

LA CLAUSURA DEL ASCENSO ERÓTICO EN LA *PAIDEÍA* ANTISTÉNICA

DANIEL PERRONE

Universidad de Buenos Aires-Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti
dperrone@gmail.com

En la doctrina erótica de Antístenes, el amor del maestro hacia su discípulo está supeditado a la disposición moral de este último y en ello se distingue de la erótica platónica: mientras que en Platón la belleza amada en el individuo es independiente de él, en Antístenes la belleza amada es necesariamente una disposición particular del individuo. Si en el discurso de Diótima el amor debía trascender la belleza de los cuerpos, la personalidad moral y las instituciones, en pos de la Idea de Belleza, en Antístenes el ascenso parece detenerse en las virtudes peculiares del individuo amado.

Antístenes / erotismo / proxenetismo / inversión erótica / método

In the erotic doctrine of Antisthenes, the love of the teacher to his disciple is conditioned by his moral disposition, and it's distinguished from platonic eroticism: while in Plato the beloved beauty in the individual is independent of him, in Antisthenes, beloved beauty is necessarily a particular disposition of the individual. If in Diotima's discourse love should transcend the beauty of bodies, moral personality and institutions, in pursuit of the Idea of Beauty, in Antisthenes the ascent seems to stop in the peculiar virtues of the beloved individual.

Antisthenes / eroticism / procuring / erotic roles exchange / method

Introducción

La abundante literatura sobre la doctrina erótica platónica contrasta de inmediato con el escaso interés que ha suscitado la doctrina erótica antisténica. Este desinterés seguramente convenga al carácter fragmentario del legado antisténico y a las menciones marginales de los testimonios conservados sobre la relación erótica entre maestro y discípulo. Un pasaje de Jenofonte (*Sym.* VIII 4-6) nos persuade, no obstante, de la posibilidad de una reconstrucción relativamente fidedigna: el episodio en el cual Antístenes declara estar enamorado de Sócrates, para ser, acto seguido, rechazado por el

filósofo. Tanto Dover¹ como Brancacci² reconocen que la acusación que Antístenes espeta a Sócrates de ser un “proxeneta de sí mismo” es una forma de denunciar la *inversión erótica* que reiteradamente es endilgada a Sócrates; pero encubren, al mismo tiempo, el aspecto diferencial de esta denuncia. Para Dover, el término “proxeneta” remite a la actitud condenable que ciertos jóvenes asumen al provocar a los adultos, *prostituyéndose con los ojos*; para Brancacci, las acusaciones cruzadas entre Sócrates y Antístenes de proxenetismo (Jen. *Sym.* IV 56-64) señalan una “cercanía procedimental” entre los métodos de investigación de maestro y discípulo, utilizando el término “proxenetismo” como una metáfora del *élenchos*. Mostraré en primer lugar que, a pesar de Dover, hay razones suficientes para circunscribir el término “proxeneta” al exclusivo ámbito del *Banquete* de Jenofonte, y contra Brancacci, en segundo lugar, que este mismo término es la piedra de toque para diferenciar la *paideía* antisténica de la socrática, antes que para identificarlas.

Con todo, el comentario de Dover no está exento de interés desde el momento en que señala en el texto de Jenofonte una inversión de la relación erótica por parte de Sócrates, diferente a la que Alcibiades le reprochaba en el *Banquete* platónico. En el texto de Platón, Sócrates es acusado de hacerse desear por los más jóvenes (*Sym.* 216d ss.), cuando en realidad debiera cumplir el papel del *erastés*, dada su mayoría de edad. En el texto de Jenofonte, en cambio, la actitud socrática parece, a primera vista, cuando menos legítima (dado que tanto Antístenes como Sócrates son adultos, y la declaración amorosa del primero podría resultar inapropiada). Dover hace notar, sin embargo, que la forma en la que Sócrates rechaza la declaración amorosa de Antístenes es una representación juvenil engreída y desdeñosa, totalmente contraria a la que un joven educado, al ser cortejado, hubiera debido asumir. El comentario de Dover es el antecedente inmediato de las relaciones que Brancacci³ señalará en Antístenes entre homo-erotismo y *paideía*. Este último autor afirmará sin rodeos que Antístenes reconocía el rol de la función erótica en la adquisición de la *paideía*, indicando que el *sophós* es el único al que le está dado saber qué debe ser amado y bajo cuáles condiciones el amor es digno⁴. Sobre la *paideía* en Antístenes, existen también referencias muy marginales en los tomos II, III y IV de *Paideía*⁵. Finalmente,

¹ DOVER (1989: 81-91).

² BRANCACCI (1990: 165-167).

³ BRANCACCI (1990: 158-171).

⁴ BRANCACCI (1990: 170-171).

⁵ JAEGER (2001).

Brancacci se ha referido expresamente a la erótica antisténica y a su correspondiente teoría del placer⁶.

1. *Ética y método: fundamentos para una erótica*

Parece intuitivamente improbable, a primera vista, que pueda establecerse un vínculo positivo entre un método de análisis terminológico y una doctrina erótica. La *chrêsis tôn onomátôn* no puede ser asociada a la *chrêsis tôn aphrodisiôn* por mera permutación del genitivo, ni aun siquiera cuando la *episkepsis* se haya revelado un método de indagación eminentemente práctica⁷. Esta imposibilidad, con todo, es meramente

⁶ BRANCACCI (1993: 35-55).

⁷ La *episkepsis tôn onomátôn* era un análisis del contenido semántico de los nombres, consistente en distinguir los múltiples significados asociados a un término. Ante la constatación de polisemia, el análisis circunscribía cada significado a su propia esfera de uso –véase la reconstrucción de BRANCACCI (1990: 64)–, determinando el enunciado propio (*oikeios lógos*) de los términos. En tanto fundamento de la educación (*SSR*, V. A. 160), puede inferirse que el correcto análisis de los nombres era, también, necesario para la adquisición de la virtud, cuya enseñabilidad fue sostenida por el socrático (*SSR*, V. A. 134). GIANNANTONI (1990: 357) sostiene que tanto la concepción ética como el uso del lenguaje antisténicos son de marcado cuño socrático: “Antístenes (...) admite la ambigüedad como condición natural del lenguaje humano, aunque pretende alcanzar la univocidad [del mismo]. En la ética, la influencia dominante es la de Sócrates, y al imitar su actitud, ha recurrido tanto a su lenguaje como a su modo de proceder en el terreno práctico.” La *episkepsis tôn onomátôn* puede ser considerada una respuesta peculiar a lo que podríamos denominar el problema del “uso de los nombres” (*chrêsis tôn onomátôn*). Una enumeración relativamente exhaustiva de los diversos contendientes en torno a esta problemática ya se halla en el *Crátilo* de Platón, donde dos de los personajes principales desarrollan el primer tópico en discusión sobre el estatuto de los nombres: por un lado, la tesis de Hermógenes (a quien se vincula por esta tesis con Protágoras) de que los nombres son meramente convencionales, por otro, la tesis arriesgada por el mismo Crátilo de que las cosas tienen nombres por naturaleza. En conexión con Protágoras, también es mencionado Pródico; ambos están vinculados a una doctrina de la adecuación de los nombres (*orthótēs tôn onomátôn*) por la cual Protágoras modificaba la morfología de un término si esta se mostraba discordante con su significación semántica (para este procedimiento véase frag. DK 84 A28), y por la cual Pródico, ante la constatación de polisemia en un término, lo rectificaba eliminando las significaciones que consideraba de segundo orden (para este procedimiento véase frag. DK 84 A16). Hay quien ha querido ver en Crátilo un *alter ego* de Antístenes – véanse GILLESPIE (1914: 486) y MÁRSICO (2005: 26)–, quien habría sostenido una tesis igualmente “naturalista”.

aparente, y el nexa entre la competencia dialéctica y una doctrina de los placeres está personificado en la función tutelar del sabio antisténico. El *sophós* era identificado con el *phrónimos*⁸, aquel que se mostraba competente en llevar a cabo la *epískepsis tôn onomátōn* y, por ello, único autorizado a impartir una enseñanza moral. Su conocimiento exhaustivo de los diversos significados asociados a un término no sólo le garantizaba un empleo adecuado de los mismos según la ocasión y la necesidad del caso, sino que le proporcionaba un repertorio de recursos discursivos que lo habilitaban, por un lado, a transmitir el saber adquirido mediante la discusión (*dialégesthai*) de un tópico determinado y, por otro, para desarrollar una agradable conversación, propia de hombres (*anthrōpōis suneînai*). La figura del *sophós* no se distinguía de la del hábil retórico, autoridad que transmite un saber y diletante que satisface a sus oyentes con una conversación animada⁹. El *sophós* era, también, aquel que sabía qué era lo que debía ser amado y bajo qué condiciones, así como aquel con mayor pericia para administrar sus placeres¹⁰. El vínculo erótico con sus discípulos, por lo demás, estaba supeditado a la dignidad moral de los mismos. Esta dignidad moral, con todo, no estaba determinada por simples

⁸ La identificación entre *sophós* y *phrónimos* es sugerida por los pasajes de *SSR*, V. A. 86-87, en los que, interrogado Antístenes sobre cuál sea el aprendizaje más necesario, responde que “desaprender las cosas malas”, refiriendo dicha expresión a acciones vergonzosas o reprochables. Uno de los pasajes parece indicar que en esto consiste, propiamente, el conocimiento filosófico: “el conocimiento mejor y primero es hacer entre los hombres las cosas útiles y desaprender las malas.” MÁRSICO (2009: 229, n. 356), por su parte, considera que el testimonio de Plutarco en *SSR*, V. A. 195 (“tampoco son despreciables las correcciones con las cuales operaron Cleantes y Antístenes, quien habiendo visto que los atenienses festejaban a gritos en el teatro [el verso] ‘qué cosa es vergonzosa, si no lo parece a los que se valen de ella’, arrojándose sin reservas [dijo]: ‘lo vergonzoso es vergonzoso, parezca o no parezca.’”) es ilustrativo de la función práctica de la *epískepsis tôn onomátōn*: “este testimonio constituye una versión vívida del corolario práctico del método de investigación de los nombres, que permite fundar en el presupuesto de correlación lenguaje-realidad la posibilidad de una ética objetivista.”

⁹ Véase *SSR*, V. A. 187: “Si los sabios son hábiles para dialogar, saben expresar el mismo concepto de muchos modos, y conociendo muchos *trópoi* de argumentos sobre lo mismo serían, por tanto, *polútropoi*. Los sabios son buenos para tratar con los hombres. Por eso dice Homero que Odiseo, dado que es sabio, es *polútropos*, porque sabía relacionarse de diversas maneras con los hombres.” Aquí me he apartado ligeramente de la traducción de MÁRSICO (2009: 125). Véase también la caracterización de BRANCACCI (1990: 149).

¹⁰ Véase la actitud del sabio frente a los placeres desarrollada en el apartado 1.1. del presente trabajo, especialmente la nota 20, en la que se sugiere un vínculo entre *enkrátēia* y *sōphrosúnē*.

patrones generales de conducta, detrás de la valoración moral no había concepto universal alguno que fundamentara sin más las acciones de los hombres. La aptitud moral de cada cual dependía del conjunto de cualidades (entre las que contar con un repertorio de recursos discursivos era *conditio sine qua non* para garantizar la sabiduría) propias del individuo, y del uso discrecional que éste hiciera de las mismas¹¹. Sólo el sabio era poseedor de un conocimiento moral seguro para ser impartido; la relación erótica que entablaba con sus discípulos estaba justificada por la dignidad de tal conocimiento. A su vez, el *sophós* no tomaría por discípulos a aquellos que no mostraran una probada moralidad¹².

Esta concepción tutelar de la relación erótica se sustenta en la singularidad de los individuos. Dichos individuos eran estimados conforme a sus aptitudes peculiares, y la educación radicaba en gran medida en la imitación de personalidades ejemplares, tanto la del sabio maestro como la de los héroes homéricos. Bajo este modelo, las relaciones eróticas no podían ser subvaloradas bajo la consideración de un deseo por algo mejor que se encontrara fuera del ámbito de la necesidad de la procreación física¹³ o para saldar el placer inmediato¹⁴; lo que no obstaba, de todos modos, para procurar cierta moderación en el uso de los placeres. Como en el caso de los términos, la administración de los placeres dependerá de su ámbito de aplicación y de la fisonomía moral de cada individuo.

Esta caracterización contrasta de inmediato con la doctrina erótica delineada en el discurso socrático del *Banquete* platónico, en el que el amor a la fisonomía moral del individuo debía ser superado, a fin de alcanzar aquello

¹¹ Brancacci identificará al sabio antisténico, a su vez, con el *anēr polútropos*, es decir, con aquel que, disponiendo de *polloì trópoi*, es maestro en el arte de discutir y conversar, cuya figura ejemplar sería Odiseo: BRANCACCI (1990: 147-171).

¹² Cotéjese lo dicho con *SSR*, V. A. 112, donde Antístenes censura a un joven disoluto, quien aun disfrutando y entregándose a las lecciones, no podría de todos modos, por su mismo carácter sibarita, sacar provecho alguno de las mismas. El temple de un joven es lo que determina, en última instancia, su derecho al discipulado; por lo demás, el discípulo debe tolerar la rudeza de su mentor, si acaso éste puede educarlo, como se infiere de *SSR*, V. A. 95, pasaje en el que Aquiles es elogiado por haber soportado el servir a una fiera –Quirón– con el solo objeto de educarse.

¹³ “[El sabio] se casará para procrear, tras unirse a las mujeres de mejor naturaleza. También habrá de enamorarse, pues sólo el sabio sabe a quiénes es necesario amar.” (*SSR*, V. A. 58).

¹⁴ Esto explica el que Antístenes recomiende el adulterio o, en el mejor de los casos, la prostitución (a fin de evitar los problemas que podría acarrear la práctica del adulterio con el vecino o la esposa legítima). Véase *SSR*, V. A. 59-60.

que verdaderamente se ama en el individuo, la Belleza en sí, que es, al mismo tiempo, fuente de un conocimiento objetivo. La búsqueda de la Belleza en sí supone el conocimiento del propio no saber, y la indagación socrática, expresada en este caso por la ascensión erótica, conlleva una aproximación a aquel conocimiento del que se carecía. En el caso de Antístenes, el objeto del amor no puede ser más que el individuo, entendido como un conjunto peculiar de cualidades; el deseo se dirige a aquello en lo que se cifra su singularidad¹⁵, y el vínculo erótico presupone un conocimiento previo a la relación tutelar, aquel conocimiento adquirido por el empleo del método. Nada superior al ente individual se podría erigir como ulterior objeto de deseo, porque no hay lugar en su filosofía para admitir una cualidad hipostasiada que infunda la belleza en los entes particulares; belleza cuyo rasgo distintivo, por lo demás, consiste en el carácter singular de su manifestación.

En el presente trabajo, la argumentación se estructurará en tres momentos: 1. Exposición de la doctrina erótica antisténica; 2. Caracterización de la relación erótica entre Sócrates y Antístenes; 3. Comparación con la doctrina erótica delineada en el discurso Sócrates-Diotima del *Banquete* platónico. El objeto general de esta argumentación consistirá en mostrar la estrecha relación entre el método antisténico, su concepción de la *paideía* y su doctrina erótica. Confío en que esta argumentación servirá para relativizar la

¹⁵ La valoración del individuo, referida a la configuración única de cualidades, singular, es ejemplificada en las distintas depreciaciones que el filósofo hace respecto de sus diversas amistades. Por ej., en Jen. *Mem.* II 5, 1-3 (*SSR*, V. A. 110) leemos lo siguiente: “En otra ocasión oí de él [de Sócrates] un razonamiento que en mi opinión inducía al oyente a examinarse a sí mismo para preguntarse hasta qué punto era digno de sus amigos. En efecto, al ver que uno de sus seguidores desatendía a un amigo que estaba agobiado por la pobreza, preguntó a Antístenes en presencia del desentendido y de otros muchos: ‘¿Acaso los amigos no tienen un precio, Antístenes, como los esclavos? Porque un esclavo vale dos minas, otro no vale ni media, otro vale cinco, otro diez. Y se dice que Nicias, el hijo de Nicérato, pagó un talento por un capataz para su mina de plata. Por ello pregunto si, lo mismo que hay un precio para los esclavos, lo hay también para los amigos’. ‘Sí, por Zeus’ –dijo Antístenes–. ‘Yo, al menos, valoraría la amistad de una persona en más de dos minas, mientras que a otro no lo tasaría ni en media mina, a otro lo estimaría por un precio de diez minas, y por otro pagaría todo el dinero y todos los esfuerzos para que fuera mi amigo’.” No hay, en efecto, patrón de conducta general alguno por el que se pueda determinar de manera irrestricta cómo actuar frente a los amigos. En el ejemplo del caso, Antístenes no sólo da cuenta de que el valor de la amistad varía según la persona, sino también que la ayuda dispensada en la dificultad a un tercero dependerá asimismo de su valía. Veremos, en lo que sigue, que la justificación de la relación erótica está supeditada a la valía de los amantes, y que esta relación no puede ser escindida de cierta función pedagógica.

corriente consideración de la postura moral antisténica como un “rigorismo ético” y para mostrar que, en todo caso, dicho rigorismo es tan sólo un compromiso irrestricto con el respeto a la singularidad de los individuos.

1. 1. *La doctrina erótica*

Es menester confesar que poseemos más información sobre la conducta personal que Antístenes asumía frente al uso de los placeres que indicios precisos sobre una doctrina erótica. Sabemos por Diógenes Laercio que escribió un tratado *Sobre la procreación o sobre el matrimonio (sobre el amor)*, el mismo autor que nos proporciona ciertas anécdotas en que las opiniones del socrático, referidas al adulterio y a la prostitución, parecían más bien atentar contra la institución mentada en el título de la obra que abogar a favor de ella (*SSR*, V. A. 59-60). Es cierto que dichas anécdotas conviven con aquellas en las que el filósofo recomienda casarse con mujeres que además de poseer, con el hombre del caso, una cierta empatía erótica, sean las de mejor naturaleza (aunque con el principal fin de procrear, *SSR*, V. A. 56, 58); pero dicha valoración de las gracias femeninas por parte del socrático deben ser matizadas, a juzgar por aquel pasaje de Jen. *Sym.* IV 38-51, en el que Antístenes, tras jactarse de su “riqueza espiritual” brinda a los convidados una lección de austeridad erótica: ante la evidencia de la pulsión, se arreglaba con “lo que tenía más a mano”, es decir, con aquellas mujeres a las que ningún otro hombre se acercaba, y que lo colmaban de caricias tan sólo en gesto de gratitud.

Pretender reconstruir, con estas anécdotas, una teoría erótica sería emular el equívoco de quienes deducen un cierto rigorismo ético de aquella referida por Diógenes Laercio, en la que Antístenes declaraba preferir enloquecer a sentir placer (*SSR*, V. A. 122). Tanto esta última afirmación como las citadas precedentemente no dejan de poseer cierto dejo de humorismo y falta de gravedad, son fragmentos de conversaciones aisladas cuyo contexto desconocemos o suponemos precariamente. Aunque la balanza interpretativa se ha inclinado con cierta preferencia por el rigorismo ético, tomando por base aquellos testimonios en los que Antístenes afirma que asesinaría a Afrodita de poder hacerlo –debido a que su insidia ha dispensado innumerables miserias a los hombres (*SSR*, V. A. 123)–, el repudio a Afrodita no debe necesariamente ser interpretado como un rechazo de los placeres. Bien puede tener un origen religioso y estar vinculado al daño que Afrodita había infligido al patrono de Antístenes, Heracles. En efecto, sabemos por las *Traquinias* de Sófocles que Afrodita fue la artífice de los acontecimientos de la tragedia, obra signada por la violencia de la pasión erótica: el río Aqueloo había querido desposar a Deyanira

por la fuerza, el centauro Neso, violarla; la relación de Deyanira con Heracles se vio envilecida, por fin, a causa de la pasión desproporcionada que su marido atesoraba por Yola, la hija de Éurito (pasión que, por lo demás, terminaría por provocar la muerte de los esposos). Como señala López Férez¹⁶, “el motivo central de *Traquinias* es el poder terrible de Eros sobre los mortales; en ese sentido se la puede considerar una verdadera tragedia erótica, a la misma altura que las eurípideas *Medea* e *Hipólito*. Además, Afrodita, para algunos madre de Eros, desempeña una función primordial en el desarrollo del drama, pues explícitamente la encontramos como árbitro de la terrible lucha de Heracles y Aqueloo, el premio de la cual era precisamente la boda con Deyanira. En otra ocasión la diosa soberana de los impulsos amorosos figura como responsable de todo lo que sucede en la obra.”

Heracles, como Odiseo, oficia en la literatura antisténica de modelo ejemplar de comportamiento. Sabemos que Antístenes habría escrito al menos tres obras sobre Heracles –de claro contenido ético– en las que postulaba la enseñabilidad de la virtud: *Ciro y Heracles mayor o sobre la fuerza*; *Heracles o Midas*; *Heracles o sobre la sensatez o la fuerza* (*SSR*, V. A. 41)¹⁷. El *Heracles mayor*, si damos crédito al testimonio de Proclo, recomendaba ciertas disposiciones eróticas vinculadas a la *paideía*, disposiciones que, por el carácter instructivo de las obras, ofrecen material para una aproximación positiva a la doctrina erótica del socrático. El contenido del escrito estaría dedicado a la educación impartida por Quirón a un joven de excelentes cualidades –presumiblemente el mismo Heracles–, pues “siendo alto (...), bello y maduro, un amante cobarde no se hubiese enamorado de él” (*SSR*, V. A. 93). Heracles habría ido en procura de la educación de Quirón movido por amor y habría cohabitado con él durante toda su formación, hasta la muerte accidental del centauro¹⁸. La connivencia sexual es justificable y hasta estimable en el proceso

¹⁶ LÓPEZ FÉREZ (2007: 107).

¹⁷ Contra la cantidad de obras dedicadas a Heracles, véase MÁRSICO (2009: 76, n. 162): “El tomo X consigna dos títulos más referidos a Heracles, que han llamado la atención por la falta de simetría: hay un Heracles Mayor, pero ningún Heracles Menor. Con este último se ha querido a menudo identificar el Heracles y Midas, mientras que el Heracles Mayor coincidiría con Heracles o sobre la sensatez o la fuerza, también del tomo X. Si fue así, probablemente la marcada temática ética impulsó su inclusión en la lista de este tomo.” GIANNANTONI (1990: IV 309) precisa que esto ha sido sugerido por PATZER (1970: 148-149), quien considera corrupto el listado de las obras, y señala que WELCKER (1883: 592-593) se ha pronunciado en un sentido similar.

¹⁸ Aquí me aparto de la versión castellana de MÁRSICO (2009: 93) de *SSR*, V. A. 92, quien traduce *eph' hōn Hēraklēs dokei eltheîn di' érōta, hō kai suneiai en tō ántērō timōn tòn Pâna* por “a su encuentro parece que fue Heracles por cariño y vivía con él en la

de adquisición de la *paideía*, la relación tutelar entre Quirón y Heracles es, pues, un modelo de discipulado.

Se ha afirmado que el temple de Antístenes es equiparable al de Heracles en lo que respecta a que ambos recomendarían no ir en procura de los placeres (*SSR*, V. A. 139). Esto no equivale, por cierto, a la vindicación de una ascética extrema, sino a la constatación de que no todos los placeres deben ser admitidos como lícitos y ni siquiera los lícitos deben disfrutarse con desmesura. Cierta número restringido de placeres son permisibles, particularmente aquellos que garantizan la procreación y la educación¹⁹; a su vez, poseemos una regla segura para distinguir a los placeres admisibles de los inadmisibles: aquellos que no producen arrepentimiento serán irreprochablemente lícitos (*SSR*, V. A. 127), el resto de los placeres deberá ser expurgado como si de una enfermedad se tratase, combatidos con una rigurosa dietética, “porque pagan una cruel recompensa a causa del deseo inmoderado previo de un placer breve y momentáneo” (*SSR*, V. A. 124).

La probidad erótica no parece residir en un asentimiento a cierto número reducido de genuflexiones, puesto que la licitud de la actividad erótica no se asienta en un repertorio clasificado de goces permitidos, sino más bien en un uso mesurado y debidamente contextualizado de los mismos, justificados por la necesidad y facilitados por la ocasión²⁰; tampoco

caverna en honor a Pan”. El motivo del *homileîn* entre Heracles y Quirón tiene una clara significación erótica que supone, junto con la educación, la legitimidad del comercio sexual. BRANCACCI (1990: 161-162) se pronuncia en el mismo sentido: “Es interesante notar como el *suneînai* es entendido aquí en sentido erótico, conforme al valor iniciático de la relación que se establece entre Quirón y Heracles, y al significado, por otro lado objeto de debate al interior del círculo socrático, del *érōs* en el proceso de adquisición de la *paideía*. En la segunda parte del fragmento, incluso, el motivo del *homileîn*, precedido entre otros por la referencia al Heracles *akoustês* de Quirón, recupera el significado dialéctico que le es propio, lo que sugiere que, tras la relación amorosa, son sólo los *lógoi* intercambiados con Quirón los que completan el “rito de pasaje” a la *paideía*.”

¹⁹ La restricción de la relación erótica a las funciones procreativa y educativa no se distingue, en este sentido, de la descripción de la “procreación en la belleza” del *Banquete* platónico como la actividad propia del ardor amoroso: “DIOTIMA: –¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? (...) Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (*Sym.* 206b); “DIOT. –Pues el amor, Sócrates –dijo– no es amor de lo bello, como tú crees. SÓCRATES –¿Pues qué es entonces? DIOT. –Amor de la generación y de la procreación en lo bello.” (*Sym.* 206e).

²⁰ Aquí parece delinarse el motivo recurrente de la *enkráteia* socrática, redireccionado en perspectiva erótica. Para Foucault, el “dominio de sí” es la garantía de la libertad del

recomendará un tipo de predisposición sexual por sobre otra, ya que lo que determina, en todo caso, la legitimidad del vínculo erótico es la dignidad moral de los individuos, y una y la misma es la virtud en el hombre y la mujer (*SSR*, V. A. 134).

A pesar del carácter conjetural que puede acusar un ejemplo tomado de la literatura antisténica de este vínculo erótico tutelar, cabe hacer el intento de ilustrarlo mediante un caso modelo de este tipo de vínculo: la relación erótica descrita en el *Banquete* de Jenofonte entre Sócrates y Antístenes. En lo que sigue intentaré precisar esta relación, comentando la interpretación de Dover y arriesgando una hipótesis sobre el rechazo socrático al amor profesado por Antístenes.

1. 2. La relación erótica entre Sócrates y Antístenes: dos modelos pedagógicos

Así como indicaba, en el apartado precedente, que no debemos apresurarnos a deducir de anécdotas de carácter cómico o grotesco conclusiones sobre la doctrina erótica antisténica, del mismo modo resultaría inútil intentar ejemplificarla con un relevo de las relaciones eróticas que Antístenes estableciera con sus discípulos o sus amantes ocasionales, como si aquel contemplara un patrón de conducta que nos permitiera establecer de antemano la actitud correcta a adoptar frente a una situación erótica

sabio: “la *sōphrosúnē*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio del autocontrol y mediante la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general (...) con el fin de preservar una pureza; se trata de ser libre y de poder seguir siéndolo. (...) Ser libre en relación con los placeres es no estar a su servicio, no ser su esclavo. Mucho más que la deshonra, el peligro que traen consigo las *aphrodisía* es la servidumbre.”: FOUCAULT (2008: 87-89). Brancacci, por otro lado, señala que la *enkráteia* garantiza la satisfacción de los deseos lícitos: “la templanza aparece como la instancia que, mediante el bloqueo, por así decirlo, de la *éndeia*, mantiene vivo el deseo y evita un fin abrupto, el sosiego es agradable y sin decepción.”: BRANCACCI (1993: 42). Asimismo, vincula la *enkráteia* a los trabajos (*pónoi*) de Heracles, al indicar que Antístenes no se opone al placer sino más bien al placer adquirido sin sacrificio (*SSR*, V. A. 126). Cabe recordar que Antístenes tematizó el papel de los *pónoi* en Heracles, como testimonian *SSR*, V. A. 85 y 97. Como señala MÁRSICO (2009: 101, n. 251), la admisión de ciertos placeres en Antístenes “no puede implicar un plano de placeres no somáticos, como los que pregona Platón, sino que incorpora un ámbito de placer limitado y estable”, a lo que yo agregaría, “justificado por el contexto virtuoso o natural en el que se inscribe la experiencia del goce”.

cualquiera. De haber una regla aplicable en todos los casos, tendría que ser posible explicar la disparidad entre sí de las actitudes eróticas que Antístenes asumía frente a sus diversos pretendidos/as o pretendientes. Pero el gusto por los relatos ejemplares de carácter edificante, en los que se erigen como modelo personalidades de talla monumental tales como las de Odiseo o Heracles, nos sugiere que en Antístenes la única regla moral no es sino la del método, es decir, aquella que somete a análisis los conceptos del caso, asumiendo cada situación como peculiar y no explicable por una regla moral universal que anteceda al caso y que pueda vislumbrarse por vía inductiva (es decir, mediante comparación de casos singulares en los que tal regla general se ejemplificara). Los modelos ejemplares proporcionan indicios de cómo debe emplearse el método de indagación (la *epískepsis tôn onomátōn*), pero nunca suministran reglas de carácter definitivo aplicables a toda circunstancia, y si distinciones morales como las que pueden establecerse entre lo vergonzoso y lo no vergonzoso son admitidas por el filósofo sin lugar a réplica (*SSR*, V. A. 195), ello no obsta para que, a fin de establecer la moralidad de la acción, deba contemplarse el contexto en el que se inserta dicha acción. La confianza en la especificidad del juicio moral no es, en rigor, consecuencia de la evidencia del hecho moral, sino de la potencia del método para establecer, mediante análisis, la moralidad de la acción incluso en aquellos casos pasibles de duda.

Parece prudente, pues, ejemplificar la doctrina erótica precedentemente delineada con un modelo de relación erótica tutelar en la que Antístenes no constituya él mismo el prototipo del *sophós*, sino más bien en la que asuma el papel del discípulo: éste es el caso de su relación con Sócrates, ejemplar a tal punto que Antístenes recomienda a sus propios discípulos que se busquen un maestro, porque él ya había encontrado el suyo (*SSR*, V. A. 12).

Conviene transcribir el pasaje de Jenofonte, *Sym.* VIII 3-7, en el que Antístenes declara su amor por Sócrates:

“¿Tú, Antístenes, eres el único que no ama a nadie?”. “Sí, por los dioses”, dijo aquél, “a ti con toda intensidad”. Entonces Sócrates, mirando con aires de presumido, dijo: “ahora no me molestes, porque, como ves, estoy dedicado a otra cosa”. Y Antístenes contestó: “realmente, a ti, proxeneta de ti mismo, qué bien te salen siempre este tipo de cosas. Una vez no dialogas conmigo alegando tu signo demoníaco, y otras que estás en otra cosa”. Y Sócrates contestó: “por los dioses, Antístenes, sólo no me golpees, pues yo soporto tu mal carácter y lo soportaré amistosamente, pero escondamos tu amor, porque no es por mi alma sino por mi belleza.” (*SSR*, V. A. 14)

Dover²¹ asocia el rechazo petulante de Sócrates a aquella actitud censurada por el “Argumento Justo” en *Las Nubes* de Aristófanes, en la que un *erómenos* actúa como su propio proxeneta²². Considero, sin embargo, que en este caso conviene adoptar una interpretación de corte hermenéutico, vinculando este pasaje con el de Jenofonte, *Sym.* III 10, en el que Sócrates, consultado sobre aquello de lo que se enorgullecía, contestaba que de su *mastropoía*, esto es, de su oficio de proxeneta. En efecto, la *mastropoía* consistía en lo que hoy conocemos como una de las variantes de la trata de personas, actividad en la que se prostituye a un tercero y se lo engalana para ofrecerlo a mejor precio a un posible cliente. El reproche que le dirige Antístenes es una suerte de desenmascaramiento: Sócrates simula dar valía a un joven (*neániskos* o *meirákion*) frente a un posible amante (*erastēs*), cuando en realidad es a sí mismo a quien “prostituye”, lo que queda suficientemente evidenciado al hacer gala de sus ínfulas frente a un pretendiente de la talla de Antístenes. Aquí, lo que Antístenes revela con la expresión “*mastropós* de ti mismo” es lo que en la literatura crítica conocemos comúnmente como “inversión erótica”, pero vinculado no a la costumbre tolerada de la *paideía* erótica, sino a la censurable práctica de la trata de personas.

La metáfora del proxeneta es operante en tres momentos del *Banquete* de Jenofonte, en los dos pasajes ya citados de Jen. *Sym.* III 10 y VIII 3-7, y en aquel pasaje en el que Sócrates “traspasa el oficio” a Antístenes (Jen. *Sym.* IV 56-64), estableciendo un matiz dentro de la práctica de la trata de personas. Si Sócrates era un *mastropós*, Antístenes era un *proagōgós*, esto es, uno de aquellos prostituidores clandestinos contra los que Solón había decretado la pena de muerte²³. El *proagōgós* era una suerte de facilitador, y la *proagōgeía* una suerte de práctica complementaria a la *mastropoía*, por la que el *proagōgós* oficiaba de nexa entre la prostituta y el interesado. Sócrates, para justificar su orgullo puesto en su oficio de *mastropós*, realiza una serie de

²¹ DOVER (1989: 85).

²² Aristófanes pone en boca del “Argumento Justo” una descripción de la educación antigua, sensiblemente superior a la de sus contemporáneos, resaltando la observancia de los niños de ciertas reglas de pundonor. En la casa del maestro de gimnasia, “era preciso que, al estar sentados, los niños estirasen el muslo, de manera que no enseñaran nada que llamara la atención a los de fuera; luego, cuando uno se levantaba, debía allanar la arena y procurar no dejar a los enamoradizos ninguna huella de su virilidad. Ningún niño se friccionaba con aceite más abajo del ombligo, de manera que sobre sus órganos florecía un fresco y tierno vello, como sobre los membrillos. Ninguno se acercaba a su amante con inflexiones blandas de voz, *prostituyéndose él mismo con los ojos.*” (979, 83) [el subrayado es mío].

²³ Véase ZARAGOZA (1997: 245 n80).

preguntas tendientes a precisar el significado de este oficio. Jugando con el significado ambiguo de la noción de 'bueno' (*agathós*), un *agathós mastropós* vendría a ser aquel que haga agradable a los ojos de los demás a la persona que prostituya, y aquel que enseña a esta persona lo que resulta conveniente para agradar. Un *agathós mastropós* es aquel, por fin, que induce el contacto del cliente y la prostituta, elevando en dignidad a esta última y concertando el encuentro con el interesado. Las características del *agathós mastropós* se confunden con los significados asociados al verbo *proágoien* (promover, inducir, facilitar, dignificar), homófono del sustantivo *proagōgeía* (prostitución). De este modo, la figura del *proagōgós* es la imagen perfeccionada del *agathós mastropós*, porque concierta el encuentro satisfactorio entre las personas²⁴.

La distinción entre *mastropeía* y *proagōgeía* no es simplemente un mero artificio de sobremesa para entretener a los comensales, representa la distinción entre dos formas de discipulado. Sócrates allega a la distinción mediante el método del *dialégein katà génē*²⁵, esto es, el método de distinguir en clases y subclases los conceptos asociados a un término, en este caso, la

²⁴ Puede decirse que Platón entiende la *proagōgeía* en términos similares. En *Theaet.* 150a Sócrates describe la confusión habitual de identificar la actitud de quien favorece la unión entre el hombre y la mujer con la de aquel que oficia de proxeneta. Dice Sócrates: "Y sólo porque existe esta forma equivocada e ignorante de unirse el hombre y la mujer que se llama *proagōgía* es que las parteras, pensando en sí mismas, se avergüenzan hasta de concertar los casamientos, temiendo caer en la acusación de favorecerla. No obstante, la auténtica partera es la única casamentera eficaz." En este sentido, la traducción de MÁRSICO (2009: 67, n. 131) de *proagōgós* por "casamentero", en el pasaje de Jen. *Sym.* IV 56-64, es una interpretación válida –dada la resignificación socrática– aunque no expresa, a mi entender, el *dialégein katà génē* realizado en el pasaje, según lo describe Jenofonte en *Mem.* IV 5, 12. Dicha traducción desdibuja el juego de palabras y el despliegue de los significados asociados a la práctica de la prostitución. ZARAGOZA (1997: 245-246) traduce por "mediador", traducción que sigue resultando insuficiente, pero permite conservar el valor polémico del término original.

²⁵ BRANCACCI (1990: 152). identificará, sugestivamente, este método socrático descrito por Jenofonte con el método antisténico del análisis de los nombres: "(...) el método del *dialégein katà génē* constituye la condición del *dialégesthai kai anthrōpois suneinai*, en tanto determina la adquisición de aquellos contenidos de conocimiento que los *sophoí*, a través de su enseñanza, transmitirían a todos los hombres. De ello se deduce que el trocado concepto de *exetázein*, entendido como positiva *epískepsis tōn onomátōn* está en el origen de la futura autonomización de la noción de *dialégesthai*, y explica la atribución a los *sophoí* de una habilidad que es al mismo tiempo dialéctica, en cuanto ligada a la capacidad de llevar a cabo correctamente el examen de los nombres, y retórica, puesto que la virtud del *polútropos* Odiseo significaría capacidad de instruir a los hombres, hallando el tipo de discurso apropiado a cada uno."

mastropéia. Se distingue primeramente entre una *kakḗ mastropéia* y una *agathḗ mastropéia*, se define en términos generales qué se entiende por esta última, y al determinar que un buen *mastropós* es aquel que logra dignificar o valorizar a un cierto individuo, se concluye que debe ser distinguido de aquel que facilita el encuentro entre dos personas que se necesitan mutuamente, el *proagōgós*.

Entendidas como metáforas de dos tipos de discipulado, la *mastropéia* y la *proagōgeía* representan la diferencia entre el discipulado socrático y el discipulado antisténico, no obstante la complementariedad entre uno y otro y la pertenencia a una misma familia procedimental. En efecto, el arte de la *proagōgeía* en Antístenes se revela de inmediato como la aptitud para hacer agradables entre sí a dos personas que se necesitan mutuamente, pero cuya relación es necesariamente desigual: ha facilitado la relación tutelar de Calias, primero con Pródico y luego con Hipias, dos sofistas renombrados, y ha facilitado que un extranjero desconocido y Esquilo de Fliunte desearan conocer a Sócrates, siempre destacando lo que de provechoso significaría el encuentro para ambas partes. El arte de la *mastropéia* en Sócrates, por el contrario, no se comprende sino hasta el reproche antisténico: Sócrates lo describe como un mero dignificar a alguien, un darle valor a un tercero independientemente de que la virtud sea el fundamento del elogio, pero Antístenes revela que, en realidad, la *mastropéia* socrática consiste en la prostitución de sí mismo, esto es, en darse importancia frente a los discípulos a través del rechazo de sus pretensiones eróticas. Esto mismo es lo que, como ya he señalado, se ha dado en llamar “inversión erótica” (lo que Alcibiades reprocha a Sócrates casi en los mismos términos en el *Banquete* platónico) y representa una clara ruptura con el modelo erótico tutelar tradicional. Esta ruptura, con todo, tiene su fundamento en la concepción diferencial del acceso al conocimiento de ambos filósofos. Sabemos que Antístenes ha afirmado en el *Heracles mayor* la enseñabilidad de la virtud (*SSR*, V. A. 135), apartándose de la opinión socrática, y que éste ha sido un tópico sobre el que se ha pronunciado más de una vez (*SSR*, V. A. 134). El “saber que no se sabe” socrático, por el contrario, no puede fundamentar ninguna relación tutelar, y si por lo demás la virtud no es enseñable, el discipulado es vano, y la relación erótica con fines pedagógicos completamente injustificada²⁶.

²⁶ Para argumentos socráticos en contra de la enseñabilidad de la virtud, véanse los diálogos platónicos tempranos *Prot.* 316b-328d y *Meno.*, este último completamente dedicado al problema. Compárese con la conversación irónica de Sócrates y Antístenes en Jen. *Sym.* II 11-13, sobre la enseñabilidad del valor.

En lo que sigue, intentaré mostrar cómo esta ruptura del modelo erótico tutelar persiste en Platón, particularmente en el pasaje conocido como discurso Sócrates-Diotima, en lo que refiere a la doctrina del ascenso erótico. El “saber que no se sabe” del Sócrates platónico será la propedéutica a la teoría del acceso al conocimiento por contemplación directa de las Ideas, justificando la ruptura de la relación erótica tutelar tradicional. En Antístenes, en cambio, esta relación tutelar estará garantizada por el abandono del concepto socrático-platónico de *exetázein* y la consecuente anulación del conocimiento del no-saber.

1. 3. *El sophós antisténico y la clausura del ascenso erótico*

Con antelación a distinción cualquiera entre la doctrina erótica platónica y la doctrina erótica antisténica, cabe señalar lo que tienen de común. El caso paradigmático es la negación de que Eros sea un dios. Si para Diotima Eros es un *daimōn* (202d-e), es decir, una entidad intermedia entre los dioses y los hombres, y la acción propia de los amantes es la procreación en la belleza (206b), para Antístenes es un vicio de la naturaleza, una enfermedad a la que los ignorantes llaman divinidad, pero que en realidad ha sido dada por la divinidad a causa de la sola necesidad de la procreación (*SSR*, V. A. 123). En ambos casos, el hedonismo está estrechamente vinculado a la ignorancia, y la relación erótica legítima sólo estará justificada por el sacrificio o la carencia, si observamos la dimensión semántica del verbo *pénomai*, rastreable en ambos autores²⁷.

²⁷ Los *pónoi* de Heracles son trabajos esforzados, difíciles de sobrellevar, una penitencia impuesta por Hera con motivo del asesinato de sus propios hijos –aunque Eurípides invierte el orden de la secuencia muerte de los hijos-trabajos en su *Heracles*; véase CALVO-GARCÍA GUAL-DE LA CUENCA (2008: 74)–, el trabajo sacrificado está asociado con la expiación de una culpa. Teniendo en cuenta que la prodigalidad amorosa del héroe (quien no despreció ni mujeres ni hombres, ni centauros ni dioses) no le fue prohibida ni reprochada (a excepción del único caso de su pasión por Yola, que terminó por perder a su familia), la presunción de preferencia –por parte de Antístenes– de la locura antes que del placer, puede ser entendida como la preferencia de la locura infundida por Hera a Heracles –que lo llevó por el camino de los *pónoi*– por sobre el impulso erótico obsesivo que lo llevó a la muerte. La noción de sacrificio, también está significada en el mito del nacimiento de Eros narrado por Diotima. Eros es mendicante y esforzado por herencia materna; Penía, su madre, aprovechando la borrachera de Póros, su padre, se procuró un hijo junto con el recurso. En tanto personificación, Penía significa literalmente pobreza, carencia de recursos. Tanto *pónos* como *penía* son nombres asociados a *pénomai*, cuya dimensión semántica proyectada sobre las doctrinas

Estos puntos en común, con todo, son harto inferiores en número a las claras diferencias que subsisten entre ambas doctrinas eróticas. En cierto sentido, puede decirse que la descripción del progresivo reconocimiento de las cosas bellas –o, mejor, del reconocimiento de que lo que las asemeja es su ser bellas–, esto es, el *méthodos* previo a la contemplación súbita de la Idea de Belleza descrito por Diotima en el *Banquete*²⁸, es equiparable al *méthodos* socrático del *dialégein katà génē* descrito por Jenofonte: el *sophós* percibe que lo que de común tienen los bellos cuerpos es su ser bellos, pero que esta belleza es particular de cada cuerpo y que la disposición armoniosa de los miembros no debe ser necesariamente idéntica en cada uno de ellos para suscitar el goce del comercio erótico; del mismo modo, reconoce la belleza de las almas como una belleza de mayor valor que la de los bellos cuerpos, la de las leyes y las instituciones incluso aún de mayor dignidad, y la de las ciencias, por último, como la belleza de mayor valía; pero en todos estos casos, lo que se aprecia de cada estadio es la belleza entendida como cualidad común al seno de cada grupo de cosas bellas, cuya manifestación es siempre singular (belleza de *este* cuerpo, *esta* alma, *esta* ciencia en particular). Este *méthodos* culmina en la contemplación del “vasto mar” de las cosas bellas, entendidas como bellezas particulares pertenecientes a una familia común. Aquí es donde reside lo distintivo del método antisténico de la *epískepsis tôn onomátōn*, en relación al socrático del *dialégein katà génē*. En el método antisténico prima el carácter singular del vínculo entre el *oikeíos lógos* (sea un *ónoma*, sea un *lógos makrós*) y la cosa bella particular; el método resignará la simplicidad de la mera clasificación genérica si la belleza, más que una instancia común, se revela una cierta disposición peculiar de los objetos particulares, no equiparable en todos los casos.

eróticas de Platón y Antístenes nos autoriza a realizar una caracterización del amor como indigencia, fruto de una necesidad o carencia, que en su forma legítima sólo admite la prosecución de su fin cuando este consiste en la necesidad natural de la procreación o la reproducción de la virtud, motivaciones eróticas que ameritan todos los esfuerzos para su concreción.

²⁸ Para una descripción del *méthodos* en el discurso Sócrates-Diotima remito a CHEN (1983: 66-68). La descripción de Chen contrasta con aquellas interpretaciones que han visto en el *méthodos* un procedimiento “abstractivo” de generalización inductiva, mediante comparación de casos particulares de belleza. Esta interpretación abstractiva es inadecuada, como señala el mismo CHEN (1983: 69), porque “lo que se alcanza mediante la abstracción es algo común, pero el cuerpo bello desindividualizado [en el *Banquete* de Platón] sigue siendo un cuerpo en particular; y esto es lo que se aprecia de su poseedor. La generalización de la lógica empírica produce un concepto; para Platón, la aprehensión de una idea (...) es un ser, una entidad, no un concepto”.

En lo que coinciden el método socrático y el antisténico es en que ninguno de los dos permitirá postular de manera legítima una cualidad en sí. Con Sócrates, la pregunta por qué-sea-lo-bello terminará en aporía, con Antístenes, la pregunta será absurda, dado que la belleza, para él, es siempre una cualidad predicable, siempre es belleza-de-algo. Por ello, cuando Diotima le dice a Sócrates que quizás no pueda ser iniciado en los arcanos finales de su doctrina (la contemplación de la Belleza en sí)²⁹, está diciéndole lo mismo que Platón le dice a Antístenes con respecto a su incompreensión de las Formas³⁰. El *dialégein katà génē* y la *epískepsis tōn onomátōn* operan exclusivamente al nivel de lo que Chen denominaba “expansión horizontal del conocimiento”, de naturaleza completamente diferente al ascenso erótico (consistente en la contemplación de la Idea de Belleza) propiamente dicho:

la expansión del conocimiento de un grupo de instancias bellas a otro grupo se produce sin dificultades y paulatinamente, no hay necesidad de aguardar nada antes de pasar al siguiente paso. Sin embargo, tras haber alcanzado al grupo de las bellas ciencias, el *philosophos* tiene que aguardar antes de seguir avanzando. Esto indica que la transición desde el conocimiento que ha llegado en este punto a la contemplación de la Idea es de distinta naturaleza a las previas expansiones sucesivas del conocimiento de un grupo al conocimiento de otro. Esta transición, no el proceso precedente de expansión, es el ascenso en sentido propio³¹.

En esta doctrina, el *erastēs* platónico no podría hacer justicia al *sophós* antisténico: el sabio debe desentenderse, primero, de la individualidad de las instancias singulares, para llegar, en todo caso, mediante una preparación por la que prolonga su contemplación del “vasto mar” de las cosas bellas, a la contemplación súbita de la Belleza en sí. Ni el procedimiento previo de “expansión horizontal del conocimiento” ni el *theoreîn* por el cual se accede a un conocimiento excelso de lo real (la contemplación de la Idea) se detienen a

²⁹ Plat. *Sym.* 209e: “Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema relevación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte”.

³⁰ SSR, V. A. 149: “Entre los antiguos, algunos negaban completamente las cualidades, afirmando que existe lo cualificado, como Antístenes, que una vez cuando discutía con Platón, dijo: ‘Platón, veo el caballo, pero no la caballeidad’. Y él le respondió: ‘porque tienes eso con lo que se ve el caballo, la vista, pero aquello con lo que se contempla la caballeidad, nunca lo has tenido’.”

³¹ CHEN (1983: 68).

considerar la posible realidad del individuo, ni si su disposición peculiar puede ser fundamento suficiente de la belleza que se ama en él³². El *sophós* antisténico, por su parte, clausura toda posibilidad de ascensión erótica entendida como un acceso a una realidad de orden trascendente que fundamente las bellezas particulares y las relegue a instancias subalternas o de dignidad inferior, es un *erastés* de las bellas almas³³, a las que pretende perfeccionar mediante la enseñanza del empleo del método de la *epískepsis*, que es, a su vez, la enseñanza de cómo acceder a la virtud, dado que la potencia del método alcanza al ámbito de la pesquisa moral. El comercio sexual con sus discípulos es, en todo caso, un gaje del oficio, y el desprecio socrático a las pretensiones eróticas de los mismos es, entonces, una ofensa propinada a su dignidad, en tanto individuos. Tal es el desprecio socrático que no sólo invierte la relación erótica y se desentiende de las reglas de etiqueta del vínculo tutelar, sino que además se permite el ultraje de la ironía y la burla a medias solapada. Es el caso del rechazo a Alcibíades, en *Sym.* 218c-219a. Alcibíades le dice a Sócrates en la intimidad y las sombras de su aposento, que él es el único digno de ser su *erastés*, entendido como aquél que puede

³² En este sentido, puede decirse que en Antístenes el papel de la relación erótica coincide con la representación habitual que del impulso erótico se hacía la cultura griega. Como señala FIERRO (2008: 25), parafraseando a Dover, “*éros* refiere primariamente no tanto a la mera ansia sexual indeterminada, sino al deseo por un compañero sexual específico, remitiendo en general a lo que relacionamos con el fenómeno del enamoramiento. Se trata de un deseo caracterizado por su intensidad y la exclusividad del objeto que puede colmarlo, y originado en la belleza –*tò kálos*– que se descubre en el amado”. Esta exclusividad del depositario del impulso erótico contrasta incluso con la caracterización platónica del *éros* previa a la exposición del *métodos* de “expansión horizontal”: “[en *Sym.* 205a-b] hay una redefinición del objeto: el *éros* está dirigido no a una persona bella en particular, sino a lo bueno en general, que pasa a ser lo que absorbe el interés de la vida de cada persona”, FIERRO (2008: 27).

³³ Que la belleza de las almas (entendida como dignidad moral) debe ser preferida a la belleza del cuerpo en Antístenes, se deduce de un pasaje del comentario de Porfirio a la *Odisea* (*SSR*, V. A. 188), donde Odiseo prefiere la virtud de Penélope a la belleza de Calipso: “Antístenes dice que por ser sabio Odiseo sabe que los que aman mienten mucho y prometen cosas imposibles. Indica también la causa por la que llevó adelante el rechazo. Cuando esta diosa fanfarroneaba con la belleza y dimensión de su cuerpo y prefería lo suyo más que lo de Penélope, al aceptarle eso y compararlo con lo incierto –porque es algo no manifiesto para él, si puede ser inmortal y no envejecer– indicó que buscaba a su esposa porque es reflexiva, porque realmente se despreocuparía por ella si se limitara a la belleza corporal solamente. Precisamente los pretendientes habían dicho eso, cuando planteaban: no vamos por otras con las que se pueda casar cada uno, sino que nos enfrentamos en juicio por su virtud.”

suscitar en el *erómenos* la adquisición de la virtud. Sócrates le responde en los siguientes términos:

“Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar ‘oro por bronce’. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estas lejos de eso.” (*Sym.* 218e-219a)

En este pasaje aparecen claramente todos los elementos de la ruptura socrática de la *paideía* tradicional, en la que se inscribe Antístenes. Sócrates, tras haber expuesto una vía de acceso al conocimiento directo de lo real, a través de la contemplación de la Idea, es denunciado por Alcibíades como aquel que no está dispuesto a transmitir las imágenes divinas que atesora, es decir, alguien que renuncia a la relación maestro-discípulo como trasmisión de un saber; alguien que invierte la relación erótica y, junto con esta relación, a la concepción de la misma como formación en la virtud del *erómenos*. El rechazo de la relación tutelar y la inversión erótica son vistas por Alcibíades como una negativa a la trasmisión de aquellas imágenes de lo divino que Sócrates guardaba para sí, que bien podrían ser aquellas imágenes de la virtud cuya enseñabilidad Sócrates no escatimaba en refutar³⁴. La ironía con respecto a la “belleza de Sócrates” es un motivo que ya he comentado en el rechazo socrático a Antístenes en *SSR*, V. A. 14. En ambos casos, el rechazo está asociado a que el desprevenido *erómenos*, devenido *erastés*, ama aquello que ciertamente desconoce, y que no puede ser intercambiado ni transmitido.

³⁴ Para KIERKEGAARD (2006: 113-114), esta negativa es propia de la ironía socrática: “(...) si en un primer momento, cuando el ironista se abre al individuo, éste se siente liberado y a sus anchas al contacto con él, en el momento siguiente estará en su poder, y esto es sin duda lo que quiere decir Alcibíades cuando menciona que Sócrates los defraudó al resultar ser el amado en lugar de ser el amante. Puesto que es también esencial al ironista no expresar jamás la idea como tal, sino sólo indicarla de pasada, recoger con una mano lo que es dado con la otra, poseer la idea como propiedad personal (...).”

Si la clausura de la ascensión erótica, en Antístenes, implica o no la imposibilidad de acceder al conocimiento, es algo que no puede dirimirse aquí. De lo que no parece poder dudarse es de que dicha clausura garantiza una doble probidad ética: la de cumplir con los compromisos tutelares adquiridos (sexuales incluidos) y la de remitir las virtudes al individuo mismo, sin buscar una explicación trascendente al origen de dicha dignidad. La relación erótica, ennoblecida por el fin pedagógico, se torna así indisociable de la moralidad.

Bibliografía

Fuentes y traducciones:

- ARISTÓFANES (1999) *Las Nubes*, trad., preámbulo y notas de F.P. Samaranch, Navarra.
- EURÍPIDES (2008) "Heracles", en *Tragedias II*, trad. y notas de J.L. Calvo, C. García Gual y L.A. De Cuenca, rev. de A. Bernabé, Barcelona, pp. 71-134.
- GIANNANTONI, G. (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, vols. II y IV.
- JENOFONTE (1995) *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*, intr., trad. y notas de J. Zaragoza, Barcelona.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, D.D., JONES, H.S. (1940) *Greek English Lexicon*, Oxford (disponible on line en Perseus Project: <http://www.perseus.tufts.edu>).
- PLATÓN (2008) *Banquete*, intr., trad. y notas de M. Martínez Hernández, Barcelona.
- PLATÓN (2009) *Eutidemo*, intr., trad. y notas de C. Mársico y H. Inverso, Buenos Aires.
- SÓFOCLES (2010) *Las Traquinias*, trad. y notas de A. Alamillo Sanz, Barcelona.

Literatura secundaria:

- BRANCACCI, A. (1993) "Erotique et théorie du plaisir chez Antisthène", en GOULET-CAZE, M.O., GOULET, R. (eds.) *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, París.
- BRANCACCI, A. (1990), *Oikeios Lógos. La filosofía del linguaggio di Antistene*, Nápoles.
- CHEN, C.H. (1983) "Knowledge and Beauty in Plato *Symposium*", en *Classical Quarterly*, 33, pp. 66-74.
- DOVER, K.J. (1989) *Greek Homosexuality*, Cambridge.
- FIERRO, M.A. (2008) "La teoría platónica del éros en la República", en *Diánoia*, LIII, 60, pp. 21-52.
- FOUCAULT, M. (2008) "La problematización moral de los placeres", en *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, pp. 39-105.
- KIERKEGAARD, S. (2006) "La posición de Sócrates concebida como ironía", en *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Madrid, pp. 107-116.

- LÓPEZ FÉREZ, J.A. (2007) “Deyanira y Heracles en Sófocles. La esposa y el héroe, dos mundos opuestos”, en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, N° 17, pp. 97-143.
- MÁRSICO, C. (2009) “Antístenes de Atenas”, en *Los filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos. 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires (versión preliminar).

Fecha de recepción: 16-04-12

Fecha de aceptación: 02-05-12