

LUC BRISSON & OLIVIER RENAUT (eds.), *Érotique et politique chez Platon. Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, 274 pp., € 29,50, ISBN 978-3-89665-725-1.

El libro que aquí reseñamos representa una valiosa contribución al estudio del concepto platónico de *eros* desde perspectivas tan diversas y a la vez tan interrelacionadas como la historia de la filosofía, la antropología comparada, el psicoanálisis o los *sex and gender studies*.

Tras una valiosa introducción de Olivier Renaut (pp. 7-16), que sitúa perfectamente el tema repasando los distintos elementos de la erótica platónica y sus variados enfoques, discutiendo el interés (y los peligros) de aplicar a su comprensión los conceptos modernos de sexo, género y sexualidad y señalando los estrechos lazos que unen la reflexión filosófica de Platón sobre el *eros* con sus ideas políticas sobre la ciudad real o ideal, las doce contribuciones reunidas en este volumen se reparten en tres secciones: 1) *Orientations* (pp. 17-123), 2) *Normes, prescriptions, transgressions* (pp. 125-199), y 3) *Communauté érotique, communauté politique* (pp. 201-260), cada una con cuatro trabajos aunque con un volumen decreciente de páginas. Como explica Renaut, el plan de ordenación de estos trabajos no pretende seguir una cronología, desde los diálogos socráticos de Platón hasta sus obras de madurez, continuando con las recepciones antiguas y finalmente las contemporáneas, sino que se trata más bien de “tracer un parcours où chacun des textes est l'écho ou le contrepoint du précédent, tout en s'appuyant sur des thèmes ou un corpus commun” (p. 15).

La primera sección comienza con un denso trabajo de David Halperin (“L'*erôs* platonicien et ce qu'on appelle « amour »”, pp. 19-69) que discute ampliamente el problema de tratar de explicar la teoría platónica del *amor*, cuando Platón habla más bien de *eros*, “un désir sexuel intense, qui n'est qu'un des aspects de ce que nous concevons communément comme de l'amour” (p. 20), más cercano a la *ἐπιθυμία* que a la *φιλία*. El *eros* platónico, en efecto, remite en primer lugar no al amor, sino a la atracción sexual, entendida como un apetito, es decir como un deseo de satisfacción física de una necesidad, en el mismo plano que el hambre y la sed, pues tal era el sentido tradicional en la cultura griega antigua; sin embargo, “(l)e modèle du désir érotique véhiculé dans le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, et que Diotime confirmera plus loin en le modifiant, s'écarte entièrement de l'opinion traditionnelle grecque qui considère la sexualité comme un appétit naturel que l'on peut satisfaire rationnellement” (p. 31). La hipótesis de partida de Halperin, por tanto, no es que debamos comprender

el *eros* platónico total y exclusivamente como deseo sexual, sino que, “*quoi qu’il soit d’autre, cela fait sens de le comprendre aussi comme une analyse de l’intentionnalité du désir sexual*” (p. 36). En este sentido, se puede afirmar que Platón fue “le premier théoricien du désir” (p. 35). Halperin repasa los diferentes sentidos del término griego ἔρως y de sus traducciones modernas, desechando “l’historicisme un peu simpliste de ceux pour qui l’amour serait une invention du douzième siècle, ou de ceux qui nient qu’il existe un mot pour dire *amour* en grec ancien” (p. 22). Su detenido examen de *eros*, “ou le désir au sens propre (désir_p)”, distingue un plano apetitivo (“désir_A”) y otro plano erótico (“désir_E”) del deseo sexual, que hay que distinguir también de la βούλησις, la pura querencia o gana (“désir_V”), es decir “ce que l’amant veut (son but) et ce par quoi il est attiré ou ce qu’il désire (son objet)” (pp. 50 s.). Aunque este minucioso análisis se nos pueda hacer a veces un poco complicado de seguir, sin embargo la conclusión de Halperin es clara: “(l’)eros platonicien ne convient décidément pas pour analyser la nature de l’amour, et Platon n’a jamais voulu l’utiliser à cet effet. Ce que Platon a essayé, et ce qu’il a brillamment réussi à faire, c’est créer une théorie érotique qui puisse expliquer une métaphysique du désir” (p. 68).

A continuación, el trabajo de Juan Pablo Lucchelli (“Ce que Platon enseigne à la psychanalyse”, pp. 71-84), siguiendo las ideas lacanianas sobre el *Banquete*, discute el tema de esta obra fundamental (¿qué tipo de dios es Eros?) y las relaciones “eróticas” que se establecen entre Sócrates y los principales personajes como Agatón, Diotima y Alcibiades. Lucchelli pone de relieve cómo Sócrates pasa de ser el *erastés* a ser el *erómenos*, siempre mediante el análisis racional del deseo inconsciente, lo que casa perfectamente con la idea de Lacan que veía en Sócrates al primer psicoanalista *avant la lettre*.

La contribución de Paul Ludwig (“Sexual Orientation and the Regime in Plato’s *Republic*”, pp. 85-97) parte también de una pregunta: “Did Plato think homoeroticism was good?” (p. 85), y a este respecto contrasta la posición política del Platón conservador de las *Leyes*, donde el Extranjero Ateniense pone las relaciones homosexuales al mismo nivel que el incesto, con la posición más “erótica” y filosófica del *Lisis*, que presenta a Sócrates vivamente interesado en las relaciones eróticas con jovencitos. Ludwig trata de resolver esta tensión entre lo político y lo erótico estudiando con atención lo que se dice sobre el tema en la *República*, que mezcla ambos aspectos.

Desde otra perspectiva, el trabajo de Louis-André Dorion (“Xénophon, Socrate et l’homosexualité”, pp. 99-123) constata que, dado que en los escritos socráticos de Jenofonte (sobre todo en los *Memorabilia*) se señala con frecuencia la oposición de Sócrates al amor físico entre hombres, la posición habitual entre los estudiosos ha sido concluir no sólo que el Sócrates de Jenofonte condenaba la homosexualidad, sino que el propio Jenofonte era de la misma opinión. Esta conclusión fue contestada por el filólogo (y teólogo)

inglés Clifford Hindley en varios trabajos, según los cuales en la obra de Jenofonte se presentan tres actitudes diferentes respecto a la homosexualidad: la desinhibida y egoísta personificada por Critias en *Mem.* I 2, 29-31; la rigorista defendida por Sócrates; y una actitud intermedia y moderada, más ética que la de Critias y mucho menos rigorista que la de Sócrates, que vendría representada sobre todo por personajes como Hierón y Critobulo pero que a la postre correspondería a la posición personal de Jenofonte. El autor, tras proceder a un examen crítico de los argumentos de Hindley y poner de relieve que su interpretación de ciertos pasajes no es aceptable, concluye que “Il n’y a aucune raison de considérer que la position de Xénophon sur l’homosexualité n’est pas fondamentalement la même que celle défendue par Socrate en de nombreux passages” (p. 122): la “«voie de la modération» qui réconcilierait la *sôphrosynê* et les rapports physiques entre hommes” y cuya existencia se esforzó Hindley por demostrar, “aux yeux même de Xénophon, correspond à la position rigoriste de Socrate” (p. 123).

Sin abandonar la obra de Jenofonte, la segunda sección se abre con el trabajo de Annie Larivée (“« Trouble dans le genre » chez Xénophon et Platon”, pp. 127-149), quien parte del notable contraste entre ambos autores, sin duda los discípulos directos de Sócrates más famosos, “le premier ... généralement vu comme un *gentleman farmer* intellectuellement peu raffiné et socialement conservateur, le second ... célèbre pour avoir développé une perspective métaphysique complexe et avoir défendu des idées politiques révolutionnaires” (p. 127), un contraste que se refleja claramente en las posiciones expresadas por ambos en sus escritos acerca de las consecuencias sociales y políticas de la diferencia sexual entre hombres y mujeres. La autora repasa estas posiciones en tres aspectos: la importancia atribuida (o no) al *oikos* como dominio femenino; la constatación (o no) de la relación entre el sexo biológico de un individuo, sus capacidades y su rol social, es decir la diferencia de cualidades o roles asociados a la diferencia sexual; y la apreciación (o no) de las actividades y cualidades tradicionalmente vistas como femeninas. En una primera lectura, las posiciones de Jenofonte y de Platón sobre estas cuestiones pueden parecer diametralmente opuestas: Jenofonte, en el *Económico*, insiste en la importancia de la buena administración del *oikos*, un dominio tradicionalmente asociado a las mujeres, mientras que Platón, en la *República*, propone abolir esta esfera de lo femenino junto con la idea tradicional de matrimonio y de familia; Jenofonte asocia la división sexual a una serie de cualidades y aptitudes distintas que hace que hombres y mujeres desempeñen roles diferentes, mientras que Platón critica y rechaza la división de tareas en función del sexo; Jenofonte, en fin, pone en valor las tareas tradicionalmente femeninas, mientras que Platón les presta poca atención y anima más bien a las mujeres a ocuparse de aquellas tradicionalmente reservadas a los hombres. Pero una lectura atenta de los textos demuestra, según Larivée, que “la situation est en fait beaucoup plus

complexe qu'elle n'y paraît en surface et qu'en réalité, ce qui sépare Platon et Xénophon n'est pas tant leur objectif (qui, dans les deux cas, est utópico et vise la transformation sociale), mais plutôt la stratégie adoptée par chacun pour entraîner une subversión des normes au fond similaire" (p. 128). La autora, pues, concluye que "en dépit de leur apparente opposition sur les conséquences sociales et politiques de la différence sexuelle et sur la différence entre les qualités « féminines » et « masculines », Platon et Xénophon sont beaucoup plus proches l'un de l'autre qu'une lecture superficielle mène à le croire" (p. 149), y sugiere que la fuente de esa proximidad podría encontrarse en las ideas de su maestro común, Sócrates.

El siguiente trabajo, obra de Claude Calame ("Les pratiques chorales dans les *Lois* de Platon : Une éducation à caractère initiatique ?", pp. 151-167), centra de nuevo el foco en Platón para responder negativamente a la pregunta planteada en su título: según el autor, la esencia de la *choreía*, es decir las prácticas corales de la Grecia arcaica y clásica, integradas en el modelo educativo aristocrático, es el *mélós*, es decir la poesía mélica erótica, pero esta, con su función de educación iniciática, no tiene cabida en el modelo educativo concebido en las *Leyes*, donde "à une éducation en petits groupes choraux regroupant les membres des familles aristocratiques, adolescents d'un côté, adolescentes de l'autre, le législateur substitue une éducation musicale et un ordre choral concernant l'ensemble du corps civique, jeunes, adultes et vieux, hommes et femmes" (p. 166).

Continuando con el análisis de las *Leyes* de Platón, Klaus Schöpsdau ("Les prescriptions sur l'éthique sexuelle dans les *Lois* (835c1-842a10)", pp. 169-181) presenta una detallada discusión de las dos formulaciones legales para regular la moral sexual que se ofrecen en el pasaje citado en el título, la primera más restrictiva que la segunda, y de los argumentos sustentados por el Ateniense en su desarrollo y las dudas que este finalmente expresa sobre su posibilidad efectiva de aplicación.

El trabajo siguiente, firmado al alimón por Ruby Blondell y Sandra Boehringer ("L'autre genre du *Symposion* : quand Lucien rejoue Platon", pp. 183-199), regresa al *Simposio* de Platón con el propósito de demostrar que "pour comprendre l'oeuvre de Platón, en particulier sa dimension érotique, il est particulièrement utile de connaître Lucien", en concreto el 5º de sus *Diálogos de cortesanas*, un breve entremés que tiene como tema central el homoerotismo femenino y que para las autoras no es más que un juego literario con el *Banquete* platónico como hipotexto, una especie de *remake* que permite a los estudiosos modernos "de mieux percevoir certains aspects des catégories sexuelles et érotiques de l'époque grecque classique et de mieux voir, également, en quoi l'érotique platonicienne s'en distingue" (p. 183). Esta proposición inicial, desarrollada y discutida de manera pormenorizada en las páginas siguientes, parece sin embargo contradecirse un tanto con alguna de las conclusiones finales, en concreto cuando se afirma que "(1) *Banquet*

de Platon ne nous offre pas un tableau cohérent et logique des catégories sexuelles que prévalent dans la relation entre hommes : de même Lucien ne nous offre pas un tableau cohérent et réaliste des relations sexuelles entre femmes. Cette oeuvre n'opère pas par le biais de références à la réalité et aux « vraies » pratiques des femmes, mais par le lien que Lucien établit avec le sous-texte platonicien“ (p. 199). En todo caso, y aunque en general uno pueda estar de acuerdo con las ideas planteadas por las autoras, en su discurso se deslizan no obstante algunas aseveraciones bastante discutibles, como la de decir que “nombreaux commentateurs considèrent que Mégilla et Démonassa sont des courtisanes mais rien dans le texte ne permet de le déduire” (p. 191, n. 31: aparte del hecho de que se trata de un *ἑταιρικὸς διάλογος*, algo concreto en el texto que permitiría deducirlo sería la procedencia corintia de Demonasa, pero esto se silencia sospechosamente, aunque sí se alude más adelante a que Megila es de Lesbos [*vid.* p. 194, n. 42]), y otras claramente erradas, como cuando, al discutir el término *ἑταιρίστρια* (cuyo equivalente masculino *ἑταιριστής* aparece escrito erróneamente **ἑταιρίστης*), se afirma que “le terme apparaît deux fois en langue grecque” (p. 187, n. 15: el TLG recoge hasta veinte apariciones de la palabra, algunas bastante jugosas).

Sin salir del *Banquete* platónico, la tercera y última sección se inicia con el trabajo de Annick Jaulin (“Léo Strauss lecteur du *Banquet* de Platon”, pp. 203-217), un breve repaso a la lectura de la obra por parte del filósofo y clasicista germano-estadounidense Léo Strauss, quien analizaba en términos políticos el conflicto entre filosofía y poesía plasmado en este diálogo platónico, especialmente en los discursos de Agatón, de Aristófanes y de Sócrates, y lo entendía como un diálogo político, más que un diálogo sobre *eros*.

Más concretamente, el artículo de Olivier Renaut (“La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne”, pp. 219-230) discute el discurso de Pausanias en el *Banquete*, uno de los testimonios clave de los estudios sobre la pederastia en la antigua Grecia, y repasa los problemas que plantea respecto a otras fuentes, tanto textuales como iconográficas, y respecto a otros tratamientos diversos del tema en la propia obra de Platón, y no sólo ya sobre la pederastia en particular sino sobre su concepción de la sexualidad en general, pues los presupuestos que tengamos sobre esta cuestión condicionan de partida y en gran medida nuestra interpretación del discurso. Tras rechazar así algunas interpretaciones erróneas “suscitées par le lien jugé évident entre pédérastie et sexualité”, Renaut concluye que el discurso de Pausanias “représente un discours capital pour l'éducation platonicienne, dans la mesure où il pose le problème spécifiquement politique de la régulation des moeurs sexuelles, de leur comptabilité avec la loi, mais surtout de l'usage par le législateur des relations (homo-)érotiques pour l'éclosion de la vertu, non pas chez les philosophes, mais pour la cité tout entière” (p. 230).

El siguiente trabajo de Carolina Araújo (“*Erôs and communitarianism in Plato’s Symposium*”, pp. 231-241) plantea cómo, en sus discursos en el *Banquete*, Apolodoro, Aristodemo y Alcibiades presentan una serie de rasgos comunes que se explican por su amor por Sócrates y por la práctica socrática del amor, descrita ampliamente en el discurso de Diotima. Mediante esas características comunes, estos personajes se revelan como miembros de una comunidad filosófica cuyos fuertes lazos de unión se generan, más que por la interacción directa entre sus miembros, por la práctica del amor socrático, considerado por la autora como la “right pederasty” (p. 231) que presentaría Platón en el *Banquete* como el elemento más importante de una comunidad “whose members share love for each other while philosophizing all day long” (p. 241).

Sin abandonar el análisis del *Simposio* platónico, la última contribución, obra de Luc Brisson (“La question du mariage chez Platon”, pp. 243-260), repasa las ideas del filósofo acerca del matrimonio, revolucionarias para su tiempo, desde el punto de vista antropológico, político y psicológico, examinando los pasajes más relevantes de la *República* y las *Leyes*, en los que Platón trata el tema en el plano del cuerpo (el matrimonio solo tiene sentido *procreandi causa*, y por tanto las relaciones entre personas del mismo sexo solo se condenan por su esterilidad), pero también del discurso de Diotima en el *Banquete*, donde el análisis cambia ya radicalmente al colocarse en el plano del alma (la educación entendida como relación “erótica” entre maestro y discípulo con fines de “procreación” y perfeccionamiento del alma).

El volumen se cierra con catorce apretadas páginas de bibliografía (pp. 261-274) a las que habría sido útil quizá añadir un índice de pasajes citados. En resumen, un libro muy recomendable que da cuenta perfectamente de la complejidad de la erótica platónica y de su estrecha relación con la ciudad real o ideal reflejada en la rica obra del filósofo ateniense.

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL
Universidad de Málaga
jfmartos@uma.es