



N° 53 · 2025 · ISSN 1853-6379  
 DOI 10.14409/argos.2025.53.e0076  
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos  
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

## Ἔρως, sexualidad y uniones institucionalizadas: reglas de la ética sexual en la Grecia clásica

CAROLINA MODENUTTI

*Universidad Nacional del Nordeste*  
 dcmodenutti@gmail.com

.....  
 Recibido: 14/02/2025  
 Aceptado: 18/05/2025  
 .....

En este artículo nos proponemos explorar la compleja trama de sentidos que la cultura griega clásica ha desarrollado en torno a ἔρως a partir de las reglas morales y jurídicas establecidas para el matrimonio y la pederastia. Pretendemos poner en evidencia cómo los antiguos griegos problematizaban los vínculos eróticos a partir de ciertos presupuestos relacionados con la potencia positiva, organizadora y creadora, así como también la potencia negativa, caótica y destructiva de ἔρως.

ἔρως / matrimonio / pederastia / reglas / moral

...

Ἔρως, SEXUALITY AND INSTITUTIONALIZED UNIONS: RULES OF SEXUAL ETHICS IN CLASSICAL GREECE

In this article, we propose to explore the complex web of meanings that classical Greek culture developed around ἔρως based on the moral and legal rules established for marriage and pederasty. We aim to demonstrate how the ancient Greeks problematized erotic bonds based on certain assumptions related to the positive, organizing, and creative power, as well as the negative, chaotic, and destructive power of ἔρως.

ἔρως / marriage / pederasty / rules / moral

### Introducción

A partir de la consolidación de las ciudades (πόλεις) en Atenas en el período clásico se produjo una creciente urbanización y el desarrollo de una organización política más institucionalizada lo cual, entre sus múltiples consecuencias, dio lugar a dos fenómenos relativos a la diferencia entre mujeres y varones cuyos efectos son visiblemente complementarios. Por un lado, las murallas hicieron que el



trabajo se concentre puertas adentro de la ciudad y el de las mujeres específicamente adentro de la casa; éstas pasaron a tener una explícita función reproductora y cuidadora, excluidas de toda formación que no sea para el matrimonio y el cuidado del hogar (οἶκος). Al respecto, resulta revelador cómo los términos que designan las edades de las mujeres tienen como criterio de referencia el vínculo con el matrimonio y la maternidad: la mujer adolescente y que todavía no se ha casado es ἡ παρθένος; pasa a ser νύμφη cuando se casa con un γάμμετος (el novio) y se convierte en γυνή cuando es madre. Asimismo, la condición social de las mujeres estaba en parte determinada por el tipo de relación con el hombre: casada (νύμφη), concubina (παλλακική), compañera / acompañante (ἑταίρα) o prostituta (πόρνη) (CALAME, 2002: 131-132). Por otro lado, el ciudadano ateniense varón tiene un protagonismo especial por su función política pública y por el rol de autoridad y administrador del hogar (οἶκος) en el ámbito privado. Como resultado, el trabajo de las mujeres, productivo y puertas adentro, fue invisibilizado y desvalorizado, mientras que el de los hombres libres y bien posicionados, dedicado a los asuntos de la ciudad (πόλις) y toda clase de actividad intelectual, se muestra y valora en el espacio público (POMEROY, 1999: 88). Las relaciones y prácticas amorosas son un correlato de esta distinción genérica masculino / femenino y de las jerarquías de marcada inclinación a favor de los varones, lo cual también se evidencia en el hecho de que las diferentes fuentes que permiten la reconstrucción de la cultura griega tienen por autores a varones y relatan legislaciones, regulaciones, experiencias y prácticas desde la mirada masculina<sup>1</sup>.

En este contexto, el propósito del presente artículo es explorar cómo y por qué la cultura griega clásica se preocupa y ocupa con especial atención de la pasión erótica en el ámbito moral y jurídico, a partir del análisis de las dos formas de relación más extendidas en las que el deseo amoroso (ἔρωτος) se institucionaliza, a saber, el matrimonio, relación heterosexual, monógama y formada por ciudadanos atenienses, y la pederastia<sup>2</sup>, relación entre un adulto y un muchacho, que puede ser masculina o femenina aunque la primera parece haber sido más extendida, legalmente instituida, visibilizada y más relevante en términos políticos<sup>3</sup> (la pederastia femenina prepara a las mujeres para el matrimonio y la masculina a los varones para la actividad política). Nuestra apuesta teórica sostiene que en la institucionalización del deseo amoroso (ἔρωτος) bajo la forma del matrimonio y la pederastia se revelan los alcances del mismo que trascienden la individualidad o la pareja y afectan más a la trama social y política en la que se desarrollan estos

vínculos. Es decir que los atenienses del período clásico de alguna manera ya vislumbraban la importancia política de poner límites y reglas a un ἔρως potencialmente dañino y organizador en igual medida.

Antes de ocuparnos propiamente del análisis del matrimonio y la pederastia buscaremos circunscribir el sentido de ἔρως al terreno de la pasión amorosa en los vínculos interpersonales que son el objeto de nuestra problematización. Debido a la amplitud y complejidad de la delimitación semántica de este término, lo cual no es el objeto central de este trabajo, tomamos algunos pasajes de Platón como fuente representativa del pensamiento griego clásico debido a que es uno de los autores que más ha problematizado el tema del deseo y de los más citados en la bibliografía especializada utilizada para este escrito. Sin embargo, aclaramos que esta presentación es muy sucinta ya que solamente busca brindar una base conceptual para entender la problematización de los párrafos siguientes.

## 1. Aproximación a la noción de ἔρως como deseo amoroso

Según explica Platón en el *Simposio*, ἔρως siempre es deseo *de* algo (*Simp.*199e10)<sup>4</sup> que se desea y ama cuando no se lo posee (*Simp.* 200a-e); y afirmar su naturaleza intencional, *de* algo, implica reconocer asimismo su carencia intrínseca. Es por ello que ἔρως es amante (ἐραστής), es el deseo que se siente por alguien, y sugiere un estado de turbación nunca satisfecho (CALAME, 2002:119). Asimismo, en el marco de las relaciones amorosas, por más que el deseo (ἔρως) sea correspondido, alude siempre a una aficción subjetiva y unilateral, es decir que se despierta en un individuo y no depende de lo que suceda con su objeto de deseo. Por ello, el vocabulario erótico griego refiere al sujeto que desea (ἐραστής) como parte activa, mientras que el otro es un sujeto deseado (ἐρώμενος) pero no “amante” o “deseante”, sino que como mucho, señala RODRÍGUEZ ADRADOS (1995: 28), se le aplica el verbo ἀντεράω que significa “responder al amor” (Jenofonte, *Simp.* 8.3; Platón, *Fdr.* 255d9).

Además de ἔρως hay otros términos que se utilizan casi como sinónimos de “deseo amoroso”, aunque guardan algunas sutiles diferencias entre sí de las que Platón da cuenta en el *Crátilo*<sup>5</sup>:

Tampoco es difícil ἐπιθυμία (apetito): es evidente que debe su nombre a la fuerza <<que se dirige al ánimo>> (ἐπὶ θυμὸν ἰούσα), y θυμός tendría este nombre del ardor y ebullición del alma. Por otra parte, ἕμερος (deseo) tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma sobre todo. Como <<fluye

tendiendo>> (ίέμενος ῥεῖ) y dirigiéndose con anhelo a las cosas- y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la <<tendencia de la corriente>> (έσις της ῥοεσ)-, a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de ἕμερος. Más aún: llámase πόθος (añoranza), a su vez, para indicar que no es deseo de lo presente, sino de <<lo alejado>> (ἄλλοθι που ὄντος) y ausente. De ahí que se llame πόθος lo que se llamaba ἕμερος cuando estaba presente aquello que se anhelaba; y cuando ello no está presente, esto mismo se llamó πόθος<sup>6</sup>. (419d9-420a8)

El primer término cercano a ἔρωσ de esta lista, la ἐπιθυμία<sup>7</sup>, es entendido generalmente como “apetito”<sup>8</sup>, es decir, lo que desea instintiva e *imperiosamente*. En la psicología platónica, la parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν) es la mayor parte del alma y la más insaciable (*Rep.* IV. 442a) y por ello, es la que más requiere ser gobernada por la razón. Platón vincula esta parte apetitiva con los objetos de nuestras necesidades fisiológicas de comida, bebida y relaciones sexuales y, de modo derivado, con la riqueza como medio para procurarse la satisfacción de estas necesidades (*Rep.* IX. 581a). Esta asociación de la ἐπιθυμία con el deseo sexual propio del orden físico y ajeno a toda racionalidad la encontramos también en *Fedro* cuando Sócrates se refiere a quienes observan desde afuera la actitud entre amante y amado y, cuando los ven conversando, “...suponen entonces que están juntos, ya por haberse consumado o porque está por consumarse el deseo (ἐπιθυμία)” (232b1-2)<sup>9</sup>, con una connotación claramente sexual. Asimismo, Jenofonte en *La república de los Lacedemonios* refiere a las ἐπιθυμίας como placeres sexuales: “...y así ordenó que en Lacedemonia los enamorados se abstuvieran de tratar con los niños, del mismo modo que se abstienen los padres de los hijos o los hermanos entre sí en los placeres sexuales (ἐπιθυμίας)” (2.14)<sup>10</sup>.

Por otra parte, ἕμερος y πόθος también son utilizados para evocar el deseo, pero con la diferencia de que mientras el objeto del ἕμερος está presente, cerca o, al menos, cuya concreción del encuentro aparenta ser factible, πόθος desea lo lejano y ausente. En este sentido, πόθος es deseo por el amado o la amada entendido como “echar de menos”, “sentir nostalgia” (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1995: 25), como el caso de las mujeres persas que despiden a sus maridos que van a la guerra (Esquilo, *Los persas*, 135). A partir de este vínculo del deseo con la ausencia, VERNANT (2001) señala que πόθος es un sentimiento ambiguo porque es un impulso apasionado hacia la presencia de la persona amada y un doloroso golpe por la ausencia infranqueable:

Πόθος es un término perteneciente al vocabulario propio del duelo. Cuando un hombre acaba de morir, todos sus allegados, antes de los funerales, se privan ritualmente de comer, beber y dormir. Habitados por el πόθος en relación al difunto, no dejan de recordarle constantemente, dedicados a su rememoración, al igual que Aquiles hiciera con Patroclo, de forma ininterrumpida o, como sería más adecuado decir, de forma obsesiva (136).

Este breve repaso por las diferentes formas en las que se expresa el deseo nos permite afirmar que los términos ἴμερος, πόθος y ἐπιθυμία tienen como denominador común una cierta cuota de irracionalidad -sea por la intensidad e indistinción de la ἐπιθυμία, sea por el deseo de lo ausente del πόθος- y podemos suponer también un subyacente anhelo de encuentro sexual, de intimidad física, en la medida en que refieren al deseo de estar o encontrarse con el amado o la amada. En este sentido, si tomamos la diferenciación que hace FOUCAULT (2013: 46) al analizar los fundamentos de la ética griega de la sexualidad entre las tres instancias que se juegan en los comportamientos sexuales, a saber: a) el deseo; b) los actos, gestos, contactos amorosos (ἀφροδισιάζειν)<sup>11</sup> y c) el placer (ἡδονή), podemos precisar que, aunque de hecho no todo acercamiento sexual (ἀφροδίσια) implique necesariamente placer (ἡδονή), es la búsqueda o expectativa de este lo que moviliza al deseo en los vínculos pasionales<sup>12</sup>, sea cual sea el término con el que se lo designe. En cuanto a ἔρωσ the búsqueda del placer no es lo que lo define completamente como deseo amoroso pues en ese caso sería un mero apetito fisiológico del orden de la sed y el hambre; en cambio, el ἔρωσ se da en el marco de vínculos (heterosexuales u homosexuales, matrimoniales o pederastas, correspondidas o no correspondidas) y/o expectativas de lograrlos y está puesto, *allende* el placer, en una persona, relación o ilusión particulares, lo que habitualmente relacionamos con el estado de enamoramiento (FIERRO, 2022: 11; DOVER, 2009: 1).

Así, ἔρωσ como término que triunfó en el uso para designar el deseo amoroso a partir del período clásico es el deseo de lo presente o posible –a diferencia del πόθος de lo ausente- que dispone a los seres humanos a determinadas formas de actuar en relación a uno mismo y a los otros, convirtiendo en “amante” (ἐραστής) a quien desea, y en “amados” (ἐρώμενοι) a los objetos de ese deseo. Asimismo, si bien ἔρωσ es anhelo intenso de concretar el acto sexual (ἀφροδίσια) y alcanzar placer (ἡδονή) no se reduce a un mero apetito fisiológico (ἐπιθυμία); es una tensión permanente y unilateral que afecta a un sujeto pero que no encuentra

necesariamente correspondencia o reciprocidad con el mismo tipo de deseo o afición en el otro.

## 2. Matrimonio y ἔρως en las relaciones heterosexuales

Mitos, narraciones y rituales dan cuenta de diferentes divinidades del amor que son hipóstasis de los términos referidos en el párrafo anterior y que offician y acompañan los matrimonios. Entre ellas se encuentra Afrodita -que en los mitos se la relaciona más con escenas de arrebato sexual y en los cultos la presentan como deidad que acompaña a los novios en el ritual del casamiento (BREITENBERGER, 2007: 23-30) -, Hera, como símbolo de la monogamia y, por supuesto Eros, fiel compañero de Afrodita, aunque aparece de forma más evidente en las pinturas que lo retratan como acompañante de las diferentes escenas del rito matrimonial (CALAME, 2002: 122-123)<sup>13</sup>.

En la mítica boda de Hera y Zeus relatada por Aristófanes, el coro canta:

(*Estr.*) Las diosas Moiras  
un día en el lecho  
unieron con Hera olímpica  
al dueño supremo del trono inaccesible  
en un himeneo como éste.

¡Himen, oh himeneo!

(*Antist.*) Y el floreciente Eros  
de doradas alas las riendas  
llevaba tirando hacia atrás,  
padrino de bodas de Zeus  
y la diosa Hera.

¡Himen, oh himeneo!

(Aristófanes, *Los pájaros*, 1728 ss.<sup>14</sup>)

Sin embargo, la pasión, lujuria y deseo que representan estas divinidades propias de las uniones sexo-afectivas son las que el Estado ateniense, fundamentalmente a partir de Solón, trataba de regular imponiendo a los cónyuges prácticas y fines socialmente deseables. Esta polaridad divide las interpretaciones de historiadores y filósofos helenistas respecto a la posibilidad de que el deseo haya tenido lugar en estos vínculos institucionalizados.

De un lado se encuentran quienes como POMEROY (1999), HALPERÍN (1999) y RODRÍGUEZ ADRADOS (1995) sostienen que es imposible que los griegos hayan considerado que el matrimonio pueda estar acompañado de ἔρως debido a que las reglas que lo regulan atentan contra lo esencial del deseo. Señalamos algunas de las restricciones y prácticas más salientes que fundamentan esta postura. El

matrimonio, unión legal y duradera entre un ciudadano ateniense y la hija de un ciudadano, tenía la función política de la conservación del hogar (οἶκος)<sup>15</sup> y, en consecuencia, de la ciudad (πόλις). Teniendo como norte estos objetivos, en general, los matrimonios parecen fundarse en la desigualdad genérica desde el momento previo a concretarse: la decisión de las uniones básicamente era un acuerdo entre hombres -el tutor varón a cargo de la mujer (κύριος) y el pretendiente- sobre la base de consideraciones políticas y económicas; llegado el caso de necesitar disolverlo la posibilidad del divorcio también era una decisión del esposo<sup>16</sup>. Estas condiciones y reglas de carácter tan desigual para hombres y mujeres y que atienden a aspectos de orden social, cultural y político hacen que sea casi imposible pensar la existencia del deseo erótico, aunque los involucrados se unan en una relación sexo-afectiva.

Asimismo, considerando que la edad promedio para concertar los matrimonios, al menos en primeras nupcias, era de quince años para las mujeres y el doble para los varones, sumado a la diferencia entre los niveles de educación entre los géneros, resulta claro que la relación matrimonial estaba basada en una falta de simetría insalvable, incluso más allá de la decisión previa de poder elegir con quién casarse<sup>17</sup>. En *Política* I, 12-13 Aristóteles fundamenta esta desigualdad a partir de la diferencia natural de virtudes entre los géneros que tiene como consecuencia los roles atribuidos en cada caso. El varón es ἀρχιτέκτον –“el que dirige la construcción”- (SANTA CRUZ y CRESPO, 2005: nota 90) porque tiene la virtud deliberativa que le permite decidir y mandar sobre la mujer (como sobre los hijos, esclavos y bienes materiales), mientras que la prudencia (σωφροσύνη) femenina consiste en el recato, la obediencia y la sumisión; como sostienen Sófocles (*Áyax*, 293) y Demócrito (*frag.* 274), en las mujeres el silencio es un adorno, algo plausible y destacable para el género femenino. A partir de estos prejuicios y asignación desigual de roles y posibilidades, el matrimonio resulta más una relación de paternalismo por parte de los esposos y de sumisión de parte de las esposas que de deseo (ἔρως) o incluso de cariño (φιλία)<sup>18</sup>. Así, cuando Sócrates se pregunta “¿hay alguien con quien hables menos que con tu mujer?”<sup>19</sup> (Jenofonte, *Econ.* 3.12.) parece referirse a esa distancia entre esposos que se refleja en la imposibilidad de una comunicación en términos de igualdad.

Señalamos un último punto para argumentar la ausencia de ἔρως en el matrimonio que está vinculado al ámbito de la sexualidad donde también se deja ver la estructura de la sociedad ateniense jerárquica y androcéntrica. Según HALPERIN (1999: 22), el sexo más que una búsqueda privada del placer era una expresión del estatus público proyectada en los cuerpos, donde se polarizan los

roles penetrador/penetrado y se jerarquizan las posiciones en activo/pasivo entendiendo la “actividad” como el acto de penetración y la pasividad como una muestra de debilidad moral o defecto físico. Esto quiere decir que se piensa al sexo desde una necesaria asignación de roles fijos y pre-establecidos para cada uno de los géneros en los que el varón manda y la mujer, desde una mirada machista, es sometida.

En consonancia con esto, las leyes establecían que la exclusividad de una pareja sexual era obligatoria solo para las esposas ya que los esposos podían ser polígamos y ocasionalmente tener sexo con esclavas o prostitutas. La obligación de los maridos de matrimonios sin hijos se limitaba a tener relaciones tres veces al mes. De manera que el sexo se concibe como un acto obligatorio con fines reproductivos más que un encuentro íntimo y emocional (POMEROY, 1999:105; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1995:69-74).

Otros autores como MOSSÉ (1991), CALAME (2002) y FOUCAULT (2013) consideran que, más allá de las condiciones de desigualdad estructural, ἔρως estaba presente en los matrimonios griegos como una relación de cariño (φιλία) fundada sobre la sexualidad. Si bien es cierto que existe una gran diferencia en el caudal de registros y testimonios entre las evidencias conservadas sobre el amor físico, del cual los griegos han dejado múltiples pruebas, respecto a la expresión y valoración del sentimiento amoroso, mucho menos visibilizado (excepto en las relaciones homoeróticas masculinas), no es difícil pensar que las mujeres hayan podido ser objeto y provocadoras del deseo masculino y que sobre él se hayan fundado los matrimonios (MOSSÉ, 1991: 173-179)<sup>20</sup>. *Lisistrata* de Aristófanes es una muestra de un vínculo de deseo y correspondencia en el matrimonio:

CINESIAS: Y bien de prisa, que ningún gusto tengo ya por la vida desde que ella se marchó de casa; pena me da entrar en ella y me parece que todo está vacío y no encuentro ningún placer en la comida: y es que estoy empalmado.

MIRRINA: (Todavía entre bastidores, a Lisistrata) Le amo, yo le amo, pero él no quiere que yo le ame; no me llames a su lado. (Asoma por la muralla)

CINESIAS: ¡Oh dulcísima Mirrinita, por qué haces eso! ¡Baja aquí!

MIRRINA: ¿Yo ahí? No, por Zeus.

CINESIAS: ¿No vas a bajar, siendo yo el que te llama, Mirrina?

MIRRINA: Es que me llamas sin necesitarme para nada.

CINESIAS: ¿Que no te necesito? ¡Pero si estoy hecho polvo! (865 ss.<sup>21</sup>)

Pero la cuestión que genera controversias es qué lugar hay para la aparición de un ἔρως como pasión involuntaria, potente y desenfrenada en una institución con las características del matrimonio griego, es decir, cómo hablar de deseo en

una relación de carácter económico y político y, fundamentalmente, cómo pensar al deseo en una relación pactada que a lo sumo puede dar lugar al afecto y confianza mutua (φιλότης) construida con el tiempo de convivencia. Una rápida mirada a la sexualidad matrimonial puede ayudarnos a echar luz sobre este punto pues los actos sexuales con vistas al placer (ἀφροδίσια) implican a los dos integrantes de la pareja necesariamente y, si hay ἕρκως, es factible que la búsqueda y concreción del placer sea para ambas partes. Quizás en este plano más íntimo de realización del deseo erótico, el acto sexual, es donde las desigualdades pueden llegar a disolverse y las mujeres tener una posición simétrica con los hombres respecto al placer, o incluso mejor. Recordemos la mítica disputa sobre quién obtiene más placer en los encuentros sexuales que resolvió Tiresias:

Por ello precisamente Hera y Zeus, que estaban en disputa sobre si ocurría que las mujeres sentían más placer que los hombres en los encuentros amorosos, le preguntaron. Tiresias dijo que si en los encuentros amorosos había diecinueve partes, los hombres sentían nueve de ellas y las mujeres diez. (Hesíodo, *Fragmento 275*)<sup>22</sup>.

Se muestra aquí la idea de que las mujeres pueden dar y recibir placer y hasta quizás, como afirma Tiresias, gozar algo más que los hombres. Si bien en las relaciones sexuales según la mentalidad griega que estamos analizando las mujeres tienen una tendencia a un supuesto “rol pasivo”, este resulta natural y placentero para ellas (Aristóteles, *Ét. Nic.* 11148b26-35). Es decir que, dejando de lado la ecuación que supone penetración/pasividad/degradación, lo que se evidencia es un reconocimiento de placer en las mujeres que, posiblemente, derive de la correspondencia de ἕρκως en la relación marital, no porque ἕρκως se identifique con el placer físico sino porque se postula como condición de posibilidad de éste: si no hay un deseo que motorice el encuentro sexual con un individuo determinado y que de parte de este haya una receptividad/aceptación que permita la concreción del acto, es difícil que el placer tenga lugar.

Como último elemento para agregar a estas consideraciones, debemos señalar que la monogamia matrimonial era una obligación solo para las mujeres mientras que una casada que tiene relaciones con otro hombre se considera adúltera y, en caso de ser descubierta, podía ser vendida como esclava, condenada al divorcio y siempre es proscrita<sup>23</sup>. En cambio, los hombres sí podían vincularse sexualmente con otras mujeres<sup>24</sup> como las esclavas en la casa, prostitutas en los burdeles y heteras en los banquetes sin por eso incumplir la ley<sup>25</sup>. Frente a la pregunta de si estos vínculos extramaritales, claro que, mirados de

manera genérica y general, pueden ser concebidos como mediados por ἔρωσ a criterio de CALAME (2002: 131-132) la respuesta es negativa. Las relaciones sexuales que tenían los varones fuera del matrimonio, en las que las mujeres tienen una sexualidad más licenciosa propiciada por el relajamiento que había en los banquetes y κῶμοι producto del vino, la satisfacción del impulso sexual se da de forma inmediata y por ello excluyen al ἔρωσ. La inmediatez de la satisfacción sexual y el carácter pasajero de estos encuentros conllevan la ausencia de ἔρωσ que no es simplemente ἐπιθυμία sino una tensión y deseo más complejo y duradero.

Ahora bien, las licencias sexuales de los maridos no eran simplemente aceptadas por las esposas. Jenofonte recuerda los ardidés que usa un marido para ocultar sus andanzas sexuales (Jenofonte, *Banq.*, IV, 8) y Plutarco cuenta cómo “era Hipáreta mujer recatada y amante de su marido, pero, ofendida en su matrimonio por él, que andaba acostándose con heteras extranjeras y de la ciudad, se marchó de la casa y se refugió en la de su hermano” (*Vidas Paral. Alcibíades*, 8,4)<sup>26</sup>. Además, hay evidencias del esfuerzo de las esposas para conservar y mostrar su belleza, motor innegable del deseo erótico (Jenofonte, *Banq.* VII, 3; *Econ.* X, 2); vestidos, maquillaje, arreglos, afeites y atavíos aparecen en torno a la figura de la mujer sin otro objetivo que despertar el deseo de sus esposos, (en teoría) sus únicas parejas sexuales posibles, si bien la belleza puede ser concebida de diferentes formas según quién la porte. Isómaco, por ejemplo, considera que la belleza de la esposa se encuentra más en ser una buena ama de casa, cumpliendo las tareas domésticas en la cocina, la limpieza, el control en los cuidados y arreglos del cuerpo los cuales, de hecho, vienen solos a partir de la dinámica que le exige este trabajo. Así, Isómaco aconseja a su esposa:

También me preguntó si yo podría aconsejarla para ser hermosa en realidad y no sólo parecerlo. Entonces yo, Sócrates, le aconsejé que no estuviera siempre sentada como una esclava, sino que procurara con la ayuda de los dioses atender el telar como una señora, para enseñar lo que supiera mejor que otras y aprender lo que peor supiera, vigilar a la panadera, presenciar los repartos del ama de llaves, comprobar, recorriendo la casa, si todo estaba donde tenía que estar. Ésta me parecía que era al mismo tiempo su ocupación y su paseo. También le dije que era un buen ejercicio físico humedecer y amasar la harina, sacudir y plegar los vestidos y las mantas. Le dije que con estos ejercicios comería más a gusto, gozaría de mejor salud y más aparentaría buen color natural. También el aspecto del ama cuando deja deslucido el de las criadas, por ser más lozano y vestir de una manera más recatada, es estimulante, sobre todo cuando atiende de buen grado, en vez de servir a la fuerza como las esclavas. Las mujeres que están siempre

sentadas con afectación, ellas mismas se prestan a ser juzgadas entre las engalanadas y engañosas. (Jenofonte, *Econ. X*, 10-13)<sup>27</sup>.

Según lo expuesto, resultan igualmente válidos los argumentos a favor y en contra de la posibilidad de la presencia de ἔρως en el matrimonio, aunque se basan en razones de orden diferente, de un lado más estructurales y del otro más experienciales. Mientras que los que niegan el deseo se valen del análisis de las reglas que regulaban la institución matrimonial que además de tener fines políticos, cívicos, sociales claros eran muy dispares entre las licencias, beneficios y opciones para hombres y para mujeres, de lo cual resulta muy difícil contemplar la posibilidad de que una pasión humana intensa como ἔρως tenga un lugar, los que afirman que sí es posible su existencia se valen de testimonios de la vivencia de las relaciones maritales, donde varones y mujeres más allá de cómo hayan llegado a concretar la unión y los fines que los exceden como individuos, pueden sentir y amar con la fuerza de ἔρως. Los celos, la búsqueda, la intensidad y la relevancia de la belleza son señales innegables de que ἔρως está presente en este tipo de vínculos, si bien la pasión erótica no puede obviar el contexto al que pertenecen los sujetos deseante u objeto del deseo.

### 3. El ἔρως en las relaciones pederastas

En el texto al que ya hemos hecho referencia en las primeras páginas de este trabajo, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, FOUCAULT señala que lo interesante del análisis de la moral sexual antigua es evidenciar cómo los griegos trazaban una línea de continuidad entre las prácticas eróticas, la moral y la política, esto es, cómo las prácticas eróticas, lejos de ser una cuestión íntima y libre en la búsqueda y concreción del placer sexual, se enmarcan en normas morales cuyo cumplimiento o no influyen en la condición política de los amantes en su calidad presente o futura de ciudadanos. En este sentido, las relaciones pederastas estaban asentadas, por un lado, en la igualdad de los amantes proveniente de su condición de ciudadanos, y, por otro lado, esta igualdad aparece articulada con la asimetría de los amantes en materia de conocimiento y estatus social y político. Intentaremos mostrar cómo el ἔρως se configura en el marco de esta condición contradictoria de igualdad y asimetría, junto con cierta tensión y ambivalencia de emociones propias del rol de cada integrante de la pareja.

### 3. 1. Las reglas de cortejo: asimetría y contradicción

Como toda relación institucionalizada, la pederastia implica una serie de expectativas y normas sociales acerca de las conductas y sentimientos de los amantes y están diferenciadas para el sujeto que ama (ἐραστής) y para quien es objeto de ese amor (ἐρώμενος). La traducción de los términos ἐραστής y ἐρώμενος no es tan simple como decir “amante” y “amado” respectivamente, puesto que para lengua castellana estos términos indican la realización del verbo amar en voz activa y pasiva en una relación ya consumada; los griegos, por su parte, están pensando más bien en una disposición a desear y a ser deseado que conlleva ciertos comportamientos culturalmente normados antes y durante su consumación en una relación (COSTA, 2019:16)<sup>28</sup>. También es preciso señalar que la presencia en la raíz de estos términos del verbo ἐρᾶν indican que la relación está planteada en términos de pasión y deseo sexual y no otro tipo de sentimiento como un amor filial o de amistad; por ello, mantenemos los términos en griego sin traducción intentando resguardar su sentido primario. El ἐραστής es un hombre adulto<sup>29</sup> que desarrolla ἔρωσ por un joven y aspira a realizarlo cortejándolo e incluso, en ocasiones, acechándolo al estilo de un cazador. Lo esperado es que el ἐραστής sea un hombre acomodado socialmente e instruido que pueda educar al joven y, de esta manera, ayudarlo a formar parte de la comunidad política (MARROU, 1991: 50-52; FOUCAULT, 2013: 235-239). En cambio, el ἐρώμενος, también llamado παιδικά, es un jovencito todavía imberbe (entre doce y dieciocho años) que debe ganarse su lugar en la esfera política como ciudadano y para eso necesita formarse en los valores y principios cívicos de la ciudad (πόλις). En cuanto a su conducta se espera contención y mesura en la recepción de los homenajes y regalos, mostrando al principio indiferencia e incluso enojo, puesto que debe asegurarse que en su cortejante ha de encontrar un verdadero maestro dispuesto a formarlo y no solo un amante pasajero<sup>30</sup>.

Como observan CANTARELLA (1991: 22-23) y CARSON (2015: 42) las reglas (νόμοι) de las relaciones eróticas tensionan las acciones de los amantes entre huir (φεύγειν) y perseguir (διώκειν) y en este sentido conforman una doble moral<sup>31</sup>. El discurso de Pausanias en el *Simposio* de Platón pone en evidencia las costumbres atenienses de alentar al amante y celebrar su conquista (*Simp.*182d10-e1) y al mismo tiempo que padres, amigos y otros adultos traten de proteger a los muchachitos de sus enamorados (*Simp.*183c5-d4); sostiene Pausanias que esta es una ποικίλος νόμος<sup>32</sup> (*Simp.*182a8-b1). El adjetivo ποικίλος, que los

traductores del *Simposio* interpretan comúnmente como “complicada”<sup>33</sup>, indica lo difícil que resulta establecer el sentido de la norma pederasta por lo paradójico de las prescripciones y valoraciones que celebran las prácticas del amante que busca así como las del niño que lo rechaza. Sin embargo, lo interesante del discurso de Pausanias, antes que interpretarlo como una crítica a la moral ateniense, es ver cómo estas normas están reflejando la esencia de ἔρως que también es complicada (ποικίλος) y muy difícil de determinar:

...el νόμος es también ποικίλος en tanto se aplica a un fenómeno cuya esencia y atractivo está *en* su ambivalencia. Este código erótico es una expresión social de la división dentro del corazón del amante. La conducta de doble moral refleja las presiones dobles o contradictorias dentro de la emoción erótica en sí. (CARSON, 2015: 43)

La moral griega de los siglos V y IV a.C. evoca ese sentido dulce-amargo (γλυκύπικρον) y ambivalente de ἔρως que le atribuye Safo (*frag.*130); ἔρως se manifiesta (siguiendo las normas) y se siente (siguiendo su naturaleza) de forma contradictoria. Asimismo, para reforzar este carácter contradictorio y siguiendo la lógica de la persecución y la huida, cabe agregar la vivencia de ἔρως como presencia y ausencia: en el ἐρώμενος porque desde su posición, aunque quiera y acepte los cortejos y regalos, no puede mostrar la correspondencia de sus deseos de forma evidente y sin recatos; en consecuencia, en el ἐραστής porque al recibir las señales esquivas y equívocas del muchacho experimenta la presencia del ἔρως en sí como una ausencia permanente, la de su ἐρώμενος que no termina de corresponderlo. CARSON (2015: 25) señala que ahí está puesto el foco de la problematización de los antiguos entorno a ἔρως. Ahora bien, el discurso de Pausanias explica también que la contradicción en el νόμος ateniense que anima al cortejo pero pretende que los padres protejan a los hijos de los pretendientes es aparente si se contempla que la norma relativa a la pederastia y la norma relativa a la virtud puedan tener un mismo fin y ser consideradas como una sola. Si el amante demuestra ser virtuoso y con intenciones de un amor duradero que vaya más allá de los placeres sexuales, no es deshonroso que el muchacho ceda sino todo lo contrario.

En efecto, cuando el amante y el ἐρώμενος, cada uno con su norma, apuntan hacia un mismo fin (uno al asistir al ἐρώμενος que lo complace en todo lo que sea justo, el otro al servir a quien lo vuelve sabio y bueno en todo lo que sea justo); y cuando el amante es capaz de contribuir en materia de

sabiduría y de otras virtudes y el ἐρώμενος necesita procurarse elementos para su educación y otros conocimientos; entonces las dos normas terminan por conformar una única. Y solo cuando ocurre esto resulta bello que el ἐρώμενος complazca al amante. (*Simp.*184d3-e4<sup>34</sup>)

El carácter ambivalente de la moral erótica y del ἔρως mismo se resuelve y equilibra esclareciendo la belleza (κάλλος) y bondad (ἀγαθωσύνη) de los fines de la relación pederasta e interpretando las acciones de los amantes en función de estos<sup>35</sup>. No obstante, en el modelo propuesto por Pausanias de hacer compatibles los fines de ἐραστής y ἐρώμενος que de alguna manera equilibra o encausa la potencia de ἔρως no pone a los amantes en pie de igualdad sino que la base de la relación sigue siendo la asimetría. Desde el inicio, los términos de la relación suponen un intercambio de bienes, el muchacho de su belleza y el adulto de sus conocimientos para acompañarlo en el camino del desarrollo de la virtud, que no están en un mismo nivel ni tienen el mismo valor. En *Simp.* 218e-219a, Sócrates recuerda a Alcibíades que la belleza del alma, la belleza del hombre virtuoso y sabio, es incomparablemente superior a la belleza física, que es aparente y perecedera junto con la juventud. Un intercambio de estos tipos tan dispares de belleza supone cambiar “oro por bronce”<sup>36</sup> (*Simp.*219a1). Platón da a la belleza anímica un valor superior a cualquier belleza física en tanto es más real y perdurable y, por tanto, más cercana a lo bello en sí.

### 3. 2. Los roles activo y pasivo: el problema de la igualdad

En los aspectos señalados de la relación pederasta es evidente la asimetría devenida de la diferencia de edad entre ἐραστής y ἐρώμενος y, en consecuencia, de su cualidad intelectual y político/social (uno ya establecido y el otro jugándose el puesto). Pero en esencia la relación, dada entre sujetos varones y libres, está asentada en una igualdad política en la medida en que el ἐρώμενος, niño o joven, es un futuro ciudadano y que la relación amorosa gira en torno al lugar que aspira ocupar pronto. Entendemos que la igualdad política se problematiza en un aspecto específico de las relaciones eróticas que es el de la consumación del acto sexual.

Cuando Zeus ordena la creación de Pandora “a la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia (χάρις), irresistible sensualidad y halagos cautivadores” (Hesíodo, *Los trabajos y los días* 65-67)<sup>37</sup>. Esta gracia (χάρις) que seduce e inspira el deseo también se refleja en el verbo χαρίζεσθαι el cual se

utiliza para referir a “gratificar”, satisfacer, hacer feliz, “conceder sus favores (a...)”, “hacer lo que a uno se le pide que haga”, “hacer lo que... quiere(n)” (Platón, *Simp.* 233d-e y 234b; *Fedro* en 227c); como señala CANTARELLA (1991: 26) este verbo alude al ἐρώμενος e indica el momento en que el muchacho satisface el deseo sexual del amante. Al respecto DOVER (2008) sostiene que “no se establece aquí distinción lingüística alguna entre el deseo de satisfacción física del no-erastés como algo separado del eros y los obsesivos y más complejos deseos del erastés. Se asume que el erastés es excitado por la visión de la belleza del muchacho, aun cuando no sepa nada de su carácter (232e)” (83).

De manera que las relaciones pederastas implican una connotación sexual necesaria y por eso aparecen vinculadas a los apetitos sexuales (ἐπιθυμία), el acto sexual en sí (αφροδίσια) y el placer (ἡδονή); en otras palabras, el enamoramiento pederasta incluye tanto la dimensión anímica como física de los amantes. La descripción de la locura amorosa de Platón en *Fedro* muestra cómo, cuando el amante se enfrenta a la belleza del ἐρώμενος identifica *ánimicamente* los reflejos de lo Bello en sí, pero también reacciona *corporalmente*:

En efecto, cuando el alma, al dirigir la mirada a la belleza del muchachito y recibir de allí partículas (μῆρε) que se emiten (ἐπιόντα) y fluyen (ῥέοντα) – de ahí, entonces, que se denomine a estas cosas “ansia” (ἰμερος)–, se irriga y se calienta, tiene alivio de los dolores del parto y se alborozca. (251c6-11<sup>38</sup>)

Efectos a los que también debe enfrentarse cuando está lejos de su ἐρώμενος:

A raíz de ambos sentimientos mezclados se angustia por lo atípico de su aficción y, al sentirse perpleja<sup>39</sup>, se enfurece y, por estar enloquecida, ni es capaz de dormir durante la noche ni de permanecer donde está durante el día, y corre llena de anhelo hacia donde, cree, podrá ver al poseedor de la belleza; al verlo y canalizar su ansia, libera las cosas contenidas en el pasado; al tomar un respiro, cesan los agujonazos y los dolores de parto, y disfruta además de ello en ese momento como el placer más dulce. (*Fedro*, 251d8-e6<sup>40</sup>)

La pasión erótica, intensa e ineludible, si no es mesurada puede llevar a los amantes a la ὕβρις, una entrega al placer físico sin miramientos, a montarse como un animal y a inseminar, conviviendo con la desmesura (ὕβρις) (*Fedro*, 250e). Un ἐραστής se vuelve un ὕβριστης si, debido a la intensidad de sus apetitos sexuales, es capaz de una seducción deshonesta, de amenazas, de chantaje, de utilizar

cómplices o de algún otro medio para convencer al ἐρώμενος de satisfacerlo, sin que medie un compromiso de perduración de la relación ni la retribución de la educación (DOVER, 2008: 72). En este contexto, la ὕβρις está directamente relacionada con el «deshonor» que genera a la víctima, un muchacho que todavía tiene que ganarse un lugar en la sociedad, y con el hecho de que ser complaciente con su amante sin la retribución necesaria afecta directamente a su reputación.

En la concreción física del deseo, la distinción de los roles activo y pasivo involucrados en el acto sexual que serían un reflejo de la disposición activa o pasiva para la acción y vida pública presenta algunas diferencias entre los especialistas. Partiendo de la idea que, según las normas, son los ἐρώμενοι quienes deben regular el momento y la forma de conceder los favores sexuales, sin demasiada facilidad e inmediatez, con moderación y nunca a cambio de regalos, dinero o puestos políticos y con certeza de los fines educativos de la relación, en un estudio actual de la pederastia COSTA (2019: 16-18) entiende que aun antes del sexo aquí ya se encuentran evidenciados los roles activo, en el cortejo y búsqueda incesante, y pasivo, en el rechazo y contención. Para CALAME (2002: 104), la asimetría etaria y de estatus entre un adulto y un adolescente no indica pasividad y actividad ni una correlación con los papeles sexuales masculino y femenino, pero sí lo indica la práctica anal ya que pone al sodomizado en un lugar pasivo y reprochable. La sodomía en un ἐρώμενος significa comportarse como un hombre no libre (como una muestra de vejación o sometimiento que puede hacerse a un esclavo o extranjero) y pasivo, y en el caso de los adultos volcados a estas prácticas, transgredir las reglas éticas del amor homofílico y descuidar el papel activo. En la misma línea, DOVER (2008) entiende que las relaciones sexuales aceptadas son solo las intercrurales<sup>41</sup>, puesto que la penetración implica una suerte de sojuzgamiento y degradación del estatus porque el sodomizado, asemejándose al rol de una mujer, niega su cualidad de activo en el acto sexual y en su papel de ciudadano; además, elige ser víctima de lo que podría ser un acto de ὕβρις por parte del ἐραστής, esto es, deshonrar a su víctima y privarla de la condición de ciudadano. Por esto, según DOVER (2008: 162-163), un ἐρώμενος que cumple estrictamente con lo esperado:

... I) no busca ni desea el placer sexual del contacto con su ἐραστής, II) desdeña cualquier contacto hasta que el ἐραστής se ha mostrado digno de recibirlos, III) jamás deja que lo penetre por ningún orificio del cuerpo y IV) nunca se asemeja a una mujer asumiendo el papel subordinado cuando está en contacto con su ἐραστής ...

Sin embargo, CANTARELLA (1991) señala que es difícil suponer que la sodomía no haya sido una práctica común en las relaciones pederastas, no solo porque hay testimonio de ello en la poesía, sino también porque la cuestión del honor según la autora no se juega tanto en la consumación del acto sino en el camino (que incluye el tiempo y los modos señalados) que permitieron llegar a ese momento. Es por esto que las formas de encontrar placer en el acto sexual no tienen una valoración negativa o positiva en sí y no es lo que la norma pretende moderar. En palabras de CANTARELLA:

Yo creo, para terminar con este punto, que para un muchacho, a lo largo de toda la historia griega, era absolutamente normal «someterse» [en referencia a la sodomía] al amante, y que esto no comportaba necesariamente la pérdida de su honor. El honor, sin duda, estaba en juego: pero era perdido-como habíamos visto-sólo por los παῖδες que cedían sin respetar las reglas por así decir de procedimiento. Aquellas reglas que, en el plano social, estaban establecidas por un código de cortejo previamente trazado, y que, a pesar de lo que se dice a continuación, son confirmadas y aclaradas por las disposiciones del derecho. (42)

Más allá de esta disputa sobre si la práctica sexual incluía sodomía o no, lo destacable es la relación entre la erótica, la moral y la política que señalamos antes. “El exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las *aphrodisia*” (FOUCAULT, 2013: 52) en la medida en que los muchachos pueden quedar rebajados a una posición de sojuzgamiento que implique romper la igualdad política que está en la base de la relación pederasta deseable. Ser pasivo significa estar descalificado como sujeto capaz de ejercer derechos en la ciudad (πόλις).

### **A modo de cierre**

A partir de la indagación de las variantes semánticas del deseo que evoca el término ἔρως en Platón hemos podido reconocer las singularidades de los términos utilizados por los griegos para expresar las diferentes formas del mismo, tal como la cercanía del ἕμερος y la ausencia del πόθος, la urgencia e irracionalidad de la ἐπιθυμία. Asimismo, la relevancia dada a las reflexiones y normatización de los vínculos eróticos como el matrimonio, la pederastia e incluso la prostitución dan cuenta de la necesidad de la institucionalización del deseo para dar forma predecible y sobre todo positiva a su potencia que se percibe ambivalente y peligrosa si no está sujeta a control. Si los vínculos amorosos están

diseñados para fines específicos y cada uno respetando su espacio: dar hijos y continuar el linaje (matrimonio), para educar y garantizar el ingreso a la vida política (pederastia), o para el placer y diversión y el rédito económico (la prostitución), el ἔρως se convierte en potenciador para la continuidad del orden social y cultural. Sin perder de vista que por ser una pasión humana siempre guarda una cuota de imprevisibilidad y riesgo, su normatización jurídica y moral la convierten en mediadora de la moral subjetiva y el orden socio/cultural en la medida que imponen sentir en función de normas generales establecidas. El individuo configura sus emociones y actos a partir del rol que le toca en los vínculos amorosos (doncella/prendiente, esposa/esposo, amante/amado, varón/prostituta/o) y en las expectativas puestas en ellos.

### **Bibliografía**

- ALAMILLO, A. (Trad.) (1981). Sófocles. *Tragedias*. Madrid.
- BENVENISTE, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid.
- BERNABÉ, A. (Trad.) (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid.
- BREITENBERGER, B. (2007). *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York and London.
- CALAME, C. (2002). *Eros en la antigua Grecia*. Madrid.
- CALVO, J. L. (Trad.) (1987). *Crátilo*. En: *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid.
- CANTARELLA, E. (1991). *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid.
- CARSON, A. (2015). *Eros el dulce amargo*. Buenos Aires.
- CHANTRAINE, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris. (=DELG).
- COLUBI FALCÓ, J. (Trad.) (1983). Demóstenes. *Discursos privados II*. Madrid.
- COSTA, I. (2019). Platón. *Lisis*. Introducción. Buenos Aires.
- CRESPO GÜEMES, E. (Trad.) (1996). Homero. *Ilíada*. Madrid.
- DIVENOSA, M. Y MÁRSICO, C. (Trad.) (2005) Platón. *República*. Buenos Aires.
- DOVER, K. J. (2008) [1978]. *Homosexualidad griega*. Barcelona.
- DOVER, K. J. (2009) [1980]. Plato. *Symposium*. Cambridge.
- FIERRO, M. A. (2022). Platón. *Fedro*. Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2013) [1984]. *Historia de la sexualidad. Volumen 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires.

- HALPERÍN, D. (1999) [1990]. *¿Por qué Diotima es una mujer? El éros platónico y la representación de los sexos*. Córdoba.
- HERMANY, A. (1986). “Eros” en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae III. 1*. Zúrich/Múnich, pp. 850-942.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ ESCARICHE, E. Y ALONSO MIGUEL, A. (Trad.) (2008). Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid.
- JULIÁ, V. (Trad.) (2016) [2004]. Platón. *Banquete*. Buenos Aires.
- KITTO, H.D.F. (1951). *The Greeks*, Penguin.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., & MCKENZIE, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford. (= *LSJ*)
- LÓPEZ EIRE, A. (Trad.) (1985). Demóstenes. *Discursos políticos III*. Madrid.
- LUDUEÑA, E. (Trad.) (2015). Platón. *Banquete*. Buenos Aires.
- MACÍA APARICIO, L. (Trad.) (2007a). Aristófanes. *Comedias II. Las nubes. Las avispas. La paz. Los pájaros*. Madrid.
- MACÍA APARICIO, L. (Trad.) (2007b). Aristófanes. *Comedias III. Lisistrata-Las tesmoforias-Las ranas-La asamblea de mujeres-Pluto*. Madrid.
- MARROU, H. E. (1971). *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (Trad.) (1998). Platón. *Banquete*. En: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid.
- MONTEMAYOR, C. (Trad.) (1986). Safo. *Poemas*. México.
- MOSSÉ, C. (1991). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid.
- PALLÍ BONET, J. (Trad.) (1985). Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. y MARTÍNEZ DÍEZ, A. (1978). Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. y ORTIZ, P. (Trad.) (2006). Plutarco. *Vida Paralelas. Coriolano. Alcibíades. Paulo Emilio. Timoleón*. Madrid.
- POMEROY, S. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid.
- POMEROY, S. B. (1973). “Selected bibliography on women in antiquity”. *Arethusa*, 6(1), 125–157. <http://www.jstor.org/stable/26307467>
- REINSBERG, C. (1989). *Ehe. Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. Munich.
- RICO GÓMEZ, M. (Trad.) (1973). Jenofonte. *La República de los Lacedemonios*. Madrid.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid.
- SANTA CRUZ, M. Y CRESPO, M. (Trad.) (2005). Aristóteles. *Política*. Buenos Aires.
- SELTMAN, C. (1955). The Status of Women in Athens. *Greece and Rome*, Series 2, 2, 119-24.

- SERGENT, B. (1984). *Homosexuality in Greek Myth*. París.
- TAPIA ZÚÑIGA, P. (Trad.) (2017). Homero. *Odisea*. Ciudad de México.
- VELÁSQUEZ, O. (Trad.) (2013). Platón. *Alcibíades*. Santiago de Chile.
- VERNANT, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona.
- VIANELLO DE CÓRDOVA, P. (Trad.) (1979). Hesíodo. *Los trabajos y los días*. México.
- WRIGHT, F. (1923). *Feminism in Greek Literature: From Homer to Aristotle*. Londres.
- ZARAGOZA, J. (Trad.) (1993). Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates-Económico-Banquete-Apología de Sócrates*. Madrid.

### Notas

<sup>1</sup> Como señala POMEROY (1999: 73-76), resulta difícil la reconstrucción certera del lugar y atributos de las mujeres en la Atenas clásica (y la historia griega en general) y de allí las diferentes posiciones de los especialistas. Desde la imposibilidad de establecer si lo que aparece en la literatura es una descripción de lo real o una modelización del deber ser femenino, a la universalización del género femenino como si en las mujeres no hubiera clases sociales y condiciones civiles diferentes (esclavas, extranjeras, ricas, pobres, etc.). Al respecto puede consultarse: POMEROY (1973); WRIGHT (1923); KITTO (1951); SELTMAN (1955).

<sup>2</sup> Es destacable que en las organizaciones tribales la pederastia está vinculada a los ritos de iniciación: el adulto transmite al joven las virtudes que le permitirán insertarse en la sociedad. Los poemas homéricos dan cuenta de un amor masculino aparentemente temporal, ya que a cierta edad era necesario asumir el papel viril con una mujer. Ejemplo de ello pueden ser las historias de Aquiles y Patroclo (*Il.* XXIV) y la de Telémaco y Pisístrato (*Od.* III y IV). En estos casos no hay ni iniciación ni pederastia, por eso SERGENT (1984: 250-259) habla de relaciones “banalmente” homosexuales. Sobre homosexualidad masculina y pederastia griegas puede consultarse: MARROU (1950); CANTARELLA (1991).

<sup>3</sup> Además, y este es el dato más importante, prácticamente no hay registro de lesbianismo en Atenas, como tampoco un sistema de educación de carácter iniciático para las niñas como sí lo hay en Lesbos (Esparta y Mitilene). Esto se debe según POMEROY (1999: 106-107) por la reclusión de las mujeres en el hogar que impedía el contacto con otras mujeres y porque las evidencias que dan cuenta del lesbianismo como una práctica propia de prostitutas.

<sup>4</sup> En las primeras apariciones en Homero los verbos ἔραμαι y ἐράω y la forma sustantivada ἔρωσ se utilizan en un amplio espectro de circunstancias que expresan un estado particular del sujeto respecto a algo como la comida y la bebida (*Il.* I 469; *Od.* XII. 308; *Od.* VIII. 72), e incluso respecto a situaciones emocionales como la necesidad de llorar (*Il.* XXIV 227) o de batalla (*Il.* XVI.208). De manera que ἔραμαι, ἐράω y ἔρωσ indican el deseo de satisfacción de una necesidad (de ir a la batalla, de llorar, de comer, etc.) que perturba al sujeto y que necesita ser saciada. También aparece referido a personas (*Il.* 3.441-6; *Il.* 14.294-6). A partir del período clásico esta familia de palabras

se usa con connotaciones sexuales de forma regular y el dios Eros se convierte en la personificación de la fuerza que nos hace enamorarnos (DOVER, 2008: 82).

<sup>5</sup> En este pasaje como en todo el *Crátilo* Platón juega con el lenguaje para dar cuenta del origen de las palabras y sus usos. No corresponde a nosotros en esta instancia de trabajo evaluar la validez y correspondencia de sus especulaciones filológicas. Solo tomamos la distinción entre las formas de deseo porque condensa de forma clara y, según algunos intérpretes, correcta los usos utilizados en la época.

<sup>6</sup> Trad. J. L. CALVO (2010).

<sup>7</sup> Sobre la cercanía semántica de ἔρως y la ἐπιθυμία *vid.* DOVER (1989: 82-83).

<sup>8</sup> *Vid.*: ἐπιθυμία *s.v.* en LSJ.

<sup>9</sup> Trad. M. A. FIERRO (2022).

<sup>10</sup> Trad. MARÍA RICO GÓMEZ (1973).

<sup>11</sup> Τά ἀφροδίσια refiere a todo lo vinculado con las relaciones y placeres sexuales (*Vid.* ἀφροδίσια en LSJ). FOUCAULT (2013) sostiene que en los griegos no hay una delimitación precisa de lo que entendían por ἀφροδίσια, es decir, que en los textos no se encuentra precisión respecto a su naturaleza, dominio o un catálogo de los actos o prácticas incluidos (42). Él por su parte sostiene que “las *aphrodisia* son actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer” (43).

<sup>12</sup> Para mostrar el vínculo entre deseo y placer FOUCAULT (2013: 46-47) evoca a Aristóteles en *Partes de los animales*, 661a para quien siempre se desea lo agradable.

<sup>13</sup> *Vid.*: HERMARY (1986: 905 ss.); REINSBERG (1989: 51 ss.).

<sup>14</sup> Trad. LUIS MACÍA APARICIO (2007a).

<sup>15</sup> Es decir, la casa entendida como todo lo que llega a poseer el hombre (Jenofonte, *Econ.* IV, 2-3) y la procreación de hijos legítimos, especialmente varones (Menandro, *Pe.* 835-7; Demóstenes, *Contra Neera*, 59.122; Jenofonte, *Recuerdos*, 2.2.4.).

<sup>16</sup> Plutarco recuerda el caso de Hipáreta, la esposa de Alcibíades que quiso divorciarse de este por propia voluntad y cuando fue a registrar su decisión, sin presentarse con ningún varón ante la justicia, fue obligada por su mismo esposo a regresar a su hogar (*Vidas Paralelas. Alcibíades*, VIII).

<sup>17</sup> La visión estatal/legal parece ser que las mujeres deben ser protegidas por alguna especie de debilidad o incapacidad y el matrimonio evidencia esta consideración de inferioridad legal e intelectual. Así, las leyes del matrimonio contemplaban la protección de las mujeres pobres, las que quedan huérfanas de padre o las viudas y el Estado o algún familiar de la línea masculina debía garantizar su subsistencia e inclusión en un hogar. (POMEROY, 1999: 77-78).

<sup>18</sup> *Vid. s.v.* φιλία en LSJ. La φιλότης en Homero y φιλία en la literatura posterior, se traducen por “querer” sugiriendo una diferencia respecto al amar erótico. Uno de los sentidos primarios del sustantivo φίλος es “amigo” que no expresa una relación sentimental sino la pertenencia a un grupo social y también la relación de hospitalidad (BENVENISTE, 1983: 216-227)

<sup>19</sup> Trad. JUAN ZARAGOZA (1993).

<sup>20</sup> Hay sobradas referencia a atavíos y arreglos provocativos. *Lisístrata* es la muestra literaria de ello también.

<sup>21</sup> Trad. LUIS MACÍA APARICIO (2007b).

<sup>22</sup> Trad. ALFONSO MARTÍNEZ DIEZ (1978).

<sup>23</sup> Esta prohibición de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio garantiza la legitimidad de los hijos en la familia, así como el respeto a la autoridad del marido como amo del hogar (οἶκος) y de la mujer (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1996: 70; FOUCAULT, 2013: 157-163).

<sup>24</sup> Es más, cuando algunos autores griegos prescriben el respeto de la monogamia por parte del marido, tiene que ver más con una regulación política (en beneficio de la ciudad o del individuo mismo) que de un compromiso personal (Platón. *Leyes*; Pseudo-Aristóteles *Económica*; Isócrates. *Nicocles*).

<sup>25</sup> Como la mujer siempre dependía legalmente de la custodia de un varón en cuestiones administrativas y legales, el estatus de esposa representaba seguridad en estos aspectos y las relaciones extramaritales eran aceptadas siempre y cuando no entablara un vínculo duradero que amenace el desplazamiento de la esposa. El caso de las heteras (ἑταῖραι) –mujeres libres, respecto a su cuerpo y al uso del dinero, con cierto grado de educación- representa quizás la mayor amenaza para las esposas porque eran mujeres con una condición diferente a la de las prostitutas y esclavas ya que participaban de los banquetes con los hombres y podían fluctuar entre estas dos clases sociales y ascender hasta esposas legítimas. A su vez, las heteras se organizaban en una amplia escala que iba de las que se alquilaban para hacer compañía o música en el banquete, y para el sexo, hasta las cortesanas compañeras a veces de grandes personajes: políticos, oradores, generales y reyes, como el paradigmático caso de Neera que, siendo primero prostituta y esclava, llegó a vivir como ciudadana al casarse con un ateniense y su hijo fue registrado como ciudadano aunque tuvo que enfrenar cargos por ello. *Vid.*: MOSSÉ (1991: 67-83); CALAME (2002: 116-119). Los casos de las heteras Aspasia y Friné amantes de Pericles y Praxíteles respectivamente también son famosos porque tuvieron que enfrentar acusaciones y juicios en su contra, pero en este caso eran mujeres que sin ser ciudadanas obtuvieron privilegios como tales a causa del amor que profesaban sus amantes. En ese sentido, podría pensarse en vínculos mediados por ἔρως.

<sup>26</sup> Trad. A. PÉREZ JIMÉNEZ y P. ORTIZ (2006).

<sup>27</sup> Trad. JUAN ZARAGOZA (1993).

<sup>28</sup> Quizás podríamos usar la palabra “enamorado” pero no tenemos una palabra para la contraparte.

<sup>29</sup> Los griegos tenían edades establecidas para amar y ser amados. Platón habla de momento oportuno. Aunque estas edades pueden ser flexibles, sobre todo la de los ἑρασταί, nos referimos a la generalidad convencionalmente aceptada. Sobre la edad apropiada para amar y ser amados: MARROU (1985:47). CANTARELLA (1991:30 ss). Según los testimonios que se conservan, los griegos tenían una edad establecida para

ser ἐρώμενοι que abarcaba entre los doce y dieciocho años, en tanto que los ἐρασταί lo eran hasta los primeros años de la edad adulta coincidente con el momento del nacimiento de la barba, donde generalmente se casaban. Demóstenes describe en *Eróticos* la importancia de este período de transición en que el joven es muy deseable por su belleza y lozanía a la vez que su honor tan frágil. Es por esto que su conducta constituye una prueba a cuyo término se acepta a los jóvenes en la efebía o a los ciudadanos en ciertas magistraturas (*Eróticos*, 53-54). Platón, por su parte, parece entender que el momento oportuno para el comienzo de la relación pederasta no está determinado solo por la edad sino por el momento oportuno en que el muchacho está preparado para hacerlo según sus condiciones particulares. Sócrates espera el permiso de su δαίμων para abordar a Alcibíades aunque mucho tiempo antes ya lo estuvo acechando (*Alc.* 103a-b). Sócrates en *Fedro* evoca la lucha del amante contra su propio deseo y también Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates* I, 3, 13, cuenta cómo Sócrates quiere huir de la vista de un bello muchacho.

<sup>30</sup> DOVER (2008: 50-76) hace un análisis detallado del discurso de Esquines contra Timarco que evidencia estos preceptos prácticos.

<sup>31</sup> Como señala CARSON (2015: 37) tanto en la iconografía como en la poesía se revela la importancia que tiene la persecución por sobre la consumación de las relaciones eróticas. Así lo destacan la fuerte presencia de los verbos φεύγειν (huir) y διώκειν (perseguir) en poetas como Teognis (1287-1293) y Calímaco (*Epigramata*, 31, 5-6). Asimismo, las vasijas con escenas donde un hombre mayor hace una invitación erótica a un muchacho tocando su mentón y genitales y el muchacho respondiendo con un gesto de disuasión.

<sup>32</sup> El discurso de Pausanias presenta algunas controversias por los pueblos a los que se refiere. Aquí es importante tener en cuenta que nosotros trabajamos el *Simposio* como una fuente de la filosofía y no como evidencia histórica de manera que esas controversias nos resultan ajenas. Al respecto *vid.*: LUDUEÑA (2015), nota 96.

<sup>33</sup> *Vid.*: Traducciones de LUDUEÑA (2015); JULIÁ (2016); MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (2010).

<sup>34</sup> Trad. LUDUEÑA (2015).

<sup>35</sup> Desde el inicio de su discurso Pausanias plantea el tema de la neutralidad axiológica de la acción. Al respecto *vid.*: JULIÁ (2016), nota 37.

<sup>36</sup> Trad. LUDUEÑA (2015).

<sup>37</sup> Trad. VIANELLO DE CÓRDOVA (1979).

<sup>38</sup> Trad. FIERRO (2022).

<sup>39</sup> Al respecto, FIERRO (2022) “La ἀτοπία - “carácter atípico, extraño”- de la experiencia de enamorarse deja al alma en un estado de perplejidad del que no sabe cómo salir - ἀποροῦσα -, en forma similar a lo que intenta hacer Sócrates en los llamados diálogos “tempranos” o “aporéticos” a través de la refutación de sus interlocutores. Esta condición incómoda es, no obstante, en ambos casos propicia para promover el surgimiento del ἔργως filosófico” (N. 338).

<sup>40</sup> Trad. FIERRO (2022).

<sup>41</sup> Del latín *inter-*, «entre» y *crura*, «piernas»: práctica sexual sin penetración en la que uno de los dos participantes sitúa su pene entre las piernas del otro y ambos participantes obtienen placer mediante la fricción genital resultante.