

## *Tres discursos de Pericles y un breve excursus sobre moral sexual*

Salvador MAS  
(UNED)

No todos los hombres pueden llevar a cabo a aquello a lo que se comprometía Protágoras: convertir el discurso más débil en el más fuerte; no todos saben hacer que lo que ellos piensan o perciben lo piensen o perciban todos los demás hombres.<sup>1</sup> Nicias, por ejemplo, no poseía esta habilidad; en el asunto de la expedición a Sicilia no fue capaz de persuadir a la Asamblea de que “la ciudad no había decidido con acierto”,<sup>2</sup> y ello a pesar de que los acontecimientos posteriores hicieron ver con claridad lo acertado de sus propuestas. Pericles, por el contrario, sí que la poseía, y en grado sumo; convenció a la Asamblea, entre otras muchas cosas, de que no había que derogar “el decreto referente a los megarenses”.

Pericles es un político y su reflexión siempre se dirige a esas cuestiones concretas que la *polis* debe decidir en una dirección o en otra; pero Tucídides tiene la habilidad y la sensibilidad política suficientes para presentar esas reflexiones más o menos coyunturales dentro de un marco general que define una determinada concepción de lo político, de las relaciones entre los ciudadanos y su *polis*. La *Historia de la Guerra del Peloponeso* se aleja totalmente del contexto mítico; Tucídides presupone que la guerra no es un castigo de los dioses, sino un fenómeno social y político que puede explicarse atendiendo a sus causas y condiciones y que sigue un curso del que cabe dar cuenta racionalmente. Investigando esas causas y ese curso Tucídides pone en boca de Pericles (“...en aquel tiempo el primero de los atenienses y el más capacitado para hablar y actuar”) tres discursos.<sup>3</sup>

El punto de partida del primero de ellos es la desteologización de la *tyche*,

---

<sup>1</sup> Cfr. Arist. *Ret.* 1404a23 = A 21 Unt.

<sup>2</sup> Tucídides, VI, 8 y ss.

<sup>3</sup> Tucídides I, 140-144; II, 35-46; II, 60-64.

que es entendida más bien como expresión de una deficiencia cognoscitiva: las circunstancias políticas, al igual que las intenciones humanas, no son enteramente cognoscibles, "...y esa es la razón por la que solemos culpar al azar de cuanto nos sucede al margen de lo calculado".<sup>4</sup> No siempre sucede lo que cabe esperar, ni siempre es lo que parece, porque el campo de la política es el terreno de lo contingente y azaroso. Desde un punto de vista político concreto este discurso de Pericles versa sobre si hay que derogar "el decreto referente a los megarenses, por el cual se les prohibía utilizar los puertos del imperio ateniense y el mercado ático".<sup>5</sup> Los peloponesios, así los llama Tucídides, utilizando el gentilicio geográfico, piensan que sí, Pericles, por el contrario, considera conveniente no derogar tal decreto, y en ese sentido se dirige a la Asamblea. En primer lugar, para señalar que los problemas se pueden decidir con las palabras o con la guerra y que los espartanos prefieren resolver las reclamaciones más con el segundo de estos medios que con el primero.

A primera vista, considerado aisladamente, el asunto del decreto de los megarenses podría parecer una "nimiedad", pero las cuestiones políticas –y este es uno de los aspectos esenciales del pensamiento de Pericles– no hay que mirarlas en sí mismas, sino dentro de un complejo entramado de relaciones e interrelaciones: por una parte la apariencia, por otra la realidad. En apariencia, la Asamblea debe decidir acerca del decreto, así como sobre otras cuestiones anexas a él, como el levantamiento del sitio de Potidea o la independencia de Egina; pero, en realidad, está en juego el criterio político de los atenienses: la supuesta "nimiedad", de acuerdo con el análisis de Pericles, "lleva implícita la confirmación y comprobación de vuestro criterio político".<sup>6</sup>

El asunto está claro: la *polis* no se mueve en términos de verdad, sino de poder,<sup>7</sup> sólo éste es criterio de verdad, como había enseñado Protágoras. Por tanto, si los atenienses acceden a las exigencias de los espartanos, éstos pensarán que lo han hecho por miedo, mal fundamento de un criterio político, pues, sabiendo temerosos a los atenienses, los lacedemonios plantearán exigencias cada vez mayores, todas ellas tendentes a destruir el poderío naval y el imperio ateniense, "si, en cambio, os ratificáis, quedaría más claro para ellos que se os debe tratar en condiciones de igualdad".<sup>8</sup> De nuevo la contra-

<sup>4</sup> Tucídides I, 140.

<sup>5</sup> Tucídides I, 139.

<sup>6</sup> Tucídides I, 140.

<sup>7</sup> Cfr. Karl Reinhardt, "Thukydides und Machiavelli", en *Die Krise des Helden und andere Beiträge zur Literatur und Geistesgeschichte*, Göttingen, DTV, 1962, pp. 52 y ss.

<sup>8</sup> Tucídides I, 140.

posición entre apariencia y realidad: por detrás de la aparente nimiedad se oculta la cuestión de la hegemonía. El buen orador es “medida”, “sabe hacer”; Nicias, a pesar de su pericia militar, no “sabía hacer”; Pericles, sí: poniendo de manifiesto la dialéctica entre apariencia y realidad. Pues la realidad, a fin de cuentas, es muda, y hay que hacerla hablar, quien sepa hacerlo, desde determinadas concepciones políticas. El resto del discurso está dedicado a explicitar estas concepciones desde las que interrogar a la realidad política y hacer que responda en la dirección de ratificar el tratado referente a los megarenses.

Por una parte, al hilo de la cuestión de los recursos con los que cada una de las partes cuenta para emprender la guerra.<sup>9</sup> La descripción de la situación de los peloponesios constituye una verdadera contrafigura en negativo de la *polis* deseada por Pericles. Los espartanos “trabajan ellos mismos sus posesiones”, esto es, explotan directamente su tierra y de ella obtienen sus sustento; en consecuencia, cuando tienen que ir a la guerra se ven obligados a “abandonar sus intereses particulares”. Por otra parte, “ni privada ni colectivamente tienen dinero”, no es que sean pobres, es que toda su riqueza es inmueble y por este motivo carecen de liquidez para equipar naves y mantener guerras largas y en lugares alejados de su patria; en consecuencia, “están más dispuestos a hacer la guerra con sus cuerpos que con su dinero”. En tercer lugar, la fina perspicacia política de Pericles le hace comprender que la organización política también es un “recurso”. Los peloponesios no tienen un consejo único, en consecuencia “no pueden ejecutar al instante cualquier decisión con energía”; por otra parte, entre los espartanos todos los votos tienen idéntico valor, sin ser sin embargo los votantes de la misma estirpe, en consecuencia “cada cual se aferra a lo suyo”.

Por otra parte, Pericles considera el asunto desde un punto de vista estrictamente bélico.<sup>10</sup> Hay que plantear la guerra por mar, ya que es en las naves donde está la fuerza ateniense, en acto y en potencia, pues el arte de la guerra naval no se puede improvisar de un día para otro: “la navegación es una técnica como cualquier otra y no admite ser practicada ocasionalmente como un pasatiempo”. Pericles insiste en la importancia decisiva de este punto, tal técnica “no admite ni siquiera que haya otra actividad secundaria aparte de ella”. En este punto enlazan las consideraciones políticas y las bélicas: los atenienses no deben trabajar ellos mismos la tierra y deben tener dinero. Atenas se configura así idealmente como una isla, y para los insulares la actividad naval es tan fundamental que no consiente “otra actividad secundaria

<sup>9</sup> Tucídides I, 141.

<sup>10</sup> Tucídides I, 142.

aparte de ella”: “Esto significa prescindir totalmente, en lo imaginario, de la tierra y de la casa, para prestar la máxima atención al mar y a la ciudad. Las dos actividades fundamentales en la producción de la ciudad dentro de su etapa democrática, la agricultura y la práctica naval, que formaban una unidad objetiva para permitir a los *thêtes* participar, no sólo en el mundo de la producción, sino también en el de la política, quedan aquí dissociadas y la agricultura, que en definitiva constituye el fundamento de la producción antigua, incluso donde la navegación se ha desarrollado e impuesto tanto como en Atenas, queda aquí relegada a un segundo plano, para resaltar lo que es al mismo tiempo una realidad y una ficción, a saber, que Atenas se sustenta de su dominio marítimo, pero también que puede prescindir, económica, social y militarmente, de los campesinos y de su trabajo”.<sup>11</sup> Pericles lo expresa con toda claridad: “Pensad en esto; si fuéramos insulares ¿quiénes serían más inexpugnables?”.<sup>12</sup> Se trata, continúa, de atenerse “lo más posible a esta idea”, lo cual obliga a “abandonar las tierras y las casas” y a centrarse en exclusiva “en el mar y en la ciudad”. La concepción política de Pericles queda así perfectamente dibujada: un espacio en el que interesa la *polis*, no el *oikos*. Una concepción, sin embargo, que conducirá inevitablemente a una guerra en la que Atenas perdió lo que intentaba mantener, su imperio naval y su hegemonía sobre Grecia. No siempre sucede lo que cabe esperar, ni siempre es lo que parece.

Los atenienses quedaron persuadidos por las palabras de Pericles y votaron lo que propuso; los lacedemonios, por su parte, se retiraron a su patria y ya no volvieron en embajada. Y aunque Atenas y Esparta seguían manteniendo relaciones comerciales y otro tipo de contactos, lo que estaba sucediendo, comenta Tucídides, “significaba una ruptura de los tratados y una justificación para ir a la guerra”.<sup>13</sup>

La guerra, en efecto, estalla y comienza a cobrarse sus primeras víctimas, “...y para hablar en honor de los primeros que murieron en esta guerra fue elegido Pericles el de Jantipo”.<sup>14</sup> Leemos entonces el famoso “discurso fúnebre”, donde Pericles, en un momento en el que, aunque la situación todavía está bajo control, ya empiezan a notarse las consecuencias de la guerra, justifica el modelo político que había diseñado en el primer discurso, dándole su verdadero nombre, democracia: “En cuanto a su nombre, al no ser objetivo

---

<sup>11</sup> Domingo Plácido, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 21.

<sup>12</sup> Tucídides I, 143.

<sup>13</sup> Tucídides I, 146.

<sup>14</sup> Tucídides II, 34.

de su administración los intereses de unos pocos sino de la mayoría, se denomina democracia, y, de acuerdo con las leyes, todos tienen derechos iguales en sus pleitos privados; en lo que hace a la valoración de cada uno, en la medida en que se goza de prestigio en algún aspecto, no es preferido para intervenir en los asuntos públicos más en razón de pertenecer a un grupo determinado que por sus méritos, ni tampoco, en lo que hace a la pobreza, es un obstáculo lo obscuro de su reputación, si puede beneficiar a la ciudad”.<sup>15</sup> La oración fúnebre es un género con sus convenciones y sus reglas. El primer punto era el elogio de los antepasados;<sup>16</sup> Pericles se atiene a esta convención, pero la despacha en dos breves líneas, pues aunque los antepasados remotos son dignos de elogio, “más aún lo son nuestros padres”, ya que fueron ellos los que consiguieron lo que interesa a Pericles: el imperio. Tras la alusión a los antepasados inmediatos, no llega, como cabría esperar, el elogio a los caídos, sino el de la *polis* democrática, esa forma política que luego será criticada por Platón justamente por haber traído la guerra y la disensión interna. Pericles justifica la transgresión de orden seguido en el elogio fúnebre tradicional “por creer que en la circunstancia presente no resultaría inadecuado decirlo [el elogio a la ciudad] y que sería conveniente que lo escuchara toda la multitud, sean ciudadanos o extranjeros”.

Y es adecuado decirlo porque la guerra y sus víctimas sólo se justifican en función de una ciudad tan bella y magnífica como Atenas: por sus certámenes y fiestas sagradas, por su actividad comercial, por su arrojo a la hora de actuar, por su sistema educativo, por gustar de la belleza con sencillez, por la perfecta concordancia que en ella se da entre intereses públicos y privados...”Que esto no es pompa retórica propia del momento sino una realidad basada en hechos, lo pone de manifiesto el mismo poderío de la ciudad, poderío que conseguimos gracias a esta forma de ser”.<sup>17</sup> La justificación del modelo del primer discurso toma pie, pues, en una determinada concepción de la relación entre el ciudadano y su *polis*. La alabanza a los caídos apunta en esta misma dirección: “...se portaron tal como se merecía la ciudad”, así como el consejo “a los que quedan”: “...contemplar de hecho cada día el poder de la ciudad y ser amantes (*erastoi*) de ella...”.<sup>18</sup> ¿Quién es el sujeto y quien el objeto? ¿la ciudad que merece que los ciudadanos se porten con ella de determinada manera o los ciudadanos que son amantes de la ciudad?. En las páginas siguientes y de la mano de un breve excursus sobre la moral sexual

<sup>15</sup> Tucídides II, 37.

<sup>16</sup> Tucídides II, 36.

<sup>17</sup> Tucídides II, 41.

<sup>18</sup> Tucídides II, 43.

de la Grecia antigua, intentaré argumentar que la pregunta, en estos términos, está mal planteada y supone una grave falsificación del pensamiento político de Pericles.

Si los ciudadanos son los “amantes” de la ciudad entre ésta y aquéllos habrá una relación como la que liga al *erastês* con el *eromenos*.<sup>19</sup> La primera de estas palabras tiene claras connotaciones eróticas y sexuales<sup>20</sup> y alude a la penetración sexual en tanto que acción que una persona realiza sobre otra. El verbo *aphrodisiazein*, de acuerdo con el *Diccionario Griego-Español* publicado por el “Instituto de Filología” del CSIC, significa, en su voz activa y referido a los varones “copular, tener relaciones sexuales” y en su voz pasiva referida a las mujeres “entregarse al placer sexual”. En este sentido emplea la palabra Aristóteles en su *Historia de los animales* cuando se opone a que los jóvenes se entreguen al sexo sin limitación alguna, pues tanto ellos, si “proceden de este modo” (voz activa), como ellas, si “se entregan” (voz pasiva) a tales relaciones, se harán cada vez más licenciosos. Con una doble y nefasta consecuencia: desde el punto de vista fisiológico, que “los conductos se dilatan y favorecen así la secreción del cuerpo”, desde el punto de vista moral, “el recuerdo que entonces aflora del placer inherente al acto sexual provoca apetencia de las relaciones íntimas que tuvieron lugar en fecha pasada”.<sup>21</sup> En los *Problemata* el verbo, en su voz pasiva, se utiliza para referirse a los varones que gustan del coito anal.<sup>22</sup>

El mundo griego considera las relaciones sexuales desde una perspectiva polar: el sexo divide, clasifica y distribuye a los que participan en él en dos categorías diferentes y radicalmente contrapuestas: los que lo practican activamente y los que se entregan pasivamente a él.<sup>23</sup> La práctica activa del sexo se tematiza además como dominación; en consecuencia, siguiendo tal lógica polar, la parte pasiva se piensa como sumisión. Un igual no puede someter y dominar a otro igual; de aquí la inferioridad social y de *status* que se confiere a aquellos (mujeres, esclavos, extranjeros, muchachos...) que se entregan pasivamente al sexo. La polarización de los papeles sexuales es así expresión

---

<sup>19</sup> Cfr. James F. McGlew, op. cit. pp. 188 y ss. Tb. S. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2000, pp. 64 y ss.

<sup>20</sup> Cfr. K.J.Dover, *Greek Homosexuality. Updated and with a new Postscript*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1989, p. 16.

<sup>21</sup> *Historia de los animales* 581 b 17 y ss. Tb. *Política* 1334 b 36.

<sup>22</sup> *Problemata* 879 a 36.

<sup>23</sup> Cfr. David Halperin, “One Hundred Years of Homosexuality”, en *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays in Greek Love*, New York, Routledge, 1990, pp. 30 y ss.

de la polarización de la vida política atenienses, donde sólo unos pocos individuos son ciudadanos en sentido estricto.

Foucault señala que en el mundo griego en la práctica de los placeres sexuales “se distinguen claramente dos papeles y dos polos, como puede distinguírseles también en la función generadora; se trata de valores de posición: la del sujeto y la del objeto, la del agente y la del paciente”.<sup>24</sup> Y añade que el papel activo y dominador implica asimismo un dominio de las propias pasiones; no se trata de abstinencia o renuncia, sino del uso de los placeres *katà ton kairón*, de una manera oportuna y debida. Platón, por ejemplo, hablando de los placeres y los dolores, señala que se trata de las “dos fuentes que manan y corren por naturaleza, de las que, bebiendo la debida cantidad en el lugar y tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general, todo ser; y el que la bebe sin conocimiento y fuera de sazón lleva la existencia enteramente opuesta a la de aquél”.<sup>25</sup> Consideraciones muy semejantes pueden leerse en Aristóteles.

Desde esta perspectiva el sentido de la metáfora de Pericles es claro: el ciudadano es sujeto y la ciudad es objeto. El ciudadano, en tanto que amante, adopta una posición viril y activa, sin aceptar ni practicar la sumisión, ni frente a otros individuos ni frente a sus propias pasiones. Pero la metáfora, así considerada, es altamente paradójica.<sup>26</sup> Pues aunque no puede sorprender que una *polis* tan bella y atractiva como la descrita en la primera parte del discurso fúnebre despierte y avive el deseo de los ciudadanos varones, habría que suponer, siguiendo esta lógica en la interpretación de la metáfora, que la *polis* adopta una posición meramente pasiva, ciertamente muy mal considerada en el mundo griego. Me limitaré a aducir un par de ejemplos, uno tomado de la comedia y otro estrictamente filosófico.

El combate entre el *kreittôn logos* y el *ettôn logos* que puede leerse en las *Nubes* constituye un buen ejemplo de *agon* dialéctico tal y como era practicado por los sofistas: el “discurso mejor” acaba siendo derrotado por el “discurso peor”, y así el discurso mejor se convierte en peor y viceversa.<sup>27</sup> Ambos discursos discuten acerca de la educación: si es mejor la tradicional o la introducida por los sofistas, entre los que Aristófanes incluye a Sócrates. Finalmente el “discurso mejor” exclama qué pasaría si el que sigue los consejos del “discurso injusto” es *raphanídôsis*; en tal caso, añade, no habría

<sup>24</sup> Michael Foucault, *Historia de la sexualidad. II: El uso de los placeres*, Madrid, SXXI, 1993, p. 46.

<sup>25</sup> *Leyes* 636 d-e.

<sup>26</sup> Cfr. Sara Monoson, op. cit. p. 74.

<sup>27</sup> Aristófanes, *Nubes* vv, 890 y ss.

ningún argumento para liberarlo de ser un *eurúprôctos*.<sup>28</sup> Dover explica la primera de estas palabras como sigue: “Un adúltero cogido *in fraganti* era sometido a indignidades grostescas y dolorosas; se le introducía un rábano por su ano y se le arrancaba el vello púbico con la ayuda de ascuas ardientes”. Y justamente el individuo sujeto a *raphanidôsis* es un *eurúprôctos*: “la palabra implica la distensión del ano por mor de la práctica habitual del coito anal”.<sup>29</sup> El “discurso peor” replica que no hay mal alguno en ser *eurúprôctos*, pues lo son oradores, poetas trágicos, políticos, incluso gran parte de los espectadores que asisten a la representación de las *Nubes*: de que tantísima gente sea *eurúprôctoi* el “discurso peor” deduce, aplicando la ley de las mayorías, que el que es tal no es un *kakón*. Finalmente, el “discurso mejor” admite su derrota y se pasa al bando de los *eurúprôctoi*. Al margen de la fina y sutil crítica a la democracia, que Aristófanes asocia a la educación de los sofistas, el contexto deja bien claro la mala consideración social de la que gozaban los que gustaban del coito anal: Pericles no puede estar pensado en una *polis* susceptible de ser sodomizada.

A la misma conclusión se llega si se atiende a *Leyes* 836 d y ss. donde encontramos a Platón regulando las conductas sexuales: “Pero en lo que toca al deseo por los jóvenes de uno y otro sexo, y al de las mujeres por los hombres y al de los hombres por las mujeres, del que se han derivado males a millares tanto para los individuos como para ciudades enteras, ¿cómo podrían precaverse y qué remedio podríamos preparar para cada una de estas cosas a fin de hallar escape de semejante peligro?”.<sup>30</sup> Asunto verdaderamente difícil, sobre todo en lo que hace a “los placeres con varones y muchachos”, pues en este caso la naturaleza (donde “el macho no se sirve del macho para tal fin”) está en desacuerdo con la legislación de la admirada Esparta. Platón recuerda que el fin de la legislación es la virtud, y desde esta perspectiva se pregunta si dar valor legal a tales placeres apunta o no en esta dirección. No es este el momento de ocuparse de esta cuestión; regresemos al texto platónico que continúa del siguiente modo: “Y en cuanto al que toma el papel de mujer ¿quién no lamentará la semejanza con su modelo?”.<sup>31</sup> ¿Quién no lamentará que su ciudad imite a una mujer?.

La penetración anal era incluso practicada como castigo de ciertos deli-

<sup>28</sup> *Nubes* 1083-1084.

<sup>29</sup> Cfr. K.J. Dover, *Aristophanes. Clouds.*, edited with Introduction and Commentary by..., Oxford, Oxford Univ. Press, 1970, pp. 163-164.

<sup>30</sup> *Leyes* 836 b.

<sup>31</sup> *Leyes* 836 e.



tos<sup>32</sup> o como acto de humillación frente a los enemigos vencidos. Winkler repara en un vaso griego en el que se representa a un hoplita cogiéndose el pene erecto con su mano derecha y acercándose a un soldado persa perfectamente uniformado; la inscripción que acompaña al vaso precisa que se trata de la victoria ateniense sobre los persas en la batalla de Eurimedon.<sup>33</sup> Dicho directamente: a pesar de que el autor de los *Problemata* no alcance a comprender que algunos varones sientan placer al ser *aphrodidiazeisthai*,<sup>34</sup> tal práctica sexual no ofende a eros, sino al honor. ¿Quién querría ofender de esta manera a su ciudad? La *polis* no puede ser un objeto pasivo y, sin embargo, el ciudadano es su amante: cuestión en último extremo de delicados equilibrios, como los que intenta Pausanias en el *Banquete* platónico.<sup>35</sup>

Pausanias comienza su discurso entremezclando dos genealogías diferentes de Afrodita para así poder distinguir dos tipos diferentes de eros. La Afrodita Vulgar tiene una generación sexual, pues en ella participaron Zeus y Dione, mientras que la Celeste es de generación exclusivamente patrilineal, pues nació de la sangre que Urano vertió sobre el mar al ser castrado por Crono.<sup>36</sup> En la época en que se escribe el *Banquete* la Afrodita Pandemo ya no era la divinidad protectora de todos los *demos* (*pan-demos*), sino la diosa tutelar de las prostitutas y, en general, del contacto físico con mujeres, mientras que la Afrodita Urania, incontaminada por el elemento femenino, se había convertido en símbolo del eros puro y espiritual. En este contexto, como ha señalado Foucault, el problema que interesa a Pausanias no es tanto el de la relación entre varón y varón cuanto el de la relación entre un varón adulto y un muchacho: cobijando su argumentación bajo el manto de la Afrodita Celeste a Pausanias plantea los límites y las condiciones de las relaciones entre el *erastes* y el *erómenos*, en qué medida y bajo qué condiciones le está permitido al amado ceder ante las pretensiones del amante.

Al amado, argumenta Pausanias, sólo le es lícito complacer al amante si con ello se hace “mejor en algún saber o en alguna otra parte constitutiva de la virtud”; en caso contrario, el amado no deberá entregarse al amante. Si en las *Leyes* se trataba de un problema moral, ahora está sobre el tapete un juego

---

<sup>32</sup> Cfr. Jeffrey Henderson, “Greek Attitudes toward Sex”, en M. Grant, R.Kitzinger (eds.), *Civilizations of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*, New York, Scribner’s, 1988, pp. 1260.

<sup>33</sup> Cfr. John W. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, Routledge, 1990.

<sup>34</sup> *Problemata* IV, 26.

<sup>35</sup> *Banquete* 180 c y ss.

<sup>36</sup> Hesiodo, *Teogonía* 117 y ss.

de estrategias, pues de acuerdo con planteamiento de Pausanias el que se arriesga en tal relación es el amado, ya que “la costumbre permite alabar al enamorado que por tentar una conquista comete actos extravagantes”.<sup>37</sup> Ya sabemos lo que arriesga el amado en tanto que parte pasiva de la relación, tanto física como intelectualmente: su virilidad; se arriesga, en definitiva, al deshonor de ser considerado un afeminado. El problema de Pausanias consiste en determinar en qué medida y bajo qué condiciones merece la pena asumir tal riesgo. Y responde que por dinero o por influencia política no merece la pena, sino exclusivamente en función de la formación y la virtud del alma, lo cual, llegado el caso, no quita para que el amante penetre analmente al amado, si bien exclusivamente en función de ese fin más elevado. Tal era, al menos en teoría, lo que de acuerdo con Pausanias consideraba lícito “la costumbre”.

Desde esta perspectiva, la relación entre un varón adulto y un muchacho, para evitar o al menos aminorar los riesgos tan agudamente señalados por Pausanias, estaba sometida a fuertes formalizaciones y ritualizaciones.<sup>38</sup> Dover, por ejemplo, analizando un vasto material iconográfico, ha señalado que idealmente el *eromenos* se negaba a ser penetrado y sólo permitía otro tipo de actos a su amante, particularmente que éste frotara su miembro entre sus piernas.<sup>39</sup> En cualquier caso, había una tendencia a ver estas relaciones no en términos de sumisión, sino de colaboración y reciprocidad. La evidencia iconográfica habla también en esta dirección.

Alain Schnapp<sup>40</sup> ha señalado que en los vasos arcaicos son muy frecuentes las representaciones que asocian escenas eróticas con escenas de caza: el amado es una pieza que se cobra el amante. Sin embargo, en los siglos VI y V desaparece esta asociación: la imagen de la caza ya no es deseable porque sugiere el uso de la fuerza y la violencia de la persecución. No aparecen liebres, sino conejos y la metáfora de la domesticación reemplaza gradualmente a la del animal cazado. Las relaciones sexuales ya no se identifican con la caza de una liebre por parte de unos perros rabiosos, sino más bien con la domesticación del conejo que lleva a cabo el efebo: el conejo ya no es un animal cazado, sino un compañero de juego que, en algunas representaciones, aparece como objeto de regalo; en otras la iconografía sugiere con toda claridad la idea del cazador cazado: “Un erotismo urbano, más artificial y alusi-

---

<sup>37</sup> *Banquete* 182 e.

<sup>38</sup> Cfr. M. Foucault, op. cit. pp. 172 y ss.

<sup>39</sup> Cfr. op. cit. p 187.

<sup>40</sup> “Eros de Hunter”, en C. Bérard (et alt.), *A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1989.

vo, reemplaza a las agresivas imágenes de captura características del periodo arcaico”.<sup>41</sup>

La estilización del erotismo también se aprecia en los primeros compases del *Lisis* platónico. Hipótales está locamente enamorado de Lisis, un bello muchacho entre 12 y 14 años, y ante tanta juventud y tanta belleza se le plantea el mismo problema que a Pausanias: no sabe cómo comportarse.<sup>42</sup> La situación es particularmente grave porque ambos poseen el mismo *status* social.<sup>43</sup> Hipótales está además en la situación del cazador cazado: “desvaría y está como obsesionado”;<sup>44</sup> Sócrates, que quizá por experiencia personal comprende tales tormentos, describe la situación con gran penetración psicológica. Hipótales ha compuesto poemas en honor de su amado, pero, en realidad, no van dirigidos a éste, sino a sí mismo, pues si consigue los favores de Lisis tales discursos y poemas “serán como un encomio al vencedor, a quien la suerte le ha deparado tal muchacho”;<sup>45</sup> pero si se le escapa, cuanto más lo haya cantado tanto más parecerá ridículo “por haber sido privado de tales excelencias”. Sócrates prosigue con un sabio consejo: “El que entiende de amores, querido, no ensalza al amado hasta que lo consigue, temiendo lo que pudiera resultar. Y, al mismo tiempo, los más bellos, cuando alguien los ensalza y los alaba, se hinchan de orgullo y de arrogancia”.<sup>46</sup> Hipótales asiente. “Cuanto más arrogantes son, más difíciles se hacen de cazar”, comenta entonces Sócrates. En efecto, para “cazar” al muchacho, Hipótales compone poemas, con el indeseado resultado de que Lisis, al verse así ensalzado, se hace más arrogante y, por tanto, más difícil de conseguir. Sócrates comprende que el cazador ha sido cazado: “¿Qué clase de cazador crees tú que sería el que asustase a la caza y hiciese, así, más difícil la presa?”. “Es claro que malo”, responde dolidamente Hipótales,<sup>47</sup> que pide entonces consejo a Sócrates “sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado”.<sup>48</sup> A partir de este momento se desarrolla el diálogo propiamente dicho. Pero cerremos ya esta pequeña digresión sobre cuestiones eróticas y regresemos a Pericles.

La metáfora de Pericles adquiere su sentido sobre este transfondo de un erotismo no cinegético y agresivo, sino urbano y alusivo. La misma idea del

<sup>41</sup> Idem, p. 84.

<sup>42</sup> *Lisis* 205 b.

<sup>43</sup> *Lisis* 205 c-d.

<sup>44</sup> *Lisis* 205 a.

<sup>45</sup> *Lisis* 205 e.

<sup>46</sup> *Lisis* 206 a.

<sup>47</sup> *Lisis* 206 a.

<sup>48</sup> *Lisis* 206 c.

cazador cazado apunta a la dificultad de establecer con precisión los límites entre el objeto pasivo y el sujeto pasivo. En las relaciones personales e íntimas nada es lo que parece, apariencia y realidad se confunden, al igual que sucedía en el terreno político con el “decreto referente a los megarenses”. Ciudad y ciudadano son para Pericles realidades tan íntimamente ligadas que, en realidad, no se sabe donde empieza una y acaba otro...

El tercer discurso de Pericles insiste en esta idea. La situación ha cambiado radicalmente: “Tras la segunda invasión de los peloponesios, los atenienses, como su tierra había quedado arrasada por segunda vez y se cebaba sobre ellos la enfermedad al mismo tiempo que la guerra, cambiaron de parecer y culpaban a Pericles por persuadirles de que entraran en guerra, y de estar inmersos en las calamidades por su causa”.<sup>49</sup> Pericles insiste una y otra vez en la indistinción entre intereses públicos y privados. Puede haber dos tipos de ciudad, la que marcha bien colectivamente y aquella otra cuya prosperidad es la de sus ciudadanos considerados individualmente; sólo la primera de ellas es beneficiosa para los ciudadanos. La prosperidad de la *polis* no se identifica con la mera adición mecánica de las prosperidades individuales de sus miembros: una *polis* no es sólo un agregado de ciudadanos que viven en conjunto para beneficio mutuo, al igual que el fin de la relación entre el *erastes* y el *eromenos* tampoco es el beneficiarse mutuamente de sus respectivos cuerpos. Los atenienses, en estos momentos difíciles para su ciudad deben, “insensibilizados ante los intereses individuales, afanarse por la preservación de los colectivos”.<sup>50</sup>

A esta indistinción entre ciudad y ciudadano en el plano ideal se une, en el plano real, la imposibilidad de separar una y otro. En la relación entre los atenienses y su imperio se reproduce la situación del cazador cazado: “También es de esperar que acudáis en ayuda del honor que la ciudad obtiene del imperio, honor del que todos presumís y del que no debéis rehuir el esfuerzo a no ser que tampoco aspiréis a los honores; tampoco penséis que se lucha sólo por eso, obtener la esclavitud en vez de la libertad, sino también por la pérdida de un imperio y por el peligro de los odios que suscitáis en él”.<sup>51</sup> Dicho de otra manera, demasiado tarde para volverse atrás, el cazador ha sido cazado: los atenienses, aunque quisieran, ya no pueden apartarse de su imperio, “pues lo tenéis [al imperio] ya como una tiranía, que parece injusto detentar, pero que es peligroso perder”.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Tucídides II, 59.

<sup>50</sup> Tucídides II, 61.

<sup>51</sup> Tucídides II, 63.

<sup>52</sup> Tucídides II, 63.

La situación era desesperada. La estrategia bélica de Pericles había sido clara: defensiva en tierra y ofensiva en mar. Contaba con que los espartanos invadieran anualmente el territorio del Atica devastando los campos, como de hecho sucedió sin mayores peligros, porque la armada podía continuar sus operaciones comerciales y abastecer de alimentos a la ciudad por mar; la población, durante las incursiones terrestres de los lacedemonios, tendría que refugiarse dentro de los recintos fuertemente amurallados de Atenas y del Pireo. Sin embargo, ya lo hemos dicho, hay cosas que suceden “al margen de lo calculado”, no como castigo divino, sino como resultado de una deficiencia cognoscitiva. Pericles no pudo prever que el hacinamiento dentro de los recintos amurallados iba a desencadenar una epidemia de peste: “...la enfermedad fue para la ciudad el inicio de una falta de respeto a las normas. Con mayor facilidad se atrevía uno a satisfacer el deseo que antes evitaba realizar abiertamente, al ver la brusca mudanza de los ricos que morían repentinamente y de los que nada poseían antes y al momento tenían lo de aquéllos”. En esta situación, continúa Tucídides, los ciudadanos, entregados a satisfacciones rápidas y enfocadas al placer, dejan de comportarse como tales, ya no son amantes de su ciudad en el sentido de la metáfora de Pericles: “Nadie estaba dispuesto a esforzarse por lo que pareciera bello ante la incertidumbre de si perecería antes de alcanzarlo; lo que en ese momento era agradable o ventajoso para conseguirlo por cualquier medio, quedó como hermoso y útil”. Ante la expectativa de una muerte segura o al menos muy probable “era natural que disfrutasen algo de la vida”.<sup>53</sup>

El juicio final de Tucídides es favorable a Pericles; fueron los atenienses quienes “lo hicieron todo al revés” tomando decisiones políticas por ambiciones y lucro personales;<sup>54</sup> y así, cuando estas decisiones tenían éxito redundaban en beneficio de los individuos particulares y cuando fracasaban eran perjudiciales para la ciudad. Los ciudadanos seguían siendo amantes de su ciudad, pero ahora en sentido cinagético, como cuando Alcibiades se dispone a prestar sus servicios a los espartanos declarándose a la vez “amigo y amante” de Atenas.<sup>55</sup>

\* \* \*

En el otoño del 429 a.C. muere Pericles y la guerra prosigue hasta que en el 421 Atenas y Esparta firman un tratado de paz, la paz de Nicias, tan cele-

<sup>53</sup> Tucídides II, 53.

<sup>54</sup> Tucídides II, 65.

<sup>55</sup> Tucídides VI, 92.

brada por Aristófanes. “Mientras Pericles estuvo al frente del pueblo los asuntos de la ciudad fueron mejor, cuando Pericles murió mucho peor. Pues, por primera vez entonces, el pueblo aceptó a un jefe no bien considerado entre los acomodados”.<sup>56</sup> Se refiere a Cleón, que encabezaba al *demos*, frente a Nicias, que estaba al frente de la facción aristocrática, y que murió durante la fracasada expedición a Sicilia, de tan funestas consecuencias para la democracia: “Mientras las circunstancias en la guerra fueron equilibradas, [los atenienses] mantenían la democracia. Pero después del desastre de Sicilia (...) fueron obligados a modificar la democracia y a establecer la constitución de los Cuatrocientos”.<sup>57</sup> Se elimina el *misthós* y se reducen a cinco mil los hombres con derecho a participar en la vida política.<sup>58</sup> Era un régimen, explica Tucídides, excesivamente oligárquico, pues el poder de los Cinco Mil era puramente nominal, estando realmente detentado por los conjurados que habían acabado con la democracia. Se suponía que los Cinco Mil eran los más capaces de prestar los mayores servicios a la ciudad, bien con su hacienda bien con sus personas, pero no eran “más que bellas apariencias de cara a la mayoría de la población, pues la ciudad estaría en manos de quienes habían realizado el cambio de régimen. Con todo y a pesar de eso, tanto la Asamblea como el Consejo —el elegido a suertes— se seguían reuniendo, pero no trataban ningún asunto que no hubieran decidido los conjurados, sino que los oradores eran de su grupo y lo que se proponía había sido examinado previamente por ellos”.<sup>59</sup>

La Constitución de los Cuatrocientos duró aproximadamente cuatro meses; al ser disuelta el poder regresó a manos de los Cinco Mil: “Durante esa primera fase, al menos en mi tiempo de vida, es cuando mejor se mostraron los atenienses, pues se dio un equilibrio moderado entre los notables y la masa, y fue eso sobre todo lo que levantó a la ciudad de la pésima situación en la que se encontraba”.<sup>60</sup> Sin embargo, en el curso de los avatares de la guerra, los atenienses son vencidos en la batalla de Egospótamos,<sup>61</sup> “de la que resultó que Lisandro, hecho dueño de la ciudad, estableció a los Treinta de la manera siguiente: se hizo la paz con los atenienses a condición de que se gobernasen según la constitución tradicional (*pátrios politeía*)”.<sup>62</sup> Al comien-

<sup>56</sup> Constitución de los atenienses 28.

<sup>57</sup> Constitución de los atenienses 29, 1. Sobre la influencia decisiva de la expedición a Sicilia cfr. Tucídides VII, 85-87; VIII 24, 106.

<sup>58</sup> Constitución de los atenienses 29, 5.

<sup>59</sup> Tucídides VIII, 66.

<sup>60</sup> Tucídides VIII, 97.

<sup>61</sup> Jenofonte, *Helénicas* II 1, 21-32.

<sup>62</sup> Constitución de los atenienses 34, 2. Jenofonte, *Helénicas* II 2, 2.

zo de su mandato se mostraron moderados, pero posteriormente, “una vez que tuvieron la ciudad más sometida”, desencadenaron una brutal represión.<sup>63</sup> Finalmente, en 403 a.C., Trasíbulo restablece la democracia; cuatro años después Sócrates es condenado a beber la cicuta y Platón que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarse a la vida política, al verla arrasada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminó por verse atacado de vértigo.

Platón despreciaba la oligarquía de los Treinta Tiranos y añoraba la “antigua democracia”. De aquí que sus esperanzas políticas renacieran con la actuación de Trasíbulo. Sin embargo, en este contexto acontece un suceso que marcó definitivamente la vida política de Platón: la condena a muerte de Sócrates. Es entonces cuando renuncia a la participación activa en la vida política: “...terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y acabé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados (...) Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado”.<sup>64</sup> La meditación filosófica está llamada a sustituir a la actividad política cuando ésta resulta imposible, más exactamente, previo a la actividad política son las reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de una actividad política buena y justa, y a esta investigación dedicó Platón toda su vida intelectual. El fracaso personal de este empeño es expresión del hecho histórico de que en aquella época la *polis* estaba ya irremediablemente perdida: las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas hacen imposible el retorno de la “antigua democracia”. Platón meditó sobre esta imposibilidad con toda seriedad y hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>63</sup> *Constitución de los atenienses* 35

<sup>64</sup> *Carta VII*, 325e – 326 a.