad sexual pues hablan de la posibilidad humana de experimentar *eros* de maneras distintas, tienen poca relación con el amor de muchachos y su fin educativo.

Es distinto el caso de iniciación a través de la pederastia arcaica en la que un varón claramente interesado en un joven lo acompañaba en un proceso con el fin de incorporarlo a su grupo. Calame, quien analizó el amor de muchachos en tiempos arcaicos, señaló la cualidad iniciática de la práctica, que tenía como fin obtener adeptos en el terreno militar.

Así lo relata Marrou:

En Creta [...] el adolescente emprendía con éste [*erastés*] y con sus amigos un viaje al campo, donde permanecían dos meses, dedicados a los banquetes y a la caza. Concluido este paréntesis de luna de miel, se festejaba solemnemente el retorno del efebo; entre otros regalos, éste recibía de su amante una armadura, con lo cual se convertía en su escudero, *para/stagei/j*. Admitido en la Orden de los ilustres, *kleinoi/*, quedaba desde entonces plenamente integrado a la vida nobiliaria, figuraba entre los hombres, ocupaba un puesto de honor en los coros y en los ejercicios gimnásticos. Se trata [...] del reclutamiento de una fraternidad aristocrática y militar.¹⁴⁹

En épocas posteriores, la pederastia fue sin duda una manera de iniciar e incorporar a los adolescentes a los grupos militares y políticos, y, con Sócrates, a la vida de la filosofía.

¹⁴⁸ Cfr. Brisson, *op. cit.*

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 56.

Reclutamiento militar

Foucault señala a la pederastia como el medio para conseguir adeptos en el terreno militar:

Amar a los muchachos era una práctica “libre” en el sentido de que no sólo estaba permitida por las leyes sino admitida por la opinión. Más aún, encontraba sólidos apoyos en distintas instituciones (militares o pedagógicas).¹⁵⁰

Marrou coincide con él:

[La pederastia] [e]n esencia, es un compañerismo de guerreros. La homosexualidad griega es de tipo militar; difiere claramente de esa homosexualidad iniciática y sacerdotal.¹⁵¹

La práctica se conservó, como bien anota Marrou, incluso después de haber pasado la tormenta guerrera:

[...] la práctica homosexual subsistió, integrándose profundamente en las costumbres, inclusive cuando Grecia, en general, había renunciado al tipo de vida militar.¹⁵²

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 175.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵² *Ibid.*, p. 46.

Reclutamiento político

El uso educativo de la pederastia se volcó entonces a la vida política que, de hecho, estaba íntimamente relacionada con la militar. En Atenas la vida transcurría no sólo entre guerras con enemigos extranjeros (vgr. la guerra del Peloponeso), sino en luchas internas de orden político (vgr. demócratas contra oligarcas). Por ello el objetivo educativo de la pederastia deja de pertenecer al ámbito de la vida militar para devenir necesidad política.

Vrissimtzis¹⁵³ sostiene que la pederastia:

[...] era una institución instructora [...]: un adulto educado estaba encargado de transmitir su conocimiento y experiencia a un adolescente y ayudarlo a convertirse en un ciudadano responsable.

Acordando con él, Nussbaum¹⁵⁴ plantea que en la Grecia antigua:

[...] existía la idea de que las relaciones románticas entre un hombre mayor y un hombre joven eran una parte extremadamente importante de la educación cívica, de la preparación de los jóvenes para la ciudadanía, de la expresión amorosa y amistosa.

Esta concepción es corroborada y ampliada por A. Mele¹⁵⁵ quien, en su ensayo “El mundo homérico”, indica que el vínculo erótico entre varones tenía como objetivo la constitución de sociedades de compañeros (fratrías) tanto políticas como militares. Esquines señala, en Contra Timarco, que él ha sido *erastés* de muchos, pues tenía que “hacer de los muchachos

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁴ *Op. cit.*

¹⁵⁵ 1982, p. 47.

hombres aptos para las funciones del estado”, lo cual pone de relieve la importancia política de la pederastia.

Los comensales del Banquete abundan en la cuestión. Fedro es quien muestra claramente el aspecto pedagógico del vínculo erótico del *eros* de la diosa celeste, que era por excelencia el de la pederastia:

Ou(=to/j e)stin o(th=j ou)rani/aj qeou= e)/rwj kai\ ou)ra/nioj kai\ pollou= a)/cioj kai\ po/lei kai\ i)diw/taij, pollh\n e)pime/leian a)nagka/zwn poiei=sqai pro\j a)reth\n to/n te e)rw=nta au(to\n kai\ e)rw/menon.¹⁵⁶

Este es el *eros* del dios celeste, que también es celeste y de mucho valor tanto para la ciudad como para los ciudadanos, ya que obliga a poner mucho esmero en relación a la virtud tanto al que ama como al que es amado.

Pausanias, por su parte, afirma que la prohibición de la práctica erótica con muchachitos, bajo el juicio de ser deshonrosa, estaba totalmente ligada a la forma de gobierno, pues sus alcances no convenían a los gobernantes tiranos:

toi=j ga\r barba/roij dia\ ta\j turanni/daj ai)sxro\n tou=to te kai\ h(/ ge filosofi/a kai\ h)\ filogumnasti/a· ou) ga/r, oi)=mai, sumfe/rei toi=j a)/rxousi fronh/mata mega/la e)ggi/gnesqai tw=n a)rxome/nwn, ou)de\ fili/aj i)sxura\j kai\ koinwni/aj o(\ dh\ ma/lista filei= ta/ te a)/lla pa/nta kai\ o(e)/rwj e)mpoiei=n.¹⁵⁷

[...] entre los bárbaros a causa de las tiranías esto se considera vergonzoso, este gusto a la sabiduría y este gusto a la gimnasia. Pues no conviene, creo, a los que tienen el poder que nazcan grandes pensamientos en los gobernados, ni amistades ni sociedades sólidas, y precisamente esto es lo que más le gusta a *eros* producir.

¹⁵⁶ SUMPOSITION 185 c.

¹⁵⁷ SUMPOSITION 182 c.

Aristófanes reitera, en esa misma ocasión, que la incorporación a la vida política era el objetivo de la relación erótica entre un varón adulto y un muchachito, y, gracias a esto, eran aquellos formados mediante esas prácticas los más capacitados en la vida política:

kai\ ga\r telewqe/ntej mo/noi a)pobai/nousin ei)j ta\ politika\
a)/ndrej oi(toiou=toi.¹⁵⁸

[...] pues son los únicos que, habiendo llegado al fin de su formación, prueban en la política ser hombres de tal clase.

Pero fue sin duda en el ámbito intelectual donde la pederastia cobró la importancia educativa que se logró transmitir.

Reclutamiento filosófico

Fue Sócrates quien hizo del “amor de muchachos” el medio para lograr que los jóvenes eligieran el camino de la filosofía. De manera que fue la filosofía, asegura Hunt, la que hizo de la pederastia una teoría y una práctica “dignificada como una relación superior”¹⁵⁹.

Lasso de Vega señala que en el Banquete de Platón se presenta el mejor ejemplo del amor dorio sublimado, e indica:

La pasión pedagógica del filósofo perfecto, víctima del irresistible impulso de su *eros*, que, desbordándole el alma, busca procrear en un alma bella, le convertía en el perfecto amante e imponía como método de su filosofía el método del amor.¹⁶⁰

Este autor percibe en dicha sublimación del *eros* griego el brote del amor cristiano:

¹⁵⁸ SUMPOSITION 192 a.

¹⁵⁹ 1959, p. 46.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p. 126-128.

en esta voluntad salvadora y redentora del erasta hacia su erómeno hay algo, en el fondo, bastante más próximo a la raíz del amor cristiano al prójimo que en muchas vagas especulaciones de la filosofía cosmopolita y universalista de la edad helenística.¹⁶¹

Tal opinión refleja la concepción del *eros* y *agape* ya mencionados en el capítulo sobre la terminología.

Para Sócrates, formar hombres interesados en la filosofía era su manera de contribuir a la política ateniense. Así lo deja ver claramente en sus encuentros con Alcibíades y en los recuerdos de Jenofonte:

Kai\ pa/lin pote\ tou=)Antifw=ntoj e)rome/nou au)to/n, pw=j a)/llouj me\n h(goi=to politikou\j poiei=n, au)to\j de\ ou) pra/ttoi ta\ politika/, ei)/per e)pi/staito. Pote/rwj d) a)/n, e)/fh, w)=)Antifw=n, ma=llon ta\ politika\ pra/ttoimi, ei) mo/noj au)ta\ pra/ttoimi h)\ ei) e)pimeloi/mhn tou= w(j plei/stouj i(kanou\j ei)=nai pra/ttein au)ta/;¹⁶²

Y en una ocasión, al preguntarle Antifón [a Sócrates] por qué consideraba importante hacer a otros políticos pero él mismo no se dedicaba la política si era conocedor, dijo: ¿cómo, Antifón, haría más política, si me dedico yo solo a ella o si cuido de que sean capaces en ésta el mayor número?

Jenofonte asegura que algunos jóvenes buscaban a Sócrates con el fin de triunfar en la política, aunque lo abandonaban tan pronto ocupaban un cargo relevante.¹⁶³ Reiteremos que “hacer política” entre los griegos no era sólo constituirse en delegado de determinado grupo, sino interesarse verdaderamente en los asuntos de la polis, participar como ciudadano.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁶² CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, VI, 15.

¹⁶³ Cfr. CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, II, 16; I, II, 48.

Para Marrou, la pederastia tal como la concibe Sócrates, era una manera de sublimar el *eros*, pues, ante la imposibilidad de engendrar hijos, el pederasta necesitaba engendrar obras, y de ahí provenía el carácter educativo de la práctica:

[...] el instinto normal de la generación, el deseo apasionado de perpetuarse en un ser semejante a uno mismo, es el que, frustrado por la homosexualidad, se deriva y se desborda en el plano pedagógico. La educación del mayor aparece como un sustitutivo, un “Ersatz” irrisorio del alumbramiento: ‘El objeto del amor es procrear y engendrar en la Belleza’¹⁶⁴.

Así, aquel que hubiera sido iniciado en la pederastia socrática no podía sino vivir emulando a su maestro convirtiéndose asimismo en un filósofo.

El rigor intelectual es el resultado del *eros*, del impulso del amor al saber. Dialéctica, ironía, amor intellectualis; las dos segundas como freno y como alas de la primera: he aquí la conquista filosófica de Sócrates.¹⁶⁵

Sócrates otorgaba su propio fin educativo a la pederastia. Éste era el surgimiento de seres entregados a una vida filosófica. La pederastia, por lo tanto, era una forma de iniciación, a través de *eros*, a tal vida. El *eros* de muchachos sólo podía engendrar en el alma, de tal manera que Diotima indicará a Sócrates el método que deberá seguir el recién iniciado para pasar de la apreciación de la belleza de los cuerpos a la idea de la Belleza.

B. El carácter moral

e)/ti e)gkrate/steron toi=j e)/rgoij h)\
toi=j lo/goij e(auto\n e)pedei/knuen•

¹⁶⁴ Op. cit., p. 59; cfr. *SUMPOSITON 206 e.*

¹⁶⁵ Tovar, 1966, p. 395.

Quienes han estudiado el fenómeno de la pederastia coinciden en que el poder educativo de ésta reside en el deseo del *erómenos* de permanecer ante su *erastés* como una persona digna de confianza, y en el adulto, de presentarse ante el joven como un paradigma de virtud. La importancia de la emulación en el *eros* pederástico la señalan claramente los estudiosos del tema. Marrou indica:

Ante todo, el amor griego contribuyó a dar forma al ideal moral que sirve de sostén a toda la práctica de la educación helénica [...]: el deseo del hombre adulto de afirmarse ante los ojos de su amado, de brillar ante él y el deseo recíproco del amado de mostrarse digno de su amante, no podían sino fortalecer en uno y otro este amor a la gloria que el espíritu agonístico exaltaba en todo momento: el vínculo amoroso es el terreno elegido donde se afronta una generosa emulación.¹⁶⁷

Y más adelante amplía:

El deseo que siente el primero [el *erastés*] de seducir, de afirmarse, engendra en el segundo un sentimiento de admiración ferviente y aplicada: el mayor es el héroe, el tipo superior a cuya imagen y semejanza debe modelarse¹⁶⁸.

Foucault, por su parte, afirma que la valía del *erastés* se evidenciaba en su actitud frente a los placeres:

[...] el maestro de verdad [...] está calificado por la soberanía que ejerce sobre sí.¹⁶⁹

¹⁶⁶ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, V, 6. “[...] los actos [de Sócrates] más que sus palabras daban muestra de su dominio de sí.”

¹⁶⁷ *Op. cit.*, p. 57. Cfr. Jenofonte, CENOFWNTOS SUMPOSION VIII, 26; Platón, FAIDROS 239 a b.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 222.

Koch-Harnack¹⁷⁰ indica que el *erastés* representaba un modelo moral, y era responsable de la evolución del joven durante años. Era una especie de paternidad espiritual que tenía como objetivo hacer del amado un hombre excelente.

Ese afán moral de la pederastia aparece explicada en el Banquete. Ahí Fedro señala que *Eros* implica una norma que guía a todos los hombres que tengan la intención de vivir honestamente. Esta norma la define como:

th\n e)pi\ me\n toi=j ai)sxroi=j ai)sxu/nhn, e)pi\ de\ toi=j
kaloi=j filotimi/an· ou) ga\r e)/stin a)/neu tou/twn ou)/te po/lin
ou)/te i)diw/thn mega/la kai\ kala\ e)/rga e)cerga/zesqai.¹⁷¹

La vergüenza frente al deshonor y la emulación de los actos bellos, pues sin esto es imposible que la ciudad y los ciudadanos realicen grandes y bellas obras.

Y más adelante señala:

ei) ou)=n mhxanh/ tij ge/noito w(/ste po/lin gene/sqai h)\
strato/pedon e)rastw=n te kai\ paidikw=n, ou)k e)/stin o(/pwj a)\n
a)/meinon oi)kh/seian th\n e(autw=n h)\ a)pexo/menoi pa/ntwn tw=n
ai)sxrw=n kai\ filotimou/menoi pro\j a)llh/llouj.¹⁷²

[...] si existiera alguna forma de que surgiera una ciudad o un ejército de *erastés* y niños, no habría mejor patria que la de ellos, alejándose de todo acto vergonzoso y emulándose entre sí.

¹⁷⁰ *Op. cit.*

¹⁷¹ *SUMPOSITION* 178 d.

¹⁷² *Ibid.*, 178 e.

Pausanias señala que el *eros* propio de la diosa celeste, que es el de la pederastia, posee un carácter educativo y por lo tanto es de gran valor para la ciudad, “al obligar a que tenga gran cuidado de sí respecto a la virtud tanto al amante como al amado” (πολλὴν ἐπιμελείαν ἀναγκαζῶν ποιεῖσαι πρὸς ἀρετὴν τὸν τε ἐρωῆντα αὐτὸν καὶ τὸν ἐρωμένον.)¹⁷³

Jenofonte relata que era ésta y no otra vía la que Sócrates utilizaba con sus *erómenoi*. En sus Recuerdos Jenofonte señala que el filósofo:

174 **α)φροδισιῶν καὶ γαστροῦ παύσας ἀναγκάζων ἐγκρατεῖστας ἦν**

[...] era el más continente de todos los hombres en cuanto a los alimentos y a los placeres sexuales.

La pederastia era, pues, un vínculo que permitía “generar al virtuoso”, a aquél en quien se podía confiar, sea en la lucha política, sea en la guerra. Por tal razón, nadie puede negar el carácter educativo que dicha práctica llegó a poseer. Además, señala Marrou, la función educativa no estaba restringida a uno solo de los que conformaban la relación erótica, sino que se trataba de lo que, en la actualidad, se denomina “proceso enseñanza-aprendizaje” o, mejor, “enseñaje”¹⁷⁵:

¹⁷³ *Ibid.*, 185 b.

¹⁷⁴ Jenofonte, *CENOFWNTOS AΠOMNHMONEUMATA I, II, 2*; cfr. *I, II, 3*.

¹⁷⁵ Cfr. J. Bleger, 1980.

El vínculo amoroso va acompañado [...] de una labor formativa por un lado, de una tarea de maduración por otro, matizada allí de condescendencia paternal, aquí de docilidad y veneración¹⁷⁶.

Para derivar tal afirmación seguramente Marrou se basó en el discurso que Pausanias pronuncia en el Banquete:

ei) me/llei sumbh=nai kalo\n gene/sqai to\ e)rast\$= paidika\
xari/sasqai. o(/tan ga\r ei)j to\ au)to\ e)/lqwsin e)rasth/j te
kai\ paidika/, no/mon e)/xwn e(ka/teroj, o(me\n xarisame/noij
paidikoi=j u(phretw=n o(tiou=n dikai/wj a)\n u(phretei=n, o(de\
t%= poiou=nti au)to\n sofo/n te kai\ a)gaqo\n dikai/wj au)=
o(tiou=n a)\n u(pourgw=n [u(pourgei=n] kai\ o(me\n duna/menoi ei)j
fro/nhsin kai\ th\n a)/llhn a)reth\n sumba/llesqai, o(de\
deo/menoi ei)j pai/deusin kai\ th\n a)/llhn sofi/an kta=sqai, to/te
dh\ tou/twn sunio/ntwn ei)j tau)to\n tw=n no/mwn monaxou= e)ntau=qa
sumpi/ptei to\ kalo\n ei)=nai paidika\
e)rast\$= xari/sasqai,
a)/lloqi de\ \ ou)damou=.¹⁷⁷

[...] resulta bello que el niño complazca al *erastés*. Pues cuando andan en esta dirección tanto el *erastés* como sus amados, cada uno con su norma: el que sirve debidamente a los niños complacientes podría obedecer, el que sirve al que lo hace sabio y bueno con razón podría servir, y el que tiene la capacidad de reunir tanto la inteligencia como otro tipo de virtud, y el que necesita adquirir tanto la educación como otra forma de sabiduría, entonces, al ponerse estos de acuerdo en una misma norma, ocurre únicamente en este punto que sea bello que los niños se entreguen al *erastés*. De ningún otro modo.

* * *

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁷ 184 d.

En la Grecia antigua lo que hoy denominamos “escuela” no era más que un lugar donde los niños recibían elementos básicos de aritmética y gramática. La educación moral quedaba reservada a la familia y más específicamente al personaje denominado pedagogo, quien era un esclavo de la familia que se encargaba de introducir al niño en las buenas costumbres. Y tal como hemos mostrado en el presente capítulo, entre los siglos V y IV a. de C. la pederastia hizo su parte con los hijos de la aristocracia culta.

En sus orígenes, la pederastia no poseía una cualidad educativa, ésta se le fue otorgando con el paso del tiempo, cuando quienes la practicaban percibieron que una relación de esa naturaleza podía producir efectos valiosos, lo cual, además, contribuía a justificar el hecho de tener como objeto de amor a un país, hecho incomprensido por la mayoría de los ciudadanos.

Asimismo es menester señalar que el poder moral no era exclusivo de las relaciones pederásticas, recordemos el grupo alrededor de Safo, donde *eros* y educación se encontraban igualmente conjugados.

Sin embargo, la adquisición de normas morales y valores no es la única parte formativa de la educación que atañe a *eros*. Su poder no se limita a la emulación; existe también la posibilidad, cuyas claves las otorga Sócrates, de vislumbrar en *eros* el camino para un encuentro que no podríamos sino denominar “ontológico” del ser humano, pues implica la relación del hombre con su ser mismo. Así lo intenta demostrar la psicología.

C. *Eros* activo: la pederastia socrática

Ei)mi\ d) e)gw\ ta\ me\n a)/lla fau=loj
kai\ a)/xrhstoj, tou=to de/ moi/ pwj e)k

geou= de/dotai, taxu\ oi(/% t) ei)=nai
gnw=nai e)rw=nta/ te kai\ e)rwmenon.

Platón¹⁷⁸

Si hemos de creer a la nominación misma de quienes formaban una relación pederástica, el *erastés* es el sujeto, el que realiza la acción de amar, y el *erómenos* sólo recibe la acción. Las imágenes excepcionales del arte griego en las cuales aparece el niño amado con el pene erecto son muestra fehaciente de la actividad erótica del mismo, lo cual no significa su aprobación a desempeñar la función “femenina” en el acto sexual, sino la posibilidad de los *erómenoí* de responder activamente al *eros* del *erastés*.

Freud¹⁷⁹ intentó aplicar el modelo de actividad-pasividad con el fin de diferenciar una sexualidad masculina —activa— de una femenina —pasiva— pero no pasaron muchos años para que se diera cuenta de lo insuficiente del modelo, pues aunque se considera que el hombre es el activo en su intento de seducir a alguna mujer, es ésta la que lo eligió antes siquiera de que él se diera cuenta ¿quién es el pasivo entonces? Al parecer, ninguno.

El *erómenos* podía a su vez, al término de su relación, desempeñar el papel de *erastés* de otros, siendo delimitada de esa manera la función de cada uno de los partenaires. El caso de Sócrates con Alcibíades es la mejor prueba de que tal delimitación no puede ser irrefutable.

Al final del primer encuentro entre ellos, el joven dice:

kinduneu/somen metabalei=n to\ sxh=ma, w)= Sw/kratej, to\ me\n so\n
e)gw/, su\ de\ tou)mo/n· ou) ga\r e)/stin o(/pwj ou) paidagwgh/sw
se a)po\ th=sde th=j h(me/raj, su\ d) u(p) e)mou= paidagwgh/s\$.¹⁸⁰

¹⁷⁸LUSIS 204 b. Sócrates: “Yo soy en todos los demás asuntos inhábil e inútil, pero casualmente me ha sido concedido por los dioses esto, saber inmediatamente quien es el que ama y quien el amado.”

¹⁷⁹ *Tres ensayos de una teoría sexual*, Vol. VII, 1978.

¹⁸⁰ ALKIBIADHS MEIZWN 135 d.

estaremos en peligro de intercambiar nuestra figura, Sócrates, yo tomaré la tuya y tú la mía; pues no hay modo de que no te dirija a partir de este día. Tú serás dirigido por mí.

La reciprocidad

El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.¹⁸¹

El psicoanalista francés J. Allouch¹⁸² interesado en el tema de la pederastia indica que Calame sentó las bases para reflexionar sobre lo que denominó una “Erotología de pasaje”, pues consagró su obra en describir cómo la pederastia de la Grecia arcaica — aunque no sólo en esa época se consideró así— se trataba de que una relación erótica produjera otra.¹⁸³ Esta relación erótica tenía como propósito la integración del joven griego a la vida política, y ello se conseguía con el paso de una relación determinada por *eros* a una donde el lazo entre los hombres era del orden de la filía.

¹⁸¹ Lacan, 1981, p. 12.

¹⁸² Cfr. J. Allouch, 1998, p. 151-153.

¹⁸³ Calame, *op. cit.*, p. 151, 153, p. 216.

El resultado de una relación pederástica fructífera era el surgimiento de una relación nueva basada en la filía. Al inicio, considera Calame¹⁸⁴, entre otros, la relación era disimétrica, pues el *eros* lo experimentaba el *erastés* y, según Foucault, sólo hasta el final, el *erómenos*. Así parecen indicarlo también los términos mismos. El primero —el *erastés*— es el activo, el que ama, mientras que el segundo —el *erómenos*— es el que recibe la acción. Esto conlleva la idea de que en el proceso pederástico el *eros* que ahí se experimentaba provenía sólo del *erastés*, pues de lo que se trataba era de que el *erómenos* demostrara, manteniéndose firme en el intento seductor de su pederasta, su control ante la pasión, y su rechazo a ser utilizado sexualmente a la manera de un esclavo.

J. Lacan afirma que el amor es siempre recíproco. En cuanto a la pederastia, tal reciprocidad puede darse en dos elementos: el primero apunta a la posición que toma el *erómenos* en el terreno sexual, la segunda, al tipo de afecto experimentado por el joven. La relativa a la respuesta sexual se abordará en otro capítulo. En el segundo punto pondremos aquí especial atención.

Calame afirma que el amor nuevo que se instaura al final de la relación es diferente de *eros*. Ese amor nuevo, *filo/thj* (*philotes*), tiene como características ser simétrico, igualitario entre los participantes y fraternal, es decir, un amor entre pares donde cada uno quiere al otro de la manera en que el otro lo quiere: una camaradería. Una salida por la cual se pone término a la relación disimétrica que se había instaurado entre el *erastés* y el *erómenos* e implica, por lo tanto, una transformación de su amor:

La homofilia, por su lógica interna, produce su propia transformación en otra relación erótica. Hay pues un punto de cambio donde, para decirlo de cierta manera que remite a la metáfora de la caza o de su versión atenuada, la domesticación, un

¹⁸⁴ Calame, *idem*.

[...] momento fugaz en que el adulto domado por *Eros* se vuelve finalmente el domador del adolescente que lo inspira.¹⁸⁵

Dover igualmente señala que el *erastés* esperaba engendrar en su amado no *eros* sino filía¹⁸⁶. Foucault, a su vez, considera que al final de la relación pederástica, el joven, simple objeto de placer, debía experimentar el *eros* que le manifestaba su *erastés*, produciendo con esto un sujeto dueño de su deseo cuyo propósito era el acceso a la verdad. Sin embargo, Foucault también considera que en el proceso educativo, es decir, en el transcurso de toda la relación erótica, el *eros* sólo concernía al *erastés*:

El amor de los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica (gracias a los beneficios razonables del amante, gracias a la complacencia reservada del amado) los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmentepreciado, el de la *philia*.¹⁸⁷

Y Foucault señala que ello establecía una diferencia entre la erótica común y la concepción platónica:

[...] la necesidad de transformar el amor fugitivo en una amistad igualitaria, recíproca y duradera.¹⁸⁸

Para este autor, la pederastia estaba caracterizada por una disimetría fundamental de los *compañeros*:

[...] se sobreentendía que el *Eros* provenía del amante; en cuanto al amado, no podía ser al mismo título que el *erasta* sujeto activo del amor. Sin duda se le pedía en reciprocidad un apego, un *Anteros*. [...] “la naturaleza de esta respuesta planteaba

¹⁸⁵ Calame, *op. cit.*, p. 39 y 90.

¹⁸⁶ Dover, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 213.

un problema: no podía ser exactamente simétrica de aquello que la provocaba; más que al deseo y al placer del amante, era a su benevolencia, a sus beneficios, a su solicitud, a su ejemplo que el muchacho debía hacer eco, y era necesario esperar el momento en que el arrebató de amor hubiera cesado y en que la edad, al excluir los ardores, hubiera descartado los peligros, para que los dos amigos pudieran estar vinculados entre sí por una relación de exacta reciprocidad.¹⁸⁹

Foucault asegura que la convergencia de *eros*, la cual ocurría al final de la relación, era válida cuando permitía a los partenaires: “[e]l acceso común a la verdad”:¹⁹⁰

Pero si el *Eros* es relación con la verdad, los dos amantes no podrán reunirse más que con la condición de que el amando igualmente, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma del *Eros*.¹⁹¹

Para J. P. Vernant, también, la reciprocidad de *eros*, surgida cuando el *erómenos* ve su imagen en la del *erastés*, ofrece la experiencia de la verdad:

[...] de esa reciprocidad del flujo amoroso que, al igual que en el curso de una iniciación, nos arranca del mundo sensible, del devenir, transportándonos más allá y convirtiendo nuestra verdadera personalidad, gracias al comercio con el otro, en algo similar a lo divino.¹⁹²

En este momento, dice Vernant, hay *eros* a cambio de *eros*¹⁹³:

La visión, la mirada, el espejo, el amante que en el amado busca su propio reflejo, *Anteros* que responde necesariamente a *Eros* como su necesaria contrapartida para que el diálogo erótico pueda alimentarse¹⁹⁴.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹² Vernant, 2001, p. 159.

¹⁹³ *Ibid.*, 469.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 155.

Foucault es claro al señalar que sus conclusiones están derivadas exclusivamente de la teoría platónica de *eros*. Otros, sin embargo, generalizan la perspectiva de la reciprocidad. Veamos algunos pasajes griegos que hablan de la cuestión. La frase de Pausanias en el Banquete no deja lugar a dudas:

o(ga\r)Aristogei/tonoj e)/rwj kai\ h((Armodi/ou fili/a
be/baioj genome/nh kate/lusen au)tw=n th\n a)rxh/n.¹⁹⁵

El *eros* de Aristogitón y la resultante y sólida filía de Harmodio derribaron el gobierno de estos [tiranos].

La filía es la consecuencia de una adecuada actuación en el terreno erótico:

ou(/tw dh\ u(po\ tau/thj th=j ai)ti/aj prw=ton me\n to\
a(li/skesqai taxu\ ai)sxron neno/mistai [...] e)/peita to\ u(po\
xrhma/twn kai\ u(po\ politikw=n duna/mewn a(lw=nai ai)sxro/n, [...]\
ou)de\n ga\r dokei= tou/twn ou)te be/baion ou)/te mo/nimon ei)=nai,
xwri\j tou= mhde\ pefuke/nai a)p) au)tw=n gennai/an fili/an.¹⁹⁶

Por esta razón se considera vergonzoso, primero, ser tomado rápidamente [...]; después, ser tomado por las riquezas y por el poder político, [...] pues nada de estas cosas parece ser sólida o duradera, además de que ninguna de estas nace una legítima filía.

Sócrates, por su parte, afirma que el *erómenos* debe corresponder a su *erastés* con filía:

Anagkai=on a)/ra t%= gnhsi/% e)rast\$= kai\ mh\ prospoih/t%
filei=sqai u(po\ tw=n paidikw=n.¹⁹⁷

Es necesario, pues, que el legítimo *erastés* y no el inventado sea querido por los amados.

¹⁹⁵ SUMPOSITION 182 c.

¹⁹⁶ Ibid., 184 a-b.

¹⁹⁷ *Lisis* 222 a.

Sin embargo, tal afirmación de Sócrates deviene imprecisa cuando en el Fedro indica que el *erómenos* es también presa del amor (*eros*):

tou= e)rwme/nou [...] yuxh\n e)/rwtoj e)ne/plhsen. [...] e)ra= me
ou)=n, o(/tou de/, a)porei=•¹⁹⁸

[...] se llenó el alma del amado de *eros*” [...]“está enamorado, pero no sabe de qué.

Y en el diálogo Alcibíades, al final del primer encuentro, Sócrates dice al joven:

(=W gennai=e, pelargou= a)(ra o(e)mo\j e)/rwj ou)de\n dioi/sei,
ei) para\ soi\ e)nneotteu/saj e)/rwta u(po/pteron u(po\ tou/tou
pa/lin qerapeu/setai.

Entonces, excelentísimo, mi amor en nada diferirá de una cigüeña si, después de haber abrigado como en un nido un amor alado, éste a su vez será cuidado por ti.

El amado, sin embargo, no conoce la naturaleza de este afecto:

kalei= de\ au)to\n kai\ oi)/etai ou)k e)/rwta a)lla\ fili/an
ei)=nai.¹⁹⁹

lo llama y lo cree no amor sino amistad.

Los síntomas de tal estado de amor corresponden a los del amante:

o(/tan de\ a)p\$, kata\ tau)ta au)= poqei= kai\ poqei=tai,
ei)/dwlon e)/rwtoj a)nte/rwta e)/xwn.²⁰⁰

cuando está ausente, lo echa de menos, y desea, a su vez, estas cosas, teniendo un *anteros* (amor recíproco o correspondido) que es la imagen de *eros*.

¹⁹⁸ FAIDROS 255 d.

¹⁹⁹ Fedro 255 e.

²⁰⁰ Fedro 255 d.

Y el amado explota en la intensidad de tal afecto, dispuesto a llevar su *eros* a las últimas consecuencias:

e)piqumei= de\ e)kei/n% paraplhsi/wj me/n, a)sgeneste/rwj de/,
o(ra=n, a(/ptesqai, filei=n, sugkatakei=sqai.²⁰¹

desea de la misma manera que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar y acostarse con él.

Dicho pasaje del Fedro llevó a Foucault y Vernant a afirmar que efectivamente surgía *eros* en el amado, aunque sólo al final de la relación y en la medida que servía al *erastés* —en la teoría platónica de la pederastia— en su objetivo de alcanzar la verdad.

Como podemos apreciar, para los estudiosos referidos, la posición del *erómenos* era antes del fin de la pederastia concebida como la de un ser completamente pasivo. Sin embargo, la pasividad en la vida erótica, y por lo tanto en una relación educativa fructífera, es inexistente.

La posibilidad humana de relacionarse con otros se basa en la existencia de *eros*, el cual surge desde el momento en que el hombre nace en el seno de una madre que lo ama. A partir de ese momento el hombre adquiere o no la posibilidad de establecer transferencia, es decir, un vínculo con otro que corresponde a lo que Freud denominó “amor anaclítico”.

El “amor anaclítico”

²⁰¹ *Ib.* (225 e)

En 1914 Freud describe, en la Introducción del narcisismo, la existencia de dos tipos de amor: el narcisístico y el anaclítico, este último consiste en amar a un alter: la madre nutricia o el padre protector. Estos planteamientos se verán intrincados con la aparición del concepto de “Complejo de Edipo”, el cual plantea que el niño, en un momento dado de su existencia (luego de la fase oral y de la anal) vivía un conflicto psíquico que lo llevaba a odiar al progenitor del mismo sexo y a amar al del sexo opuesto (de ahí la referencia al Edipo de Sófocles). En el último momento del Edipo, el padre idealizado cae de su posición dejando al niño con un vacío y una añoranza de ese lugar inconmensurables, y que constituye el fundamento de la posición deseante del sujeto, con lo cual surge la capacidad del ser humano de enamorarse y por lo tanto de educarse.

Sócrates relata, en el diálogo Fedro, la emergencia, ya hacia el final de la relación erótica, del *anteros* como respuesta del joven *erómenos* ante el *eros* de su *erastés*. Con ello parece afirmar que en el principio de la relación pederástica no existía dicho *eros* en el adolescente. Como veremos, la manera de iniciar sus vínculos con sus *erómenoi*, colocándose en el lugar de lo que Lacan denomina Sujeto supuesto Saber, muestra que *eros* surgía desde el inicio mismo del encuentro, es decir, el *anteros* del *erómenos* no es un fruto de la pederastia sino su motor mismo.

Aunque el *eros* no necesariamente debe ser correspondido para que exista el amante, el resultado pedagógico requiere de un vínculo sustentado en un *eros* recíproco, es decir, basado en el fenómeno de la transferencia. Sócrates exigía que su amado fuera a la vez amante, pues sólo desde esta posición, que conlleva implícita la falta original, se es vulnerable y capaz de creer que existe otro que tiene todas las respuestas. Así lo explica la teoría psicoanalítica.

La transferencia

El proceso educativo fructífero por el cual pasa una persona es el mismo por el cual alguien se enamora. El elemento común sobre el cual descansan ambos procesos es el fenómeno llamado “transferencia”, la cual es definida como la facultad humana de colocar en determinada persona las cualidades que lo convierten en un ser omnipotente y por lo tanto digno de ser imitado. La transferencia tiene como base la creencia de un Padre ideal que porta la figura de un Sujeto supuesto Saber.

El padre ideal

Es en la figura denominada en el psicoanálisis lacaniano como el Padre ideal en la que reposa la posibilidad humana de establecer transferencia, ya sea terapéutica o educativa²⁰²:

En el psicoanálisis el paciente dice la verdad porque, gracias a la transferencia, reproduce en parte el proceso que se actúa espontáneamente en el enamoramiento.²⁰³

Cuando Sócrates se preguntaba (cf. Protágoras, Menón 93 a) por qué los hombres son incapaces de enseñar a sus hijos la virtud, estaba, sin quererlo, hablando del padre ideal. Él mismo, para muchos griegos, representaba este padre ideal, así se percibe en el lamento de Fedón ante la inminente muerte del maestro:

**perieme/nomen ou)=n pro\j h(ma=j au)tou\j dialego/menoi peri\ tw=n
ei)rhme/nwn kai\ a)naskopou=ntej, to/te d) au)= peri\ th=j**

²⁰² El *eros* del paciente que se encuentra en la transferencia se halla sublimado en un principio, sin embargo, más adelante muestra su intención real: el *eros* es sexual.

²⁰³ *Op. cit.*, p. 62.

sumfora=j diecio/ntej o(/sh h(mi=n gegonui=a ei)/h, a)texnw=j
h/gou/menoi w(/sper patro\j sterhqe/ntej dia/cein o)rfanoi\ to\n
e)/peita bi/on.²⁰⁴

Esperábamos, conversando mientras tanto y reflexionando sobre lo que se había determinado, luego de haber meditado sobre la desgracia tan grande que nos había acontecido; sin más, sintiendo —como despojados de un padre— que pasaríamos el resto de nuestras vidas huérfanos.

El Sujeto supuesto saber

Por razones estructurales, derivadas del Complejo de Edipo, el hombre occidental tiene cierta predisposición a colocar a otro en la posición de Sujeto supuesto Saber, lo cual implica la creencia de que existe Otro que posee la omnipotencia y por lo tanto lo sabe todo, es decir, que ese Sujeto supuesto Saber es un ser en completud. Esa creencia posibilita, reiteramos, relaciones terapéuticas, educativas y eróticas.

Es evidente que Sócrates representaba, para muchos, un Sujeto supuesto Saber. Así lo hace saber Sócrates mismo cuando dice a Critias:

)All) h)=n d) e)gw/, w)= Kriti/a, su\ me\n w(j fa/skontoj e)mou=
ei)de/nai peri\ w)=n e)rtw=²⁰⁵

²⁰⁴ FAIDWN 116 a.

²⁰⁵ XARMIDHS 165 b.

Pero te decía, Critias, que tú te pasas insistiendo en que conozco aquello de lo cual pregunto.

Y en su defensa ante la asamblea, recuerda lo mismo:

Oi)/ontai ga/r me e(ka/stote oi(paro/ntej tau=ta au)to\n ei)=nai sofo\n a(= a)\n a)/llon e)cele/gcw.²⁰⁶

pues los que asisten a estas [pláticas] siempre creen que soy sabio en los asuntos que refuto a otro.

Aunque Sócrates reiteró durante toda su vida que él no se consideraba a sí mismo sabio, pues sólo los dioses lo eran, en sus actos provocadores mostraba una posición muy distinta que hacía que los otros considerasen que ocupaba la posición que tanto decía detestar, es decir, la de un maestro de virtud²⁰⁷. Esta fama, que lo acompaña hasta nuestros días, es la que ocasiona estudios donde la figura de Sócrates permanece inmaculada, tal como pretendía Platón, a tal grado que se llegan a eliminar los pasajes que pudieran atentar contra su imagen²⁰⁸.

La posición de Sujeto supuesto Saber de la que Sócrates gozaba entre la juventud ateniense, estaba basada, entonces, en una estructura edípica que tiene como base el amor a la madre y al padre. La transferencia, tal como la concibe el psicoanálisis, no existe sin *eros*.

* * *

²⁰⁶ APOLOGIA SWKRATOUS 23 a.

²⁰⁷ Cfr. Tamayo, 2000, p. 13-27.

²⁰⁸ Vgr. Durante decenios el diálogo el *Banquete* sufrió la censura del pasaje en el cual un Alcibíades borracho narra escenas íntimas de sus encuentros con el maestro, cfr. García Bacca, prefacio a su traducción del *Banquete*, UNAM, México, 1965.

En la actualidad ya nadie cuestiona que *eros*, el amor, es un fenómeno psicofísico, es decir, que no sólo afecta al “alma” del enamorado sino a su corporalidad toda. Por ello no resulta difícil coincidir con Alberoni, un sociólogo interesado en los fenómenos colectivos, cuando indica, en su estudio sobre el enamoramiento y amor, que ante el ser amado:

[...] toda nuestra vida física y sensorial se dilata, se hace más intensa²⁰⁹.

El *eros*, añade, está vinculado:

[...] a la inteligencia y la fantasía, el entusiasmo, la pasión, fundida con ellos. Pero su naturaleza es la de subvertir, transformar, romper los lazos precedentes. El *eros* es una fuerza revolucionaria aunque limitada a dos personas²¹⁰.

Si *eros* impregna la vida toda y la educación forma parte esencial de la vida, entonces *eros* debe ser educativo.

Así lo reconoce Marrou, especialista en la historia de la educación griega:

[...] este amor es, para el hombre antiguo, educativo por excelencia²¹¹.

Incluso asegura que la educación griega la proveía la relación erótica entre un adulto y un joven:

[...] para un griego, tal era el modo normal, la técnica tipo de toda educación: la *paidei/a* se realiza en la *paiderastei/a*²¹².

Considero, sin embargo, que debemos reconocer la ausencia del elemento educativo en los orígenes de la práctica. De otra manera serían innecesarios los intentos realizados por los

²⁰⁹ 1998, p. 17.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹¹ *Op. cit.*, p. 58.

²¹² *Ibid.*, p. 60.

comensales del Banquete de Platón para justificar la pederastia, justificación que muestra que en el siglo V era una experiencia incomprendida por la mayoría (vide infra).

Sócrates, tal como muestra su método pederástico así como el testimonio de Alcibíades, forzaba a los jóvenes a desempeñar, desde el principio de su encuentro con ellos, una posición activa, de deseante, a sabiendas de que la falta de *eros* en el joven *erómenos* imposibilitaría el vínculo educativo que se pretende otorgar a la pederastia.

IV. EL MÉTODO SOCRÁTICO

o(ra=te ga\r o(/ti Swkra/thj e)rwtkw=j
dia/keitai tw=n kalw=n kai\ a)ei\ peri\
tou/touj e)sti\ kai\ e)kpe/plhktai, kai\
au)= a)gnoei= pa/nta kai\ ou)de\n oi)=den

Platón²¹³

**Abordar al ser, ¿no estriba en esto lo extremo del amor,
el más grande amor?**

Lacan²¹⁴

²¹³ *SUMPOSION 216 d*: “pues ustedes ven que Sócrates se encuentra enamorado de los bellos y siempre está a su alrededor y lo dejan turbado, y además ignora todo y nada sabe”.

²¹⁴ 1981, p. 176.

comensales del Banquete de Platón para justificar la pederastia, justificación que muestra que en el siglo V era una experiencia incomprendida por la mayoría (vide infra).

Sócrates, tal como muestra su método pederástico así como el testimonio de Alcibíades, forzaba a los jóvenes a desempeñar, desde el principio de su encuentro con ellos, una posición activa, de deseante, a sabiendas de que la falta de *eros* en el joven *erómenos* imposibilitaría el vínculo educativo que se pretende otorgar a la pederastia.

IV. EL MÉTODO SOCRÁTICO

o(ra=te ga\r o(/ti Swkra/thj e)rwtikw=j
dia/keitai tw=n kalw=n kai\ a)ei\ peri\
tou/touj e)sti\ kai\ e)kpe/plhktai, kai\
au)= a)gnoei= pa/nta kai\ ou)de\n oi)=den

Platón²¹³

**Abordar al ser, ¿no estriba en esto lo extremo del amor,
el más grande amor?**

Lacan²¹⁴

²¹³ *SUMPOSION 216 d*: “pues ustedes ven que Sócrates se encuentra enamorado de los bellos y siempre está a su alrededor y lo dejan turbado, y además ignora todo y nada sabe”.

²¹⁴ 1981, p. 176.

Así como la figura de Platón se encuentra estrechamente vinculada a la forma dialectal que introduce para presentar su teoría filosófica, Sócrates, su protagonista, es invariablemente considerado como el creador de una manera especial de relacionarse con los jóvenes y con aquellos llamados “maestros de virtud” que le ganó muchos seguidores pero también muchos enemigos. Elenco, autarquía y mayéutica son términos emparentados al método filosófico de Sócrates, y *eros* ha permanecido como un elemento nimio y sólo últimamente se ha señalado la importancia en el actuar del filósofo. La pederastia se revela como el modo que daba la oportunidad a Sócrates de separar a los jóvenes atenienses de una vida que él consideraba perdida para iniciarlos en el camino correcto, el de la filosofía. El *eros* no era para Sócrates sólo una teoría bien elaborada a través de los distintos diálogos platónicos sino la esencia misma de su práctica filosófica.

A. Las escalas

ou(/tw xrh/, w)= (Ippo/qalej, toi=j
 paidikoi=j diale/gesqai, tapeinou=nta kai\
 suste/llonta, a)lla\ mh\ w(/sper su\
 xaunou=nta kai\ diaqru/ptonta.

Platón²¹⁵

La teoría platónica del alma expuesta sobre todo en los diálogos Fedón, Banquete y Fedro establece la relación entre la pederastia y la filosofía por presentar ambas una iniciación a través de *eros*. Este camino de iniciación y ascenso que va de las cosas bellas al concepto

²¹⁵ LUSIS 210 e. Sócrates: “es necesario, Hipotales, hablar a los niños rebajándolos y demeritándolos, y no del modo que tú haces hinchándolos de orgullo y debilitándolos”.

de la Belleza expuesto por Diotima²¹⁶ en el Banquete es presentado a través del mito del alma con alas en el Fedro. Ambas exposiciones presentan, como veremos, la misma concepción de *eros*.

Según Sócrates fue Diotima quien le indicó el recto método de abordar las cuestiones eróticas:

a)rxo/menon a)po\ tw=nde tw=n kalw=n e)kei/nou e(/neka tou= kalou=
a)ei\ e)panie/nai, w(/sper e)panabaqmoi=j xrw/menon, a)po\ e(no\j
e)pi\ du/o kai\ a)po\ duoi=n e)pi\ pa/nta ta\ kala\ e)pithdeu/mata,
kai\ a)po\ tw=n e)pithdeuma/twn e)pi\ ta\ kala\ maqh/mata, kai\
a)po\ tw=n maqhma/twn e)p) e)kei=no to\ ma/qhma teleuth=sai, o(/
e)stin ou)k a)/llou h)\ au)tou= e)kei/nou tou= kalou= ma/qhma,
i(/na gn%= au)to\ teleutw=n o(\ e)/sti kalo/n.²¹⁷

comenzando a partir de las cosas que son bellas en este mundo, siempre ir en ascenso, como en escalas, de una a dos y de dos a todas las costumbres bellas, y de todas las costumbres bellas a los bellos conocimientos, y de los conocimientos relativos a este mundo llegar al conocimiento en sí que no es otra cosa que conocimiento bello de aquel mundo, para que conozca en estos fines el que es bello.

Lo cual corresponde a lo que Sócrates, en el Fedro, indica como el procedimiento de los amantes iniciando a los *erómenoi*:

kata\ to\n qeo\n i)o/ntej zhtou=si to\n sfe/teron pai=da
pefuke/nai, kai\ o(/tan kth/swntai, mimou/menoi au)toi/ te kai\ ta\

²¹⁶ Sócrates nos muestra que en su caso, él ha conseguido tal ascenso, y de ese modo en el *Protágoras* afirma haber olvidado que Alcibíades se encontraba en la reunión de la cual venía debido a la presencia de otro más bello, aunque esta belleza, deja ver, provenía de su sabiduría.

²¹⁷ SUMPOSION 211 c.

paidika\ pei/qontej kai\ r(uqmi/zontej ei)j to\ e)kei/nou
e)pith/deuma kai\ i)de/an a)/gousin²¹⁸

siguiendo a un dios, buscan engendrar amados en lo mismo, y cuando los obtienen, imitando ellos mismos y persuadiendo a los niños y dirigiéndolos hacia la actividad de aquél y según su modo de vida.

Para alcanzar la última escala en el ascenso erótico, es decir, la contemplación de “la belleza en sí” o de la filosofía, “actividad y modo de vida” de Sócrates, éste nos muestra un método preciso, que es el sustento de la práctica psicoanalítica lacaniana.

Sócrates y la elección del *erómenos*

La traducción castellana de la pederastia como “amor de muchachos”, permite reflexionar tanto sobre la cuestión de la reciprocidad de *eros*, así como de la referente a la elección del amado. La preposición de complemento determinativo de la oración puede funcionar tanto como “genitivo subjetivo” como “genitivo objetivo”, pues ambos hacen referencia a una función sintáctica del nombre, es decir, como sujeto o como objeto de una acción, lo cual está implícito en la palabra a la que determina (en este caso *eros*). De tal manera, el amor de muchachos puede entenderse no sólo como el amor por los muchachos, donde son los muchachos los que reciben amor, sino como el amor que sienten los muchachos.

De igual manera sucede en lo que respecta a la elección del discípulo. En el modelo tradicional, el maestro es colocado artificial y arbitrariamente en esa posición ante su grupo de alumnos, lo cual dificulta que haya transferencia en los discípulos (aunque no la impide, pues puede ocurrir que, a pesar de la imposición alguien pueda llegar a convertirse, realmente, en el maestro de alguno de los alumnos). Sócrates parece saberlo al resolver de

²¹⁸ FAIDROS 253 b.

distinta manera dos peticiones, aparentemente iguales, de convertirse en el maestro de ciertos jóvenes: mientras en una de ellas se niega a ser quien guíe a los jóvenes, en la otra, acepta con agrado. Revisémoslas.

En el Laques, donde se discurre acerca de la educación, Lisímaco se dirige, al final, a Sócrates y le pregunta:

(Upakou/sei ti kai\ sumproqumh/sei w(j belti/stoij gene/sqai toi=j meiraki/oij;²¹⁹

¿consientes y contribuyes en hacer a estos jóvenes mejores?

Ante esa petición Sócrates se niega, argumentado su falta de sabiduría acerca del tema en discusión:

o(moi/wj ga\r pa\ntej e)n a)pori/a e)geno/meqa. [...] =)Egw\ ga\r fhmi xrh=nai [...] koin\$= pa\ntaj h(ma=j zhtei=n ma/lista me\n h(mi=n au)toi=j dida/skalon w(j a)/riston, deo/meqa ga/r, e)/peita kai\ toi=j meiraki/oij²²⁰

todos por igual quedamos en apuro. [...] afirmo que es necesario que todos juntos busquemos el mejor maestro posible principalmente para nosotros, pues lo necesitamos, y después [lo propondremos] a los jóvenes.

Y advierte, que aunque él no haya aceptado ese cargo, se deberá seguir buscando la solución:

e)a=n de\ h(ma=j au)tou\j e)/xein, w(j nu=n e)/xomen, ou) cumbouleu/w.²²¹

pero permanecer iguales, tal como ahora estamos, no lo acepto.

²¹⁹ LAXHS 200 d.

²²⁰ Ibid., 201 a.

²²¹ Ibid., 201 a.

En el Cármides, por el contrario, después de haber sido interrogado por Sócrates acerca de la sabiduría que le era atribuida, el joven que da nombre al diálogo reconoce no saber y considera necesario seguir con Sócrates:

[...] w)= Sw/kratej, panu oi)=mai dei=sqai th=j e)p%dh=j, kai\ to/g) e)mo\n ou)de\n kwlu/ei e)pa/desqai u(po\ sou= o(/sai h(me/rai, e(/wj a)\n f\$=j su\ i(kanw=j e)/xein.²²²

Sócrates, considero que necesito mucho el encantamiento, y nada me impedirá ser acompañado por ti con las fórmulas mágicas todos los días, hasta que tú me digas que es suficiente.

Ante tal petición Sócrates considera no puede negarse:

soi\ ga\r e)pixeirou=nti pra/ttein o(tiou=n kai\ biazome/n% ou)dei\j oi(=o/j e)/stai e)nantiou=sqai a)nqrw/pwn.²²³

si tú intentas hacer algo y lo sostienes firmemente, ninguno de los hombres será capaz de oponerse.

Encontramos respuestas distintas porque son peticiones distintas²²⁴. Mientras que en el Laques es el padre quien pide a Sócrates convertirse en el maestro de sus de sus hijos, en el Cármides es el discípulo mismo quien se da cuenta de su ignorancia y pide ser instruido (tampoco podemos olvidar que además Cármides era un joven bellissimo). Debe ser el alumno quien se coloque “en falta” y deseo respecto a su maestro, en su calidad de Sujeto supuesto Saber, para que pueda haber una relación educativa/terapéutica. Sócrates nos muestra, además, que ese deseo del joven nace a partir de su propio deseo de aceptarlo.

²²² XARMIDHS 176 a.

²²³ *Ibid.*, 176 d.

²²⁴ El traductor del diálogo señala la “humildad” de Cármides (p. 284) como signo del primer grado de sabiduría, lo cual hace que sea aceptado por Sócrates. Mientras que el traductor del Laques (p. 306) indica que era la actitud habitual de Sócrates cuando alguien le pedía lecciones como tales, o cuando apreciaba que la curiosidad filosófica estaba ausente en estas peticiones.

Lisis, Cármides y Alcibiádes: *erómenoi* potenciales

Sócrates siempre estaba en busca de su próximo *erómenos*, por ello era frecuente su presencia en las palestras, lugar en donde los jóvenes se reunían para ejercitarse. Una vez que el filósofo llegaba ahí, todo su interés se centraba en el adolescente más sobresaliente del momento, sea por su belleza o por su virtud.

Se narra en el Cármides que cuando llega Sócrates de la batalla de Potidea, se encuentra con Critias y Querefonte en la palestra de Taureas. Después de responder a éstos sus dudas sobre la batalla, Sócrates pregunta acerca de lo que ha sucedido con la filosofía en el tiempo que estuvo ausente. Acto seguido indaga sobre los jóvenes más bellos y sabios de aquel entonces:

e)gw\ au)tou\j a)nhrw/twn [...] peri\ filosofi/aj o(/pwj e)/xoi ta\
nu=n, peri\ te tw=n ne/wn, ei)/ tinej e)n au)toi=j diafe/rontej h)/
sofi/a h)\ ka/llei h)\ a)mfote/roi j e)ggegono/te j ei)=en.²²⁵

Les pregunté en qué estado se encuentra en este momento la filosofía y los jóvenes, si algunos están surgiendo, aportando en sabiduría o belleza o en ambas.

De este modo, el futuro *erómenos* fue señalado. Los interlocutores coinciden en que Cármides es el joven más bello, del rostro y del cuerpo. Con Lisis la cuestión no fue distinta. Narra el mismo Sócrates que, viniendo de la Academia, salieron a su encuentro Hippothales y Ctesippo, los cuales lo invitaron a conversar en una nueva palestra. Y antes que nada, Sócrates interrogó a sus amigos sobre el joven más asediado:

Prw=ton h(de/wj a)kou/saim) a)\n e)pi\ t%= kai\ ei)/seimi kai\
ti/j o(kalo/j.²²⁶

²²⁵ XARMIDHS 153 d.

Primero, de buen agrado escucharía a qué voy ahí y quién es el más bello.

Una vez en la palestra, Sócrates se presentaba. Y la manera que tenía de hacerlo no era, como veremos, de ninguna manera casual.

Posando transferencialmente

En el psicoanálisis se le llama “posar transferencialmente” al fenómeno en el cual el analista se “coloca” ante el otro de manera tal que el futuro analizante se sienta llamado por esa presencia, es decir, constituye una manera de presentarse para ser colocado en la posición de Sujeto supuesto Saber (vide supra).

En su artículo “Vous êtes au courant, il a une transfert psychotique” Allouch lo define así:

[...] posar transferencialmente equivale a un prestarse a soportar la transferencia.²²⁷

Y ese “posar transferencialmente” no era ajeno a la práctica seductora socrática. Podemos apreciarlo en la ocasión de su encuentro con Lisis: una vez que Sócrates entró a la palestra, vio un grupo de niños que jugaban a las tabas, otros los miraban. Entre los espectadores se encontraba Lisis:

Kai\ h(meij ei)j to\ katantikru\ a)poxwrh/santej e)kaqezo/meqa -
h)=n ga\r au)to/qi h(suxi/a- kai\ ti a)llh/loij dielego/meqa.
Peristrefo/menoj ou)=n o(Lu/sij gama\ e)peskopei=to h(ma=j, kai\
dh=loj h)=n e)piqumw=n proseltei=n.²²⁸

Nosotros, alejándonos, nos sentamos exactamente del otro lado —pues ahí estaba tranquilo— y conversamos. Lisis, volteando, nos miraba con frecuencia, y era evidente que estaba deseoso de acercarse.

²²⁶ LUSIS 204 b.

²²⁷ 1986, p. 108.

²²⁸ LUSIS 207 a.

En la narración no podemos dejar de notar la frase “nos sentamos exactamente del otro lado”, pues aunque justifica que ahí reinaba la calma, era la manera de Sócrates de “ponerse a la vista” de Lisis. Además, no podía sino hacer lo opuesto a los otros, es decir, ignorarlo. Era la única manera de aparecer ante él como alguien distinto y, por lo tanto, valioso.

En el encuentro con Cármides, aunque fue distinto al de Lisis, Sócrates también “posa transferencialmente”. Una vez que Sócrates se ha interesado en el joven, gracias al encomio de sus amigos Critias y Querefonte, discuten la estrategia para conducir al joven ante Sócrates. La única manera que encuentran es con un engaño, pues le dirán a aquél que le presentarán a un médico para ayudarlo a mitigar el dolor de cabeza que al despertarse lo había aquejado. Critias, tutor del joven, pregunta a Sócrates si está dispuesto a prestarse a la mentira, a lo cual aquél consiente dado que sería la única manera de conseguir su objetivo.

Y así ocurrió. Tal como narra Sócrates, llegó Cármides y le preguntó si tenía el remedio para su dolor; luego de un intercambio de palabras el joven sorprende a Sócrates al llamarlo por su nombre:

—kai\ tou)/noma/ mou su\ a)kriboi=j;
 —Ei) mh\ a)dikw= ge, e)/fh• ou) ga/r ti sou= o)li/goj lo/goj
 e)sti\n e)n toi=j h(mete/roi)j h(likiw/tai)j, me/mnhmai de\ e)/gwge
 kai\ pai=j w)\n Kriti/a t%=de cuno/nta se.²²⁹

—¿conoces mi nombre?

—Cometería una injusticia si no, respondió. Pues entre los de mi edad no es poca tu fama, y te recuerdo, por lo menos yo, cuando niño, junto a Critias.

Cuando Critias asegura a Sócrates que Cármides vendrá con agrado a su presencia, no sólo está mostrando lo bien que conoce al joven sino que, de alguna manera, le confirma que existe alguna causa, aparte del deseo de curar su dolor, que lo hará presentarse ante

²²⁹ *Cármides* 156 a.

Sócrates. Esta causa la descubre más adelante el mismo Cármides al afirmar que cualquier joven de su edad sabía perfectamente quién era Sócrates. No es difícil imaginar que cuando el filósofo se presentaba en algún lugar era reconocido inmediatamente, no sólo por la fama que lo precedía sino por su singular aspecto físico.²³⁰

En el Alcibíades Mayor²³¹ se narra que el primer contacto de Sócrates con Alcibíades sucedió tiempo después de que se conocieran en el campo de batalla, pues el filósofo se presentaba en cualquier lugar que el joven estuviera, pero sin atreverse a hablarle.

Alcibíades le reclama:

Kai\ i)/swj ge, w)= Sw/kratej, ou)k oi)=sq) o(/ti smikro/n me
e)/fqhj· e)gw\ ga/r toi e)n n%= ei)=xon pro/tero/j soi proselqw\n
au)ta/ tau=t) e)re(sqai, ti/ pote bou/lei kai\ ei)j ti/na e)lpi/da
ble/pwn e)noxlei=j me, a)ei\ o(/pou a)\n w)= e)pimele/stata parw/n·
t%= o)/nti ga\r qauma/zw o(/ ti/ pot) e)sti\ to\ so\n para=gma,
kai\ h(/dist) a)\n puqoi/mhn.²³²

Incluso posiblemente no sabes, Sócrates, que te me adelantaste, pues yo tenía en mente dirigirme a ti y preguntarte qué quieres y movido por qué esperanza me inoportunas, presentándote siempre donde yo esté: Pues en realidad me sorprende tu preocupación y bien desearía conocerla.

Alcibíades, años después, en su llegada a la casa de Agatón, confirma la estrategia del filósofo, cuando, al ver a Sócrates en la reunión, exclamó:

²³⁰ Cfr SUMPOSION 215 b.

²³¹ Existen dos obras en el cuerpo platónico que llevan el nombre del que fuera, según su propio testimonio, el gran amor de Sócrates: Alcibíades Menor y Alcibíades Mayor. La primera ha sido descartada, por unanimidad, como obra de Platón; el Alcibíades Mayor, por su parte, representa más problemas en el establecimiento de su autenticidad. Mientras es opinión generalizada que, por gozar de la calidad artística característica de Platón, forma parte de sus diálogos, Hatzfeld, un filólogo alemán, toma en cuenta ciertos elementos, inadvertidos por los otros críticos, para dudar de la autoría de Platón en este diálogo, que parece elaborado con otro fin (Cfr. Hatzfeld, 1951, p. 41).

²³² ALKIBIADHS MEIZWN 104 d.

e)lloxw=n au)= me e)ntau=qa kate/keiso, w(/sper ei)w/qeij e)cai/fnhj a)nafai/nesqai o(/pou e)gw\ %)/mhn h(/kista/ se e)/sesqai. kai\ un=n ti/ h(/keij; kai\ ti/ au)= e)ntau=qa katekli/nhj, kai\ ou) para\)Aristofa/nei ou)de\ ei)/ tij a)/lloj geloi=oj e)/sti te kai\ bou/letai, a)lla\ diemxanh//sw o(/pwj para\ t%= kallist% tw=n e)/ndon katakei/s\$;²³³

estás aquí de nuevo acechando, tal como acostumbras apareciéndote de repente donde yo menos pensaba que estuvieras. ¿Y ahora a qué vienes? ¿y por qué estás sentado ahí y no junto a Aristófanes ni ningún otro que sea o quiera ser gracioso, sino que ideaste cómo te recostarías junto al más bello de los que están en casa?

Como pudo apreciarse, una vez que Sócrates lograba atraer la atención de los jóvenes que le parecían aptos para su proyecto iniciaba una estrategia, un “movimiento” que comprendía un contacto directo con ellos, una provocación que les mostraba su vulnerabilidad, su carencia.

Eros como un “movimiento colectivo de dos”

F. Alberoni, un estudioso de los movimientos sociales, considera al enamoramiento (*eros*) como uno más de ellos y lo define como “el estado naciente de un movimiento colectivo de dos”²³⁴. El enamoramiento, indica, es “un fenómeno que puede colocarse en una clase ya conocida, la de los fenómenos colectivos.”²³⁵

La relación entre el enamoramiento y los movimientos de masas la explica de la siguiente manera:

²³³ SUMPOSITION 213 b.

²³⁴ *Op. cit.*, p. 9.

²³⁵ *Idem.*

Entre los grandes movimientos colectivos de la historia y el enamoramiento hay un parentesco bien estrecho, el tipo de fuerzas que se liberan y actúan son de la misma clase, muchas de las experiencias de solidaridad, alegría de vivir, renovación, son análogas. La diferencia fundamental reside en el hecho de que los grandes movimientos colectivos están constituidos por muchísimas personas y se abren al ingreso de otras personas. El enamoramiento, en cambio, aun siendo un movimiento colectivo, se constituye entre dos personas solas; su horizonte de pertenencia, con cualquier valor universal que pueda aprehender, está vinculado al hecho de completarse con sólo dos personas.²³⁶

Sócrates manifiesta que el *erastés* debe evitar, al contrario de lo que hace la mayoría, seguir alimentando la creencia de completud del *erómenos*. Por ello aconseja a Hippothales, quien amaba al joven Lisis, no alabarle antes de contar con su amor:

ο(/stij ou)=n ta\ e)rwtika/, w)= fi/le, sofo/j, ou)k e)painei= to\n e)rw/menon pri\n a)\n e(/l\$²³⁷

el que es sabio en cuestiones eróticas, querido, no alaba al amado antes de haberse apoderado de él.

La razón por la cual Sócrates aconsejaba tan actitud con los amados era lógica:

Kai\\ a(/ma oi(kaloi/, e)peida/n tij au)tu)\j e)pain\$= kai\ au)/c\$, fronh/matoj e)mpi/mplantai kai\ megalauxi/aj. [...] Ou)kou=n ο(/s% a)\n megalauxo/teroi w)=sin, dusalwto/teroi gi/gnontai;²³⁸

y además, los niños bellos, cuando alguien los alaba y ensalza, se llenan de soberbia y orgullo [...] ¿y acaso no, si se vuelven más orgullosos, son más difíciles de tomar?

Una vez que Lisis se acerca al grupo que se había reunido alrededor de Sócrates y habiendo permanecido de pie, Sócrates se dirigió a unos jóvenes para preguntarles acerca de la

²³⁶ *Ibid.*, p. 10.

²³⁷ LUSIS 206 a.

²³⁸ *Idem.*

naturaleza de la amistad, pero éstos se marcharon al ser requeridos por el paidotriba del lugar. Después de esto, sin más, el filósofo se dirigió a Lisis, a quien, por medio de preguntas y respuestas, hace dudar acerca del amor²³⁹ de sus padres, pues, asegura, éstos le prohíben hacer lo que desea, en la medida en que no lo consideran suficientemente provisto de inteligencia.

Ei) d) a)/ra su\ didaska/lou de/ei, ou)/pw fronei=j.²⁴⁰

si tú tienes necesidad de maestro, [significa que] aun no tienes entendimiento.

El primer contacto de Sócrates con el joven tuvo como consecuencia el reconocimiento de los propios límites. El encuentro con Cármides fue similar. En un inicio, como dijimos, Critias le advierte a Sócrates que el joven Cármides no sólo se distingue por su belleza sino por su inteligencia:

[...] pa/nu polu\ dokei= swfrone/statoj ei)=nai tw=n nuni/²⁴¹

[...] con mucho, parece ser el más inteligente hoy en día.

Enseguida Sócrates se dirige a Cármides:

Au)to\j ou)=n moi ei)pe/, po/teron o(mologei=j t%=de kai\ f\$\j
i(kanw=j h)/dh swfrosu/nhj mete/xein h)\ e)ndeh\j ei)=nai²⁴²

Dime tú mismo si estás de acuerdo con esto y afirmas que participas ya lo suficiente de esta inteligencia o te falta.

²³⁹ file/w.

²⁴⁰ LUSIS 210 d.

²⁴¹ XARMIDHS 157 d.

²⁴² XARMIDHS 158 c.

Ante tal pregunta, Cármides confiesa no saber responder, pues, si lo niega, dirá que tanto Critias como los otros que lo consideran inteligente, mienten, y si se alaba a sí mismo, parecerá odioso.²⁴³

Recordemos, por último, lo que sucedió con Alcibíades. Después de sostener un interrogatorio sobre la justicia, Sócrates le pregunta al joven:

Ou)kou=n e)le/xqh peri\ dikai\wn kai\ a)di/kwn o(/ti)Alkibia/dhj o(kalo\j o(Kleini/ou ou)k e)pi/staito, oi)/oito de/, kai\ me/lloi ei)j e)kklhsi/an e)lqw\n sumbouleu/sein)Aqhnaí/oij peri\ w(=n ou)de\n oi)=den;²⁴⁴

¿Y no se ha dicho respecto a lo justo y lo injusto que el hermoso Alcibíades hijo de Clinias no es conocedor, pero cree que lo es, y estaba a punto de ir a la Asamblea para aconsejar a los atenienses acerca de lo que no sabe?

A lo que Alcibíades responde:

)Alla\ ma\ tou\j qeou/j, w)= Sw/kratej, ou)d) au)to\j oi)=d) o(/ti le/gw, kinduneu/w de\ kai\ pa/lai lelhqe/nai e)mauto\n ai)/sxista e)/xwn.²⁴⁵

Por los dioses, Sócrates, ni yo mismo sé lo que digo, y es posible también que desde hace tiempo lo haya pasado por alto, siendo considerado el más torpe.

Y en el Banquete recuerda su sentir en los encuentros con el filósofo:

Perikle/ouj de\ a)kou\wn kai\ a)(llwn a)gaqw=n r(hto/rwn eu)= me\n h(gou/mhn le/gein, toiou=ton d) ou)de\n e)/pasxon, ou)d) e)teqoru/bhto/ mou h(yuxh\ ou)d) h)gana/ktei w(j a)ndrapodwdw=j diakeime/nou. a)ll) u(po\ toutoui\ tou Marsu(ou polla/kij dh\ ou(/tw diete/qhn, w(/ste moi do/cai mh\ biwto\n ei)=nai e)/xonti w(j e)/xw.²⁴⁶

²⁴³ XARMIDHS 158 d.

²⁴⁴ ALKIBIADHS MEIZWN 113 b.

²⁴⁵ ALKIBIADHS MEIZWN 127 d.

²⁴⁶ SUMPOSITION 215 e.

Después de escuchar a Pericles y a otros buenos oradores, creía que hablaban bien, pero nada semejante experimenté, ni nada había perturbado mi alma ni me irritó tal como me encuentro ahora, comportándome como un esclavo. En cambio, muchas veces he sido tratado por este Marsias de tal manera que me hizo pensar que no era digno vivir como lo hago.

α)ναγκα/ζει γα/ρ με ο(μολογει=ν, ο(/τι πολλου= ε)νδεη\j w)\n
αυ)το\j ε)/τι ε)μαυτου= με\ n α)μελω=, τα\ δ))Αqhnai/wn
πρα/ττω.²⁴⁷

Me obliga a reconocer que estando yo mismo en falta, todavía me descuido a mí mismo, pero me ocupo de los asuntos de los atenienses.

Como puede apreciarse, en sus encuentros iniciales con Lisis, Cármides y Alcibíades, lo que intenta Sócrates es, por medio del cuestionamiento de sus profundas convicciones, hacer titubear a los jóvenes, es decir, trastocar la seguridad que hasta ese momento poseían. Los jóvenes, quienes se sabían admirados y reconocidos por ser, en ese momento, los adolescentes más bellos y brillantes, se encuentran, de pronto, a consecuencia del cuestionamiento socrático, vacilantes en su posición.

Al respecto Alberoni confirma:

Nadie se enamora si, aunque sea parcialmente, está satisfecho de lo que tiene y de lo que es. El enamoramiento surge de la sobrecarga depresiva y esto es una imposibilidad de encontrar algo que tenga valor en la existencia cotidiana.²⁴⁸

Los seres que se consideran completos no se enamoran, por ello era necesario sacar a los próximos *erómenoi* de su estado de completud para hacerlos vulnerables al enamoramiento

²⁴⁷ SUMPOSION 216 a.

²⁴⁸ Op. cit., p. 74.

y lograr el propósito educativo. Los grandes seductores de la historia muestran que el punto que hay que tocar para lograr que el otro se enamore es el referente a la insatisfacción, y ello requiere de un cálculo preciso por parte del seductor.

Stendhal ilustra este punto en su libro *Ernestina o el nacimiento del amor*, donde muestra la manera en que un seductor elige a su amada:

Cuando [Felipe], cinco meses antes, llegó al castillo de Lafrey con madame Dayssin, uno de los curas que ésta recibía en su casa para hacer la corte al clero repitió una bonita frase. Felipe, asombrado de encontrar ingenio en boca de tal hombre, le preguntó de quién era aquella singular frase: “Es de la sobrina del conde de S...—contestó el cura—, una mocita que será muy rica, pero a la que han dado muy mala educación. No pasa año sin que reciba de París un cajón de libros. Temo que tenga mal fin y hasta que no encuentre marido. ¿Quién va a querer cargar con una mujer así? [...] Felipe hizo algunas preguntas, y el cura no pudo menos que deplorar la rara belleza de Ernestina, que seguramente la arrastraría a su perdición; con tanto verismo describió la monotonía del género de vida que se hacía en el castillo, que madame Dayssin exclamó: “Oh, por Dios, señor cura, no siga; va a hacer que tome horror a sus bellas montañas” [...] Felipe no escuchaba ya; pensaba en Ernestina y en lo que debía pasar en el corazón de una muchacha recluida en un castillo que hasta a un cura de pueblo le parecía aburrido. “Tendré que distraerla—díjose en su fuero interno—; le haré la corte de un modo novelesco; esto proporcionará algunos pensamientos nuevos a esta pobre mocita.”²⁴⁹

Kierkegaard, en su *Diario del seductor*, refiere la cuestión de manera similar. En este texto, Juan, el protagonista, decide irrumpir en la vida de Cordelia, tomando como pretexto la insatisfactoria vida que padece:

Nunca vi una familia que viviese así tan retirada. Son sólo ella y la tía. Cordelia no tiene ni hermanos, ni primos, ni parientes apartados con quienes se pueda trabar relaciones. ¡Es terrible vivir así! Esa vida evita a la pobrecilla todas las ocasiones de conocer el mundo.²⁵⁰

²⁴⁹ 1994, p. 45.

²⁵⁰ 1985, p. 40.

Alberoni no puede sino hacer acuerdo con esas creencias:

El ‘síntoma’ de la predisposición al enamoramiento no es el deseo consciente de enamorarse, de enriquecer lo existente sino del sentido profundo de no ser o de no tener nada que valga y la vergüenza de no tenerlo.²⁵¹

Y más adelante sostiene:

Sólo quien está perdiendo su existencia se acerca a la puerta que separa lo real de lo contingente.²⁵²

Para el sociólogo italiano, aquel que posee la capacidad de enamorarse, a la vez que reconoce su carencia, intenta, por la vía del amor, dar sentido a su existencia. En resumen, para Alberoni, el enamoramiento es un movimiento, y además, nos recuerda: “(n)o existe movimiento (social) sin una diferencia, no existe enamoramiento sin la transgresión de una diferencia”²⁵³. Diferencia que coloca a uno en posición de carencia y a otro en la de completud suprema.

Por ello Sócrates se lanza a mostrar a cada uno de los jóvenes su carencia. En el primer caso, haciendo reconocer a Lisis que a pesar de ser el joven más bello no tiene control de su vida, le falta de todo, pues sus padres no le permiten, en bien de su formación, hacer aquello que desea. Cármides admite que en realidad no sabía, a pesar de lo que los otros opinaban, si era un sabio. Alcibíades, por su parte, quien pretendía guiar a los atenienses en la vida política, a causa de la conversación con Sócrates, se da cuenta de su ignorancia.

Por ello no podemos sino señalar el acuerdo de Alberoni con Sócrates cuando afirma:

²⁵¹ *Op. cit.*, p. 74.

²⁵² *Ibid.*, p. 76.

²⁵³ *Ibid.*, p. 24.

Éste es el primer signo de la preparación al enamoramiento: el sentido de la nulidad y la vergüenza de la propia nulidad.²⁵⁴

El reconocimiento de la falta²⁵⁵

R. Moscone, en su estudio Sócrates, sólo sé de amor,²⁵⁶ distingue dos procedimientos en los encuentros dialécticos del filósofo: la mayéutica y la misosofía. Respecto a la mayéutica, cuya autoría atribuye a Sócrates, indica el objetivo que perseguía:

Qeai. Kai\ nai\ ma\ Di/) e)/gwge plei/w h)\ o(/sa ei)=xon e)n e)maut%= dia\ se\ ei)/rhka.

Sw. Ou)kou=n tau=ta me\n pa/nta h(maieutikh\ h(mi=n te/xnh a)nemiai=a/ fhsi gegenh=sqai kai\ ou)k a)/cia trofh=j;²⁵⁷

Teeteto: “sí, por Zeus, yo he dicho, gracias a ti, más cosas de las que tenía en mí.”

Sócrates: “¿por consiguiente la mayéutica nos dice que todas estas cosas resultan un arte estéril y no cosa digna de cuidado?”

Y esa mayéutica socrática, relata, era semejante a la de su madre:

th\n de\ maiei/an tau/thn e)gw\ te kai\ h(mh/thr e)k qeou=e e)la/xomen, h(me\n tw=n gunaikw=n, e)gw\ de\ tw=n ne/wn te kai\ gennai/wn kai\ o(/soi kaloi/.²⁵⁸

Este oficio de partero tanto yo como mi madre la recibimos del dios, ella [lo aplica] con las mujeres, y yo con cuanto joven, noble y bello existe.

Sin embargo, nombrar así a esta actividad, que Sócrates comparó con la de Fenaretas, su madre, es, opina Moscone, enteramente una idea de Platón, pues el diálogo Teeteto, el

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

²⁵⁵ Entendida la falta como carencia de sabiduría.

²⁵⁶ 2002, p. 378.

²⁵⁷ QEAITHTOS 210 b, 150 c.

²⁵⁸ QEAITHTOS 210 c; cfr. 149 a, 151c.

único donde se menciona el asunto, fue escrito más de treinta años después de la muerte de Sócrates, punto con poco fundamento, pues no es la única obra con tal característica.

Por otro lado, en el “ejemplo mayéutico” del diálogo Menón, donde aparece el más evidente ejemplo de tal método en la charla de Sócrates con un esclavo, no se menciona nada respecto a dicho procedimiento.

Respecto a la misosofía, Sócrates narra en la Apología el origen de la actividad en la que había ocupado gran parte de su vida: refutar a los supuestos sabios para demostrar que sólo el dios es sabio y, por lo tanto, demostrar la falsedad de aquellos a quienes se enfrentaba. A esta actitud socrática Moscone la denomina “misosofía”, la cual generó a Sócrates un público ávido:

ο(/ti a)kou/ontej xai/rou sin e)cetazome/noij toi=j oi)ome/noij me\n ei)=nai sofoi=j, ou)=si d)ou)²⁵⁹

porque [mis seguidores] se alegran escuchando cuando son examinados aquellos que creen que son sabios sin serlo.

El procedimiento en tales casos, llamado ε)/legxoj, elenco²⁶⁰, “consiste normalmente en mostrar que el interlocutor acepta una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición propuesta. El diálogo termina sin que se llegue a una definición”.²⁶¹ El método utiliza una serie sistemática de preguntas y contrapreguntas, cuyo propósito, indica Irwin, consistía en investigar la verdad y la falsa presunción de conocimiento²⁶². Estos enfrentamientos verbales con Sócrates se consideran una forma de argumentación denominada “erística”, la cual:

²⁵⁹ APOLOGIA SWKRATOUS 33 c.

²⁶⁰ Cfr. Irwin, 2000, p. 39; Moscone, *op. cit.*, p. 371.

²⁶¹ Gómez Lobo, 1989, p. 36.

²⁶² *Ibid.*, p. 42.

[...] no permite al interlocutor ninguna oportunidad genuina de manifestar sus opiniones.”[...] “Como el interrogatorio exige una respuesta de sí o no, le impide al interlocutor añadir salvedades que expresarían mejor sus creencias.²⁶³

En el Protágoras aparece muy clara la cuestión cuando Sócrates increpa al sofista:

Τῖ δὲ, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ εἶπες οὐδὲν ἀποφῆσαι;²⁶⁴

¿por qué, Protágoras, no respondes a lo que te pregunto ni tampoco lo niegas?

A lo cual Protágoras responde:

Φιλονικεῖν μοι, [...] δοκεῖ, ὦ Σωκράτη, τοῦ ἐμῆ ἐπινοήσεως ἀποκρίνομεν.

Parece, Sócrates, [...] que te gusta contender conmigo, para hacer que te conteste.”

Irwin indica que el interlocutor de Sócrates, al verse acorralado por el filósofo, se siente perdido²⁶⁵. Estos encuentros, entre los cuales se cuentan los de Gorgias, Protágoras y Menón, se caracterizan por dejar en apuros a los interlocutores, quienes, aunque no eran jóvenes con los cuales pudiera iniciar una relación pederástica, también le ayudaban a mantenerse en una posición transferencial, pues, al mismo tiempo que mostraba que los otros eran falsos sabios, mostraba su humildad al aceptar que él por lo menos sabía que no sabía. Taylor indica:

habitualmente se presenta como humilde investigador que quiere aprender de los que saben más que él, cuando es evidente que es superior intelectualmente. De esta suerte, su pretendida falta de conocimientos es tomada como ficticia excusa para limitarse la fácil tarea de poner de manifiesto las deficiencias de los otros.²⁶⁶

²⁶³ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁴ PRWTAGORAS 260 d.

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 42.

²⁶⁶ Taylor, 1961, p. 38.

Y además, Sócrates lo hacía con un toque de “humorismo” que ha sido llamado “ironía habitual”. Para Taylor, la ironía “[...] en este primitivo sentido de la palabra, significa la desagradable característica del hombre que logra eludir sus responsabilidades mediante un afectado menosprecio de su capacidad.”²⁶⁷

Con los posibles *erómenoi* Sócrates también utilizaba el ε)/λεγοι (elenco), aunque su propósito en esos casos no era la ridiculización, sino saber si el joven en cuestión era capaz de reconocer su ignorancia con humildad, pues de esta manera se colocaba en la posición del daimon, entidad intermedia entre dioses y hombres, condición necesaria para acceder al camino de la filosofía, último peldaño en la escala de *eros*.

Como ya señalamos, al final del primer encuentro de Sócrates con el efebo se presentaba un factor común: el reconocimiento de la falta²⁶⁸ de sabiduría no sólo del “humilde” Sócrates, famoso por su multicitada frase “sólo sé que no sé”²⁶⁹, sino también del muchacho. Esa asunción de la carencia era una condición para que Sócrates aceptara²⁷⁰ como *erómenos* a determinado adolescente. Veamos cómo ocurrió esto en los casos antes referidos.

El final del diálogo Lisis acontece con la llegada de los pedagogos de Lisis y Menexeno, los cuales, no escuchando razones para permitir la continuación de la conversación, obligan a los jóvenes a marcharse con ellos. Sócrates, antes de que partieran les dice:

**katage/lastoi gego/namen e)gw/ te, ge/rwn a)nh/r, kai\ u(meij.
)Erou=si ga\r oi(/de a)pio/ntej w(j oio/meqa h(meij a)llh/lwn**

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Francisco de P. Samaranch anota en su versión del *Cármides* que éste “sigue fiel a su carácter sabio y modesto: él sabe que no sabe. Éste es el primer grado de la sabiduría a los ojos de Sócrates y el rasgo que da a conocer quiénes son los hombres capaces de la filosofía”, p. 284.

²⁶⁹ Aunque Moscone demuestra que la frase atribuida a Sócrates nunca fue enunciada exactamente de esa manera por el filósofo. La frase más cercana es la que indica que en sabiduría sólo el dios sabe.

²⁷⁰ Sobre la elección del *erómenos* *vide supra*.

fi/loi ei)=nai, [...] ou)/pw de\ o(/ ti e)/stin o(fi/loj oi(=oi/
te e)geno/meqa e)ceurei=n. ²⁷¹

[...] nos hemos convertido en motivo de risa, yo, que soy un hombre viejo, y ustedes. Pues los que se han ido dirán que nosotros que nos consideramos amigos, [...] aun no llegamos a revelar qué es un amigo.

En el Cármides, es el mismo joven quien reconoce la falta. Después de una larga discusión acerca de la definición de sabiduría Sócrates se da por vencido:

Nu=n de/ -pantax\$= ga\r h(ttw/meqa, kai\ ou) duna/meqa eu(rei=n e)f
) o(/t% pote\ tw=n o)/ntwn o(o)nomatoqe/thj tou=to tou)/noma
e)/qeto, th\n swfrosu/nhn. ²⁷²

Ahora estamos vencidos desde cualquier perspectiva y no podemos descubrir, cualquiera de los que estamos presentes, a qué expresión el encargado de dar los nombres asignó el de ‘inteligencia’.

A lo cual un Cármides humilde le pide enfáticamente convertirse en su seguidor:

)Alla\ ma\ Di/a, h)= d) o(/j, e)/gwge, w)= Sw/kratej, ou)k oi)=da
ou)/t) ei) e)/xw ou)/t) ei) mh\ e)/xw. [...] pa/nu oi)=mai
dei=sqai th=j e)p%dh=j, kai\ to/ g) e)mo\n ou)de\n kwlu/ei
e)pa/desqai u(po\ sou= o(/sai h(me/rai, e(/wj a)\n f\$=j su\
i((kanw=j e)/xein. ²⁷³

Por Zeus! Ciertamente yo, Sócrates, no sé si soy o no inteligente. Sin duda creo necesitar el encantamiento y nada me impedirá que sea sanado por ti con la fórmula mágica todos los días, hasta que tu digas que lo soy suficientemente.

²⁷¹ LUSIS 223 b.

²⁷² XARMIDHS 175 b.

²⁷³ XARMIDHS 176 a.

Cuando Sócrates lograba, con su cuestionamiento inicial, que el joven se sintiera golpeado en su seguridad, podía conducirlo entonces a investigar sobre algún tema. El joven era forzado a pensar y hablar, mostrando, de esa manera, el reconocimiento de su falta de conocimiento.

Con Alcibíades sucedió de la misma manera, por tal razón, al final de su primer encuentro con Sócrates le pide suplicante:

kai\ mh\ a)pe/lqoij.²⁷⁴

no me abandones.

B. El acompañamiento

ou) ga\r pterou=tai pro\ tosou/tou xro/nou,
plh\n h(tou= filosofh/santoj a)do/lwj h)\
paiderasth/santoj meta\ filosofi/aj.²⁷⁵

Lo que sucedía después de que Sócrates aceptaba que los jóvenes siguieran a su lado, dando inicio propiamente el vínculo pederástico, no es un secreto para nadie. Aristodemo lo deja ver al final del diálogo Banquete:

to\n ou)=n Swkra/th, katakoimh/sant) e)kei/nouj, a)nasta/nta
a)pie/nai, —kai\ w(/sper ei)w/qei e(/pesqai, [...] ²⁷⁶

Aquellos se fueron a dormir, habiéndose levantado Sócrates para irse, —y tal como [Aristodemo] acostumbraba, lo siguió— [...].

Se trataba de un acompañamiento. No olvidemos que en el Protágoras²⁷⁷ Alcibíades aparece junto a Sócrates, siguiéndolo, y apoyándolo, en sus encuentros dialécticos. En este

²⁷⁴ ALKIBIADHS MEIZWN 131 d.

²⁷⁵ FAIDROS 248 e. “Pues no le nacerán alas antes de tanto tiempo, excepto al que haya practicado la filosofía de manera recta o la pederastia con filosofía.”

²⁷⁶ FAIDROS 223 d.

período, el *erómenos* estaba seguro del amor de Sócrates y éste pregonaba, por lo menos en la época en que Alcibíades podía haberse dejado influenciar por los pensamientos del filósofo y abandonado a la política, que el joven era su segundo gran amor, junto con la filosofía (cfr. Gorgias 481d).

En esta etapa de la pederastia, el poder educativo de *eros* se mostraba en todo su esplendor. Pues, tal como indica Alberoni, la seguridad de *eros* incita a los enamorados al encuentro con su ser:

El enamoramiento es una búsqueda de la propia y más profunda autenticidad, tratar de ser uno mismo hasta el fondo. Esto se obtiene gracias a la otra persona, al diálogo con ella, al encuentro en el que cada uno busca en el otro el reconocimiento, la aceptación, la comprensión, la aprobación y la redención de lo que ha sido y realmente es.²⁷⁸

Sócrates ofrecía, al ser colocado por los *erómenoí* en un lugar transferencial de saber supuesto, una respuesta a la falta²⁷⁹ reconocida en el primer encuentro. Sócrates, en tanto padre ideal representaba la completud, el olvido de la falta del sujeto. Y por si fuera poco, el joven se sabía, a su vez, admirado por su brillante maestro y siendo colocado en la posición misma de los dioses:

ο(de\ a)rtitelh/j, ο(tw=n to/te poluqea/mwn, ο(/tan qeoeide\j
pro/swpon i)/d\$ ka/lloj eu)= memimhme/non h)/ tina sw/matoj
i)de/an, prw=ton me\n e)/fricen kai/ ti tw=n to/te u(ph=lqen
au)to\n deima/twn, ei)=ta prosorw=n w(j qeo\n se/betai, kai\ ei)
mh\)dedi/ei th\n th=j sfo/dra mani/aj do/can, qu/oi a)\n w(j
a)ga/lmati kai\ qe%= toi=j paidikoi=j.²⁸⁰

²⁷⁷ PRWTAGORAS 316 a.

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 62.

²⁷⁹ Cfr. capítulo La falta de *eros*.

²⁸⁰ FAIDROS 251 a.

El iniciado, que en otro tiempo ha observado mucho [tal realidad], cuando ve la belleza en un rostro —o alguna apariencia de un cuerpo— semejante a los dioses, recordándolo bien, primero se estremece y se apodera de él el terror, considerándolo un dios, y como a un dios lo venera, y si no temiera la apariencia excesiva de locura, ofrecería a los amados sacrificios como a una estatua, y cual si fuera un dios.

to/n te ou)=n e)/rwta kalw=n pro\j tro/pou e)kle/getai e(/kastoj,
kai\ w(j qeo\n au)to\n e)kei=non o)/nta e(aut% oi(=on a)/galma
tektai/netai/ te kai\ katakosmei=, w(j timh/swn te kai\
o)rgia/swn.²⁸¹

Cada uno elige el amor de los niños bellos a su manera, y como si fuera aquel mismo un dios construye una estatua parecida a él y lo adorna, para honrarla y (rendirle culto).

Los *erómenoi* no podían sino convertirse en seguidores de su maestro, pues de tal manera esperaban obtener de él sus dones y cualidades.

* * *

Pese a que Sócrates afirmara en el diálogo *Lisis* la inexistencia de *eros* en el amado (como correspondencia hacia su *erastés*), su método revela que el carácter educativo de la pederastia residía en tal correspondencia, pues sin ella no hubiera sido posible ni siquiera el comienzo de la relación. Además, el reconocimiento de la falta de sabiduría era la exigencia que Sócrates demandaba a los jóvenes para iniciarlos en el camino de la filosofía.

La pederastia de Sócrates implicaba una estrategia de seducción, un proceso de acompañamiento moral e intelectual y un final subjetivante a través de la denominada “prueba de virtud”.

²⁸¹FAIDROS 252 d.

V. LA PRUEBA DE VIRTUD

xari/zesqai. ou(/tw pa/ntwj ge kalo\n a)reth=j e(/neka

Platón²⁸²

Esa edad de transición en que el joven es tan deseable y su honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en ese sentido en que éste debe formarse, ejercerse y medirse a la vez.

Foucault²⁸³

Si bien el cortejo del *erastés* era en su totalidad una prueba en la que se medía al *erómenos*, existía además una última prueba que daba fin a la relación erótica y de la que dependía el futuro del muchacho:

[...] ¿sobre qué descansa la prueba? Sobre los puntos bien conocidos de la educación griega: el cuidado del cuerpo, las miradas, la forma de hablar, la calidad de la gente que se frecuenta. Pero es sobre todo en el dominio de la conducta amorosa donde juega la distinción entre lo honorable y lo vergonzoso.²⁸⁴

²⁸² *SUMPOSITION 185 b*: “así pues, entregarse por virtud es completamente bello”.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 190.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 190.

Los muchachos estaban expuestos a la persecución de los erastas que los acechaban. Y para seducirlos les ofrecían regalos: animales, coronas de flores o frutas, todo ello con el fin, distingue Flacelière²⁸⁵, de que cedieran a su exigencia sexual, o como agradecimiento por el placer sexual ya concedido o, incluso, para conservar una relación existente.

Las vasijas en las cuales aparece el *erastés* de rodillas suplicando al *erómenos*, muestran que se desaprobaba que éste aceptara demasiado rápido al demandante.

La prueba de virtud, indica Foucault, se ejercía entre dos dominios:

[...] el del amante que busca apoderarse del amado, el del amado que busca escapar de él y, gracias a esta resistencia, reducir al amante a esclavo²⁸⁶.

El carácter educativo de la pederastia estaba coronado por la prueba de virtud²⁸⁷. En ella el muchacho debía ser capaz de, por un lado, ser lo suficientemente virtuoso como para reconocer la valía de una relación provechosa, de un consejo sabio y, por el otro, ser capaz de poner límites a quienes pretendiesen abusar de él, incluso si se trataba de su pederasta. La experiencia pederástica, desde esta perspectiva, realizaría una prueba en acto de la virtud y templanza del joven evaluado:

[el *erastés*] está en posición de tomar la iniciativa, [...] persigue, lo que le da derechos y obligaciones: debe mostrar su ardor, pero también moderarlo; debe hacer regalos y prestar servicios; tiene funciones que ejercer en relación con el amado, y todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder con demasiada facilidad; debe evitar también aceptar demasiados homenajes diferentes, dar sus favores en forma alocada y por interés, sin experimentar el valor de su compañero, igualmente, debe manifestar reconocimiento por todo lo que el amante ha hecho por él.²⁸⁸

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 48.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁸⁷ Cfr. Foucault; Vrissimtzis; Calame; Marrou.

²⁸⁸ *Foucault, op. cit.*, p. 181.

El dominio de sí reflejado en la abstinencia sexual era la manera de salir triunfante, pues no sólo se probaba la capacidad de control del joven evaluado sino su carácter enteramente masculino o activo al rechazar ser un ente pasivo en el acto sexual (cfr. cap. Paidós).

Una vez que el *erómenos* se enfrentaba a la prueba de virtud pederástica, señala Foucault²⁸⁹, dejaba atrás la posición que lo colocaba como un mero objeto de placer, para convertirse en un sujeto dueño de sus pasiones. Ese éxito del efebo le otorgaba el reconocimiento como un hombre digno de ingresar a la vida política o, en el círculo de Sócrates, a la vida filosófica.

A. Las relaciones sexuales

Ganumh/dhn ou) sw/matoj a)lla\
yuxh=j e(/neka u(po\ Dio\j ei)j
) /Olumpon a)nenexqh=nai.²⁹⁰

El punto más escabroso en lo que concierne al tema de la pederastia es el referente a las relaciones sexuales. Hay quienes, basados sobre todo en la experiencia de Sócrates, consideran que no eran permitidas dichas relaciones entre el *erastés* y el *erómenos*. Otros aceptan que el hecho, si bien no ocurría de manera generalizada, sucedía.

En primera instancia debemos aclarar que el punto a discutir es el referente a la penetración anal del joven, pues, para los griegos, existía una distinción al respecto. Dover²⁹¹ señala que el despectivo término *katapugon*, utilizado principalmente por Aristófanes, hacía referencia

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 208.

²⁹⁰ Jenofonte, *CENOFONTOS SUMPOSION VIII*, 30. Sócrates: “Ganímedes fue llevado al Olimpo por Zeus más que por su cuerpo, por su alma”.

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 113.

a un hombre que había concedido ser penetrado y dio muestras de goce²⁹². Pero, por su parte, la copulación “intercrujal”²⁹³ era admitida.

Dover hace una prolija revisión de las vasijas griegas y concluye que no hay muestras de copulación anal entre pederastas. Sin embargo, afirma que en algunos casos ésta sí existía:

el alumno debe pagar el precio de una buena enseñanza aceptando que su maestro introduzca su pene entre sus muslos o en su ano; y es también el regalo que puede hacer un hombre joven a alguien de más edad al que ha terminado por admirar y amar.²⁹⁴

Vrissimtzis, a su vez, sostiene que las prácticas sexuales sucedían aunque no de manera generalizada, además de que el hecho no significaba la tolerancia en caso de abuso sexual:

El hecho de que la pederastia tenía algunas veces un carácter sexual es innegable, pero esto no significa que el abuso sexual contra los jóvenes fuera legal o incluso tolerado por el estado. Al contrario, eso era ilegal y traía consigo *severos* castigos.²⁹⁵

Para Buffière tampoco existe la menor duda de que la pederastia permitía el vínculo carnal:

[e]ste *eros*, como sentimiento puro entre una especie de padre espiritual o formador, se acompañaba frecuentemente de relaciones carnales.²⁹⁶

Cohen, en descargo, afirma que la pasivización sexual dentro de los cánones de la pederastia no era degradante, pues obedecía a fines educativos y el joven debía tener la disposición para recibir las enseñanzas de su maestro, y servirle de objeto pasivo no representaba, de ninguna manera, una conducta ignominiosa.²⁹⁷ Calame²⁹⁸, por el contrario,

²⁹² Cfr. capítulo *paidika*/.

²⁹³ “Entre las piernas”.

²⁹⁴ Dover, *op. cit.*, p. 116.

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 78.

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 10.

²⁹⁷ El autor habla de la legalidad de la pederastia, apoyado en la obra de Esquines, *Contra Timarco* 21, que tiene como tema la prostitución (los términos utilizados en la obra son $\epsilon(\tau\alpha\iota\rho\kappa\omega=j$, $\rho\epsilon\pi\omicron\rho\nu\epsilon\mu\epsilon/\nu\omicron j$, $\rho\omicron/\rho\nu\omicron j$, lo cual nos muestra el poco rigor de sus afirmaciones).

sostiene que, dado que la pederastia era una prueba de virtud donde el adolescente debía ser capaz de poner límites a su maestro cuando éste intentara seducirlo, la penetración anal no estaba permitida.

Foucault es de la misma opinión:

Es *verosímil* que el principio del honor y de la “superioridad” mantenida se refiera [...] a una especie de estilo general: no es necesario (sobre todo a la vista de la opinión pública) que el muchacho se conduzca “pasivamente”, que se deje llevar y dominar, que ceda sin combate, que se convierta en el compañero complaciente de los placeres del otro, que satisfaga sus caprichos y que ofrezca su cuerpo a quien quiera y como quiera, por molicie, por gusto del deleite o por interés. Ahí está el deshonor de los muchachos que aceptan al primero que pasa, que se ostentan sin escrúpulo, que pasan de mano en mano, que todo lo conceden al que ofrece más.²⁹⁹

Una vez más la reflexión sobre la sexualidad griega confluye con el elemento del goce. Foucault indica que en este punto el amor de muchachos presenta una antinomia, pues al tiempo que el comercio carnal no se permitía, se daba muestra de una práctica erótica evolucionada:

[...] este “ascetismo” no era una forma de descalificar el amor de los muchachos; por el contrario, era una manera de estilizarlo y, al darle forma y figura, de valorizarlo.³⁰⁰

Y precisa:

[...] a primer golpe de vista [parece] una paradoja: los griegos aceptaron [...] las relaciones entre hombres y muchachos y los filósofos concibieron una moral de abstención.³⁰¹

De nuevo las generalizaciones de los autores modernos pueden llegar a confundirnos; de tal manera que es menester volver a los oradores del Banquete para reflexionar acerca de la

²⁹⁸ Calame, *op. cit.*, p. 72, 77, 80.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 225.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 92.

cuestión. Fedro indica que existen distintas normas en las diferentes regiones que se encuentran sujetas al tipo de gobierno de cada una:

Kai\ dh\ kai\ o(peri\ to\n e)/rwta no/moj e)n me\n tai=j a)/llaij po/lesi noh=sai r(adioj· a(plw=j ga\r w(/ristai· o(d) e)nqa/de kai\ e)n Lakedai/moni poiki/loj. e)n)/Hlidi me\n ga\r kai\ e)n Boiwtoi=j, kai\ ou(= mh\ sofoi\ le/gein, a(plw=j nenomoqe/thtai kalo\n to\ xari/zesqai e)rastai=j, kai\ ou)k a)/n tij ei)/poi ou)/te ne/ouj ou)/te palaio\j w(j ai)sxro/n, i(/na, oi)=mai, mh\ pra/gmat) e)/xwsi lo/g% peirw/menoi pei/qein tou\j ne/ouj, a(/te a)du/natoi le/gein. th=j de\)Iwni/aj kai\ a)/lloqi pollaxou= ai)sxro\n neno/mistai, o(/soi u(po\ barba/roi) oi)kou=si.³⁰²

La norma relativa a *eros* en las demás ciudades es fácil de entender, pues está definida sencillamente; en cambio aquí y en Lacedemonia es complicada. En la Hélade y entre los boecios, y donde no son hábiles para hablar, sencillamente se ha legislado que es bello entregarse al *erastés*, y nadie diría, ni joven ni viejo, que es vergonzoso, para, creo yo, no tener dificultades al intentar con la palabra persuadir a los jóvenes, puesto que son incapaces de hablar. Es norma en Jonia y otros muchos cuantos son gobernados por los bárbaros que es vergonzoso.

Pausanias, en su intervención, apoya lo afirmado por Fedro:

dei= dh\ tw\ no/mw tou/tw sumbalei=n ei)j tau)ton, to/n te peri\ th\n paiderasti/an kai\ to\n peri\ th\n filosofi/an te kai\ th\n a)/llhn a)reth/n, ei) me/llei sumbh=nai kalo\n gene/sqai to\ e)rast\$= paidika\ xari/sasqai.³⁰³

Es necesario que confluya esta norma en una sola, la relativa a la pederastia y la relativa a la filosofía y alguna otra virtud, si sucede que es bello acordar que los niños se entreguen al *erastés*.

³⁰² SUMPOSITION 182 a.

³⁰³ SUMPOSITION 184 c.

Para Pausanias la diferencia residía en el propósito que perseguían los partenaires, es decir, si solamente vislumbraban la obtención de placer en el cuerpo del otro, o si lo hacían en persecución de la virtud:

ou(/tw pa/ntwj ge kalo\n a)reth=j e(/neka xari/zesqai.³⁰⁴

así pues, entregarse por virtud es completamente bello.

El cortejo, asimismo, indicaba comportamientos precisos, tanto al joven como al *erastés*:

dia\ tau=ta ou)=n toi=j me\n diw/kein parakeleu/etai, toi=j de\\\ feu/gein, a)gwnogetw=n kai\ basani/zwn pote/rwn pote/ e)stin o(e)rw=n kai\ pote/rwn o(e)rw/menoj.³⁰⁵

Por esto ordena a unos perseguir y a los otros huir, disponiendo los certámenes y comprobando a cuál [clase] pertenece el amante y a cuál el amado.

Foucault precisa que el orador Demóstenes “critica la opinión que coloca el honor del muchacho en el rechazo sistemático de los solicitantes”³⁰⁶, pues, precisamente, la prueba para el *erómenos* consistía en saber cuál de sus erastas buscaba sólo la obtención de placer. Aristófanes, quien, por su parte, en sus comedias se muestra como un terrible crítico de aquellos que fungen como entes pasivos en la relación sexual, en *El Banquete* se ve obligado a aceptar los vínculos sexuales pederásticos³⁰⁷, y afirma que a aquellos que por naturaleza son varones:

filou=si tou\j a)/ndraj kai\ xai/rousi sugkatakei/menoi kai\ sumpeplegme/noi toi=j andra/si³⁰⁸

quieren a los varones y les agrada estar acostados y unirse a los varones

³⁰⁴ SUMPOSITION 185 b.

³⁰⁵ SUMPOSITION 184 a; cfr. 184 d.

³⁰⁶ *Eroticos 3; Foucault, op. cit., p. 191.*

³⁰⁷ Lo cual confirma el hecho de que aquellos de quienes Aristófanes se burlaba en sus obras no entraban en los cánones de la pederastia.

³⁰⁸ SUMPOSITION 191 e.

Los autores modernos que niegan contundentemente la existencia de relaciones sexuales entre *erómenos* y *erastés* parecen apoyarse en las palabras de un solo hombre, uno que, además, contradecía todo actuar común: Sócrates, el cual en su defensa de la importancia del dominio de los placeres, corroboraba la existencia concreta de actos sexuales en otros vínculos pederásticos. La templanza entre los griegos, y especialmente para Sócrates, era un signo de virtud en la medida que mostraba el predominio de la parte racional del alma sobre la irracional que es la que abrigaba los placeres.

B. Sócrates y el alma

Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual.

Romanos 12:1

A Sócrates se le ha otorgado el título de maestro de virtud, al grado de ver en sus actos ascéticos y su trágica muerte al precursor de los mártires cristianos. Su clara postura respecto al alma no parece distinta a la difundida en los escritos de tradición cristiana.

El alma humana, indica Sócrates en el Fedro, “es semejante a una fuerza que une mediante alas un carro y su auriga” (ε)οικε/τω δη\ cumfu/t% duna/mei u(popte/rou zeu/gouj te kai\ h(nio/xou). Uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, el otro se encuentra constituido de elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga. El alma, expone en La República, se encuentra constituida de tres

partes, en una de las cuales residen los placeres relativos al cuerpo y sobre los cuales debe vencer la razón, es decir, el caballo bueno junto con el auriga. Cuando el hombre se enfrenta a los placeres corporales debe ser capaz de rechazarlos. Para Sócrates no hay término medio, la tentación erótica debe ser superada.

Se debe señalar, sin embargo, que no hay que buscar en el objetivo de Sócrates el antecedente de la teoría cristiana, aunque ambas concepciones tienen un elemento común: el placer sexual como enemigo en el cuidado del alma. En el cristianismo los placeres de la carne (fuera del matrimonio y sin el propósito de la procreación) están ligados a la idea de pecado, y por lo tanto, vencerlos significaba el paraíso y ser vencido, el infierno. Sócrates, por su parte, es muy claro: sólo aquellos que superen la prueba, es decir, cuya alma haya vencido al cuerpo, arribarán en su ascenso erótico hasta la última escala. En otras palabras, podrán dedicarse a la vida de la filosofía y estarán ocupando la misma posición que los dioses, es decir, serán inmortales.

El dominio de sí

En el Gorgias, Sócrates explica que “dominarse a sí mismo” implica:

sw/frona o)/nta kai\ e)gkrath= au)to\n e(autou=, tw=n h(donw=n kai\
e)piqumiw=n a/)rxonta tw=n e)n e(aut%=.³⁰⁹

ser prudente y dueño de sí mismo, así como dominar sus pasiones y deseos.

³⁰⁹ GORGIAS 491 d.

La moderación o templanza es la que permitirá al hombre ese dominio:

[...] kai\ h(swfrosu/nh, h(/n kai\ oi(polloi\ o)noma/zousi
swfrosu/nhn, to\ peri\ ta\j e)piqumi/aj mh\ e)ptoh=sqai a)ll)
o)ligw/rwj e)/xein kai\ kosmi/wj [...] ³¹⁰

[...] y la “moderación”, incluso lo que el vulgo llama “moderación”, [significa] el no dejarse arrebatado por el deseo sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él].

La sophrosyne es por excelencia contraria a los deseos sensuales:

La templanza —la sophrosyne—, que se exige como una de las principales cualidades de los muchachos, implica una discriminación en los contactos físicos. ³¹¹

Tanto Platón como Jenofonte se encargaron de resaltar el dominio de Sócrates sobre los placeres corporales ³¹²:

ou) ga\r mo/non tw=n dia\ tou= sw/matoj h(donw=n e)kra/tei, a)lla\
kai\ th=j dia\ tw=n xrhma/twn ³¹³

no sólo se dominaba en cuanto a los placeres del cuerpo sino en cuanto a los placeres de la riqueza [...]

De tal manera que su actividad preferida, al lado de la de desvirtuar a los supuestos sabios, era aconsejar a los jóvenes su rechazo a las relaciones sexuales:

³¹⁰ FAIDWN 68 c.

³¹¹ Foucault, *op. cit.*, p. 192.

³¹² Vgr. en la batalla de Potidea, SUMPOSTION 219 e; 223 d.

³¹³ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, V, 6.

Afrodisi/wn de\ par\$/nei tw=n kalw=n i)sxurw=j a)pexesqai· ou) ga\r e)/fh r(adion ei)=nai tw=n toiou/twn a)pto/menon swfronei=n.³¹⁴

En lo que respecta a los placeres eróticos, aconsejaba alejarse de los niños bellos. Pues no es fácil, decía, siendo incorruptible, permanecer sensato frente a estos.³¹⁵

En relación al tema del dominio, existe, aparte de la *sophrosyne*, el concepto de *enkrateia*, el cual, sostiene R. Mondolfo, pudo incluso ser creado por Sócrates:

[Sócrates] probablemente introdujo la palabra *enkráteia* (adoptada luego tanto por Platón como por Jenofonte e Isócrates), que significa autodominio, y lleva consigo implícito un nuevo concepto de libertad interior.³¹⁶

Y ello lo encontramos en los Recuerdos de Jenofonte:

a)=ra/ ge ou) xrh\ pa/nta a)/ndra h(ghsa/menon th\n e)gkra/teian a)reth=j ei)=nai krhpi=da tau/thn prw=ton e)n t\$= yux\$= kataskeua/sasqai;³¹⁷

¿y no es necesario que todo varón, que considere que esta templanza es el fundamento de la virtud, la establezca primero que nada en el alma?

En el mismo texto Jenofonte confirma la relación cercana entre libertad y dominio de los placeres:

h(d) egkra/teia pa/ntwn ma/lista h(/desqai poiei=. [...] h(d) egkra/teia mo/nh poiou=sa karterei=n ta\ ei)rhme/na mo/nh kai\ h(/desqai poiei= a)ci/wj mnh/mhj e)pi\ toi=j ei)rhme/noij.³¹⁸

³¹⁴ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, III, 8.

³¹⁵ Cfr. Ficino: “Pues soportamos más fácilmente el deseo de ver que la pasión del ver y el tocar” Ficino, 1984, p. 146.

³¹⁶ Mondolfo, 1955, p. 44, por Moscone, op. cit., p. 392.

³¹⁷ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, V, 5.

³¹⁸ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA IV, V, 9, cfr. I, V, 5; Platón, FAIDWN 67 a.

La moderación de todos estos placeres hace que se disfruten más. [...] La moderación sola hace que se soporten las cosas que hemos mencionado y hace que se disfruten de manera conveniente, por medio del recuerdo, las cosas que hemos mencionado.

El objetivo de ese dominio de sí no sólo era la conservación de la libertad sino también, indica Moscone, el bienestar vital:

Esta actitud ante las necesidades y deseos corporales estaba en función de su idea de alejarse de todo lo corporal, con la finalidad de lograr el bienestar tanto en esta como en la otra vida.³¹⁹

En La República³²⁰ Sócrates habla de quienes han logrado, gracias a la razón, extirpar los deseos que son “contrarios a las leyes” y entre ellos, el relativo a las cuestiones eróticas. Aquellos que logren superar la prueba de la seducción —decía— serán los únicos dignos de ser elegidos gobernantes.³²¹

Foucault explica tal aserto socrático:

[..] esta extremada virtud [de abstinencia] era la señal visible del dominio que ejercían sobre sí mismos y, por consiguiente, del poder que eran dignos de asumir sobre los demás.³²²

En sus últimos textos³²³, Platón condena el amor masculino como una relación contra natura (vide supra) y contempla la necesidad de una ley que regule las relaciones sexuales, pues, considera, es nocivo que un joven sea usado “como mujer”. De esta forma, indica

³¹⁹ *Op. cit.*, p. 392.

³²⁰ POLITEIA IX, 571 b.

³²¹ POLITEIA III, 413 e.

³²² *Op. cit.*, p. 22.

³²³ Cfr. *Las Leyes* I, 636 b-c.

Foucault, “¿cómo podría formarse un carácter viril en el seducido? ¿Y en el seductor un espíritu de templanza?”³²⁴

Foucault ha sido el único en precisar que la prueba de virtud era tanto para el *erastés* como para el *erómenos*. Sin embargo, dice el autor, el efebo es el único que podrá salir triunfante de ella:

En el arte de cortejar, es cosa del amante ser pretendiente, aunque se le pidiera guardar dominio de sí mismo, sabemos que la fuerza de contención de su amor lo expondrá a verse derrotado a pesar suyo. El punto sólido de la resistencia era el honor del muchacho, su dignidad, la obstinación razonable que podía poner al resistir.”³²⁵

Sin embargo, los actos de Sócrates son contrarios a tal afirmación.

El triunfo del alma

ponhro\j d) e)sti\n e)kei=noj o(e)rasth\j
o(pa/ndhmoj, o(tou= sw/matoj ma=Ion h(\
th=j yuxh=j e)rw=n.

Platón³²⁶

Sin duda ha sido el pasaje 255e del Fedro, donde se muestra el triunfo de la parte razonable del alma sobre la parte irracional, representada por el caballo desenfrenado, el que ha servido de fundamento para colocar a Sócrates como el paradigma de la moral griega y así demostrar la honorabilidad del filósofo y de los jóvenes que lo frecuentaban. El caballo dócil y el auriga son obligados por el caballo desenfrenado, después de librar una batalla, a lanzarse con los amados:

³²⁴ Op. cit., p. 204.

³²⁵ Foucault, op. cit., p. 220.

³²⁶ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 183 d: “[...] es vil aquel *erastés* ordinario, que ama el cuerpo más que el alma.”

o(/tan d) ou)=n o(h(ni/oxoj i)dw\n to\ e)rwtko\n o)/mma, pa=san ai)sqh/sei diaqermh/naj th\n yuxh/n, gargalismou= te kai\ po/qou ke/ntrwn u(poplhsq\$, o(me\n eu)peiqh\j t%= h(nio/x% tw=n i(/ppwn, a)ei/ te kai\ to/te ai)doi= biazio/menoi, e(auto\n kate/xei mh\ e)piphda=n t%= e)rwme/n%. o(de\ ou)/te ke/ntrwn h(nioxikw=n ou)/te ma/stigoj e)/ti e)ntre/petai, skirtw=n de\ bi/a fe/retai, kai\ pa/nta pra/gmata pare/xwn t%= su/zugi/ te kai\ h(nio/x% a)nagka/zei i)e/nai te pro\j ta\ paidika\ kai\ mnei/an poiei=sqai th=j a)frodisi/wn xa/ritoj.³²⁷

Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentando su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos.

En la experiencia virtuosa, según Sócrates, al final, el caballo dócil y el auriga consiguen dominar al que los arrastraba hacia el placer:

kai\ dh/, oi(=on ei)ko/j, poiei= to\ meta\ tou=to taxu\ tau=ta. e)n ou)=n t%= sugkoimh/sei tou= me\n e)rastou= o(a)ko/lastoj i(/ppoj e)/xei o(/ ti le/g\$ pro\j to\n h(ni/oxon, kai\ a)cioi= a)nti\ pollw=n po/nwn smikra\ a)polau=sai! o(de\ tw=n paidikw=n e)/xei me\n ou)de\n ei)pei=n, spargw=n de\ kai\ a)porw=n periba/llei to\n e)rasth\n kai\ filei=, w(j sfo/dr' eu)/noun a)spazo/menoi! o(/tan te sugkatake/wntai, oi(=o/j e)sti mh\ a)parnhqh=nai to\ au(tou= me/roj xari/sasqai t%= e)rw=nti, ei) dehqei/h tuxein! o(de\ o(mo/zuc au)= meta\ tou= h(nio/xou pro\j tau=ta met) ai)dou=j kai\ lo/gou a)ntitei/nei.³²⁸

³²⁷ FAIDROS 253 e.

³²⁸ FAIDROS 255 e.

Y, ciertamente, cuán *verosímil* es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho (con el amante), el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido, abraza al amante y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al amante, si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se oponen a esto con pudor y con la razón.

Como puede apreciarse, el *erastés*, indica Sócrates, considera que debe recibir los favores del amado, y éste, por su parte, está dispuesto en ese momento de pasión a entregarse al maestro. Pero el auriga y el caballo dócil del primero son los que se oponen a recibir tales favores. La prueba no era sólo para el efebo, tal como asegura Foucault, sino que el triunfo del joven dependía del triunfo del *erastés*. Como hemos visto, Sócrates con su propio dominio incitaba al efebo a conseguir lo mismo, pues sabemos que la emulación era el arma educativa que le otorgaba *eros*.

La filosofía, la escala final

El momento que daba fin a la relación pederástica indicaba el inicio de la vida filosófica.

Sócrates mismo indica que ésta era la consecuencia del triunfo erótico:

)Ea\n me\n dh\ ou)=n ei)j tetagme/nhn te di/aitan kai\ filosofian
nikh/s\$ ta\ belti/w th=j dianoi/aj a)gago/nta, maka/rion me\n kai\
o(monohtiko\n to\n e)nqa/de bi/on dia/gousin [...] ³²⁹

Si venciera, pues, lo mejor del pensamiento, habiéndolos conducido hacia una vida ordenada y a la filosofía, [los hombres] pasan su vida en dicha y armonía [...]

³²⁹ FAIDROS 256 b.

La pederastia socrática conmina a valorar la belleza del alma y a dejar atrás los vanos placeres del cuerpo. El objetivo es acceder a la contemplación de la Belleza en sí, último peldaño de la escala erótica expuesta por Diotima. De manera que del triunfo en la prueba de virtud podía surgir un verdadero filósofo.

Esta ha sido la interpretación común sobre la colaboración de *eros* en el método filosófico de Sócrates, donde la falta reconocida —y señalada por Sócrates como característica de *eros*— por los jóvenes al comienzo de la relación se pierde, quedando en su lugar la muestra de la poderosa voluntad, es decir, la posición semejante a la de un dios. Pero, si atendemos al discurso y actos de Alcibíades, podemos descifrar en este pasaje otra parte de la educación que, más allá de los valores morales y los conocimientos intelectuales, implica un encuentro real, en acto, con la falta.

* * *

Es comprensible que Sócrates se preocupara por un problema existente entre los jóvenes atenienses que estaban perdidos en el cuidado del cuerpo, olvidándose de su alma, así como el de los adultos interesados simplemente en aprovechar los goces que el joven le podría brindar. También es claro que el fin del filósofo era muy ambicioso: el afán de inmortalidad. Sin embargo, el rechazo total a cualquier tipo de placer no tiene fácil explicación, y sólo puede entenderse como una locura personal que no tuvo muchos seguidores.

V. LA PRUEBA DE VIRTUD

xari/zesqai. ou(/tw pa/ntwj ge kalo\n a)reth=j e(/neka

Platón²⁸²

Esa edad de transición en que el joven es tan deseable y su honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en ese sentido en que éste debe formarse, ejercerse y medirse a la vez.

Foucault²⁸³

Si bien el cortejo del *erastés* era en su totalidad una prueba en la que se medía al *erómenos*, existía además una última prueba que daba fin a la relación erótica y de la que dependía el futuro del muchacho:

[...] ¿sobre qué descansa la prueba? Sobre los puntos bien conocidos de la educación griega: el cuidado del cuerpo, las miradas, la forma de hablar, la calidad de la gente que se frecuenta. Pero es sobre todo en el dominio de la conducta amorosa donde juega la distinción entre lo honorable y lo vergonzoso.²⁸⁴

²⁸² *SUMPOSITION 185 b*: “así pues, entregarse por virtud es completamente bello”.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 190.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 190.

Los muchachos estaban expuestos a la persecución de los erastas que los acechaban. Y para seducirlos les ofrecían regalos: animales, coronas de flores o frutas, todo ello con el fin, distingue Flacelière²⁸⁵, de que cedieran a su exigencia sexual, o como agradecimiento por el placer sexual ya concedido o, incluso, para conservar una relación existente.

Las vasijas en las cuales aparece el *erastés* de rodillas suplicando al *erómenos*, muestran que se desaprobaba que éste aceptara demasiado rápido al demandante.

La prueba de virtud, indica Foucault, se ejercía entre dos dominios:

[...] el del amante que busca apoderarse del amado, el del amado que busca escapar de él y, gracias a esta resistencia, reducir al amante a esclavo²⁸⁶.

El carácter educativo de la pederastia estaba coronado por la prueba de virtud²⁸⁷. En ella el muchacho debía ser capaz de, por un lado, ser lo suficientemente virtuoso como para reconocer la valía de una relación provechosa, de un consejo sabio y, por el otro, ser capaz de poner límites a quienes pretendiesen abusar de él, incluso si se trataba de su pederasta. La experiencia pederástica, desde esta perspectiva, realizaría una prueba en acto de la virtud y templanza del joven evaluado:

[el *erastés*] está en posición de tomar la iniciativa, [...] persigue, lo que le da derechos y obligaciones: debe mostrar su ardor, pero también moderarlo; debe hacer regalos y prestar servicios; tiene funciones que ejercer en relación con el amado, y todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder con demasiada facilidad; debe evitar también aceptar demasiados homenajes diferentes, dar sus favores en forma alocada y por interés, sin experimentar el valor de su compañero, igualmente, debe manifestar reconocimiento por todo lo que el amante ha hecho por él.²⁸⁸

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 48.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁸⁷ Cfr. Foucault; Vrissimtzis; Calame; Marrou.

²⁸⁸ *Foucault*, *op. cit.*, p. 181.

El dominio de sí reflejado en la abstinencia sexual era la manera de salir triunfante, pues no sólo se probaba la capacidad de control del joven evaluado sino su carácter enteramente masculino o activo al rechazar ser un ente pasivo en el acto sexual (cfr. cap. Paidós).

Una vez que el *erómenos* se enfrentaba a la prueba de virtud pederástica, señala Foucault²⁸⁹, dejaba atrás la posición que lo colocaba como un mero objeto de placer, para convertirse en un sujeto dueño de sus pasiones. Ese éxito del efebo le otorgaba el reconocimiento como un hombre digno de ingresar a la vida política o, en el círculo de Sócrates, a la vida filosófica.

A. Las relaciones sexuales

Ganumh/dhn ou) sw/matoj a)lla\
yuxh=j e(/neka u(po\ Dio\j ei)j
) /Olumpon a)nenexqh=nai.²⁹⁰

El punto más escabroso en lo que concierne al tema de la pederastia es el referente a las relaciones sexuales. Hay quienes, basados sobre todo en la experiencia de Sócrates, consideran que no eran permitidas dichas relaciones entre el *erastés* y el *erómenos*. Otros aceptan que el hecho, si bien no ocurría de manera generalizada, sucedía.

En primera instancia debemos aclarar que el punto a discutir es el referente a la penetración anal del joven, pues, para los griegos, existía una distinción al respecto. Dover²⁹¹ señala que el despectivo término *katapugon*, utilizado principalmente por Aristófanes, hacía referencia

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 208.

²⁹⁰ Jenofonte, *CENOFONTOS SUMPOSION VIII*, 30. Sócrates: “Ganímedes fue llevado al Olimpo por Zeus más que por su cuerpo, por su alma”.

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 113.

a un hombre que había concedido ser penetrado y dio muestras de goce²⁹². Pero, por su parte, la copulación “intercrujal”²⁹³ era admitida.

Dover hace una prolija revisión de las vasijas griegas y concluye que no hay muestras de copulación anal entre pederastas. Sin embargo, afirma que en algunos casos ésta sí existía:

el alumno debe pagar el precio de una buena enseñanza aceptando que su maestro introduzca su pene entre sus muslos o en su ano; y es también el regalo que puede hacer un hombre joven a alguien de más edad al que ha terminado por admirar y amar.²⁹⁴

Vrissimtzis, a su vez, sostiene que las prácticas sexuales sucedían aunque no de manera generalizada, además de que el hecho no significaba la tolerancia en caso de abuso sexual:

El hecho de que la pederastia tenía algunas veces un carácter sexual es innegable, pero esto no significa que el abuso sexual contra los jóvenes fuera legal o incluso tolerado por el estado. Al contrario, eso era ilegal y traía consigo *severos* castigos.²⁹⁵

Para Buffière tampoco existe la menor duda de que la pederastia permitía el vínculo carnal:

[e]ste *eros*, como sentimiento puro entre una especie de padre espiritual o formador, se acompañaba frecuentemente de relaciones carnales.²⁹⁶

Cohen, en descargo, afirma que la pasivización sexual dentro de los cánones de la pederastia no era degradante, pues obedecía a fines educativos y el joven debía tener la disposición para recibir las enseñanzas de su maestro, y servirle de objeto pasivo no representaba, de ninguna manera, una conducta ignominiosa.²⁹⁷ Calame²⁹⁸, por el contrario,

²⁹² Cfr. capítulo *paidika*/.

²⁹³ “Entre las piernas”.

²⁹⁴ Dover, *op. cit.*, p. 116.

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 78.

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 10.

²⁹⁷ El autor habla de la legalidad de la pederastia, apoyado en la obra de Esquines, *Contra Timarco* 21, que tiene como tema la prostitución (los términos utilizados en la obra son $\epsilon(\tau\alpha\iota\rho\kappa\omega=j$, $\rho\epsilon\pi\omicron\rho\nu\epsilon\mu\epsilon/\nu\omicron j$, $\rho\omicron/\tau\nu\omicron j$, lo cual nos muestra el poco rigor de sus afirmaciones).

sostiene que, dado que la pederastia era una prueba de virtud donde el adolescente debía ser capaz de poner límites a su maestro cuando éste intentara seducirlo, la penetración anal no estaba permitida.

Foucault es de la misma opinión:

Es *verosímil* que el principio del honor y de la “superioridad” mantenida se refiera [...] a una especie de estilo general: no es necesario (sobre todo a la vista de la opinión pública) que el muchacho se conduzca “pasivamente”, que se deje llevar y dominar, que ceda sin combate, que se convierta en el compañero complaciente de los placeres del otro, que satisfaga sus caprichos y que ofrezca su cuerpo a quien quiera y como quiera, por molicie, por gusto del deleite o por interés. Ahí está el deshonor de los muchachos que aceptan al primero que pasa, que se ostentan sin escrúpulo, que pasan de mano en mano, que todo lo conceden al que ofrece más.²⁹⁹

Una vez más la reflexión sobre la sexualidad griega confluye con el elemento del goce. Foucault indica que en este punto el amor de muchachos presenta una antinomia, pues al tiempo que el comercio carnal no se permitía, se daba muestra de una práctica erótica evolucionada:

[...] este “ascetismo” no era una forma de descalificar el amor de los muchachos; por el contrario, era una manera de estilizarlo y, al darle forma y figura, de valorizarlo.³⁰⁰

Y precisa:

[...] a primer golpe de vista [parece] una paradoja: los griegos aceptaron [...] las relaciones entre hombres y muchachos y los filósofos concibieron una moral de abstención.³⁰¹

De nuevo las generalizaciones de los autores modernos pueden llegar a confundirnos; de tal manera que es menester volver a los oradores del Banquete para reflexionar acerca de la

²⁹⁸ Calame, *op. cit.*, p. 72, 77, 80.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 225.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 92.

cuestión. Fedro indica que existen distintas normas en las diferentes regiones que se encuentran sujetas al tipo de gobierno de cada una:

Kai\ dh\ kai\ o(peri\ to\n e)/rwta no/moj e)n me\n tai=j a)/llaij po/lesi noh=sai r(adioj· a(plw=j ga\r w(/ristai· o(d) e)nqa/de kai\ e)n Lakedai/moni poiki/loj. e)n)/Hlidi me\n ga\r kai\ e)n Boiwtoi=j, kai\ ou(= mh\ sofoi\ le/gein, a(plw=j nenomoqe/thtai kalo\n to\ xari/zesqai e)rastai=j, kai\ ou)k a)/n tij ei)/poi ou)/te ne/ouj ou)/te palaio\j w(j ai)sxro/n, i(/na, oi)=mai, mh\ pra/gmat) e)/xwsi lo/g% peirw/menoi pei/qein tou\j ne/ouj, a(/te a)du/natoi le/gein. th=j de\)Iwni/aj kai\ a)/lloqi pollaxou= ai)sxro\n neno/mistai, o(/soi u(po\ barba/roi) oi)kou=si.³⁰²

La norma relativa a *eros* en las demás ciudades es fácil de entender, pues está definida sencillamente; en cambio aquí y en Lacedemonia es complicada. En la Hélade y entre los boecios, y donde no son hábiles para hablar, sencillamente se ha legislado que es bello entregarse al *erastés*, y nadie diría, ni joven ni viejo, que es vergonzoso, para, creo yo, no tener dificultades al intentar con la palabra persuadir a los jóvenes, puesto que son incapaces de hablar. Es norma en Jonia y otros muchos cuantos son gobernados por los bárbaros que es vergonzoso.

Pausanias, en su intervención, apoya lo afirmado por Fedro:

dei= dh\ tw\ no/mw tou/tw sumbalei=n ei)j tau)ton, to/n te peri\ th\n paiderasti/an kai\ to\n peri\ th\n filosofi/an te kai\ th\n a)/llhn a)reth/n, ei) me/llei sumbh=nai kalo\n gene/sqai to\ e)rast\$= paidika\ xari/sasqai.³⁰³

Es necesario que confluya esta norma en una sola, la relativa a la pederastia y la relativa a la filosofía y alguna otra virtud, si sucede que es bello acordar que los niños se entreguen al *erastés*.

³⁰² SUMPOSITION 182 a.

³⁰³ SUMPOSITION 184 c.

Para Pausanias la diferencia residía en el propósito que perseguían los partenaires, es decir, si solamente vislumbraban la obtención de placer en el cuerpo del otro, o si lo hacían en persecución de la virtud:

ou(/tw pa/ntwj ge kalo\n a)reth=j e(/neka xari/zesqai.³⁰⁴

así pues, entregarse por virtud es completamente bello.

El cortejo, asimismo, indicaba comportamientos precisos, tanto al joven como al *erastés*:

dia\ tau=ta ou)=n toi=j me\n diw/kein parakeleu/etai, toi=j de\\\ feu/gein, a)gwnogetw=n kai\ basani/zwn pote/rwn pote/ e)stin o(e)rw=n kai\ pote/rwn o(e)rw/menoj.³⁰⁵

Por esto ordena a unos perseguir y a los otros huir, disponiendo los certámenes y comprobando a cuál [clase] pertenece el amante y a cuál el amado.

Foucault precisa que el orador Demóstenes “critica la opinión que coloca el honor del muchacho en el rechazo sistemático de los solicitantes”³⁰⁶, pues, precisamente, la prueba para el *erómenos* consistía en saber cuál de sus erastas buscaba sólo la obtención de placer. Aristófanes, quien, por su parte, en sus comedias se muestra como un terrible crítico de aquellos que fungen como entes pasivos en la relación sexual, en *El Banquete* se ve obligado a aceptar los vínculos sexuales pederásticos³⁰⁷, y afirma que a aquellos que por naturaleza son varones:

filou=si tou\j a)/ndraj kai\ xai/rousi sugkatakei/menoi kai\ sumpeplegme/noi toi=j andra/si³⁰⁸

quieren a los varones y les agrada estar acostados y unirse a los varones

³⁰⁴ SUMPOSITION 185 b.

³⁰⁵ SUMPOSITION 184 a; cfr. 184 d.

³⁰⁶ *Eroticos 3; Foucault, op. cit., p. 191.*

³⁰⁷ Lo cual confirma el hecho de que aquellos de quienes Aristófanes se burlaba en sus obras no entraban en los cánones de la pederastia.

³⁰⁸ SUMPOSITION 191 e.

Los autores modernos que niegan contundentemente la existencia de relaciones sexuales entre *erómenos* y *erastés* parecen apoyarse en las palabras de un solo hombre, uno que, además, contradecía todo actuar común: Sócrates, el cual en su defensa de la importancia del dominio de los placeres, corroboraba la existencia concreta de actos sexuales en otros vínculos pederásticos. La templanza entre los griegos, y especialmente para Sócrates, era un signo de virtud en la medida que mostraba el predominio de la parte racional del alma sobre la irracional que es la que abrigaba los placeres.

B. Sócrates y el alma

Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual.

Romanos 12:1

A Sócrates se le ha otorgado el título de maestro de virtud, al grado de ver en sus actos ascéticos y su trágica muerte al precursor de los mártires cristianos. Su clara postura respecto al alma no parece distinta a la difundida en los escritos de tradición cristiana.

El alma humana, indica Sócrates en el Fedro, “es semejante a una fuerza que une mediante alas un carro y su auriga” (ε)οικε/τω δη\ cumfu/t% duna/mei u(popte/rou zeu/gouj te kai\ h(nio/xou). Uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, el otro se encuentra constituido de elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga. El alma, expone en La República, se encuentra constituida de tres

partes, en una de las cuales residen los placeres relativos al cuerpo y sobre los cuales debe vencer la razón, es decir, el caballo bueno junto con el auriga. Cuando el hombre se enfrenta a los placeres corporales debe ser capaz de rechazarlos. Para Sócrates no hay término medio, la tentación erótica debe ser superada.

Se debe señalar, sin embargo, que no hay que buscar en el objetivo de Sócrates el antecedente de la teoría cristiana, aunque ambas concepciones tienen un elemento común: el placer sexual como enemigo en el cuidado del alma. En el cristianismo los placeres de la carne (fuera del matrimonio y sin el propósito de la procreación) están ligados a la idea de pecado, y por lo tanto, vencerlos significaba el paraíso y ser vencido, el infierno. Sócrates, por su parte, es muy claro: sólo aquellos que superen la prueba, es decir, cuya alma haya vencido al cuerpo, arribarán en su ascenso erótico hasta la última escala. En otras palabras, podrán dedicarse a la vida de la filosofía y estarán ocupando la misma posición que los dioses, es decir, serán inmortales.

El dominio de sí

En el Gorgias, Sócrates explica que “dominarse a sí mismo” implica:

sw/frona o)/nta kai\ e)gkrath= au)to\n e(autou=, tw=n h(donw=n kai\
e)piqumiw=n a/)rxonta tw=n e)n e(aut%=.³⁰⁹

ser prudente y dueño de sí mismo, así como dominar sus pasiones y deseos.

³⁰⁹ GORGIAS 491 d.

La moderación o templanza es la que permitirá al hombre ese dominio:

[...] kai\ h(swfrosu/nh, h(/n kai\ oi(polloi\ o)noma/zousi swfrosu/nhn, to\ peri\ ta\j e)piqumi/aj mh\ e)ptoh=sqai a)ll) o)ligw/rwj e)/xein kai\ kosmi/wj [...] ³¹⁰

[...] y la “moderación”, incluso lo que el vulgo llama “moderación”, [significa] el no dejarse arrebatado por el deseo sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él].

La sophrosyne es por excelencia contraria a los deseos sensuales:

La templanza —la sophrosyne—, que se exige como una de las principales cualidades de los muchachos, implica una discriminación en los contactos físicos. ³¹¹

Tanto Platón como Jenofonte se encargaron de resaltar el dominio de Sócrates sobre los placeres corporales ³¹²:

ou) ga\r mo/non tw=n dia\ tou= sw/matoj h(donw=n e)kra/tei, a)lla\ kai\ th=j dia\ tw=n xrhma/twn ³¹³

no sólo se dominaba en cuanto a los placeres del cuerpo sino en cuanto a los placeres de la riqueza [...]

De tal manera que su actividad preferida, al lado de la de desvirtuar a los supuestos sabios, era aconsejar a los jóvenes su rechazo a las relaciones sexuales:

³¹⁰ FAIDWN 68 c.

³¹¹ Foucault, *op. cit.*, p. 192.

³¹² Vgr. en la batalla de Potidea, SUMPOSTION 219 e; 223 d.

³¹³ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, V, 6.

Afrodisi/wn de\ par\$/nei tw=n kalw=n i)sxurw=j a)pexesqai· ou) ga\r e)/fh r(adion ei)=nai tw=n toiou/twn a)pto/menon swfronei=n.³¹⁴

En lo que respecta a los placeres eróticos, aconsejaba alejarse de los niños bellos. Pues no es fácil, decía, siendo incorruptible, permanecer sensato frente a estos.³¹⁵

En relación al tema del dominio, existe, aparte de la *sophrosyne*, el concepto de *enkrateia*, el cual, sostiene R. Mondolfo, pudo incluso ser creado por Sócrates:

[Sócrates] probablemente introdujo la palabra *enkráteia* (adoptada luego tanto por Platón como por Jenofonte e Isócrates), que significa autodominio, y lleva consigo implícito un nuevo concepto de libertad interior.³¹⁶

Y ello lo encontramos en los Recuerdos de Jenofonte:

a)=ra/ ge ou) xrh\ pa/nta a)/ndra h(ghsa/menon th\n e)gkra/teian a)reth=j ei)=nai krhpi=da tau/thn prw=ton e)n t\$= yux\$= kataskeua/sasqai;³¹⁷

¿y no es necesario que todo varón, que considere que esta templanza es el fundamento de la virtud, la establezca primero que nada en el alma?

En el mismo texto Jenofonte confirma la relación cercana entre libertad y dominio de los placeres:

h(d) egkra/teia pa/ntwn ma/lista h(/desqai poiei=. [...] h(d) egkra/teia mo/nh poiou=sa karterei=n ta\ ei)rhme/na mo/nh kai\ h(/desqai poiei= a)ci/wj mnh/mhj e)pi\ toi=j ei)rhme/noij.³¹⁸

³¹⁴ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, III, 8.

³¹⁵ Cfr. Ficino: “Pues soportamos más fácilmente el deseo de ver que la pasión del ver y el tocar” Ficino, 1984, p. 146.

³¹⁶ Mondolfo, 1955, p. 44, por Moscone, op. cit., p. 392.

³¹⁷ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA I, V, 5.

³¹⁸ CENOFWNTOS APOMNHMONEUMATA IV, V, 9, cfr. I, V, 5; Platón, FAIDWN 67 a.

La moderación de todos estos placeres hace que se disfruten más. [...] La moderación sola hace que se soporten las cosas que hemos mencionado y hace que se disfruten de manera conveniente, por medio del recuerdo, las cosas que hemos mencionado.

El objetivo de ese dominio de sí no sólo era la conservación de la libertad sino también, indica Moscone, el bienestar vital:

Esta actitud ante las necesidades y deseos corporales estaba en función de su idea de alejarse de todo lo corporal, con la finalidad de lograr el bienestar tanto en esta como en la otra vida.³¹⁹

En La República³²⁰ Sócrates habla de quienes han logrado, gracias a la razón, extirpar los deseos que son “contrarios a las leyes” y entre ellos, el relativo a las cuestiones eróticas. Aquellos que logren superar la prueba de la seducción —decía— serán los únicos dignos de ser elegidos gobernantes.³²¹

Foucault explica tal aserto socrático:

[.] esta extremada virtud [de abstinencia] era la señal visible del dominio que ejercían sobre sí mismos y, por consiguiente, del poder que eran dignos de asumir sobre los demás.³²²

En sus últimos textos³²³, Platón condena el amor masculino como una relación contra natura (vide supra) y contempla la necesidad de una ley que regule las relaciones sexuales, pues, considera, es nocivo que un joven sea usado “como mujer”. De esta forma, indica

³¹⁹ *Op. cit.*, p. 392.

³²⁰ POLITEIA IX, 571 b.

³²¹ POLITEIA III, 413 e.

³²² *Op. cit.*, p. 22.

³²³ Cfr. *Las Leyes* I, 636 b-c.

Foucault, “¿cómo podría formarse un carácter viril en el seducido? ¿Y en el seductor un espíritu de templanza?”³²⁴

Foucault ha sido el único en precisar que la prueba de virtud era tanto para el *erastés* como para el *erómenos*. Sin embargo, dice el autor, el efebo es el único que podrá salir triunfante de ella:

En el arte de cortejar, es cosa del amante ser pretendiente, aunque se le pidiera guardar dominio de sí mismo, sabemos que la fuerza de contención de su amor lo expondrá a verse derrotado a pesar suyo. El punto sólido de la resistencia era el honor del muchacho, su dignidad, la obstinación razonable que podía poner al resistir.”³²⁵

Sin embargo, los actos de Sócrates son contrarios a tal afirmación.

El triunfo del alma

ponhro\j d) e)sti\n e)kei=noj o(e)rasth\j
o(pa/ndhmoj, o(tou= sw/matoj ma=Ion h(\
th=j yuxh=j e)rw=n.

Platón³²⁶

Sin duda ha sido el pasaje 255e del Fedro, donde se muestra el triunfo de la parte razonable del alma sobre la parte irracional, representada por el caballo desenfrenado, el que ha servido de fundamento para colocar a Sócrates como el paradigma de la moral griega y así demostrar la honorabilidad del filósofo y de los jóvenes que lo frecuentaban. El caballo dócil y el auriga son obligados por el caballo desenfrenado, después de librar una batalla, a lanzarse con los amados:

³²⁴ Op. cit., p. 204.

³²⁵ Foucault, op. cit., p. 220.

³²⁶ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 183 d: “[...] es vil aquel *erastés* ordinario, que ama el cuerpo más que el alma.”

o(/tan d) ou)=n o(h(ni/oxoj i)dw\n to\ e)rwtko\n o)/mma, pa=san ai)sqh/sei diaqermh/naj th\n yuxh/n, gargalismou= te kai\ po/qou ke/ntrwn u(poplhsq\$, o(me\n eu)peiqh\j t%= h(nio/x% tw=n i(/ppwn, a)ei/ te kai\ to/te ai)doi= biazio/menoi, e(auto\n kate/xei mh\ e)piphda=n t%= e)rwme/n%. o(de\ ou)/te ke/ntrwn h(nioxikw=n ou)/te ma/stigoj e)/ti e)ntre/petai, skirtw=n de\ bi/a fe/retai, kai\ pa/nta pra/gmata pare/xwn t%= su/zugi/ te kai\ h(nio/x% a)nagka/zei i)e/nai te pro\j ta\ paidika\ kai\ mnei/an poiei=sqai th=j a)frodisi/wn xa/ritoj.³²⁷

Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentando su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos.

En la experiencia virtuosa, según Sócrates, al final, el caballo dócil y el auriga consiguen dominar al que los arrastraba hacia el placer:

kai\ dh/, oi(=on ei)ko/j, poiei= to\ meta\ tou=to taxu\ tau=ta. e)n ou)=n t%= sugkoimh/sei tou= me\n e)rastou= o(a)ko/lastoj i(/ppoj e)/xei o(/ ti le/g\$ pro\j to\n h(ni/oxon, kai\ a)cioi= a)nti\ pollw=n po/nwn smikra\ a)polau=sai! o(de\ tw=n paidikw=n e)/xei me\n ou)de\n ei)pei=n, spargw=n de\ kai\ a)porw=n periba/llei to\n e)rasth\n kai\ filei=, w(j sfo/dr' eu)/noun a)spazo/menoi! o(/tan te sugkatake/wntai, oi(=o/j e)sti mh\ a)parnhqh=nai to\ au(tou= me/roj xari/sasqai t%= e)rw=nti, ei) dehqei/h tuxein! o(de\ o(mo/zuc au)= meta\ tou= h(nio/xou pro\j tau=ta met) ai)dou=j kai\ lo/gou a)ntitei/nei.³²⁸

³²⁷ FAIDROS 253 e.

³²⁸ FAIDROS 255 e.

Y, ciertamente, cuán *verosímil* es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho (con el amante), el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido, abraza al amante y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al amante, si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se oponen a esto con pudor y con la razón.

Como puede apreciarse, el *erastés*, indica Sócrates, considera que debe recibir los favores del amado, y éste, por su parte, está dispuesto en ese momento de pasión a entregarse al maestro. Pero el auriga y el caballo dócil del primero son los que se oponen a recibir tales favores. La prueba no era sólo para el efebo, tal como asegura Foucault, sino que el triunfo del joven dependía del triunfo del *erastés*. Como hemos visto, Sócrates con su propio dominio incitaba al efebo a conseguir lo mismo, pues sabemos que la emulación era el arma educativa que le otorgaba *eros*.

La filosofía, la escala final

El momento que daba fin a la relación pederástica indicaba el inicio de la vida filosófica.

Sócrates mismo indica que ésta era la consecuencia del triunfo erótico:

)Ea\n me\n dh\ ou)=n ei)j tetagme/nhn te di/aitan kai\ filosofian
nikh/s\$ ta\ belti/w th=j dianoi/aj a)gago/nta, maka/rion me\n kai\
o(monohtiko\n to\n e)nqa/de bi/on dia/gousin [...] ³²⁹

Si venciera, pues, lo mejor del pensamiento, habiéndolos conducido hacia una vida ordenada y a la filosofía, [los hombres] pasan su vida en dicha y armonía [...]

³²⁹ FAIDROS 256 b.

La pederastia socrática conmina a valorar la belleza del alma y a dejar atrás los vanos placeres del cuerpo. El objetivo es acceder a la contemplación de la Belleza en sí, último peldaño de la escala erótica expuesta por Diotima. De manera que del triunfo en la prueba de virtud podía surgir un verdadero filósofo.

Esta ha sido la interpretación común sobre la colaboración de *eros* en el método filosófico de Sócrates, donde la falta reconocida —y señalada por Sócrates como característica de *eros*— por los jóvenes al comienzo de la relación se pierde, quedando en su lugar la muestra de la poderosa voluntad, es decir, la posición semejante a la de un dios. Pero, si atendemos al discurso y actos de Alcibíades, podemos descifrar en este pasaje otra parte de la educación que, más allá de los valores morales y los conocimientos intelectuales, implica un encuentro real, en acto, con la falta.

* * *

Es comprensible que Sócrates se preocupara por un problema existente entre los jóvenes atenienses que estaban perdidos en el cuidado del cuerpo, olvidándose de su alma, así como el de los adultos interesados simplemente en aprovechar los goces que el joven le podría brindar. También es claro que el fin del filósofo era muy ambicioso: el afán de inmortalidad. Sin embargo, el rechazo total a cualquier tipo de placer no tiene fácil explicación, y sólo puede entenderse como una locura personal que no tuvo muchos seguidores.

VI. LA FALTA DE *EROS*

Mientras te falta algo lo ansías sin cesar. [...] Pero una vez que lo consigues, una vez que te ponen en las manos el objeto de tus deseos, empieza a perder su encanto. Otras necesidades se afirman, otros deseos se hacen sentir, y poco a poco descubres que estás de nuevo en el punto de partida.

Auster³³⁰

[...] quien elude el *eros* se excluye de los esfuerzos por buscar claridad sobre la forma vital.

Sloterdijk

331

Al final del Banquete, y muchos años después de terminar el vínculo con Sócrates, Alcibíades reprocha al filósofo haberlo obligado a tomar su lugar, pues de haber sido su *erómenos* había tomado el papel de *erastés*, pero no de otros como se esperaba al final de la pederastia, sino de Sócrates mismo:

³³⁰ 1994, p. 61.

³³¹ 2003, p. 23.

kai\ me/ntoi ou)k e)me\ mo/non tau=ta pepoi/hken, a)lla\ kai\
 Xarmi/dhn to\n Glau/kwnoj kai\ Eu)qu/dhmon to\n Diokle/ouj kai\
 a)/llouj pa/nu pollou/j, ou(\j ou(=toj e)capatw=n w(j e)rasth\j
 paidika\ ma=llon au)to\j kaqi/statai a)nt) e)rastou=.³³²

[...] y ciertamente no sólo me ha hecho esto a mí, sino a Cármides, hijo de Glaucón, y Eutidemo, hijo de Diocles, y otros muchos, sin duda, de quienes se burló, pues siendo su *erastés* se ha colocado más como amado que como amante.

Alcibíades se sintió burlado porque la actitud de Sócrates era más bien la de un amado que la de un amante. ¿Cuál es son las pruebas de Alcibíades para tal reclamo? Unas por demás conocidas: las trampas de seducción que el joven tendió a su pederasta y que no tuvieron éxito. Argumenta, además, que su decisión de entregarse a Sócrates tenía como propósito beneficiarse con las enseñanzas del filósofo:

h(gou/menoi de\ au)to\n e)spoudake/nai e)pi\ t\$= e)m\$= w(/ra
 e(/rmaion h(ghsa/mhn ei)=nai kai\ eu)tu/xhma e)mo\n qaumasto/n, w(j
 u(pa/rxon moi xarisame/n% Swkra/tei pa/nt) a)kou=sai o(/saper
 ou(=toj \$)(dei.³³³

pensando que él se había interesado en mí gracias a mi juventud a flor de piel, creí que era un feliz hallazgo y una maravillosa oportunidad para mí escuchar a Sócrates todo cuanto sabía, por haberme entregado a él.

Alcibíades narra, entonces, como un día, después de haber despachado a su acompañante, se quedó a solas con Sócrates, pero nada de lo que esperaba sucedió y, al final del día, éste simplemente se marchó.³³⁴

Después de este primer intento, Alcibíades lo invitó a hacer ejercicio con él, sin que estuviera nadie presente, pero tampoco consiguió nada en esta ocasión (ou)de\n ga/r moi ple/on h)=n.)³³⁵

Pero Alcibíades no iba a darse por vencido tan fácilmente, así que lo invitó nuevamente a cenar, actuando “tal como el *erastés*, [que] sin más, asecha a los amados” (a)texnw=j w(/sper e)rasth\j paidikoi=j e)pibouleu/wn). Sócrates aceptó no sin reservas. En la primera reunión tan pronto como terminó de cenar, quiso marcharse. Y en esa ocasión

³³² SUMPOSITION 222 b.

³³³ SUMPOSITION 217 a.

³³⁴ SUMPOSITION 217 b.

³³⁵ SUMPOSITION 217 c.

Alcibíades, por vergüenza, lo permitió. Pero no fue así en la segunda ocasión, pues cuando Sócrates, habiendo terminado de cenar, quiso marcharse, el joven pretextando que era muy tarde, lo obligó a quedarse.³³⁶ Entonces se acostó junto a Alcibíades y éste se dispuso a revelar sus intenciones:

Su\ e)moi\ dokei=j,[...] e)mou= e)rasth\j a)/cioj gegone/nai mo/noj
[...]. e)gw\ dh\ toiou/t% a)ndri\ polu\ ma=llon a)\n mh\
xarizo/menoi ai)sxunoi/mhn tou\j froni/mouj, h)\ xarizo/menoi tou/j
te po/llouj kai\ a)/fronaj.³³⁷

Me parece que eres el único digno de convertirte en mi *erastés*. Yo me avergonzaría más ante los muy sensatos si no me entregara a un varón de tal clase, que si me entregara a los hombres ordinarios y a los insensatos.

Dicho eso, el joven se abrazó a él y toda la noche permaneció acostado a su lado.³³⁸ Pero, continúa narrando, el filósofo “lo despreció y se burló” (*katefro/nhse kai\ katege/lase*), y Alcibíades se levantó, después de haber dormido con él, como si lo hubiera hecho “con su padre o con un hermano mayor” (*(ei) meta\ patro\j kaqhu=don h)\ a)delfou= presbute/rou*³³⁹). Alcibíades, conocedor de su gran belleza física, no se imaginaba que el varón que aseguraba amarlo tanto como a la filosofía rechazaría sus favores:

% (= te %)/mhn au)to\n mo/n% a(lw/sesqai, diepfeu/gei me.³⁴⁰
y en lo único que yo pensaba que lo agarraría, se me había escapado.

No es tampoco casual que Alcibíades considere que el filósofo podía mostrar debilidad solamente en la cuestión erótica y no en otra, lo cual nos confirma también que Sócrates, pese a su anunciada humildad, se colocaba en la posición de padre ideal.³⁴¹

No es difícil suponer que una situación semejante a la que experimentó Alcibíades se repitiera con cada uno de los *erómenoi* de Sócrates, tal como indicó Alcibíades en el pasaje antes citado.

Es evidente que siendo Alcibíades el amado —y por lo tanto, quien debía probar su dominio frente a los placeres eróticos—, en la “prueba de virtud” era Sócrates, el *erastés*, quien mostraba control en la escena. Y lo que Sócrates pretendía, lo hemos ya señalado, era la emulación de los jóvenes de su propio dominio.

La templanza del muchacho, entonces, se derivaba del rechazo del filósofo, experiencia que, además de mostrarnos que la victoria que permitía al *erómenos* terminar su relación pederástica no era del todo legítima, nos ofrece una reflexión sobre el sentir de los jóvenes en cuestión: Sócrates, su codiciado *erastés*, se les negaba. Este rechazo de quien hasta ese

³³⁶ SUMPOSITION 217 d.

³³⁷ SUMPOSITION 218 c-d.

³³⁸ SUMPOSITION 219 b.

³³⁹ SUMPOSITION 219 c.

³⁴⁰ SUMPOSITION 219 e.

³⁴¹ *Vide supra.*

momento sólo les había declarado su amor tenía la fuerza de enfrentar a los *erómenoi* con una verdad fundamental: el vacío inexorable. Sin duda, algunos de los *erómenoi* de Sócrates comprendieron el punto y efectivamente optaron por la vida de la filosofía. Otros, como Alcibíades, lejos de seguir los pasos de su pederasta, continuaron su propio y, en este caso, fatal camino. Y no podían sino irritarse con Sócrates por no haberles permitido cumplir la ilusión de alcanzar la completud, pues ese el significante que *eros* conlleva.

A. El significante de *Eros*: deseo de completud

[...] th=j a)qanasi/aj to\n e)/rwta
ei)=nai.

Platón³⁴²

Más allá de la definición o significado expuesto en el capítulo del amor aquí presentamos algunos de los significantes³⁴³ que se otorgan a *eros* y que revelan su intención: Uno, andrógino e inmortal.

El Uno

³⁴² **SUMPOSION 207 a: “[...] el amor es amor a la inmortalidad”.**

³⁴³ El vocablo “significante” es aquí utilizado en el sentido admitido por Saussure en el *Curso de lingüística general* (1993, p. 103), en donde indica: “Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica”. [...] “Nosotros proponemos conservar la palabra signo para designar la totalidad, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente por significado y significante”. Y es menester agregar la indicación de Saussure (1993, p. 108): “[...] los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena.” Es decir, un significante siempre remite a otro significante, lo cual da como resultado el lenguaje.

ei) gar tou/tou e)piqumei=te, e)qe/lw u(ma=j
sunth=xai kai sumfush=sai ei)j to au)to/, w(/ste
du/ o)7ntaj e(/na gegone/nai kai e(/wj t a)
zh=te, wj e(na o)/nta, koin\$= a)mfote/rouj zh=n,
kai e)peidan a)poqa/nhte, e)kei= au)= e)n (/Aidou
a)nti duoi=n e(/na ei)=nai koin\$= teqnew=te.

Platón³⁴⁴

Lacan, cuya teoría psicoanalítica estudia reiteradamente la cuestión del amor, plantea, en su Seminario Aun, la esencia del amor:

No somos más que uno. Cada cual sabe, desde luego, que nunca ha ocurrido que dos no sean más que uno, pero en fin, no somos más que uno. De allí parte la idea del amor.³⁴⁵

Para Lacan, la idea de concebir que el amado y el amante devengan un solo ser proviene de la creencia en la completud, creencia que ya estaba planteada en el mito del andrógino relatado por Aristófanes en el Banquete.

El andrógino

Como ya se indicó, en su intervención relativa a los asuntos de *eros*, Aristófanes relata que los potentes andróginos, seguros de su fuerza, quisieron derrocar a los dioses.

Como castigo Zeus decidió cortarlos en dos con el fin de restarles poder.³⁴⁶ La

³⁴⁴ SUMPOSITION 192 e: “Si esto desean, estoy dispuesto a fundirlos y unirlos en un mismo ser, de manera que, siendo dos, se vuelvan uno, y toda su vida, como si fueran uno, vivan en común, y cuando llegue su fin, en vez de dos, también en el Hades sean uno, muertos en común”.

³⁴⁵ **Op. cit., p. 60.**

³⁴⁶ SUMPOSITION 189 c.

consecuencia de ello fue que a partir de ese momento el ser humano se encuentra en búsqueda de la mitad que en otro tiempo lo completó. Para Aristófanes, ese es el propósito que persigue el hombre por medio de *eros*:

suneltw\n kai\ suntakei\j t%= e)rwme/n% e)k duoi=n ei(=j gene/sqai.
Tou=to ga/r e)sti to\ ai)/tion, o(/ti h(a)rxai/a fu/sij h(mw=n
h)=n au(/th kai\ h)=men o(/loi· tou= o(/lou ou)=n t%= e)piqumi/#
kai\ diw/cei e)/rwj o)/noma.³⁴⁷

una vez reunido y fundido con el amado, devenir, de dos, un solo ser. La causa es que nuestra antigua naturaleza era ésta y éramos completos. Así pues, el nombre para el deseo de completud y su persecución es “*eros*”.

Y más adelante continúa:

o(/ti ou(/twj a)\n h(mw=n to\ ge/noj eu)/daimon ge/noito, ei)
e)ktele/saimen to\n e)/rwta kai\ tw=n paidikiw=n tw=n au(tou=
e(/kasto j tu/xoi ei)j th\n a)rxai/an a)pelqw\n fu/sin.³⁴⁸

porque de este modo llegaría a ser feliz nuestra estirpe: si lleváramos a término el amor y a cada uno le tocara en suerte, de entre los niños, el propio, retornando a su antigua naturaleza.

Sin embargo, Aristófanes parece ignorar lo que el mismo mito revela: una vez que una parte del andrógino encontraba a su otra mitad se fundía en un abrazo mortal, es decir, que, ante tal dicha, se olvidaba de todo aquello indispensable para vivir y permanecía abrazado a su otra mitad sin querer saber nada más del mundo, ocasionándose la muerte. La completud, como muestra el mito, traería consigo el término de la vida, pues sólo la falta, la carencia, puede producir el deseo que nos impulsa a seguir viviendo. Además, tal idea de completud que se atribuye a *eros* no es más que una ilusión humana, así lo afirma Lacan en su seminario Aun:

³⁴⁷ SUMPOSITION 193 a.

³⁴⁸ SUMPOSITION 193 c.

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación de ellos. ¿La relación de ellos, quiénes? —los dos sexos.³⁴⁹

Lacan, al igual que Alberoni (vide supra), señala que la demanda de amor proviene de la aprehensión de la falta propia del hombre:

Aun es el nombre propio de esa falla de donde en el otro parte la demanda de amor.³⁵⁰

La inmortalidad

Freud en *El yo y el ello*³⁵¹ sostiene que existen dos tipos de pulsiones (impulsos innatos) en el ser humano. Una de ellas, la pulsión de vida, a la que llama *eros*, tiende a la conservación de la vida y a la ampliación de ésta. La otra, la pulsión de muerte (*thanatos*), representa la tendencia de todo ser humano a volver a su estado original inanimado, es decir, la muerte. La idea de relacionar a *eros* con la procreación aparece expuesta por Diotima. “¿Cuál es la causa de ese amor (ε/ρω) y ese deseo (επιθυμία)?” —se pregunta en el discurso que tiempo atrás había pronunciado ante Sócrates—. Y ella misma responde:

h(qnhth\ fu/sij zhtei= kata\ to\ dunato\n a)ei\ to\ ei)=nai
a)qa/natoj. du/natai de\ tau/t\$ mo/non, t\$= gene/sei, o(/ti a)ei\
katalei/pei e(/teron ne/on a)nti\ tou= palaiou=³⁵²

³⁴⁹ *Op. cit.* p. 14.

³⁵⁰ *Op. cit.*, p. 12.

³⁵¹ Freud, 1923, vol. XIX, p. 41-48; cfr. *Más allá del principio del placer*, 1919, vol. XVIII.

³⁵² SUMPOSITION 207 d.

La naturaleza mortal busca en lo posible siempre ser inmortal, y sólo puede lograrlo con la estirpe, porque siempre deja a alguien nuevo en vez de uno viejo.

En ese sentido *eros* se encuentra vinculado a la procreación:

mh\ ou)=n qau/maze ei) to\ au(tou= a)pobla/sthma fu/sei pa=n tima=
a)qanasi/aj ga\r xa/rin panti\ au(/th h(spoudh\ kai\ o(e)/rwj
e(/petai.³⁵³ [...] u(pe\r a)reth=j a)qana/tou kai\ toiau/thj do/chj
eu)kleou=j pa/ntej poiou=sin, ...tou= ga\r a)qana/tou e)rw=sin.³⁵⁴

No te asombre si por naturaleza honra todo retoño suyo, pues este cuidado y el *eros* acompañan toda aquiescencia de inmortalidad. [...] en provecho de lo inmortal relativo a la virtud y en provecho del renombre de tal fama todos actúan [...] pues aman lo inmortal.

La procreación en el cuerpo, es decir, mediante los hijos, es la manera que utiliza la mayoría de los mortales (los que aman a las mujeres) para alcanzar la infinitud, aunque existe también la posibilidad de engendrar en el alma, como intentaba Sócrates. Pero tal no es el caso del “hombre común”, cuyo proyecto de trascendencia se limita a la descendencia:

oi(me\n ou)=n e)gku/monej, e)/fh, kata\ sw/mata o)/ntej pro\j ta\j
gunai=kaj ma=llon tre/pontai kai\ tau/t\$ e)rwtikoi/ ei)si, dia\
paidogoni/aj a)qanasi/an kai\ mnh/mhn kai\ eu)daimoni/an, w(j

³⁵³ SUMPOSITION 208 b.

³⁵⁴ SUMPOSITION 208 e.

oi)/ontai, au(toi=j “ei)j to\ e)/peita xro/non pa/nta
porizo/menoi.”³⁵⁵

así pues, los que son fecundos, dijo Diótima, siéndolo según los cuerpos, se dirigen principalmente a las mujeres y en ésta [forma] se comportan en lo relativo a *eros*, a través de la procreación, como creen, “procurándose esto en el tiempo subsecuente”: la inmortalidad, la memoria y la felicidad.

La imposibilidad genética de engendrar en una relación entre varones, afirma Marrou, obliga a sublimar la idea de procreación hacia el plano pedagógico:

[...] el instinto normal de la generación, el deseo apasionado de perpetuarse en un ser semejante a uno mismo, es el que, frustrado por la homosexualidad, se deriva y se desborda en el plano pedagógico. La educación del mayor aparece como un sustitutivo, un “Ersatz” irrisorio del alumbramiento: ‘El objeto del amor es procrear y engendrar en la Belleza’³⁵⁶.

Ambas formas de procreación —la corporal y la espiritual— portan la idea de la inmortalidad. *Eros* es uno de los tipos de objetos que el psicoanálisis denomina “fálico”, pues intenta proporcionar al sujeto una manera de dejar atrás su finitud. Para Diótima, la inmortalidad que se persigue al entregarse a *eros* no es un fin cuestionable, sino la forma de dicha entrega, la cual puede ser, repetimos, en el cuerpo o en el alma.

Debemos señalar que la idea de perfección es, al igual que la inmortalidad, otra forma de nombrar la completud, y tal idea se encuentra presente en la teoría de la iniciación, sobre la cual Diótima instruye a Sócrates cuando discurre sobre los misterios del *eros*:

³⁵⁵ *SUMPOSITION* 208 e.

³⁵⁶ *Marrou*, op. cit., p. 59; cfr. *SUMPOSITION* 206 e.

Tau=ta me\n ou)=n ta\ e)rwtika\ i)/swj, w)= Sw/kratej, ka)\n su\
muhgei/hj· ta\ de\ te/lea kai\ e)poptika/, [...] ou)k oi)=d) ei)
oi(=o/j t) a)\n ei)/hj.³⁵⁷

Así pues, estas son, Sócrates, las cuestiones de *eros* y tú podrías de igual manera iniciarte. Pero en las perfectas y las relativas a los grados superiores de iniciación, no sé si serías capaz.

No obstante, *Eros* (cuyos padres tenemos ahora que recordar: Poros, la abundancia y Penia, la carencia), así como cualquier deseo humano, es incapaz de proporcionar lo que el hombre pretende. El deseo es por esencia insatisfecho, pues nunca podrá ser completo quien por estructura es finito:

El deseo vive de su insatisfacción, resguarda esta extraña función: la función de la insatisfacción. Freud lo decía con todas sus letras: ningún objeto coincide con el objeto que el sujeto busca. El deseo es como una lanzadera, que sigue tejiendo cuando al ojo le parecía que el trabajo estaba terminado.³⁵⁸

Es gracias a la insatisfacción que trae consigo el deseo que al hombre se le reitera incesantemente la característica de su ser, la finitud:

El hombre toma conciencia de su finitud. Este saber no extrae su peso de la realidad vivida sino de su imposibilidad para obtener un alivio intensamente deseado.³⁵⁹

B. La falta: componente estructural del ser humano

La falta, entendida ésta como una carencia, es irrefutablemente la característica fundamental del ser humano. Así lo han expuesto no sólo importantes investigadores de la psique sino que aparece también en la filosofía occidental, en particular en la del filósofo alemán M. Heidegger.

³⁵⁷ SUMPOSITION 210 a.

³⁵⁸ Masotta 1983, p. 84.

³⁵⁹ Vergote, A., por Rifflet-Lemaire, op. cit., p. 274.

Freud y la castración

Al explicar el funcionamiento del complejo de Edipo, S. Freud muestra el momento en el cual se conforma la estructura psíquica del ser humano. Dicho complejo, que se desarrolla en la primera infancia, toma sus elementos centrales de la tragedia griega de Sófocles. De la misma manera que el Edipo griego, el niño establece una peculiar relación con sus progenitores:

[...] el varoncito quiere tener a la madre para él solo, siente como molesta la presencia del padre.³⁶⁰

Freud considera que Sófocles no sólo pretendía con esta obra mostrar el dominio de los dioses y del destino sobre los hombres, sino que atribuye su éxito entre los griegos al hecho de haberles representado sus deseos infantiles inconcientes:

El espectador no reacciona frente a ella [la obra de Sófocles], sino frente al sentido secreto y al contenido de la saga. Reacciona, entonces, como si hubiera conocido en el interior de sí, por autoanálisis, el complejo de Edipo, y desenmascarase a la voluntad de los dioses y al oráculo como unos exaltados disfraces de su propio inconciente; como si él se acordara de sus deseos de eliminar al padre y de suplantarlo tomando por esposa a la madre, y tuviera que horrorizarse frente a ellos.³⁶¹

³⁶⁰ 1978, vol. XVI, p. 303.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 302.

El complejo de Edipo descansa sobre la amenaza de castración, la cual habitualmente se asocia a la reprimenda por la acción concreta del niño de tocarse el pene. Freud denomina este límite “complejo de castración”:

Se ha aducido que el lactante no puede menos que sentir cada retiro del pecho materno como una castración, vale decir, como una pérdida de una parte sustantiva del cuerpo que él contaba en su posesión; tampoco apreciará diversamente la regular deposición de las heces, y hasta el acto mismo del nacimiento, como separación de la madre con quien se estaba unido hasta entonces, sería la imagen primordial de aquella castración. Aun admitiendo todas esas raíces del complejo, yo he planteado la demanda de que el nombre de “complejo de castración” se limite a las excitaciones y efectos enlazados con la pérdida del pene.³⁶²

Y es esta amenaza de castración la que pone fin a los deseos edípicos del niño:

Si la satisfacción amorosa en el terreno del complejo de Edipo debe costar el pene, entonces por fuerza estallará el conflicto entre el interés narcisista en esta parte del cuerpo y la investidura libidinosa de los objetos parentales. En este conflicto triunfa normalmente el primero de esos poderes: el yo del niño se extraña del complejo de Edipo.³⁶³

En resumen, los deseos del niño expresados en el complejo de Edipo son los de incesto y parricidio. Como ya se señaló, según Freud, es la amenaza de castración la que impide que esos deseos edípicos de amor y odio sean consumados.

Pero Freud, al colocar la amenaza de castración en el órgano real del niño, deja sin explicación clara la formación de la estructura psíquica de la niña.

³⁶² 1980, vol. X, p. 9, nota 4. Esta afirmación proviene del análisis de casos concretos (cf. el caso del pequeño Hans, Freud 1907) lo cual hace criticable la generalización.

³⁶³ 1979, vol. XIX, p. 184.

Años más tarde, el psicoanalista J. Lacan retoma la concepción freudiana del complejo de Edipo y, a partir de una concepción más ontológica que biológica, logra explicar lo que Freud ya lograba percibir y que su mentalidad científicista no le permitió elaborar.

Lacan: el falo

Lacan retoma el esquema básico de Freud pero haciendo una diferencia fundamental: sustituye al pene como objeto portador de la fantasía de completud (que se perdería con la castración) por el “falo”, que define como el significante de la falta, es decir, esa potencia que se cree proporcionó la completud en los tiempos de la unidad narcisística niño-madre donde el niño se consideraba como el falo de su madre (lo que a ella completaba):

Así en primer lugar se formula más correctamente el hecho kleiniano de que el niño aprehenda desde el origen que la madre “contiene” el falo. Si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacerlo.³⁶⁴

Esto nos lleva a distinguir dos elementos importantes en la concepción de Lacan. En primer lugar, al colocar la falta a un nivel no físico sino ontológico, lograba subsanar el problema sexista de Freud y hacía del complejo de Edipo una cuestión de estructura ontológica más allá de la división meramente somática sostenida por Freud. En segundo lugar, al presentar el falo —que en el primer momento del Edipo del infante era representado por el niño para la madre— como objeto de deseo esencial del hombre, Lacan nos muestra la estrecha relación entre la irrupción de la falta —el límite— y de la emergencia de dicho deseo de completud:

³⁶⁴ 1984, p. 673.

Aquí se sella la conjunción del deseo en la medida en que el significante fálico es su marca, con la amenaza o nostalgia de la carencia de tener.³⁶⁵

Para Lacan, en el primer tiempo del Edipo, el niño considera que la madre es parte de él, que la madre y él son uno solo. Cree que ese vínculo es proveedor de un estado de completud. En el segundo tiempo del Edipo —donde termina la ilusión de que la madre pertenece al niño y que él constituye su falo—, cuando irrumpe la Ley Paterna, en consecuencia, el niño supone que el padre es el falo. Es hasta el tercer tiempo del Edipo que el niño se da cuenta de que tampoco su padre lo es. Le es revelada así la verdad de la esencia humana: su finitud inherente, la falta.

El deseo, como consecuencia inminente de la falta estructural, es también una cualidad esencial del ser humano. Y el deseo humano reflejará por ello el anhelo de recuperar el estado de completud que creyó poseer alguna vez en la relación primaria con la madre.

Lacan resume lo anterior de la siguiente manera:

Todo objeto de deseo [...] es un compromiso al que se asoma la verdad del sujeto, donde se halla evocado el objeto innominado y reprimido por la Ley: el falo.³⁶⁶

Heidegger: la finitud, existenciarario primordial del Dasein

Respecto a la temática de la falta y el deseo, la filosofía ha hecho aportes importantes. En los tiempos modernos, M. Heidegger ha señalado, desde un punto de vista ontológico, que el hombre en tanto “ser para la muerte” refleja eso que el psicoanálisis denomina la presencia de la finitud.

³⁶⁵ Lacan, 1984, p. 673.

³⁶⁶ Cfr. Rifflet-Lamaire, 1979, p. 281.

Heidegger prefiere no utilizar el vocablo “sujeto” ni el vocablo “hombre” para definir al objeto de sus reflexiones, opta por discurrir sobre el Dasein (“ser ahí”³⁶⁷), aquel ente “que se pregunta primariamente, al preguntar por el sentido del ser”, “ese ente que en cada caso somos nosotros mismos”.³⁶⁸

Las características (“existenciarlos”) de este Dasein son desarrolladas en el libro titulado *El ser y el tiempo*. El Dasein, ese que somos cada uno de nosotros en tanto nos preguntamos por nuestro ser, es, ante todo, “ser en el mundo”, es decir, nace y se encuentra en el mundo, tal hecho es su primera realidad. Ese mundo, a pesar de su apariencia ordenada y calma, se caracteriza por ser inhóspito. Tal inhospitalidad, presente en todas partes, pero que a la vez pretendemos olvidar, es lo que provoca la angustia existencial.

Para Heidegger, la angustia es el instrumento que permite al Dasein percibir la esencia real del mundo:

Lo que caracteriza el “ante qué” de la angustia es que lo amenazador no es en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante que se angustia.” [...] “En el “ante qué” de la angustia se hace patente el “no es nada ni en ninguna parte”. “La insistencia del “nada” y el “en ninguna parte” intramundanos quiere decir fenoménicamente: el “ante qué” de la angustia es el mundo en cuanto tal.³⁶⁹

Así, la angustia revela al hombre su “ser en el mundo”:

El “por qué” se angustia la angustia se desemboza como aquello “ante qué” se angustia: el “ser en el mundo”.³⁷⁰

³⁶⁷ Según la traducción de José Gaos.

³⁶⁸ 1927, § 9.

³⁶⁹ *Ibid.*, § 40.

³⁷⁰ *Ibid.*, § 40.

El “ser en el mundo”, con su inhospitalidad concomitante, no es la única manera que tiene el ser humano de darse cuenta de sus límites, existe otra característica del Dasein que presenta el límite máximo del hombre: el “ser para la muerte”. En la segunda sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger incorpora el tema de la temporalidad a la del ser y se da cuenta que ello lo obliga a discurrir acerca de la muerte, fin temporal de todo lo vivo:

En el “ser ahí”, mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el “fin” mismo. El “fin” del “ser en el mundo” es la muerte.³⁷¹

Y afirma:

[...] la muerte en cuanto fin del “ser ahí” es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del “ser ahí”.³⁷²

El hecho de que el hombre vivencie su cualidad mortal lo conduce a formular deseos, a reflexionar sobre su vida y sus metas. Sócrates, muchos siglos antes, utilizó la enigmática figura del daimon para explicar la teoría de la falta como requisito para el deseo del ser humano y por lo tanto para la posición que tome frente a la vida.

El daimon

Como ya se dijo, es gracias al encuentro con el vacío inexorable que puede constituirse el hombre como un ser de deseo. Sócrates lo indica claramente en el Banquete:

gew=n ou)dei\j filosofei= ou)d) e)piqumei= sofo\j gene/sqai·
e)/sti ga/r· ou)d) ei)/ tij sofo/j, ou) filsoofei=. ou)d)au=) oi(
a)maqe=i=j filosofou=sin ou)d) e)piqumou=si sofoi\ gene/sqai·
au)to\ ga\r tou=to/ e)sti xalepo\n a)maqi/a, to\ mh\ o)/nta kalo\n
ka)gaqo\n mhde\ fro/nimon dokei=n au(t%= ei)=nai i(kano/n· ou)/koun
e)piqumei= o(mh\ oi)o/menoj e)ndeh\j ei)=nai ou(= a)\n mh\
oi)/htai e)pidei=sqai.³⁷³

³⁷¹ *Ibid.*, § 44.

³⁷² *Ibid.*, § 52

³⁷³ SUMPOSITION 203 e.

[...] ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, pues ya lo es. Ni ningún otro que sea sabio, filosofa. Ni tampoco los ignorantes filosofan ni desean llegar a ser sabios. Pues lo difícil de la ignorancia es esto precisamente: no obstante no ser bello ni bueno ni inteligente, [el ignorante] considera que lo es suficientemente. Por consiguiente, el que cree no estar falto de nada no desea lo que no cree necesitar.

Sócrates consideraba que respecto a la falta y el deseo humanos, la posición de los dioses, del sabio y del ignorante era la misma. Ninguno poseía falta, pues mientras el dios era en realidad un ser infinito y completo, el sabio creía serlo; el ignorante, por su parte, consideraba que todo funcionaba bien y no había necesidad de más, por lo tanto, tampoco poseía falta ni deseaba.

Fuera de estos tipos de seres existía para Sócrates un ser intermedio, uno que por su naturaleza, no era un dios ni un hombre, sino un *dai/mwn* (daimon), el cual, por participar de ambas naturalezas era lo suficientemente noble para desear y, a la vez, lo suficientemente necesitado para requerirlo. Este *dai/mwn*, para Sócrates, era filósofo, es decir, un ser que, por no poseer la sabiduría, estaba deseoso de ella y, por no ser ignorante, reconocía que había algo que podía ser comprendido. La relación entre falta y deseo hace comprensible que la figura del daimon sea comparable a la del filósofo, o que, incluso, el daimon sea naturalmente un filósofo.

Sócrates no explica la diversidad de las posiciones humanas respecto al saber, pero, cuando buscaba a los jóvenes con el fin de incitarlos a reconocer sus límites —condición para la emergencia del deseo—, tal como lo mostramos en el capítulo del método pederástico, muestra la posibilidad de que la posición deseante del daimon sea asequible gracias a la práctica pederástica. Sócrates parecía tener claro lo que mucho tiempo después lograron enunciar algunos filósofos y estudiosos de la psique: la falta es una característica estructural del ser humano que siempre se hace presente pero que siempre pretende ser olvidada.

Desde este punto de vista su pederastia adquiere un fin preciso: instaurar plenamente la falta en sus *erómenoi*, eso que Heidegger denominó “precursar la muerte”.

Precursar la muerte: exigencia para acceder a una “vida propia”

La muerte, como hemos ya indicado, es otra de las características del Dasein, pero Heidegger es muy claro al indicar que ésta no es sólo la experiencia concreta de la cual no puede decir nada (pues el muerto no puede contar su experiencia, y el vivo aún no la conoce) sino que es un fenómeno que puede ser “precursado”. La posibilidad de percibir la propia muerte ocurre gracias a que somos seres “con otros”. Sin embargo, esta experiencia de la muerte propia a través de la muerte de los otros no se obtiene con el simple hecho de presenciarse:

[...] no experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él.³⁷⁴

Pensar en la muerte tampoco es la manera de precursarla, pues ello:

no le quita plenamente [...] su carácter de posibilidad: la muerte sigue siendo considerada como algo que viene; pero si que la debilita queriendo disponer de ella al calcularla.³⁷⁵

Precursar la muerte es “[...] la del sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de su ser [...]”³⁷⁶. Porque además, indica Heidegger, morir no es finar (en el sentido biológico-fisiológico). Para Heidegger, se puede finar, cesar, sin precursar la muerte. Morir, añade el filósofo, es el “modo de ser en que el ‘ser ahí’ es relativamente a su muerte”.³⁷⁷

Precursar la muerte es una posibilidad excelente del ser humano, pues, al enfrentarlo con la angustia que adelanta su límite, obliga al Dasein a detener su loca y monótona carrera y

³⁷⁴ Heidegger, *op. cit.*, § 47.

³⁷⁵ *Ibidem*, § 52.

³⁷⁶ *Ibid.*, § 52.

³⁷⁷ *Ibid.*, § 49.

pensar en el objeto de la misma, es decir, le permite comenzar a vivir una “vida propia”. Y no es demasiado diferente lo que Sócrates pretendía con “la prueba de virtud”.

El reconocimiento de los límites, que como condición Sócrates exigía a sus *erómenoi*, sucedía ante el hecho concreto y obvio de la falta en el terreno intelectual y moral de los jóvenes, ante la ignorancia. Durante el proceso pederástico, y gracias a que Sócrates demostraba su amor por los muchachos, el *eros* encubría, como objeto fálico, la falta. Sin embargo, cuando Sócrates ponía fin a la escena de pasión con el *erómenoi*, lo cual consideramos más un rechazo que un triunfo en el dominio de los placeres, obligaba a los amorosos jóvenes dispuestos a entregarse al maestro, a experimentar de una manera abrumadora su finitud. Como puede apreciarse, *eros* se revela, dado el papel esencial que ocupa en la existencia humana, como una manera más de “precurar la muerte”.

El camino de la filosofía

La consecuencia de “precurar la muerte” depende de aquel que la experimente y de la transmisión de los otros. En este caso, la filosofía era para Sócrates el camino correcto.

)Ea\n me\n dh\ ou)=n ei)j tetagme/nhn te di/aitan kai\ filosofi/an
nikh/s\$ ta\ belti/w th=j dianoi/aj a)gago/nta, maka/rion me\n kai\
o(monohtiko\n to\n e)nqa/de bi/on dia/gousin [...] ³⁷⁸

Si venciera, pues, lo mejor del pensamiento, habiéndolos conducido hacia una vida ordenada y a la filosofía, [los hombres] pasan su vida en dicha y armonía [...].

Sócrates deseaba que los jóvenes atenienses siguieran sus pasos, que vivieran de la misma manera que él, es decir, reflexionando sobre las cuestiones importantes de la vida y alejados de la superficialidad, problema que a través de la historia de la humanidad se ha repetido. No obstante, con Alcibíades no logró su objetivo.

El pasaje final del Banquete, en el cual hace su aparición Alcibíades, ha resultado controvertido, llegándose a eliminar incluso en alguna época la intervención del político ateniense con un objetivo incomprensible, pues si con ello se pretendía mantener inmaculada la imagen de Sócrates no hay mejor ejemplo que el relato de Alcibíades para corroborar dicha integridad. Por su parte, los especialistas en la vida de Alcibíades consideran que la escena es una exageración grotesca de Platón para demostrar que su maestro no había tenido relaciones con ninguno de sus *erómenoi*. Finalmente, el pasaje sirve para mostrar el fracaso pedagógico de Sócrates al haber dado como resultado un político que treinta años después se mostraba frustrado y muy alejado del camino de la filosofía.

C. El fracaso de Sócrates

Para analizar lo ocurrido en el vínculo de Sócrates con Alcibíades es pertinente referir lo que Lacan plantea como “el fin de la partida” analítica. Al término de un proceso psicoanalítico ocurre un cambio estructural del sujeto en cuestión: la creencia transferencial de que el analista es un ser omnipotente y que, por lo tanto, una correspondencia erótica de

³⁷⁸ FAIDROS 256 b.

su parte significaría el alcance de la completud del analizante, se desvanece y ello genera, en el paciente, el reconocimiento de que tal completud no es asequible, que nadie podrá nunca llegar a obtenerla. Esta claridad da como consecuencia lo que Lacan denominó “el objeto a”, el cual es un objeto de deseo no fálico (vide supra), es decir, uno que se buscará a pesar de saber que no otorgará la completud. Este cambio de posición frente al objeto de deseo denominado por Lacan en su Seminario Aun³⁷⁹ produce el paso de la “impotencia a la imposibilidad”.³⁸⁰ Ello no ocurrió con Alcibíades. Sócrates, muestra, en el caso de Alcibíades, que la transferencia de Alcibíades hacia él no había terminado y, mucho menos, podríamos hablar, en su caso, de la aprehensión de un “objeto a”. Por todo ello, el resultado de tal rechazo sexual de Sócrates sólo pudo ser tomado por Alcibíades con una tremenda frustración, la cual mostró muchos años después, en su intervención en el Banquete.

La frustración de Alcibíades

e)rw=nte du/o o)/nte duoi=n
 e(ka/teroj, e)gw\ me\n)Alkibia/dou
 te tou= Kleini/ou kai\ filosofi/aj..

Platón³⁸¹

Los esfuerzos de Sócrates en el caso particular de Alcibíades no podemos calificarlos sino como fallidos, pues su consecuencia fue un tremendo estado de frustración; Alcibíades fue un hombre que, en vez de dedicarse a la filosofía, vivió empeñado en la creencia de que la completud era asequible:

ei) mh\ e)/mellon komid\$= do/cein mequ/ein, ei)=pon o)mo/saj a)\n
 u(mi=n, oi(=a dh\ pe/ponqa au)to\j u(po\ tw=n tou/tou lo/gwn kai\
 pa/sxw e)/ti kai\ nuni/.³⁸²

Si no pensara que parezco estar completamente borracho, les diría, después de haberlo jurado, cuánto he sufrido, y sufro aún ahora, por las palabras de éste [Sócrates].

³⁷⁹ *Op. cit.*

³⁸⁰ Lacan, *Aun*, p. 14ss.

³⁸¹ Gorgias, 481d. Sócrates: “Cada uno de nosotros tiene dos amores. Los míos son Alcibíades, hijo de Clinias, y la filosofía”.

³⁸² *SUMPOSITION 215 d.*

La causa de ese fracaso provenía de Sócrates mismo, pues a pesar de que todo el tiempo pretendía mostrarse como un ser en falta, al igual que un daimon, su actividad “misosófica” que conminaba a sus interlocutores a que asumieran su posición, en realidad lo extraía de una posición carente, lo colocaba en la de un sabio retador y narcisista. Así lo indica también el “origen divino de la misión”³⁸³ de Sócrates, y la errada interpretación de la respuesta del oráculo a su amigo Querefonte³⁸⁴, sin dejar de lado tampoco que quien afirma domeñar voluntariamente su parte irracional no puede más que estar exhibiendo una megalomanía.

Aunque Sócrates logró que otros se dedicaran a su misma actividad, con Alcibíades no lo consiguió, pues éste adolecía de la misma locura narcisista. Alcibíades ha sido, tanto para sus contemporáneos como para los filólogos modernos, una figura controvertida debido a sus acciones políticas y a su vida escandalosa. Mientras que algunos lo consideran un hombre que sólo buscaba en el escenario político un provecho personal, otros opinan que sus movimientos no eran distintos a los de cualquier político de su tiempo. Su noble origen familiar, su vínculo con Pericles y su admirada belleza, no podían sino generar en él un narcisismo que lo hacía incapaz de aceptar el rechazo sexual de Sócrates. Plutarco relata³⁸⁵ que Alcibíades “caía” en los influjos de sus ambiciosos admiradores pero volvía a las manos de Sócrates, quien con razones le hacía sumiso y moderado. Sin embargo, sabemos que en los últimos años, la relación entre ellos había terminado. Alcibíades siguió su camino en busca del poder y el reconocimiento del pueblo ateniense a costa de cualquier acto.

La falla en el caso de Alcibíades muestra un hecho: el fracaso de Alcibíades es el fracaso de Sócrates, su imposibilidad de transmisión delata la propia locura socrática. Alcibíades no podía ser convertido porque sufría el mismo síntoma narcisístico que su maestro.

* * *

³⁸³ Cfr. APOLOGIA SWKRATOUS 205, 209, 210, 212.

³⁸⁴ Cfr Luis Tamayo, *op. cit.* Ahí se señala que Sócrates eligió narcisísticamente tan sólo una de las posibilidades lógicas de la respuesta de la Pitia entregada por su amigo Querefonte, pues si bien la frase “no hay nadie más sabio” remite a un “entonces Sócrates es el más sabio”, también existe la opción de considerar dicha enunciación como un “todos son igualmente sabios, Sócrates incluido”.

³⁸⁵ *Op. cit.* cap. VI.

El rechazo en el terreno sexual no es una situación inocua. Se experimenta en el cuerpo de una manera fulminante, por ello no podemos sino confirmar el matiz físico del *eros* que, no obstante, muestra sus alcances en el terreno espiritual. Bataille³⁸⁶ indica que los principios básicos que rigen al ser humano son el *eros* y la muerte, y, lejos de contraponerlos como lo hace Freud (quien los ubica como dos tipos de pulsiones con una meta opuesta), los presenta con una característica común: “poseen la fuerza que oprime, que corta la respiración” otorgando al ser humano la posibilidad de acceder a su verdad.

El dominio de los deseos era una exigencia socrática para acceder a la vida de la filosofía. Sócrates lo practicó y fue esta manera de vida la que logró, en muchos casos, transmitir. Los teóricos del cristianismo, más adelante, se valieron de ella para justificar sus propias prácticas. Paralela a esa práctica vital donde el dominio de sí, y por lo tanto la omnipotencia, se promovía, Sócrates muestra, de manera involuntaria —y gracias al testimonio de Alcibíades—, una vía donde eran más bien la falta y el deseo los elementos fundamentales para acceder a la actividad filosófica. Mientras que la primera teoría —del dominio de sí— pone énfasis en la eliminación de los elementos irracionales gracias al ejercicio de la voluntad, la segunda resalta, con un acto de rechazo en el terreno de *eros*, la asunción de la finitud humana como el elemento que posibilita la búsqueda del objeto de deseo, uno del cual se posee la certeza de que nunca se alcanzará.

En la primera teoría, el método socrático de la pederastia inicia con una aceptación de la carencia y termina en una posición donde la voluntad domina y prevalece la búsqueda de omnipotencia. En la segunda forma de interpretar la pederastia, el dominio de Sócrates es vivido como un rechazo por los *erómenoi*, lo cual los impulsa a vivir la finitud como el

³⁸⁶ 1984, p. 13.

elemento central que los coloca en una posición deseante. En la ambivalencia entre esas dos concepciones es donde descansa la concepción socrática de *eros*.

Conclusión

Educar —es decir civilizar, hacer que lo humano advenga— se vuelve la tarea y la razón de ser de la filosofía.

L. Cornaz³⁸⁷

³⁸⁷ 1997, p. 12.

elemento central que los coloca en una posición deseante. En la ambivalencia entre esas dos concepciones es donde descansa la concepción socrática de *eros*.

Conclusión

Educar —es decir civilizar, hacer que lo humano advenga— se vuelve la tarea y la razón de ser de la filosofía.

L. Cornaz³⁸⁷

³⁸⁷ 1997, p. 12.

En el presente trabajo señalamos, en primer lugar, las características de la pederastia antigua a partir de los vocablos griegos *paido/j* y *e)ra/w* que componen la palabra. Enseguida expusimos los elementos que han hecho que esta práctica antigua sea considerada con un objetivo pedagógico. En el siguiente capítulo nos apartamos de las generalizaciones para adentrarnos a un método pederástico propio de Sócrates. Un componente de este método es la llamada “prueba de virtud” que merece una sección aparte. Para finalizar, encontramos en esta “prueba de virtud”, que conminaba a los jóvenes a contenerse en el placer sexual, una posibilidad distinta de interpretación a partir del punto de vista del *erastés* y no de Sócrates.

* * *

Las conclusiones derivadas de dicha exposición son las siguientes: es necesario diferenciar —lo cual ya ha sido indicado por algunos autores— la pederastia griega de la pederastia moderna pues esta última, junto a la paidofilia, es considerada en el ámbito psiquiátrico como una perversión sexual y, por lo tanto, es perseguida en el ámbito penal, por llevar implícita la idea de abuso. Si bien el término moderno deriva de la práctica griega antigua, no podemos identificar una con la otra. En Grecia el punto áspero no era el referente al deseo de un varón adulto por uno joven, pues la homosexualidad, término e idea moderna, no existía. El elemento que evitaba que la pederastia griega fuera aceptada de manera generalizada era el relativo al acto sexual pasivo, pues implicaba la posición que el joven *erómenos* tomaría en la sociedad, por lo tanto, tampoco el término de homosexualidad corresponde al de la pederastia griega.

En lo relativo al término *eros* es necesario identificar algunos de los vocablos griegos que muestran la variedad que existía entre los antiguos para colocar a cada uno de ellos el matiz

correspondiente, resaltando en particular el carácter sexual de *eros* y separándolo de la idea moderna —y algunas veces ambigua— de “amor”.

Acerca del fin pedagógico de la pederastia griega debemos notar que éste se basa en la cuestión moral de la educación. El valor educativo de *eros* ha sido más que señalado a lo largo de la historia, pero es en el ámbito del psicoanálisis lacaniano donde se ha logrado conformar una teoría que relaciona la esencia del ser humano con el *eros*, relación que se hace evidente en el fenómeno de la transferencia. La transferencia, fenómeno descrito por Freud y Lacan, pone de manifiesto la reciprocidad de *eros* sin la cual no se puede establecer vínculo pedagógico alguno.

La pederastia griega, en una interpretación tradicional, ubicaba su característica educativa en el terreno de la moral, pues implicaba una prueba, en el ámbito sexual, para los jóvenes *erómenoi* de cuyo resultado surgiría o no un hombre digno de la sociedad.

En lo que sigue a este capítulo, el del método socrático, señalamos la particularidad de Sócrates en su relación con la pederastia para resaltar la importancia de este vínculo erótico en la totalidad de su proyecto filosófico. *Eros* no es un accidente soslayable del método socrático, sino su componente esencial. En él, por un lado, el elemento de la falta y el deseo son fundamentales, y por otro, la mayeútica, el elenco y la misosofía se revelan como simples herramientas y no como el método que por excelencia se atribuye a Sócrates.

En lo que concierne a la “prueba de virtud” la conclusión fue que para Sócrates la diferencia entre un joven apto para la filosofía y otro que no lo era estaba determinado por un completo desprecio por los placeres, en este caso, el sexual.

Finalmente, a partir de una lectura distinta de esta “prueba de virtud” que tomara en cuenta la experiencia del joven *erómenos*, más allá de la interpretación que hace del dominio de los placeres la condición sine qua non para que un adolescente pudiera devenir un ser de la

filosofía, debemos observar de manera menos ingenua la escena amorosa entre *erastés* y *erómenos* así como la vida llena de sobresaltos por la que Alcibíades optó, y experimentar, con el joven enamorado, el deseo frustrado ante el rechazo de Sócrates. El joven sufría como un rechazo tal prueba, y ese rechazo, siguiendo los preceptos psicológicos, psicoanalíticos y ontológicos, es una manera más del ser humano de encontrarse con su inminente muerte, lo cual puede dar como resultado un hombre que se pregunte por su vida y su manera de vivirla, y esto es la filosofía que promulgaba Sócrates. Ese encuentro con la falta, derivado del rechazo amoroso, hace de *eros* el mejor aliado en el terreno de la verdadera transmisión.

Sin embargo, debemos recordar el caso de Alcibíades para determinar el fracaso pedagógico de Sócrates.

* * *

La vida de Sócrates —de haber sido como la relatan Platón y Jenofonte— descansa sobre una contradicción: por un lado advertía que un verdadero filósofo participaba de la esencia de *eros*, que por ser un daimon, era un ser en falta, por lo tanto deseante, y, como parte de ello, pretendía que los jóvenes siguieran su ejemplo. Sin embargo, por otro lado, al increpar a los otros, a esos que se ostentaban como sabios, y mostrarles su falsa sabiduría y con ello la confirmación de que él era superior en ese sentido, tan sólo evidenciaba su afán de completud, y por lo tanto delataba que sus palabras no concordaban con sus actos. Pretendía además dominar una parte de su ser, la de las pasiones, y buscaba acceder de esa manera al más alto peldaño —en su concepción del alma—, ese en el que se encontraban los dioses mismos.

Así se explica su fracaso con algunos de sus *erómenoi*, pues la teoría de la falta no es la aprehensión de ella. Y Sócrates, inconcientemente, arroja elementos para indicar que el reconocimiento de la falta no es racional sino que irrumpe, es un acto vital.

Sócrates, al pretender convertir al *erómenos* en una imagen de sí, en un ente que mediante la razón domina las pasiones, sólo pudo generar seguidores fieles. Si hubiera podido asumir verdaderamente su finitud podría haber logrado en el plano educativo lo que el psicoanálisis busca en cada caso: la subjetivación, la pregunta por el propio ser, a través de la vivencia de la finitud.

* * *

Es menester extraer a la pederastia socrática de la crítica moral que habitualmente la acompaña para situarla en su justa dimensión, y, en su contexto histórico, como un procedimiento pedagógico válido que pretendía generar sujetos en falta y, por ende, deseantes, fin primario de la educación.

Sócrates, en el lejano siglo IV antes de nuestra era, presenta un modelo que puede encaminar a resolver el problema al que se enfrentan los pedagogos actuales: la ausencia de deseo de saber en los alumnos incorporados a la educación tradicional.

El filósofo muestra, en acto, que *eros* también es una forma de llegar al encuentro con lo que Heidegger ha definido como la innegable esencia humana: la conciencia de la falta.

“La falta de *eros*” cuestiona la dicotomía actividad-pasividad presente en la mayor parte de los estudios abocados a la pederastia socrática, y debate el punto concerniente a la ausencia de *eros* en el efebo durante la relación con su *erastés*, lo cual, de ser así, imposibilitaría cualquier vínculo pedagógico. Por último, “la falta de *eros*” también confirma que Sócrates, con su acto rechazante del *erómenos* en el plano sexual, favorecía, en acto, la presencia de la falta. Su rechazo generaba deseo, experiencia demoniaca, sin duda.

Bibliografía

Fuentes

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard, University Press, 1970.

HERODOTO, *Historias*, México, UNAM, 1984.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Banquete*, México, UNAM, 1993.

LISIAS, *Sobre el asesinato de Eratóstenes*, México, UNAM, 1990.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Barcelona, Brugueras, 1983.

PLATO, *Charmides, Alcibiades*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

— *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemos*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, 1967.

— *Lysis, Symposium, Gorgias*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975.

PLATO, *Charmides, Alcibiades*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964.

— *Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975.

— *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemos*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.

PLATO, *Phaedrus*, London, Harvard University Press, 1971.

PLATON, *Oeuvres Completes. Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris, 1981.

PLATON, *Protagoras*, Darmstadt, Ed. Gunther Eigler, 1997.

PLATÓN, *Cármides*, Madrid, Aguilar, 1969.

PLATÓN, *La República*, México, UNAM, 2000.

Estudios

ABAGNANO, Nicolás y A. Visalberghi. Historia de la pedagogía. México, 1964.

ALBERONI, Francesco. Enamoramiento y amor, Barcelona, Gedisa, 1998.

ALLOUCH, Jean. El psicoanálisis, una erotología de pasaje, Córdoba, Edelp, 1998.

—“Vous êtes au courant, il y a une transfert psychotique” en Litoral 21, Toulouse, Erès, 1986.

BAILLY, A. Dictionnaire grec-français, Paris, Librairie Hachette, 1950.

BATAILLE, Georges. Las lágrimas de *eros*, Barcelona, Tusquets, 2000.

BLEGER, J. 1980. “Grupos operativos en la enseñanza” en Temas de psicología, entrevista y grupos, Bs. As., Nueva Visión, 1980.

BLEICHMAR, Huho. La depresión: un estudio psicoanalítico, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1978.

BREMMER, Jan, “An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty”, en *Arethusa* 13, 1980.

BRISSON, Luc, *Le Mythe de Tirésias*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

BUFFIÈRE, Félix. *Éros adolescent, la pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

CALAME, Claude, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

CANTARELLA, Eva. *Bisexuality in the ancient World*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

—“Les disciples de Sapho” en *L'Histoire*, n. 221, 1998.

COHEN, D., "Law, Society and Homosexuality in Classical Athens", en *Past & Present* 117, 1987.

COHEN, E. *Con el Diablo en el cuerpo*, México, Taurus, 2003.

CONSTANTOPOULOS, Michel. *La tragédie de l'inconscient*, Paris, Arcanes, 1995.

CORNAZ, L. *La escritura o lo trágico de la transmisión*. México, Epeele, 1998.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

DAVIDSON, Thomas. *La educación del pueblo griego*. Madrid, Jorro, 1910.

DELCOURT, Marie, *Hermafrodita*, Barcelona, Seix Barral, 1969.

DOVER, K.J. *Greek homosexuality*, New York, 1980.

EGGERS LAN, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*, Bs. As., Ediciones Colihue, 2000.

ELLIS, Walter M. *Alcibíades*, London, Routledge, 1989.

FICINO, Marsilio, *Sobre el amor, comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.

FLACELIÈRE, R. *La vida cotidiana en el siglo de Pericles*, Bs. As., Hachette, 1959.

— *Love in ancient Greece*, Connecticut, Greenwood Press, Publishers, Wesport, 1973.

FLIESS, W., "Männlich und Weiblich" (1914) ("masculin et féminin"), en *Litoral* 23/24, Toulouse, Erès, 1987.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, SXXI, 1999.

FREUD, Sigmund, "Tres ensayos de teoría sexual" en *Obras Completas*, vol. VII, Bs. As., Amorrortu, 1978.

— "El yo y el ello" en *Obras Completas*, vol. XIX, Bs. As., Amorrortu, 1979.

- “Moisés y la religión monoteísta” en Obras Completas, vol. XXIII, Bs. As., Amorrortu, 1976.
- “Esquema del psicoanálisis” en Obras Completas, vol. XXIII, Bs. As., Amorrortu, 1976.
- “Psicología de masas y análisis del yo” en Obras Completas, vol. XVIII, Bs. As., Amorrortu, 1976.
- “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en Obras Completas, vol. XVI, Bs. As., Amorrortu, 1978.
- “Introducción del narcisismo” en Obras Completas, vol. XIV, Bs. As., Amorrortu, 1979.
- “Sobre la sexualidad femenina” en Obras Completas, vol. XXI, Bs. As., Amorrortu, 1979.
- GALIANO, M. et al., El descubrimiento del amor en Grecia, Madrid, Universidad de Madrid, FFyL, 1959.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. Platón. Los seis grandes temas de su filosofía. México, FCE, 1986.
- Sócrates y el socratismo. México, FCE, 1988.
- HALPERIN, David. Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. Princeton, New Jersey, University Press, 1990.
- ¿Por qué Diótima es una mujer? El erôs platónico y la representación de los sexos. Princeton, New Jersey, University Press, 1990.
- HATZFELD, Jean. Alcibiade, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. El Ser y el Tiempo, México, FCE, 1983.
- HUNT, Morton, The natural history of love, New York, Alfred Knopf, 1959.

- IRWIN, Terence. La ética de Platón, México, UNAM, 2000.
- JAEGER, Werner. Paideia, los ideales de la cultura griega. México, FCE, 1989.
- JORDAN, Bertrand, “Le gène de l’homosexualité existe-t-il?”, en L’Histoire, n. 221, 1998.
- JULIEN, Ph. El retorno a Freud de Jacques Lacan, México, SITESA, 1992.
- KIERKEGAARD, Sören. Diario del seductor, Barcelona, Fontamara, 1985.
- KOCH-HARNACK, Gundel. Knabenliebe und tiergeschenke, Berlin, Gebr. Mann Verlag., 1983.
- LACAN, Jacques. Escritos I, SXXI, México, 1984.
- Seminario Aun, Bs. As., Paidós, 1981.
- Escritos II, México, SXXI, 1984.
- Seminario Las formaciones del inconciente, Bs. As., Paidós, 1999.
- L’angoisse, sesión del 13 de marzo de 1963.
- LE BRUN, J. Le pur amour de Platon a Lacan, Paris, Seuil, 2002.
- LICHT, Hans. Vida sexual de la antigua Grecia, Madrid, Ediciones Felmar, 1976.
- GÓMEZ LOBO, Alfonso, La ética de Sócrates, México, FCE, 1989.
- MANNONI, Maud. De la pasión del Ser a la “locura” del saber, Bs. As., Paidós, 1989.
- MASOTTA, Oscar. Lecciones de introducción al psicoanálisis, México, Gedisa, 1983.
- MARROU, H., Historia de la educación en la antigüedad, México, FCE, 1998.
- MELE, A., “El mundo homérico” en Historia y civilización de los griegos. Barcelona, Icaria, 1982.
- MÉNDEZ, Victor Hugo, “Ganímedes en la Academia (La homosexualidad en las filosofías de la Grecia clásica)”, en Jornadas Filológicas 1999, México, UNAM, 2000.

MORENO Y DE LOS ARCOS, Enrique. Hacia una teoría pedagógica, México, UNAM, 1999.

MOSCONE, R. Sócrates: sólo sé de amor, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

NICOL, Eduardo, La Idea del hombre, México, Herder, 2004.

PAZ, O. La llama doble, Amor y erotismo, México, Seix Barral, 1993.

QUIGNARD, P. Le sexe et le effroi, Paris, Éditions Gallimard, 1994.

REINSBERG, Carola. Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. München, 1989.

RIFFLET- LEMAIRE, Anika. Lacan, Bs. As., Editorial Sudamericana, 1979.

RINALDI POLLERO, Daniel, “El amor de Fedra en el debate nomos-physis”, en Jornadas Filológicas 1999, México, UNAM, 2000.

ROMILLY, Jacqueline de. Alcibiade, Paris, Editions de Fallois, 1995.

ROSSIAUD, Jacques, “Commente l’Église a mis les sodomites hors la loi”, en L’Histoire, n. 221, 1998.

ROUGEMONT DE, Denis. Amor y Occidente, México, Cien del mundo, 2001.

SAN AGUSTÍN, Confesiones, México, Ed. Latinoamericana, 1957.

SARTRE, M. “Les amours grecques: le rite et le plaisir” en L’Histoire, n. 221, 1998.

SAUSSURE DE, F. Curso de lingüística general, México, Fontamara, 1993.

SCHNEIDER, R., “Entrevista con Martha Nussbaum”, en La Jornada semanal, 5 de septiembre de 1999.

SLOTERDIJK, Peter, Esferas I, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.

STENDHAL, Ernestina o el nacimiento del amor, Madrid, Alianza, 1994.

TAYLOR, A.E., El pensamiento de Sócrates, México, FCE, 1961.

TAMAGNE, Florence, ”Naissance du troisième sexe” en L’Histoire, n. 221, 1998.

TAMAYO, Luis. “Un error de lógica en la apología de Sócrates” en *Noua Tellus*, 18-2, IIFL, México, UNAM, 2000.

— “El hombre no es masculino y la mujer no existe”, en *Carta Psicoanalítica* 7 (revista electrónica), www.cartapsi.com.

TILLIETE, Jean-Yves, “L’amour courtois, entre hommes”, en *L’Histoire*, n. 221, 1998.

TIN, Louis-Georges, “L’invention de la culture *heterosexuelle*” en *Les Temps Modernes*, no. 624, mayo-junio-julio 2003, Paris.

TOVAR, Antonio, *Vida de Sócrates*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1966.

VERNANT, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.

VEYNE, Paul, “Rome: une société d’hommes” en *L’Histoire*, n. 221, 1998.

VRISSIMTZIS, Nikos A. *Love, sex and marriage in ancient Greece*, Grecia, I. Macris, 1990.

WINKLER, John J., *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Bs. As., Manantial, 1994.