

HOMOEROTISMO MASCULINO Y FILOSOFÍA
EN LA ATENAS SOCRÁTICA.
LIBERTAD, VIRTUD Y CIUDADANÍA

*MALE HOMOEROTISM AND PHILOSOPHY
IN THE SOCRATIC ATHENS.
LIBERTY, VIRTUE AND CITIZENSHIP*

GERVASIO MARTOS VALDERRAMA
Universidad de Sevilla
germarval@us.es

Resumen

El presente artículo, académico y personal, supone un acercamiento al homoerotismo masculino en la Atenas de Sócrates. En este contexto se pone de manifiesto la existencia de una sexualidad de la filosofía, que jugaba un papel importante en la sociedad en la que la misma se encontraba imbricada e institucionalizada, coadyuvando al establecimiento de una moral marcadamente masculina en relación al uso de los placeres, que se relacionaban de lleno con la libertad y la virtud del sujeto, que se lanzaba en la búsqueda de un estatus superior, el de ciudadano. Se pone de relieve que el homoerotismo forma parte de lo propiamente masculino en esta época, y para ello haremos uso de fuentes tan relevantes como Platón, Aristóteles o Foucault, entre muchos otros.

Palabras clave: Homoerotismo masculino, homosexualidad, Sócrates, virtud, libertad, ciudadanía, eros, logos, parrehsía, amante, amado, filosofía.

Abstract

This essay, personal and academic, assumes a philosophical research which falls over the male homoerotism in the context of socratic Athens, where the existence of a sexuality of the philosophy is highlighted, which played an important role in this type of society in which it was imbricated and institutionalized. As a result we will find a markedly masculine moral in rapport with the liberty and the virtue of the subject, who find a superior status, the status of citizen. It shows the homoerotism was part of the properly masculine concept. For the rapprochement we are going to turn to sources like Plato, Aristotle and Foucault.

Keywords: Male homoerotism, homosexuality, Socrate, virtue, liberty, citizenship, eros, logos, parrehsía, loved, lover, philosophy.

Introducción

Desde el origen de los tiempos han existido hombres y mujeres deseosos de intimar erótica y sexualmente con sujetos del mismo sexo. Esta idea incita la reflexión, y este trabajo habla de eso, de homoerotismo, que no de homosexualidad, siempre desde el punto de vista de la filosofía clásica, y teniendo en cuenta nuestro propio punto de vista actual en relación a la homosexualidad. El tema es prolijo, complejo, ya que la relación que la filosofía académica ha mantenido con el sexo y con la sexualidad no facilita mucho las cosas, pues la misma ha sido controvertida a lo largo de toda su historia, siendo un tema abiertamente cancelado del discurso del logos, aunque con brillantes e interesantes excepciones.

Con todo ello, el sexo es fascinante. Entonces, ¿Cómo un tema tan apasionante ha quedado fuera de lo propiamente filosófico? ¿Por qué lo corporal ha causado tanta desconfianza en el ámbito filosófico? ¿Será que los pensadores y filósofos no se interesaban por el sexo? Sea como fuere lo cierto es que tanto la *postura* platónica como la racionalista cartesiana, que aparecen como dos de las posiciones más imponentes dentro de nuestra disciplina, han denostado el conocimiento sensorial, sensual y sensible, decantándose por un tipo de pensamiento eidético. Sin embargo, interpretando esa máxima socrática que dice *conócete a ti mismo*, nos damos cuenta de que ese auto-conocimiento pasa necesariamente por el sexo y por el uso de los diversos placeres, tanto del cuerpo como del alma. Es por eso mismo que mediante este artículo académico y personal, quiero reivindicar *la sexualidad de la filosofía*, si se me permite la expresión. La filosofía, que paradójicamente aparece con Platón como impulso erótico, se ha hecho la muda con respecto al sexo durante siglos. Es esa mudez la que la hace sospechosa y también cómplice, y la que despierta en nosotros toda la curiosidad con respecto al tema que nos traemos entre manos.

1. Homoerotismo masculino y ciudadanía

El estadounidense Dover, uno de los pioneros en los estudios sobre homosexualidad y género, define la homosexualidad como “la disposición a buscar placer sensual mediante el contacto corporal con personas del mismo sexo en preferencia al contacto con personas del sexo opuesto”¹. A esta definición hay que añadirle que no todo es contacto corporal, sino también afectivo y emocional, tal y como afirma Robert Aldrich². A primera vista cuando leemos esta definición nos damos cuenta de que es muy actual, pudiendo ser aceptada por todos nosotros. Sin embargo no es universalizable, ya que difícilmente es aplicable al conjunto de las culturas humanas.

Si acudimos al mundo clásico, al corazón histórico y filosófico de la civilización europea, nos daremos cuenta de ello, ya que en la Antigua Grecia no existía ni siquiera aquello que hoy denominamos bajo el concepto de sexualidad, tal y como nos advertirá Foucault en el segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Por tanto, entre el homosexual actual y el ateniense existe una unión muy laxa basada únicamente en los actos acometidos y en el objeto de deseo erótico -un sujeto del mismo sexo-, pero no en su identidad personal y menos aún en la colectiva. El mismo Dover, basándose en documentos históricos y en la cerámica de la época, afirma que lo que actualmente denominamos bajo los apelativos de heterosexualidad y homosexualidad formarían parte inherente de lo considerado masculino. Según Foucault podemos hablar, si así lo deseamos, de una bisexualidad griega, pero sabiendo que los griegos no diferenciaban entre categorías sexuales como hacemos nosotros. De este modo el francés afirma, citando a Dover, que “lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son *bellos* cualquiera que fuese su sexo”³. Esta idea aparece bien desarrollada en *El Banquete* de Platón, sobre todo en el discurso de Pausanias, donde no se hace distinción alguna entre el impulso erótico homosexual y el heterosexual, lo que quiere decir que no habría am-

¹ Dover, K.J., (1980) *Greek Homosexuality*. Random House: New York (p.1)

² Aldrich, R., (2006) (Ed) *Historia de los gays y las lesbianas. Cultura y vida*. Ed. Nerea: Donostia-San Sebastián (p.7)

³ Foucault, M. (2005) *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI: Madrid (p. 209).

bivalencia de deseos sexuales. El discurso de Pausanias es muy interesante, ya que en él se distinguen diversos tipos de amor, aunque solamente existe uno que ha de ser admirado. De este modo se refiere al amor en sí, puro y espiritual⁴. Este amor procede de una diosa increada en la que no participa, según la narración, elemento femenino alguno, por lo que se refiere indudablemente al *amor de los muchachos*, que tiene que ver con el carácter virtuoso y estable, y no con la belleza corporal sin más, que en Platón aparece como un medio y no como un fin en sí mismo. El amor en Platón aparece como una fuente ética, política y metafísica, que parte de un impulso erótico y que atraviesa todo su pensamiento y filosofía, pues “obliga tanto al amante como al amado a tener un gran cuidado de sí mismo con relación a la virtud”⁵. Este tipo de amor entre el amante y el amado, entre el hombre y el mancebo, es la relación homosexual por excelencia del mundo griego, y que hoy denominaríamos como pederastia, con muchos matices. En el contexto clásico el varón sirve como guía y apoyo para el mancebo, y juntos gestan una relación desigual, donde esta desigualdad es “el corazón de la relación”⁶ y lo que la hace válida en esta etapa específica de la Historia. Octavio Paz ataca, en el buen sentido, a Platón, acusándolo de que la relación de pederastia no es una relación estrictamente dicha, sino “una aven-

⁴ Platón en el discurso de Pausanias distingue entre dos tipos de amor según su procedencia: el amor en sí, que mana de Afrodita Urania, una diosa celeste e increada, y el amor carnal cuyo origen está en Afrodita Pandemo, nacida y vulgar. Sabemos que Afrodita es la diosa griega del amor y de la belleza, y cuyo equivalente romano encontramos en la diosa Venus, que ha pasado a lo largo de la cultura occidental como uno de los grandes temas de la historia del arte. En Platón, como hemos visto, nos encontramos con una dualidad, que tiene un referente en su mismo dualismo, compuesto por el mundo sensible y el inteligible. Lo relevante aquí es que esa belleza corporal y sensible es la vía para el conocimiento y para la filosofía, de manera que no podemos rechazar el acceso que desde la perspectiva del amor carnal, representado por Afrodita Pandemo, se nos propone. En este sentido podríamos observar esta dualidad como las dos caras de una misma moneda. Para poner fin a este inciso, hemos de hacer referencia necesaria al concepto de *aphrodisia*, tan relevante para la filosofía foucaultiana y que hace referencia a los placeres del cuerpo y del alma sin hacer distinción, ya que esos placeres y esa belleza que se vivencia como tal son la vía hacia el conocimiento de lo inamovible, siempre que la pasión esté bajo la guía de la medida y de la virtud. Actualmente el concepto de afrodisiaco se dirige hacia todo aquello que supone un excitante sexual sin más, perdiendo ese matiz intelectual que la filosofía platónica introduce en su discurso.

⁵ Platón (1983) *El Banquete*. Ed. Guadarrama: Barcelona (184 E-185 D)

⁶ Foucault, M. (2005) Op. cit. (p. 217)

tura solitaria”⁷, la del filósofo que se encamina hacia la verdad eterna. Por eso mismo, concretamente en Platón, la relación de pederastia adquiere el matiz de sistema filosófico basado en la instrucción de los jóvenes por parte de los filósofos, de los hombres libres. También podríamos hablar de una ritualización de este tipo de relaciones, que se encontraban fuertemente institucionalizadas, existiendo incluso lugares bien determinados para su desarrollo y consecución práctica.

Octavio Paz afirma que no hemos de extrañarnos de que la reflexión filosófica en torno al amor y al erotismo aparezca por primera vez en la Antigua Grecia, ya que allí “la filosofía se desprendió muy pronto de la religión”⁸, decantándose por un tipo de discurso lógico y racional. Platón es para Paz el primer *filósofo del amor*, así lo llama, fundador “de nuestra filosofía del amor”⁹. Cuando hablamos de la Antigua Grecia nos referimos siempre a la vida en la polis ateniense, ya que “la mayoría de las fuentes de la Antigüedad griega se centran en la vida de esta ciudad”¹⁰ que florece como ciudad-estado independiente, siendo el epicentro cultural de Occidente. De este modo, cuando hablamos de homosexualidad lo hacemos en el contexto paradigmático de Atenas, donde la vida pública y política era un asunto netamente de hombres, y el sexo era algo público, digno de ser practicado y contemplado en compañía. Hupperts de hecho afirma que “la sexualidad se encontraba por doquier en el mundo de los hombres atenienses”¹¹, formando parte del ámbito del arte, del pensamiento y de la filosofía, y no hacían distinción, como ya hemos visto, entre el amor que un hombre podía sentir por un mancebo o por una mujer, no encontrándose en la lengua griega antigua ningún término específico que hiciese referencia a la identidad sexual de los sujetos. Es decir, que era imposible declararse gay o lesbiana en la Atenas de Sócrates.

Aunque los griegos, los atenienses, no hicieran una distinción y solamente establecieran un único y unívoco impulso amoroso, prestaban mucha atención

⁷ Paz, O. (2014) *La llama doble*. Seix Barral: Barcelona (p.48)

⁸ *Ibid.* (p.41)

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hupperts, C. (2006) (p.29-55) “La homosexualidad en Grecia y Roma” (p.29). Aldrich, R., (2006) (Ed) *Historia de los gays y las lesbianas. Cultura y vida*. Ed. Nerea: Donostia-San Sebastián.

¹¹ *Ibid.* (p.33)

a la actividad y a la pasividad en el acto sexual, poniendo el tema en relación con la libertad y con la medida. Según Hupperts, la actividad venía recubierta de masculinidad, valentía y belicosidad, mientras que el significado simbólico de la pasividad sexual incorporaba la debilidad, la cobardía y la sumisión. Para este autor, esto anterior no es más que el fruto de una ideología machista que no se correspondía con la realidad de los actos sexuales acometidos entre hombres y mancebos. El elemento pasivo sería el paciente, mientras que el activo sería el agente, es decir, el elemento femenino y el masculino, respectivamente. Según Michel Foucault, lo masculino identificaría únicamente a los hombres libres y adultos, es decir, a los ciudadanos. Por su parte, el elemento femenino es el que se constituye, en el contexto ateniense, como objeto de deseo, y se compone de mujeres, esclavos y mancebos, lo cual pone de relieve que la moral del sexo es marcadamente masculina en la Grecia Antigua. Pero no sólo eso, sino que el desarrollo de este tipo de relaciones homosexuales además estaba socialmente convenido y estipulado, existiendo normas y conductas especialmente desarrolladas para llevar a cabo la pederastia, tal y como afirma Dover en *Greek Homosexuality*. De ahí que los roles entre el amado y el amante estén bien definidos.

En la relación de pederastia, de la que venimos hablando, se establecen dos figuras que son clave: el amado o *eromenos*, en referencia al mancebo, sin barba aún, y el amante o *erastes*, es decir, el hombre maduro que toma la iniciativa y hace regalos al joven. Desde el pensamiento de Hupperts, que conoce bien el pensamiento de Foucault con respecto al tema, la pederastia en esta época y en este contexto se puede comprender como una forma alternativa de sexualidad que se encuentra normativizada en la sociedad ateniense. Por ejemplo, se podía estar casado y tener una relación con un joven muchacho, que incluso podría ser introducido en el círculo familiar. Aquí parece que lo que nosotros denominamos como sexualidad no se relaciona con la reproducción, sino con la búsqueda de placer y la satisfacción del deseo erótico, siendo de ello la cerámica un testigo mudo. No obstante encontramos también testimonios escritos como son la *Ilíada*, donde la amistad entre Aquiles y Patroclo es narrada en clave homosexual, homoerótica mejor dicho.

Según Foucault, este tipo de relaciones homoeróticas constituyen uno de los puntos neurálgicos de la vida social, política y cultural de Atenas, y por tal han de ser objeto de reflexión filosófica, siendo *El Banquete* o *Fedro*, de Platón, dos de los ejemplos paradigmáticos en la Historia de la Filosofía. Las relaciones

entre amado y amante de las que venimos hablando eran libres, y el muchacho podía rechazar la invitación si así lo convenía. Por este mismo motivo se diferencian bien de la prostitución masculina de la época, en la que el pago por los servicios implica la ausencia de elección, que no caracteriza para nada a la relación libre de la pederastia, en la que el joven se alza en la búsqueda estable de su propio estatus social. Hemos de recalcar, al igual que Dover, que este tipo de relaciones solamente se daban en un grupo poderoso y minoritario de la población: los hombres libres. Podemos traer a colación el caso protagonizado por Timarco, narrado con todo detalle por el estadounidense Dover. Este personaje, Timarco, fue un orador griego, un ciudadano y hombre libre que practicó la prostitución homosexual en la ciudad del Pireo, siendo por ello retirado de la vida pública. Es un caso de prostitución que hace referencia a la venta del propio cuerpo como fuente de placer sensual, que era tolerada dentro de este contexto, aunque a cambio de perder los derechos civiles y exponiéndose a ser desheredado por parte de la familia, ya que la prostitución, fuese del tipo que fuese, se relacionaba con la esclavitud, es decir, con la falta de libertad y la incapacidad de elección, por lo que entendemos que es un tema en el que caben muchas sutilezas y matices en relación con la virtud, la belleza y la libertad.

2. Platón y la filosofía del eros

A simple vista parece que el amor entre dos hombres se vivencia con libertad en esta época histórica, pero el tema es más complejo de lo que parece, pues el ideal de héroe de las tragedias prevalece en la sociedad ateniense, siendo modelo y arquetipo para cada uno de los ciudadanos de la polis. El héroe representa un modelo muy concreto de virtud y de abstención, caracterizado por su enorme fuerza de voluntad. Esta abstención tiene una vinculación inexorable con el acceso a la sabiduría. Si vamos a la obra *El Banquete*, del maestro Platón, nos daremos cuenta de que todos los «cobebedores», en terminología de Luís Gil, quieren acercarse a Sócrates, el alma bella y el héroe por antonomasia de la filosofía. Alcibíades, su joven e impaciente enamorado, es rechazado por el filósofo; rechaza su belleza y su finura, y lo hace siguiendo ese modelo heroico de la abstención, con la finalidad de continuar en su búsqueda del conocimiento, la verdad y la sabiduría. Según Foucault, lo que hace Sócrates es reprochar

“el amor que se tiene a los jóvenes sin vigor, educados en la delicadeza de la sombra, adornados con afeites y aderezos”¹². Lo que sucede es que la belleza del alma tiene, como bien sabemos, primacía ontológica con respecto a la belleza corporal. Por otro lado creo que también la intervención de Alcibíades da lugar a una inversión en los roles entre el amado y el amante, pues tendría que ser Sócrates quien invitase al joven, y no a la inversa, tal y como sucede en el diálogo platónico. Dover escribe sobre esto último y afirma que “el amor por la sabiduría es más poderoso y más importante para Sócrates que el amor por un bello joven”¹³.

No podemos perder la ocasión para definir un banquete o simposio, ya que tiene vinculación directa con la relación homoerótica libre entre un varón y un muchacho:

Un banquete ateniense constaba de dos partes: el *deipnon* o *syndeipnon* (la comida) y el *potos* o *sympotos* (la bebida en común) que venía a continuación. Durante esta segunda parte, los comensales, o mejor dicho, “cobebedores”, animados por el vino, pronunciaban discursos (...) o se divertían (...). Si bien estos *symposia* degeneraban por el común en orgías, eran en ocasiones, como la presente, motivo para que se desplegara el más refinado ingenio y se tratasen los temas más elevados (...)”¹⁴,

tal y como nos demuestra Platón en su diálogo.

Por otro lado, Sócrates nos ofrece en su discurso aquello que Diotima le enseñó: que el amor es un *demon*, algo genial entre lo humano y lo divino, a medio camino, entrelazando ambos mundos, el sensual y el intelectual, haciendo de intermediario o demiurgo. Este tipo de eros que nos hechiza a los mortales tendría una utilidad, y es que serviría como guía hacia “la posesión constante de lo bueno”¹⁵, es decir, hacia el amor inteligible y eidético, el eterno e inamovible.

Por su temática, el amor, entre otras muchas, hemos ya de hacer referencia al *Fedro*, un diálogo exquisito no solo por su importancia dentro de la doctrina platónica, sino también por la belleza y la sutileza del ambiente en el

¹² Foucault, M. (2005) Op. cit. (p. 19)

¹³ Dover, K.J., (1980) Op. cit. (p. 159)

¹⁴ Gil, L. (1983) (p.32) Platón (1983) (pp.24-114) *El Banquete*. Ed. Guadarrama: Barcelona

¹⁵ Platón (1983) *El Banquete*.(pp.24-114) Ed. Guadarrama: Barcelona (206 A-C)

que la obra se desarrolla. Es el único diálogo en el que Sócrates sale y sobrepasa las fronteras de la polis marcadas por la muralla, y junto al joven Fedro se tumba a la orilla del riachuelo Iliso, a la sombra de un platanero. El tema con el que comienza la obra hace referencia a si es lícito darle placer erótico al enamorado más que a quien no lo está o viceversa. Según el discurso de Lisias, que convenció al ingenuo Fedro, “se ha de otorgar el favor a quien no está enamorado con preferencia al que lo está”¹⁶. La idea que subyace aquí es que el amor es una manía, una locura -pero no en un sentido divino o genial- que nos aparta de un modo de pensamiento filosófico, racional, lógico y libre. Según esta teoría, los no enamorados tendrían más capacidad racional de decisión, ya que “muchos de los enamorados son dominados por el deseo del cuerpo”¹⁷.

El razonamiento de Lisias defendido por el joven Fedro es falaz, y contradice tanto las normas de la pederastia de la época como parte de la filosofía platónica, llegando incluso a defender el egoísmo por la retribución o contra-don, en terminología maussiana. El joven Fedro afirma que el placer erótico ha de ser dado a los más necesitados, pues su gratitud y retribución será mayor, estando así la acción condicionada desde el comienzo, lo cual implica necesariamente tanto la falta de libertad como la falta de amor, entendido aquí como locura bella y divina. Entonces ¿A quién hay que dar placer erótico? Sin duda al enamorado, porque su amor es asunto divino y no puede ser nunca malo, y porque produce felicidad en el binomio amante-amado. El filósofo ha de vivenciar y experimentar la belleza del mundo, lo bello del eros, del cuerpo, y comenzar así su andadura en esa reminiscencia del alma que lo conduce hacia la belleza y la bondad eternas e intelectivas. Esto fundamenta aquello que decía Foucault, a saber, que la moral de las *aphrodisia* no pretenden acabar con el deseo, sino reconducirlo en la medida, pues el deseo es tan necesario como el mundo sensible. En definitiva, es solamente a través de ese amor a los cuerpos bellos, a través de ese impulso erótico y vital, que el hombre puede alzarse como filósofo y elevarse hacia lo inteligible. De este modo Sócrates pone en vereda, dicho coloquialmente, a este Fedro, bello mancebo, haciéndole saber que “lo divino es bello, sabio, bueno (...)”¹⁸. La temática tratada aquí tiene una conexión clara con

¹⁶ Platón (1983) *Fedro*.(pp.277-373) Ed. Guadarrama: Barcelona (227 B-D)

¹⁷ *Ibid.* (232D-233C)

¹⁸ *Ibid.* (246C-247A)

el caso Timarco, del que hablamos con anterioridad. Dover en su obra cita a Aiskines, quien se revela contra Timarco, haciendo una diferenciación notable entre los actos de amor castos y puros y los actos eróticos propios de la prostitución. En este sentido afirmará que “el estar enamorado de aquellos que son bellos y castos, yo lo defino como una emoción experimentada por un alma afectuosa y amable ; pero el mal comportamiento por un pago monetario es un acto de *hubristès*, y de un hombre sin educación”¹⁹. Por tanto, aunque el acto homoerótico sea el mismo, hay una diferencia de grado, que tiene que ver con el honor y la libertad de los sujetos, aunque es cierto que es un poco paradójico, pues el mancebo puede aceptar regalos de su amante que intenta seducirlo para establecer una relación, pero no debe aceptar un pago monetario, ya que la relación se transformaría, cayendo en la prostitución del joven, quien vendería su belleza corporal. Hablando de los actos eróticos entre hombres, Gregory Woods, nos advierte de que la forma más común y usual de sexo entre el ciudadano y el mancebo en la Atenas clásica era la intercrural o interfemoral. En esta práctica el pene se introduce entre los muslos del joven, pero siempre atendiendo a estrictas normas: “se esperaba que el adulto fuese siempre activo, y pasivo el muchacho. Éste (...) no podía mostrar interés alguno por tener relaciones sexuales con su amante, y cuando las tenían -siempre por iniciativa del adulto- el joven no debía de manifestar muestra alguna de placer”²⁰, lo cual explica también el rechazo de Sócrates hacia Alcibiades. De hecho, si recurrimos al estudio de Dover, nos muestra que rara vez la tradición pictórica representa la erección del joven. Así se nos hace saber que “la felación y el sexo anal no eran, por lo general, considerados como apropiados para la moderación y la dignidad requeridas en una correcta relación del maestro y el discípulo”²¹, y menos aún cuando hablamos de ciudadanos u hombres libres; la simple idea de chupar, lamer o succionar implica la pasividad prohibida para el adulto libre. Por ese mismo motivo el sexo oral, ya sea practicado hacia un joven mancebo o hacia una mujer “era una práctica absolutamente despreciada entre los griegos y los romanos, que la juzgaban indigna de un hombre”²². También hemos de

¹⁹ Dover, K.J., (1980) Op. cit (p.47)

²⁰ Woods, G. (2001) *Historia de la literatura gay. La tradición masculina*. Akal: Madrid.(p.31)

²¹ *Ibid.*

²² Montandon, A. (2007) *El beso. ¿Qué se esconde tras este gesto cotidiano?*. Siruela: Madrid. (p.96)

subrayar que el momento del nacimiento de la barba en el mancebo supone el fin de la relación con su amante, en tanto que se considera también adulto, y ha de lanzarse hacia la búsqueda de su amado, ya bajo su nuevo estatus social de ciudadano, adulto y libre. Así observamos que la pederastia, que aparece en el contexto griego como parte estructural de su sociedad, no es un acto tan libre como parece desde un punto de vista superficial, sino que está sujeto por diversas normas, que otorgan su sentido en una sociedad como la ateniense.

Para terminar con Platón, hemos de subrayar la condena o el rechazo que realiza hacia el mundo sensible en general, y particularmente contra el amor corporal y apasionado de los amantes que se entregan al placer del cuerpo. Hemos de recordar aquella máxima platónica que afirma que el cuerpo es una cárcel para el alma, siendo una manifestación sensible, imperfecta y corruptible de la esencia. Esto explica el carácter de su pensamiento y también el tipo de personaje que es Sócrates, el eterno buscador de la verdad y de la belleza, el prototipo de filósofo. Cuando la relación está condicionada por el deseo sexual -ya hemos mencionado varias veces a Alcibíades- no tiene validez filosófica en este contexto, sino que está ya privada de la virtud y la castidad que la han de caracterizar. Lo cierto es que el filósofo rechaza este tipo de amor físico, que sin embargo aparece tan necesario en su filosofía, ya que supone la vía de acceso y la puerta hacia la inmortalidad del alma y hacia el conocimiento eterno de lo inamovible. Octavio Paz resume esta idea en una sencilla frase que dice así: "sin el cuerpo y el deseo que enciende en el amante, no hay ascensión hacia los arquetipos"²³. Platón, filósofo de los filósofos, era consciente de ello, y por eso en su filosofía tiene cabida el amor como acto reproductivo, por motivos políticos más que justificados: el engendramiento de nuevos ciudadanos con la finalidad de perpetuar el orden social y político de la polis, idea que aparece bien definida en *Las leyes*, donde se afirma que "bajo cualquier aspecto que se examinen los placeres del amor, sea en serio, sea en chanza, es indudable que la naturaleza los ha ligado a la unión de los dos sexos, que tiene por objetivo la generación"²⁴. La homosexualidad, en un sentido estricto y actual, es decir, como la relación erótica y afectiva de dos adultos, sean hombres o mujeres, es rechaza-

²³ Paz, O. (2014) Op. cit. (p.207)

²⁴ Platón (1872) *Obras Completas, Libro IX*, Edición de Patricio de Azcárate. Medina y Navarro Editores: Madrid (p.78)

da en este diálogo, que aparece como fruto de la intemperancia. Por tanto, y como venimos observando, es cuestión de matices, y la relación tiene validez si está ritualizada y si la primacía ontológica la tiene el conocimiento y la verdad por encima del placer sensorial.

Ahora, como contrapunto, y también como ejemplo, podemos hacer alusión al diálogo *Cármides* de Platón. Su protagonista, quien da título a la obra, aparece como prototipo de joven bello, casto y virtuoso, en contraposición a Alcibíades. En la obra, Querofonte espeta a Sócrates y le dice en referencia al joven Cármides: “si quisiera desnudarse ya no te parecería tan hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura!”²⁵. Del protagonista obtenemos una descripción magnífica, a saber, “bello por fuera y por dentro”²⁶, caracterizado y distinguido por su sentido de la virtud y de la justicia, representando en la obra platónica el ideal de equilibrio entre belleza corporal e intelectual, y demostrando el dominio sobre sí mismo, o lo que Foucault llamará *cuidado de sí*, aludiendo al término de *sophrosine*, que comporta la introspección y el conocimiento de uno mismo. Como observamos, la relación erótica entre Sócrates y el joven Cármides sí sería consentida en la sociedad ateniense de su tiempo al cumplir con los requisitos de virtud y conocimiento, que servían en la transformación de los jóvenes en ciudadanos.

3. El poder de la *parrhesía* y el *cuidado de sí*: el camino hacia la virtud

Llegados a este momento es interesante hacer alusión al concepto de *parrhesía*, en relación con el tema de la verdad y el conocimiento de sí. Esta temática atraviesa gran parte de la obra de Michel Foucault, y se relaciona de lleno con la sexualidad en el contexto ateniense. La figura de Sócrates pone de manifiesto que para tener acceso al conocimiento de sí, hace falta un otro, un interlocutor de confianza, un “confesor o director de conciencia”²⁷, un “hombre de edad y serio”²⁸. El papel del confesor es cambiante a lo largo de la Historia, pero siem-

²⁵ Platón (2018) *Cármides* (pp.119-155) *Platón I* (García G., G. Ed). Gredos: Barcelona. (p.123, 154 D-E.)

²⁶ *Ibíd.* (p.123, 154 D-E)

²⁷ Foucault, M. (2014) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Akal: Madrid (p.18)

²⁸ *Ibíd.* (p.19)

pre cumple con una misma y unívoca función: el hablar franco, es decir, la *parrhesía* en sí misma, que aparece como lo propiamente constitutivo de ese personaje que escucha atentamente y pregunta, dirigiendo nuestro horizonte hacia la virtud, es decir, proponiendo una senda recta o un modelo vital determinado. En esa vía de pensamiento quedarían englobadas todas las corrientes de la filosofía helenística, cuya ruptura con el elitismo ateniense supone toda una apertura hacia un estilo de vida que guíe al sujeto hacia la virtud, la felicidad y la serenidad, dicho a grandes rasgos. En las sociedades antiguas el papel de la *parrhesía* es predominante y de máxima importancia para la educación de los jóvenes, y Sócrates nos viene al pelo, dicho así coloquialmente, como ejemplo paradigmático, pues “él es el hombre que unce su existencia en la verdad, que asume el riesgo que supone decirla, que tiene el coraje para ello (...). Él es el parresiastés por excelencia”²⁹, ya que a través de sus acciones y palabras propone y gesta toda una forma de vida, de habitar en el mundo, de hacer amable la polis, siempre en relación con el *cuidado de sí*. La *parrhesía* supone una apertura hacia el diálogo, una ayuda sincera en la corrección de los errores, un nuevo punto de vista en relación a los dolores del alma... En palabras de Foucault:

La *parrhesía* es (...) el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir la verdad que concibe, pero también es el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha³⁰.

Es decir, que este concepto, tan importante en la obra foucaultiana, supone un hablar “libre, sin reservas, decir veraz”³¹, y cuyo opuesto es la figura de la adulación, que hace indudable referencia a la sumisión; nada que ver con la libertad y la verdad. Hemos de señalar que el concepto de *parrhesía* aparece por primera vez y con el mismo significado que tiene en la obra de Foucault en la tragedia *Ión*, de Eurípides.

Hasta el momento hemos venido observando que en el mundo ateniense todo lo relativo a la vida pública, incluyendo el erotismo, es un asunto de hombres. La mujer aparece como algo netamente secundario, transformada en obje-

²⁹ Álvarez Yágüez, J. (pp.23-92). “Introducción” (p.72). Foucault, M. (2017) *La parrhesía*. Ed. Biblioteca nueva: Madrid.

³⁰ Foucault, M. (2014) Op. cit. (p.25)

³¹ Álvarez Yágüez, J. (2017) Op. cit. (p25)

to, cosificada, a la que vigilar y de la que abstenerse cuando no está bajo el control propio, sino ajeno. Entonces, estaríamos de acuerdo con Foucault cuando afirma que la moral en esta época es “una elaboración de la conducta masculina hecha a partir del punto de vista de los hombres y con el fin de dar forma a su conducta”³². Estamos, de esta manera, ante un mundo, el ateniense, dominado por hombres, donde la moral está “pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres evidentemente libres”³³.

Dover, al igual que Foucault, nos advierte de que entre los griegos no existía un concepto similar siquiera al de la moderna sexualidad. No obstante sí que disponían de un conjunto de palabras para designar a los diversos actos eróticos; lo que faltaba sería una categoría común que los aglutinase a todos bajo una unívoca denominación: la moderna sexualidad. Un concepto de gran utilidad que encuentra Foucault en el libro de Dover es el de *aphrodisia*, traducido en la obra como “placeres de cuerpo”³⁴ o “voluptuosidades”³⁵. El sentido es muy diverso al del concepto de sexualidad que usamos actualmente, ya que bajo la denominación de los placeres del cuerpo se incluyen el placer de la comida y de la bebida, por ejemplo, entre otros muchos, lo cual implica que la reflexión y la preocupación por los placeres sea diversa, tal y como venimos observando.

Otra definición de *aphrodisia* que Foucault nos proporciona es la siguiente: “las *aphrodisia* son actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer”³⁶, pero sin especificar qué tipo de gestos y contactos evitar o practicar. El francés afirma que en estas voluptuosidades se da una relación circular de retroalimentación que conforman el núcleo vital de las mismas. En otras palabras esto quiere decir que en las *aphrodisia*, el acto, el deseo y el placer son parte de una misma y única cosa, siendo diferenciables pero no separables en el contexto griego. Esta relación dinámica y triádica conforma lo que Foucault denomina como “la experiencia ética de las *aphrodisia*”³⁷. Ahora bien ¿Cómo analizar esta relación? Lo normal, en el contexto de la Antigüedad griega, es hacerlo desde la perspectiva de la cantidad, es decir, de la frecuencia con que se practica ese

³² Foucault, M. (2005) Op. cit. (p. 23)

³³ *Ibíd.* (p.22)

³⁴ *Ibíd.* (p.36)

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.* (p.40)

³⁷ *Ibíd.* (p.45)

acto *aphrodisiaco*, y no hacerlo desde el punto de vista del objeto sexual hacia el que se dirige el deseo, pues no hacían diferencia entre un impulso erótico dirigido hacia un hombre o a una mujer, sino que, como hemos visto con anterioridad, sólo diferenciaban un único impulso erótico. Por consiguiente, el análisis y la valoración moral de los placeres se hace desde la *enkrateia* y desde la *sophrosine*, desde la templanza y la moderación, que harán que la inmoralidad de los placeres del sexo aparezca como el efecto del exceso, y no como efecto del objeto de deseo erótico como sucede actualmente.

Desde mi perspectiva, creo que esto último puede ser entendido desde la filosofía teleológica de Aristóteles. Si vamos a la *Ética a Nicómaco*, observamos que para tener un buen criterio de lo bueno y de lo malo se nos exigen las experiencias vividas, que se hacen del todo necesarias, siendo el punto de origen, en su filosofía, del conocimiento ético. Para Aristóteles el *telos* humano no es ni más ni menos que la felicidad, justificada por sí misma al ser considerada un bien en sí. En su pensamiento la experiencia vital tiene tal fuerza que sobrepasa el poder de cualquier saber teórico y de cualquier *technè*, dando como fruto una acción virtuosa que se inicia y se acaba en el propio sujeto. Aristóteles entiende la virtud como un modo de ser muy selectivo que se relaciona con el hábito y que se entiende como el justo medio, que viene determinado por la recta razón y también por lo que dicta el hombre prudente. De otra manera, más sencilla aún, podemos entender la virtud como el justo medio entre dos vicios, uno por defecto y otro por exceso. Aquí hemos de señalar que el placer, en la filosofía del Estagirita, es algo constitutivo de la vida en general, de la humana y de la animal, y que por exceso puede suponer todo un impedimento para el ejercicio de la libertad al condicionar la acción, que se aparta de este modo del canon de la virtud y del justo medio.

En el Libro III de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles señala que las pasiones son algo netamente humano, siendo voluntarias y positivas, ya que nos incitan a actuar, a movernos y a elegir, es decir, a ejercer la libertad. De este modo identifica a la prudencia con la virtud, cuyo objeto no será ni más ni menos que el bien, siendo a través de esa prudencia que se llega a la sabiduría.

Por tanto, la inmoralidad de las *aphrodisia* se basa en el exceso, pero también en la inversión de los roles entre el amado y el amante, tal y como vimos anteriormente con Platón. Sin embargo, ni el placer obtenido ni el acto que lo proporciona son inmorales por sí mismos, sino únicamente por exceso. Según Foucault en esta época el acto sexual se consideraba algo indisolublemente

anclado al plano de la *physis*, de la naturaleza, coadyuvando así al establecimiento de este tipo de pensamiento con respecto al sexo, donde el límite lo pone el exceso, la demasía, que produce una inversión en la jerarquía de las necesidades humanas, lo que dificulta la consecución del *telos* humano en términos aristotélicos. En resumen, “no se trata de lo que está permitido o prohibido (...) sino de la prudencia”³⁸.

Foucault trae a colación al singular Diógenes el Perro, quien se masturbaba públicamente de manera crítica y cínica, afirmando algo así como que ojalá fuese tan sencillo satisfacer todas las necesidades humanas. La justificación es clara: “si no es malo comer, tampoco lo es comer en público”³⁹, demostrando de esta peculiar manera que bajo las *aphrodisia* se aglutinan placeres relativos al cuerpo tan diversos como lo son el sexo y la comida, incluidos en el ámbito de lo natural.

Hemos de hacer una pequeña aclaración en relación a la templanza, y es que la misma se liga a quienes detentan un cargo público en la polis, siendo un modo muy concreto de identificación social como hombre público. Sobre ello escribe Platón en el Libro IV de *La República*, donde pretende que la pasión de la población sea controlada o dominada por una minoría de ciudadanos virtuosos: los hombres libres. El tema, como es obvio, se relaciona de lleno, de forma directa, con la teoría de la esclavitud de Aristóteles, presente en su *Política*, y que se muestra en concordancia con el espíritu de la época, que respalda el poder de la ciudadanía frente al bárbaro y al esclavo. Hemos de recordar que la esclavitud en la Atenas clásica estaba bien establecida e institucionalizada. De hecho, la casa, la mujer y el esclavo formaban parte de la propiedad, del patrimonio del hombre libre, siendo la familia la célula básica, por decirlo de alguna manera, de la que el Estado o polis se compone en este contexto. Aristóteles defiende en su filosofía la idea de una ciudadanía y de una clase esclava que son naturales y necesarias, y para ello se basa en la teoría del alma y el cuerpo; si el cuerpo domina el alma, el sujeto se conforma como esclavo, mientras que a la inversa, si la primacía la tiene el alma, entonces el sujeto se posiciona como ciudadano libre.

³⁸ *Ibid* (p.47)

³⁹ Foucault citando a Diógenes Laercio. Op. cit (p.58)

Aquí entra en acción la templanza o *enkrateia*, que como afirma Foucault, “se caracteriza (...) por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres”⁴⁰, lo cual nos permite entenderla como una forma de autocensura que fundamenta, a su vez, la libertad; una libertad basada en la consciente y racional privación. La *enkrateia*, si acudimos a los libros III y VII de la *Ética a Nicómaco*, aparece como la condición necesaria y suficiente de la *sophrosine*, que caracteriza “el estado al que tendemos mediante el ejercicio del autocontrol y mediante la moderación de los placeres”⁴¹. Eso es lo que Foucault denomina bajo la categoría de *cuidado de sí*, que aparece como la condición necesaria para el ejercicio de la política, de dirigir la vida de la polis, lo cual requiere de un entrenamiento que Aristóteles sitúa en la experiencia vital, vivida. En definitiva, de lo que se trata es de ser libre, es decir, de no ser esclavo de los placeres, de no vivir por y para ellos. Así se establece una analogía, en el mundo ateniense, entre la libertad y la autocensura, hacia la que el sujeto se encamina mediante esta parrhesía tan particular.

El hombre libre y virtuoso, dentro del contexto de los placeres del cuerpo, no es quien los cancela, ya que no están prohibidos, sino el que los ha vivido y probado, pero que se abstiene y acude a ellos de forma moderada. Alcibiades, en *El Banquete*, nos viene al pelo como contraejemplo, siendo Sócrates el paradigma por excelencia de sujeto virtuoso en la Historia del pensamiento occidental.

No debemos de olvidar que en el contexto ateniense la moral del sexo viene determinada desde la perspectiva del ciudadano, es decir, del hombre libre, cuyo estatus social viene definido por la templanza, que se alza como la cualidad propia de los hombres que ejercen la autocensura. Por lo tanto la templanza se identifica con una virtud propia del hombre. La consecuencia directa de esto anterior es que la intemperancia se asimilaría con lo femenino y con la pasividad del muchacho. Si analizamos detenidamente percibiremos las grandes diferencias que existen en torno al sexo entre los antiguos atenienses y nosotros. Por ejemplo, un hombre intemperante, al que actualmente podemos calificar de mujeriego, en la antigua polis sería denominado como femenino. Es

⁴⁰ *Ibíd.* (p.70)

⁴¹ *Ibíd.* (p.87)

cuestión de matices, ya que en nuestro tiempo la transgresión se encuentra en el objeto de deseo, y no en la cantidad.

Con respecto al lesbianismo se dispone de poca información en el Mundo Clásico, en tanto que la mujer estaba apartada de la vida pública, que se encontraba reservada al hombre libre, al ciudadano. Es más, cuando se habla de homosexualidad griega siempre se alude a la práctica de la pederastia entre un varón y un muchacho. No obstante hemos de señalar que existían diversas prácticas homosexuales como el rapto, en la sociedad cretense, y la *homofilia* militar espartana. En Creta el rapto suponía el inicio de un ritual selecto, en el cual mediante la penetración anal "el hombre adulto transmitía su fuerza al joven"⁴². La práctica del rapto tiene su representación en la mitología griega: el rapto de Ganimedes, en el que Zeus adquiere forma de águila para atrapar al joven príncipe troyano y hacerlo su amante. Este ejemplo supone toda una justificación mítico-religiosa de las relaciones de pederastia llevadas a cabo en este contexto. Por otro lado, en la sociedad espartana la homosexualidad se relacionaba con el carácter miliciano de la polis, donde este particular amor "aseguraba que los amantes no se iban a abandonar"⁴³. En consecuencia, nos encontramos con un comportamiento homosexual que cumple, en el Mundo Clásico, diversas funciones sociales y públicas, estando institucionalizado, de ahí que se relacione de forma directa con lo masculino, en tanto que el hombre aparece como el epicentro de la vida pública y social de la época.

Cuando he dicho que existe poca información en relación al lesbianismo quiero decir que la información ha sido obviada hasta bien entrado el siglo XX. Como afirma Simone de Beauvoir, en su obra *El segundo sexo*:

(...) en Atenas, la mujer vive encerrada en sus aposentos, severamente limitada por las leyes y vigiladas por los magisterios especiales. Durante toda su existencia vive en perpetua minoría; está bajo el mandato del tutor: el padre, el marido, el heredero del marido o, en su defecto, el Estado, representado por funcionarios públicos; ellos son los amos y disponen de ella como de una mercancía (...)⁴⁴.

⁴² Hupperts, C. (2006) Op. cit. (p.31)

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Beauvoir, Simone de., (2008) *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra: Madrid. (p.142)

La mujer en este contexto está recluida en el plano de lo privado, mientras que el hombre ocupa el lugar de la esfera pública, siendo esto mismo fruto de una ideología machista que llega hasta nuestros días. Sin embargo, y como siempre, encontramos excepciones a la regla, y aunque de pasada, existen vasijas y cerámicas, así como fuentes literarias que hacen alusión a la homosexualidad femenina. Como afirma Hupperts, en la Grecia Clásica el amor lésbico se asocia de manera necesaria con el nombre de la poetisa Safo, quien trató el tema del homoerotismo femenino, el amor entre mujeres y la vida cotidiana de las mismas, y con la Isla de Lesbos, de donde ésta era originaria. Por otro lado, bien es cierto que hasta bien entrado el siglo XX el lesbianismo en sí mismo no ha sido considerado, tratándose como inexistente, debido también a las rudimentarias concepciones que del sexo, basado únicamente en la penetración, se tenían.

4. Conclusiones

Observamos claramente, a lo largo de todo el artículo, que la diferencia entre el Mundo Antiguo y el Contemporáneo es abismal, siendo esa misma diferenciación el corazón y el origen de esta reflexión, que queda ligada, al igual que la filosofía, a la historia de Atenas.

Si atendemos al concepto de masculinidad que se ha manejado, caemos en la cuenta de que es muy restrictivo y normativo, que gesta en su acontecer un arquetipo para el sujeto político, habiendo asistido a su fundamentación y defensa desde la filosofía, que permanece atenta a su tiempo. Lo relevante y propio del ciudadano es acceder a un estatus superior mediante un cambio de rol, de femenino a masculino, basado en la medida a la que se llega por la vía de la *parrehsía*. Lo importante es señalar que los conceptos se gestan en la sociedad que los selecciona, usa y transforma. Nada ha sido como parece, y nada lo será. Un análisis rápido, como el que hemos realizado nos transmite que tanto lo masculino como lo femenino son categorías movibles, que se imbrican con la dinámica propia de cada sociedad. Con esto quiero poner de relieve que cuando focalizamos la investigación en un objeto de estudio, hemos de tener en cuenta las condiciones sociohistóricas en las que el hecho, filosófico o etnográfico, en este caso el homoerotismo, acontece. El acceso al poder y a los recursos materiales y simbólicos de la cultura sigue siendo un importante factor a tener en cuenta; hemos puesto de manifiesto la *natural* desigualdad de la sociedad

ateniense, en la que la esclavitud y la reclusión de la mujer, transformada en objeto, se fundamenta desde la posición del hombre libre, que genera y produce una moral, una política y una visión del mundo, el ateniense, marcadamente androcéntrica y masculina, en beneficio propio.

También hemos de poner el énfasis en la sexualidad de la filosofía, en su tratamiento teórico y práctico, en su erotismo, en su tratamiento del eros, que aparece inserto dentro del discurso del logos. Esta etapa de la filosofía es del todo particular, ya que la filosofía moderna intentará borrar todo sesgo erótico del discurso, en pro de las luces de la razón, constituyendo un mundo humano mucho más restrictivo en relación a las pasiones y a los placeres sensuales.

Este artículo supone el punto de partida para otra reflexión que se introduce y se mezcla con la filosofía moderna y con la antropología cultural como disciplina, desde donde podemos repensar nuestro presente, caracterizado por categorías e identidades estables y estáticas, en relación a la vivencia y al desarrollo de la homosexualidad como categoría y como estilo de vida.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

- Aristóteles (2011) *Ética a Nicómaco*. Gredos Editorial: Madrid.
- Aristóteles (1997) *Política*. Austral: Madrid.
- Aldrich, R., (2006) (Ed.) *Historia de los gays y las lesbianas. Cultura y vida*. Ed. Nerea: Donosti-San Sebastián.
- Beauvoir, Simone de., (2008) *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra: Madrid.
- Dover, J.K., (1980) *Greek Homosexuality*. Random House: New York.
- Foucault, M., (2005) *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI: Madrid
- Foucault, M. (2009) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI: Madrid.
- Foucault, M., (2014) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Akal: Madrid
- Foucault, M., (2017) *La parrésia*. Ed. Biblioteca nueva: Madrid
- Hupperts, C. (2006) (p.29-55) "La homosexualidad en Grecia y Roma". Aldrich, R., (2006) (Ed) *Historia de los gays y las lesbianas. Cultura y vida*. Ed. Nerea: Donostia-San Sebastián.
- Montandon, A., (2007) *El beso. ¿Qué se esconde tras este gesto cotidiano?*. Siruela: Madrid.
- Paz, O., (2014) *La llama doble*. Seix Barral: Barcelona.
- Platón (1872) *Obras completas. Libro IX*. Edición de Patricio de Azcarate. Medina y Navarro editores: Madrid.
- Platón (1983) *Banquete/Fedro/Gorgias*. Edición de Luís Gil. Guadarrama: Barcelona.
- Platón (2018) (pp.119-155) *Cármides*. En *Platón I* (García G., G. Ed). Gredos: Barcelona.
- Woods, G., (2001) *Historia de la literatura gay. La tradición masculina*. Akal: Madrid