

Valeria Sonna
***Entre educación y prostitución:
Sócrates en Platón y Jenofonte***

RESUMEN

El presente texto explora la retórica de la prostitución tal y como aparece ligada a la figura de Sócrates en los textos de Platón y Jenofonte, específicamente como analogía de su práctica erótico-pedagógica. Nuestro objetivo consiste en analizar los vínculos que se establecen en estos diálogos entre prostitución, pederastia y pedagogía.

Palabras Claves: estudios socráticos, filosofía antigua, prostitución.

Abstract: The present text examines the rhetoric of prostitution as it appears in relation to the figure of Socrates in the texts of Plato and Xenophon, specifically as an analogy to his erotic-pedagogical practice. Our aim is to analyze the links established in these dialogues between prostitution, pederasty, and pedagogy.

Keywords: socratic studies, ancient philosophy, prostitution.

1. Introducción

En el *Banquete* de Jenofonte, la figura de Sócrates aparece asociada a la del proxeneta. Allí, Sócrates explica que el buen proxeneta, el *agathós mastropós*, es aquel que hace agradables a quienes desea prostituir no solo en su aspecto físico, sino también en su discurso, es decir, en el uso del *lógos* (IV. 59-61). El tópico del proxenetismo aparece también en el *Teeteto* de Platón, asociado a la famosa imagen de Sócrates como una partera espiritual. Entre las prerrogativas de las comadronas, con quienes Sócrates comparte su técnica, se encuentra la de ser casamenteras. Pero Sócrates sostiene que si bien las parteras se enorgullecen más por ser casamenteras que por saber cómo cortar el cordón umbilical (149e), se abstienen de desarrollar esta habilidad por miedo a que sea tomada como proxenetismo (*proagogía*) (150a).

El presente texto propone explorar las retóricas en torno a la prostitución tal y como aparece ligada a la figura de

Autor/ Author

Valeria Sonna

Universidad Autónoma

Metropolitana Iztapalapa

**ORCID ID: 0000-0002-
2645-1884**

**Correo: vsonna@gmail.
com**

Recibido: 22/08/2024

Aprobado: 30/11/2024

Publicado: 29/01/2025

Sócrates en los textos de Platón y Jenofonte, específicamente como analogía de su práctica erótico-pedagógica. Nuestro objetivo consiste en analizar los vínculos que se establecen en estos diálogos entre prostitución, pederastia y pedagogía. Para ello, desarrollaremos el análisis de las tres figuras bajo las cuales Sócrates es caracterizado por Platón y Jenofonte respectivamente, a saber, como partero, casamentero, y proxeneta. Como hipótesis sostendré que tanto Platón como Jenofonte utilizan sus metáforas para sublimar el carácter homoerótico del éros socrático y distanciarlo de la reducción a una práctica puramente sexual. Pero, a diferencia de la figura de la comadrona que utiliza Platón, la del proxeneta, que utiliza Jenofonte, dialoga de manera más directa con la tradición de la pederastia institucionalizada.

En el primer apartado, abordaré la cuestión del problema socrático, con el objetivo de especificar mi posición con respecto a la manera en la que deben leerse las distintas representaciones de la figura de Sócrates. En el segundo apartado, me ocuparé de la figura de Sócrates como partera o comadrona, que es la imagen poética que Platón utiliza para describir el método socrático tal y como él lo interpreta.

En el tercer apartado, abordaré la figura de Sócrates como proxeneta, las figura que Jenofonte utiliza para describir el método erótico-pedagógico de Sócrates, y que se vincula con la figura de la comadrona a través de la de la casamentera. El objetivo de esta sección será explicar la conexión entre estas representaciones, tal y como quedan asociadas por Jenofonte, tanto en la figura de Sócrates como en la de Aspasia.

En el cuarto apartado, a propósito del problema del proxenetismo, desarrollaré la cuestión de la prostitución como profesión y la ética comercial ateniense. Esta sección me permitirá establecer en vínculo entre la prostitución y la pederastia.

Finalmente, en la última sección, abordaré el problema de la homosexualidad entendida como pederastia, en su relación con la prostitución, por un lado, y por el otro, como institución educativa en la tradición pedagógica griega.

2. El problema socrático

Todo lo que sabemos acerca del pensamiento de Sócrates es a través de lo que sus contemporáneos, como Aristófanes, o sus discípulos, como Platón y Jenofonte, pueden decirnos acerca de él. Otra fuente comúnmente estudiada es Aristóteles, quien sin embargo nació quince años después de su muerte. Lo que ha dado en llamarse el “problema socrático” se refiere al problema histórico y metodológico al que se enfrentan los historiadores cuando intentan reconstruir las doctrinas filosóficas del Sócrates histórico. El carácter irresoluble del problema socrático reside en la imposibilidad de determinar la fidelidad de las representaciones del maestro que encontramos en las fuentes mencionadas. La imagen que Aristófanes presenta en *Las nubes* es muy diferente de la que encontramos en las obras de Platón y Jenofonte, entre cuyas representaciones también existen diferencias sustanciales. Sin embargo, el carácter irresoluble del problema socrático reside, principalmente, en el rasgo ficcional del género del diálogo socrático, los *sokratikoí lógoi*. Como es sabido, el diálogo socrático es un género literario que floreció especialmente en la primera parte del siglo IV a.e.c. Se escribieron centenares de diálogos y relatos, la mayoría

de los cuales debieron publicarse a lo largo de un cuarto de siglo. Son numerosas las fuentes doxográficas que atestiguan el fenómeno, pero fue Aristóteles quien dio una definición del género socrático como “[...] un arte que imita sólo a través del lenguaje, sin armonía, en prosa o en verso, ya en uno o en pluralidad de metros” (Po., 2.1447b1), y que compara con el mimo de Sofrón o Jenarco (Po. 1447b10). Se trata, según Rossetti, de un fenómeno colectivo de primer orden que, por un lado, aseguró a Sócrates como el protagonista hasta el punto de convertirlo en un mito, y por otro, produjo una serie de efectos significativos, entre ellos el establecer una idea muy distintiva (y en muchos sentidos inédita) de lo que significa “filosofar” (*philosophéo*), o de lo que debió de significar para los discípulos inmediatos de Sócrates (Rossetti, 2003, 11). Según Dorion, la manera de aproximar el problema socrático se modifica considerablemente gracias a la contribución de Gigon, quien reformula el problema que consideraba basado en supuestos erróneos justamente sobre la base del carácter de género literario y abiertamente ficcional de los diálogos socráticos. La conclusión de Dorion es que la mejor manera de tratar el problema es abordando las variaciones que podemos encontrar entre las distintas versiones de un mismo tema socrático para arrojar luz sobre el significado y el alcance de las variaciones sobre la filosofía y la representación de Sócrates (2010, 12). La lista de “temas socráticos” es extensa, algunos de ellos incluyen, según Dorion, el *daímon* de Sócrates, la importancia de la *enkráteia*, su comprensión de la piedad, el método socrático, es decir, su concepción del *élenkhos*, la naturaleza de su compromiso político, su interpretación de la afirmación “conócete a ti mismo” y su actitud hacia la *lex talionis* (11).

En el presente trabajo proponemos un estudio comparado entre las variantes que encontramos en Platón y en Jenofonte sobre un tema socrático que no es mencionado por Dorion y que usualmente es abordado solo de manera tangencial por la bibliografía especializada. Se trata de la representación de Sócrates como un proxeneta. Si bien es un tema escasamente estudiado, se trata a nuestro criterio de una imagen elocuente ya que remite a la dimensión erótico-pedagógica del *élenkhos*, aspecto importante no solo a los fines de comprender la estrategia pedagógica que subyace al *élenkhos*, sino también para dilucidar de qué manera, en sendas obras, Platón y Jenofonte dialogan con una tradición en la que la educación se entrelaza con la pederastia y la prostitución.

3. Sócrates como comadrona

El carácter evasivo del método socrático se evidencia en la cantidad de nombres diferentes que se utilizan para referirse a él. Por metonimia, es a veces llamado “*élenkhos*”, tomando uno de los elementos que lo constituyen, el de la refutación, para designar su totalidad. Cicerón lo llama “*inductio*”, probablemente siguiendo a Aristóteles que le atribuye los razonamientos inductivos (*Metaph.* 1078b28). Pero tal vez la descripción por parte de Platón como una “mayéutica” sea la interpretación más extendida y más utilizada hasta nuestros días para nombrar el método socrático de interrogación. Así, su legado metodológico, del que sus discípulos se apropiaron e interpretaron de diferentes maneras, dio lugar a una de las incógnitas que configuran el plexo de preguntas en torno a lo que llamamos “el problema socrático”¹.

En *Teeteto*, la erótica pedagógica de Sócrates, expresada a través de la imagen de la partera espiritual, contiene algunas referencias claras al problema socrático². Sócrates comenta a Teeteto que quienes no saben su secreto, es decir, que practica la partería intelectual, dicen de él que es absurdo (*atopótatos*) y que deja perplejos (*aporeîn*) a los hombres (149a). Este pasaje ha sido relacionado más de una vez con un pasaje de *Menón*, en el que el personaje homónimo dice que ya antes de encontrarse con Sócrates había oído de otros decir que este no hace otra cosa más que problematizarse y problematizar (*aporeîn*) a los demás. Además, lo compara con el pez torpedo (*nárke*) que con su narcótico deja tías a sus víctimas. Dice entonces que Sócrates lo está hechizando (*goeteúo*), embrujando (*pharmáссо*) y encantando (*katepádo*), porque lo ha reducido a una madeja de confusiones (*aporía*) (80a). Esta referencia a las molestias que genera el momento *elénktico* –es decir, refutatorio– de la interrogación socrática es parte de la imagen que socialmente se atribuía a menudo a Sócrates, imagen que Platón se dedica a reivindicar en gran parte de su obra. En este diálogo, Platón define y explica la práctica erótico-pedagógica de su maestro acudiendo a una analogía con la técnica de la partería, la *maíeúsis*, una práctica exclusiva de las mujeres en la época³. Así como las parteras asisten a las embarazadas que dan a luz a sus bebés, Sócrates asiste a sus discípulos embarazados para que den a luz sus bebés del intelecto. Pero la asociación entre Sócrates y la partería no es la única manera de explicar su práctica pedagógica.

4. Sócrates y Aspasia: de proxenetas, casamenteros y prostitutas

Otro elemento del problema socrático que aparece en el diálogo, aunque de manera tangencial, es la figura del proxeneta. Entre las prerrogativas de las comadronas, con quienes Sócrates comparte su técnica, se encuentra la de ser casamenteras (*promnéstria*). Sócrates explica a Teeteto que si bien las parteras se enorgullecen más por ser casamenteras que por saber cómo cortar el cordón umbilical (149e), se abstienen de desarrollar esta habilidad por miedo a que sea tomada como proxenetismo (*proagogía*) (150a). También Jenofonte establece el vínculo en *Recuerdos de Sócrates*. A propósito de las ansias de Critóbulo por conseguir amigos (*phílon ktêsin*), Sócrates trae a colación las palabras de Aspasia sobre las casamenteras (*promnéstria*) que “[...] son muy hábiles para reunir personas en matrimonio cuando los informes que transmiten son verdaderos, pero que, en cambio, no se muestran dispuestas a hacer elogios falsos, porque los que se descubren engañados se odian entre ellos y también a la casamentera” (*Mem.* II.6, 33-36).

Aspasia ¿prostituta o maestra de retórica?

La figura de Aspasia se enmarca dentro de un tópico recurrente en la literatura socrática, cuyas palabras Jenofonte además cita a propósito de las casamenteras. En el diálogo que lleva por título “Aspasia”, Esquines pone en boca de Sócrates el recuerdo de una conversación en la que Aspasia lleva adelante una interrogación que se ajusta a los lineamientos retóricos del método socrático. Pregunta a Jenofonte⁴ y a su esposa, alternadamente, el mismo tipo de pregunta: a propósito de las joyas, vestidos y ornamenta a la una, y a propósito de caballos y fincas al otro, Aspasia les pregunta si prefieren sus propios bienes o los de su vecino y vecina en caso de que

tuvieran mejores. En ambos casos, eligen la segunda opción. Entonces, Aspasia les formula otra pregunta: en caso de que su vecino y vecina tuvieran una esposa o esposo mejores, si preferirían a su propio cónyuge o al de su vecino o vecina. Ante esta pregunta, Jenofonte guarda silencio, y su esposa se ruboriza. El rubor, esta alteración física de la esposa de Jenofonte, expresa la dimensión eléctrica de la conversación. La pregunta lleva a la emoción, en este caso la vergüenza, que produce la necesidad de transformación. Según Pentasugglio (2016), lo que está en juego aquí es el tema socrático del *beltión gígnesthai*, en este caso aplicado a la *aristía* conyugal. La conclusión de Aspasia es que “[...] la búsqueda por parte de los dos cónyuges de un marido y una mujer mejores será vana [...] a menos que ambos aspiren a volverse ἄριστοι” (156). Este ejercicio de argumentación es tomado por los doxógrafos como una referencia al método socrático de la *inductio*, como la llama Cicerón (cf. Cic. *Inv. Rhet.* I, 61), y le habría valido la calificación repetida de “Sócrates femenina”. Como lo señala Mársico (2014), mientras que a Pericles y Lisicles Aspasia solo les habría enseñado la pericia retórico-política, en el caso de Jenofonte y su esposa, se pone en juego una dimensión teórica que se apoya en una noción de éros filosófico, y “[...] que apunta al mejoramiento del otro no sólo en su esfera externa, sino específicamente en su dimensión anímica” (405, n. 86).

En la figura de Aspasia también convergen la figura de la casamentera con la de la prostituta (*hetaíra*) ligadas a la *inductio* socrática. Tres dimensiones que ponen en juego a éros de distinta manera.

5. Sócrates proxeneta

Sin embargo, es en el *Banquete* donde Jenofonte desarrolla con más profundidad la figura y la función del proxeneta, asociada a la imagen de Sócrates. Jenofonte presenta aquí a Sócrates manteniendo con sus discípulos una conversación acerca de cuál es la tarea del buen proxeneta, el *agathós mastropós* (IV.59-61). La descripción comienza con una serie de actividades que consisten en volver agradables a las personas que se busca prostituir. Estas actividades incluyen: ocuparse de que tenga un aspecto agradable, así como la indumentaria y el cabello adecuados (IV.57, 5); de que su manera de mirar sea amistosa (*philikós*) y no odiosa (*ekhthrós*); y que su voz sea modesta (*aidémon*) y no descarada (*thrasýs*). Pero, sobre todo, es importante que su conversación, su *lógos*, no lleve a la enemistad (*apekhthánomai*), sino a la amistad (*prós philían ágousi*). De presentar de la manera correcta todas estas cualidades tiene que ocuparse el proxeneta. Sócrates sostiene que el mejor proxeneta será aquel que logre que la persona que quiere prostituir sea agradable no solo para una persona, esto es, quien quiere contratar sus servicios, sino para muchos (*polús*). En este punto, sus interlocutores que venían acordando con él de manera unísona y casi automática, aunque se muestran de acuerdo, dividen sus respuestas. Con esto, Jenofonte quiere expresar la confusión de la audiencia. Probablemente, porque en este punto se abandona el sentido literal del proxenetismo por su expresión metafórica, que añade una función política a la *mastropoía*. Que se haga de alguien agradable para muchos significa que sea agradable para la *pólis*. De este modo, no solamente se desplaza el sentido de la *mastropoía*, del literal al metafórico, sino que pasa del ejercicio privado e

individual del proxenetismo, y por ende la prostitución, a un ejercicio social y político.

En el pasaje citado del *Banquete*, Jenofonte distingue entre dos tipos de proxenetismo: *mastropéia* y *proagogía*. Sócrates ejemplifica el buen *mastropós*, mientras que Antístenes es representante de la *proagogía*. Este tema se enmarca dentro de un tópico recurrente en la literatura socrática que, como vimos, también está vinculado a la figura de Aspasia, cuyas palabras cita también Jenofonte en relación con el emparejamiento.

6. La prostitución y la ética comercial ateniense

Estas menciones al proxenetismo por parte de Platón y Jenofonte son relevantes no solamente por lo que pueden decirnos acerca de Sócrates, sino también por lo que pueden decirnos acerca de la valoración social sobre la práctica del proxenetismo y de la prostitución. En el pasaje citado de Jenofonte, se dice que quien mejor encarna el ideal de esta *tékhne* es Antístenes, quien, al escuchar a Sócrates decir estas palabras, se ofende (IV.61). El término que usa aquí Jenofonte no es “*mastropéia*” sino “*proagogía*”. La diferencia es importante porque, si bien ambas actividades consisten en prostituir a otras personas, tienen procedimientos diferentes. Mientras que la *mastropéia* es un oficio abierto, la *proagogeía* es una actividad clandestina, contra la que, según Zaragoza (2016), Solón había decretado la pena de muerte (ver *Banquete*, 337, nota 80). Las diferencias semánticas son elocuentes en este sentido: “*mastropós*”, derivado de “*maíomai*”, verbo que significa “buscar” o “perseguir”, comparten su campo semántico con el término “*mastrós*”, que significa “*business man*”, “*financial official*”. “*Proagogós*”, en cambio, deriva de “*proago*”, que significa “*bring forward, lead on, advance*”, etc. La fuente de la que abreva Zaragoza probablemente sea el discurso de Esquines contra Timarco, donde el orador ático sostiene que la ley ateniense imponía las “penas más duras” (*mégista epitimía*) a todo aquel que se dedicara a la *proagôgeia* (proxenetismo) con los servicios sexuales de un “joven libre o una mujer libre” (Aeschin. In *Timarchum*, 14.5). La expresión “*mégista epitimía*” sería un eufemismo para la pena de muerte (Cohen, 2015, 119). Que esta ley de Solón efectivamente fuera tal es algo que no está fuera de duda. En efecto, según testimonia Plutarco, Solón había impuesto para estos casos solo una multa de 20 dracmas (*Sol.* 23).

Según Cohen (1995), la legislación tenía un efecto particular y de no menor importancia: lo que garantizaba era la libertad en la práctica de la prostitución. Desde el punto de vista comercial, la diferencia más importante entre el *proagogós* y el *mastropós* es que el primero incurre en una práctica que va en contra de la ética del trabajo ateniense. Para entender esto, es necesario detenerse brevemente en las diferencias entre *porné* y *hetaíros*, que aluden a dos formas de prostituirse. La diferencia consiste en el aspecto de clase. Numerosas fuentes muestran que las y los *pórnai* eran en su mayoría esclavas y esclavos (*doûlai*) y que su prostitución se ejercía principalmente en burdeles (*porneía*) (Citti, 1997; Cohen, 1995). En contraste, las fuentes suelen presentar a las *hetaíras* como mujeres liberadas, como compañeras deseables y refinadas (Faraone & McClure 2006, p. 2) -por ejemplo, Aspasia, Neaira, Laïs, Gnathainion, Gnathaina, Naïs, etc.-, y a los *hetaíros* ocupando posiciones políticas

importantes -por ejemplo, Timarco- (36).

Según Cohen (2015), la diferencia más importante reside en el hecho de que mientras el *hetaíros* y la *hetaíra* operaban de manera independiente, el *pornós* y la *porné* trabajaban en condiciones de servicio, es decir, cobraban por su trabajo (p. 37). Esto no quiere decir que los *hetaíros* y las *hetaíras* no obtuvieran beneficios, pero estaban en posición de proporcionar afecto sin aprovecharse económicamente de forma inapropiada. Un *hetaíros* o una *hetaíra* está en condiciones de generar *kháris* prestando sus servicios gratuitamente cuando la situación así lo requiere. La *kháris*, es decir, la dispensación de obligaciones y favores recíprocos, es considerada el núcleo de la cultura libre ateniense (38). A través de la *kháris*, las buenas acciones deben ser retribuidas (y las malas, del mismo modo), y cuando el ciudadano libre es el receptor de un beneficio, tiene la presunta oportunidad, y la obligación moral, de devolver ese beneficio. “De lo contrario, la vida de un hombre libre sería como la de un esclavo” (Arist. EN 1132b-1133a). Aristóteles encuentra en la reciprocidad de las relaciones sexuales el ejemplo de la *kháris* pura y exaltada, i.e., en el ofrecimiento gratuito de sí mismo del amado (*erómenos*) a la ardiente necesidad erótica de su *erastês* (Rh. 1385a2-3; Cohen, 2015, 86).

Según Fisher, una de las muchas presiones de la sociedad griega clásica que pesaban sobre la masculinidad de los ciudadanos nacidos libres era el imperativo de esforzarse por ser propietarios de esclavos y esclavas, y “[...] evitar a toda costa parecer que se trabaja de forma ‘servil’ para otro” (Fisher, 1998b, 70). Encontramos pruebas de ello en Aristóteles, quien afirma que lo propio del hombre libre es no vivir para otro (*pròs állon*) (Rh. 1367a33) y que el hombre de alma elevada o generoso solo debe vivir para otro si es para sus amigos; de lo contrario, esto sería servilismo (*doulikós*) (EN 1124b30 y ss.). Asimismo, en su definición de la filosofía primera, Aristóteles se cuida de explicar que se trata de un tipo de actividad que se busca en beneficio propio y no de otra cosa, del mismo modo que el hombre libre existe para sí mismo y no para otro (*Metaph.* 982b, 26). Pero quizá la explicación más detallada esté en su *Política*, donde queda claro que la definición de libertad (*eleuthería*) es vivir *pròs autós*, es decir, para uno mismo. La libertad es, además, condición *sine qua non* para la ciudadanía. Todos los que no son ciudadanos viven *pròs állon*, mujeres según sus maridos, niñas y niños según sus tutores adultos, y esclavas y esclavos según sus amos (*despótes*) (Pol. 1260a, 30-35).

Varias fuentes demuestran que en Grecia equiparaban la percepción de un salario (*misthós*) y el desempeño de un trabajo contratado (*thêteia*) con la esclavitud. En *Contra Ebulides*, de Demóstenes, Euxiteo defiende a su padre y a su madre ante el tribunal, que les acusa de ser extranjeros (*xenós*) y, por tanto, no atenienses. La base principal de las acusaciones de Ebulides es que trabajan para ganarse la vida (33.5). Y lo que es más importante, uno de los motivos de la acusación de Ebulides contra la madre de Euxiteo es que era nodriza (*tittheúo*) (35.1-5). Euxiteo defiende a su madre explicando que se vio obligada a trabajar como nodriza por la pobreza y la necesidad (42.4).

Platón alaba al hombre que trabaja para sí mismo y censura como inherentemente inmoral “hacer las tareas de otros” (*Chrm.* 163c3-8), e Isócrates identifica el empleo asalariado (*thêteia*) con la esclavitud (9. 14.48; Arist. Rh. 1367a30-32). De modo que el recibir un salario (*misthophoría*) era signo de esclavitud:

Cuando el Estado ateniense exigía a los probadores de monedas y a los trabajadores de la ceca un servicio continuado, la legislación preveía explícitamente el pago de *misthophoriai* a los esclavos públicos cualificados (*dêmosioi*) que prestaban estos servicios de forma regular (y su castigo en caso de absentismo) (Cohen, 2015, 41)⁵.

Esta aversión ateniense a la dependencia inherente al trabajo asalariado hacía que la oferta de sexo en los burdeles solo fuera apropiada para esclavas y esclavos.

Aristóteles caracteriza la *proagogeía* como un tipo de trato involuntario y clandestino en las relaciones entre individuos, semejante al hurto, al adulterio, al envenenamiento, a la seducción de esclavas y esclavos, al asesinato y al falso testimonio (EN 1131a4-9). Ciertamente, la distingue de tratos involuntarios violentos como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio o el robo, pero como estos, se define por la condición servil de aquellos que dependen de ella para vivir y, por ende, por la incapacidad de estos para vivir bien y ser felices.

7. Pederastia, prostitución y erótica pedagógica

Las acusaciones de proxenetismo y prostitución, como la que Esquines dirige contra Timarco, eran comunes y estaban ligadas a la institucionalidad que tenían en la época las prácticas pederásticas. Según Cantarella (1991), la homosexualidad masculina griega –o por lo menos aquella social y culturalmente relevante– fue en realidad pederastia y estuvo muy difundida (20-21). Los orígenes de la pederastia, una práctica institucionalizada en la época clásica de las ciudades griegas y especialmente en Atenas, han sido rastreados hacia el pasado tribal de la sociedad griega, en la cual la organización de la comunidad (todavía no política) estaba basada, en primer lugar, en la división por clases de edad (Brelich, 1969; Bremmer, 1980; Gernet, 1981; Sergent, 1983, 1986; Vidal-Naquet, 1981). En las sociedades así organizadas, tanto las antiguas como las tribales actuales (cada vez menos numerosas pero aún existentes), el paso de un individuo de una clase de edad a la otra está acompañado de una serie de ritos de paso, según cuya estructura el iniciando, para ser acogido en la clase de edad superior, debe pasar un período de tiempo alejado de la comunidad, viviendo fuera de las reglas de la vida civil, a menudo en estado de naturaleza. Al término de este período, renace a la nueva vida como miembro de la clase de edad superior.

En la Grecia preciadana, el paso a la adultez consistía en un período de segregación durante el cual el muchacho aprendía las virtudes que deberían hacer de él un adulto viviendo en compañía de un hombre, al mismo tiempo educador y amante. Las evidencias sobre las que se basa la hipótesis son los numerosos mitos de amores homosexuales que reproducen la estructura de los mitos iniciáticos, como el de Zeus y Ganímedes, Poseidón y Pélope, Apolo y Admeto, Heracles y Jasón, Apolo y Cipariso (Sergent, 1983). También los relatos de Plutarco sobre cómo en Esparta los niños de 12 años eran confiados a amantes escogidos entre los mejores hombres de edad adulta, de quienes aprendían a ser verdaderos espartanos (Plut. *Lic.* 7.1). Pero la evidencia sobre la que se centra Cantarella, y que es la más fehaciente en tanto pone de manifiesto el rol social de la pederastia en las sociedades griegas, son las famosas inscripciones de Thera (la actual Santorini)⁶. Se trata de inscripciones talladas en una roca de la isla griega y datadas en el siglo VI o VII a.e.c. que contienen referencias a prácticas homosexuales.

El ejemplo más citado es el de la inscripción donde se lee: “[...] por [Apolo] el Delphinio, Krímon tuvo sexo aquí con un muchacho, el hermano de Bathykles” (I.G., XII, 3.536- 357). Originalmente, estas inscripciones fueron descritas por Marrou (1948, 481-482) y Dover (1980, 122-124) como grafitis pornográficos vulgares, lectura que fue descartada posteriormente por los especialistas en favor de la interpretación ritual, conforme a las costumbres locales y a las concepciones generales del amor de los antiguos griegos por los niños (Brongersma, 1991). Cantarella argumenta en favor de esta lectura aduciendo que el lugar donde han sido grabadas es una zona sagrada y que son frecuentes las referencias a divinidades kourótrofes (dedicadas al cuidado de los muchachos). La inscripción citada, según Cantarella, probablemente conserva el recuerdo de un momento institucional en de la vida del muchacho sodomizado por Krimón, personaje desconocido para nosotros, pero probablemente importante en su comunidad.

8. Consideraciones finales

En el presente trabajo propusimos un estudio comparado entre las variantes que encontramos en Platón y en Jenofonte sobre un tema socrático que es abordado solo de manera tangencial por la bibliografía especializada. En las primeras dos secciones vimos cómo se interconectan la representación de Sócrates como una comadrona espiritual, imagen de cuño platónico, y la de Sócrates como un proxeneta, utilizada en profundidad por Jenofonte y mencionada por Platón. La figura del proxeneta es, a nuestro criterio, una imagen elocuente ya que remite a la dimensión erótico-pedagógica del *élenkhos*. La metáfora que más ha trascendido como descripción del *élenkhos* socrático es la del maestro como una comadrona espiritual llegada por Platón a la historia en el *Teeteto*. Sin embargo, como vimos, esta imagen poética, fuertemente elocuente y cautivadora, no es la única ni la más frecuente entre las analogías que buscan describir metafóricamente aquello que Sócrates hacía con sus palabras. Está claro que su método de interrogación constituye una práctica erótico-pedagógica. Al igual que Platón, Jenofonte intenta sublimar el deseo erótico elevándolo a una dimensión intelectual, pero a diferencia de la imagen de la casamentera, la del proxeneta dialoga de manera más directa con la tradición de la pederastia institucionalizada y la prostitución. En los últimos dos apartados intentamos mostrar de qué manera la prostitución y la pederastia se entrelazan en una práctica que tiene origen en la época arcaica y que sigue vigente en la época clásica.

Notas

¹ Sobre la estructura del *élenkhos* socrático en el *Banquete* de Platón, ver Fierro (2015).

² En lo que concierne a la obra de Platón, voy a centrarme solamente en el *Teeteto*. Sobre la relación entre el *Banquete* de Platón y el *Banquete* de Jenofonte, véase Thesleff (1978) y Danzig (2005).

³ La situación de la partería en el siglo IV es muy difícil de reconstruir, en primer lugar porque

no disponemos de escritos de primera mano de estas mujeres, en segundo lugar porque hacia finales del siglo V y principios del IV el papel sociocultural de las parteras estaba experimentando un gran cambio. Según Demand, el monopolio femenino sobre el parto y la salud reproductiva de las mujeres empezó a desmoronarse debido a la intervención de los médicos varones. El resultado positivo es que algunas comadronas ascendieron de categoría y se convirtieron en profesionales gracias a su asociación con los médicos hipocráticos, un sector reconocido como el más prestigioso por su sociedad patriarcal. Esto condujo a una expansión gradual de la actividad femenina en el tratamiento de otras mujeres (1995, 287).

⁴ Se ha sugerido que no se trata del Jenofonte autor del *Banquete* y los *Memorabilia*, sino de otro Jenofonte. Según Mársico, “[...] el aludido en este diálogo de Esquines sería un miembro más antiguo que aparece en varios pasajes y que habitualmente se ha confundido con el hijo de Grilo” (Marsico 2014, 122).

⁵ Mi traducción.

⁶ Descubiertas a fines del siglo pasado sobre una pared de roca a no más de 70 metros del lugar en el que se levantaba el templo de Apolo Carneio y que fueron fechadas por Hiller von Gaertringen, que las descubrió en la época geométrica, y más tarde por R. Carpenter en el siglo VI.

Referencias

Fuentes primaria

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia* (J. Pallí Bonet & E. Lledó Íñigo, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (2016). *Poética. Magna Moralia*. (T. M. Manzano & L. R. Duplá, Trans.).
- Aristóteles (2016). *Retórica* (C. G. Gual, Ed.; Q. Racionero, Trans.). Gredos.
- Aristóteles (2017). *Política* (M. García Valdez, Trans.). Gredos.
- Jenofonte (2016). *Recuerdos de Sócrates · Económico · Banquete · Apología de Sócrates* (C. G. Gual, Ed.; J. Zaragoza, Trans.).
- Platón (1983). Menón. En J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, & J. L. Calvo (Trans.), *Diálogos II*. Gredos.
- Platón (2006). Teeteto. En M. I. Santa-Cruz, A. Vallejo Campos, & N. L. Cordero (Trans.), *Diálogos V*. Gredos.

Bibliografía Secundaria

- Auguste, M. (1954). Jean Luccioni, Xénophon et le Socratisme. *Revue Philosophique de Louvain*, (35), 469-471.
- Brellich, A. (1969). *Paides e parthenoi*. Edizioni dell'Ateneo.
- Bremmer, J. (1980). An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty. *Arethusa*, 13, 279-298.
- Brongersma, E. (1991). The Thera Inscriptions: Ritual or Slander?. *Journal of Homosexuality*, 20(1-2), 31-40. https://doi.org/10.1300/J082v20n01_04
- Cantarella, E. (1991). *Según natura: La bisexualidad en el mundo antiguo* (M. del M. Linares García, Trad.). Akal.
- Citti, V. (1997). Una coppia nominale in Lisia. En M. Moggi y G. Cordiano (Eds.), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' "oikos" e della "familia"* (pp. 91-96). ETS.
- Cohen, D. (1995). *Law, Violence, and Community in Classical Athens*.
- Cohen, E. E. (2015). *Athenian prostitution: The business of sex*. Oxford University Press.
- Danzig, G. (2005). Intra-Socratic Polemics: The Symposia of Plato and Xenophon. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45, 331-357.
- Demand, N. (1995). Monuments, Midwives and Gynecology. En *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context. Vol. 1: Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992* (pp. 275-290). BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004418370>
- Dorion, A. (Ed.) (2010). The Rise and Fall of the Socratic Problem. En D. R. Morrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). Cambridge University Press.
- Dover, K. (1980). *Greek Homosexuality*. Vintage.
- Faraone, C. A., & McClure, L. (Eds.). (2006). *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. University of Wisconsin Press.
- Fierro, M. A. (2015). Elenchos y Eros: El caso de Sócrates y Agatón en SMP. 199C-201A. *Revista Archai*, 14, 93-108. https://doi.org/10.14195/1984-249X_14_8
- Fisher, N. (1998a). *Slavery in Classical Greece*. Bristol Classical Press.
- Fisher, N. (1998b). Violence, Masculinity and the Law in Classical Athens. En L. Foxhall & J. B. Salmon (Eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity* (pp. 68-97). Routledge.
- Gernet, L. (1981). *The Anthropology of Ancient Greece* (J. Hamilton y B. Nagy, Trad.). John Hopkins University Press.

- Mársico, C. (Ed.) (2014). *Socráticos: Testimonios y fragmentos. Vol. 2: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.
- Marrou, H. I. (1948). *Histoire de l' education dans l' antiquité*. Seuil.
- Morrison, D. R. (2010). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press.
- Rossetti, L. (1974). Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti. *Rivista Di Studi Classici*, XXII, 424-438.
- Rossetti, L. (1980). Ricerche sui "Dialoghi Socratici" di Fedone e di Euclide. *Hermes*, 108(2), 183-200.
- Rossetti, L. (2003). Le dialogue socratique in statu nascendi. *Philosophie Antique*, 1, 11-35.
- Sergent, B. (1983). *L' homosexualité dans la mythologie grecque*. Payot.
- Sergent, B. (1986). *L' homosexualité initiatique dans l' Europe*. Payot.
- Thesleff, H. (1978). The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 25(1), 157-170. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1978.tb00395.x>
- Vidal-Naquet, P. (1981). *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La Découverte.