

# Los *erotikoi logoi* de Lisias y la moral griega

Milena Lozano Nembrot  
UBA

## Resumen

En el presente trabajo analizaremos dos discursos atribuidos al logógrafo griego Lisias que podrían considerarse *erotikoi logoi*, ya que tratan de cuestiones eróticas. Tomaremos por un lado el III, un discurso judicial sobre un conflicto entre dos ciudadanos atenienses por un muchacho de Platea; y por otro el texto que aparece en el *Fedro* de Platón atribuido a este retórico. Para dar una nueva mirada al problema de la autoría de este último discurso —si Platón lo ha tomado literalmente y copiado del propio Lisias o es una invención suya—, cotejaremos la forma en que se refieren a *eros* los dos textos y veremos que en ambos se sugiere una noción común del deseo como una enfermedad (*nosos*) involuntaria que sólo lleva a catástrofes.

**Palabras clave:** *Erotikoi logoi*, Lisias, Platón, amor, retórica.

## Abstract

In this work I will analyze two speeches attributed to the Greek speechwriter Lysias, which both can be considered *erotikoi logoi*, because they deal with erotic subjects. On one hand, the speech number III, a forensic conflict between two Athenian citizens who fight over a boy from Plataia; and on the other hand, the first speech

from the platonic *Phaedrus*, ascribed to this orator. With the aim of giving a new perspective to the problem of the authorship of this last speech, I will compare the way in which these discourses talk about *eros* and passion. I will try to demonstrate that both speeches suggest a common idea about desire, which is considered like an illness (*nosos*) that only brings to catastrophic situations.

**Keywords:** *Erotikoi logoi*, Lysias, Plato, Love, Rhetoric.

*Ah, the moon's too bright  
The chain's too tight  
The beast won't go to sleep  
I've been running through these promises to you  
That I made and I could not keep  
Ah, but a man never got a woman back  
Not by begging on his knees  
Or I'd crawl to you baby and I'd fall at your feet  
And I'd howl at your beauty like a dog in heat  
And I'd claw at your heart, and I'd tear at your sheet  
I'd say please (please)  
I'm your man*  
(Leonard Cohen, "I'm your man")

## Introducción

Los asuntos del deseo y el amor han sido siempre fuente de conflicto, y pueden incluso llegar a terminar en complejas situaciones judi-

ciales. Cuando sobrevienen la pasión, los celos y los rencores, la naturaleza del ser humano puede llegar a cometer acciones que tal vez no llevaría a cabo si no estuviera bajo los efectos de *éros*. Este cambio en la personalidad y la aparente involuntariedad del deseo puede generar discusiones respecto de la responsabilidad moral de estas acciones.

Un caso de este tipo de conflictos es el centro del discurso III del logógrafo Lisias, titulado *Discurso de defensa contra Simón*, el cual trata de una disputa entre dos ciudadanos por la mutua atracción hacia un muchacho de Platea. La estrategia principal de Lisias para mostrar que su cliente es inocente consiste precisamente en alegar los infortunios del deseo erótico y el carácter involuntario que tienen las acciones que se realizan bajo sus efectos. En el presente trabajo, relacionaremos la concepción de *éros* que se presenta aquí con la que aparece en el primer discurso del *Fedro* platónico, atribuido a Lisias, llamado tradicionalmente *Erotikòs* o *Discurso amoroso*. Intentaremos dar una nueva mirada al problema de la autoría de este discurso —si Platón lo ha tomado literalmente y copiado del propio Lisias o es una invención suya—. Para ello, cotejaremos la forma en que se refieren a *éros* los dos textos y veremos que en ambos se sugiere una noción común del deseo como una enfermedad involuntaria que sólo lleva a catástrofes. A su vez, veremos cómo esta idea de *éros* es reflejo de la forma de los griegos de pensar las pasiones y sus efectos sobre la naturaleza humana desde la cultura homérica, pero la cual aún pervivía en los pensamientos y acciones de la época clásica.

En primer lugar, rescataremos la figura de Lisias para el análisis de la moral griega. Por ser un orador relegado por la crítica y no tan reconocido como otros, creemos necesario hacer un breve estado de la cuestión sobre su figura y sus obras. En segundo término, veremos el lugar que ocupan los dos discursos que aquí nos interesan en el *corpus lisiacum* y los elementos que esto aporta a nuestra investigación. Luego, realizaremos un análisis de ciertos pasajes de los dos discursos para ver la noción de *éros* y de las pasiones subyacentes. Relacionaremos estas ideas con ciertas características típicas de la moral griega, según estudiosos clásicos como Snell (1953) y Dover (1974, 1978), entre otros, para observar las consecuencias morales que suponen.

## Lisias y la moral griega

En el *Fedro* de Platón, que constituiría el primer análisis literario de la historia de los discursos de Lisias (Todd, 2008: 32), este último es considerado ya un famoso orador y escritor de discursos. Nacido en Atenas en el 445 o 444 a. C.,<sup>1</sup> provenía de una familia rica de Siracusa. Su padre Céfalo fue invitado a la ciudad por Pericles (Lisias, XII 4; Plutarco, *Vida de los diez oradores* 835) y él y su familia vivían allí como metecos, extranjeros residentes en la ciudad, pero sin participación política. La familia tuvo que huir de Atenas, perseguida por la Tiranía de los Treinta, que confiscó sus bienes y mató a Polemarco, hermano de Lisias. De allí este huyó a Megara, pero regresó en el 403 a.C. Según Cicerón, primero se dedicó a la teoría retórica y, luego de volver a Atenas, ya sin patrimonio, se consagró a ser logógrafo, es decir, a escribir discursos para que otros los utilicen en las cortes de justicia.<sup>2</sup>

En la *República* de Platón se manifiesta la estrecha relación de la familia de Lisias con la oligarquía ateniense, ya que es en la casa de su hermano Polemarco donde se desarrolla el diálogo. Se mencionan allí también al mismo Lisias,

1 Según los biógrafos antiguos (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 1. 4) ha nacido en 459, pero este dato conlleva problemas en relación con otros datos biográficos. Véase Dover (1968: 42).

2 La logografía es una actividad controversial, sobre la cual no hay acuerdo entre los especialistas respecto de cuán legal y aceptada era en la época. La visión tradicional dice que el logógrafo escribía discursos para ser presentados por otros en las cortes y Cicerón coloca a Antifonte como el primero en hacer este trabajo. Darkow (1917) cuestiona que Lisias, y también los demás oradores, hayan hecho una labor de este tipo. Argumenta que el trabajo de logógrafo se referiría más bien a la actividad de todo retórico y que los discursos eran tomados sólo como modelos, pero no para ser pronunciados textualmente —lo cual explicaría su publicación—. En el otro extremo se halla Laveney (1957), que justifica la logografía como una actividad práctica y una necesidad social dentro del sistema judicial ateniense, que suponía que los litigantes se presentaran personalmente; y argumenta contra los que suponen que tenía un matiz peyorativo (Bruns, 1896; Brown, 1914). Dover (1968) presenta una teoría alternativa del logógrafo como “consultor” (ver abajo). Contra esta teoría argumenta Usher (1976), quien defiende la logografía como la actividad independiente de escribir textos (*gráphein*). Este autor, a partir de ciertos testimonios, infiere que el procedimiento más probable suponía que, luego de una consulta inicial, el logógrafo escribía el discurso con sus propias palabras y con el grado de énfasis y emoción considerado apropiado, y por último luego el cliente tomaba el discurso y lo aprendía de memoria para pronunciarlo en el juicio.

su padre Céfalo y su otro hermano Eutidemo.<sup>3</sup> Precisamente, podríamos ver en el comienzo de esta obra un antecedente del tema que trataremos. La conversación entre Sócrates y Céfalo sobre la vejez y los placeres que en ella se pierden brinda una primera aproximación a una mirada sobre los placeres muy presente en la cultura griega. En respuesta a la pregunta de Sócrates sobre este tema, Céfalo, ya muy anciano, hace referencia a una conversación que tuvo con Sófocles (329c): “¿Sófocles, cómo te va con los placeres sexuales? ¿Todavía puedes acostarte con una mujer?” Y él le dijo: ‘Mide tus palabras, hombre. Escapé de ello con la mayor satisfacción, *como quien escapa de un amo furioso y salvaje*’”. A lo largo de este trabajo, veremos hasta qué punto estaba difundida esta concepción de *éros* como un tirano que se apodera del cuerpo y alma de su víctima. A pesar de la importancia que, como vemos, habría tenido Lisias en la sociedad ateniense, así como la admiración que le rindió la retórica posterior —además del lugar que le confiere Platón, Dionisio de Halicarnaso en el siglo I a. C. afirma que sobresalía en la producción de todo tipo de discurso (*Sobre Lisias* § 1. 5)—, en la actualidad es uno de los oradores menos reconocidos y trabajados (Calvo Martínez, 2002a: 9; Todd, 2007: 36). Esto podría explicarse debido a que los textos que conservamos de su autoría —más de treinta discursos, la mayoría forenses, de defensa o acusación en las cortes atenienses— no conciernen a asuntos públicos de la importancia de los textos conservados de otros grandes oradores como por ejemplo Demóstenes, sino que se dedican más bien a asuntos privados (Calvo Martínez, 2002a: 9). Por otra parte, Todd (2008: 36; 1990) relaciona el decaimiento del estudio sobre Lisias con varios factores superpuestos, en relación con la compartimentalización de la academia literaria y la historia, y con el lugar de la oratoria en el currículum educacional. El período más productivo de bibliografía sobre Lisias ocurrió en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en Alemania —pero también en otros países como Estados Unidos e Italia—, en donde se destacan las ediciones de Blass (1868) y varios volúmenes comentados (Rauchenstein y Fuhr, Frohberger y Thalheim). Recién en la década de 1980 ha vuelto el interés por este orador con varios comentarios de los discursos completos o seleccionados

(Weissenberger, 1987; Hillgruber, 1988; Usher, 1985; Carey, 1989; Edwards, 1999; más recientemente Todd, 2007 ha realizado un detallado comentario de todos los discursos). Cabe destacar el minucioso trabajo de Dover (1968) por proponer nuevos criterios de demarcación y análisis del *corpus lisiacum*, basado principalmente en un análisis estilométrico hecho manualmente.

Retomaremos la figura de Lisias como representante de cierta intelectualidad ateniense de la época. Sus discursos son una pieza clave para la reconstrucción del derecho ático (Martínez Calvo, 2002a: 24). Son particularmente interesantes como documentos históricos, ya que, por un lado, la mayoría están directamente vinculados con la política ateniense de su período (c. 380-303) y de la etapa previa; y por otro, porque muestra la historia de la Atenas post imperial con sus derrotas y oligarquías, de maneras que no encontramos en otras narraciones (Todd, 2007: 1). Según Bateman (1962: 158), es necesario estudiar a los oradores áticos, tanto como fueron estudiados los retóricos y sofistas, para comprender los logros de la argumentación y lógica de los griegos, así como por la propia apreciación de los discursos mismos. Estos estudios son de interés para poder apreciar el poder del lenguaje para analizar y describir las acciones humanas y sus motivaciones, ya que todo el que deseaba hablar en público —y en particular los que convertían en una profesión el preparar discursos para otros— debían aprender a usar el *lógos* para informar o engañar, y así desarrollaron una parte importante del pensamiento y el lenguaje de los griegos.

En lo que concierne a nuestro estudio, es una excelente fuente para observar la moral cotidiana de la Atenas clásica, ya que la mayoría de sus discursos tratan de juicios privados entre ciudadanos. Como resalta Dover (1974: 5), para observar la moral popular de esta época, es necesario observar los textos compuestos para el público general —la oratoria forense, la oratoria política, el teatro, la oratoria epidíctica, los epitafios y los epigramas dedicatorios—. Entre ellos, la oratoria forense es la fuente principal de información de la moral del pueblo griego, ya que para el orador era fundamental adoptar un personaje que produzca una buena impresión, así como construir a su adversario como una persona deshonrosa, por lo que allí pueden observarse los valores que subyacen a estas representaciones. Por supuesto, como bien advierte Todd (2007: 2),

3 No debe confundirse al hermano de Lisias con el sofista Eutidemo que aparece en el diálogo homónimo de Platón.

hay que tener cuidado con respecto a las afirmaciones hechas en estos discursos, ya que todo lo dicho aquí es tendencioso, debido a que el objetivo no es decir la verdad sobre el problema, sino defender al cliente —precisamente lo que tanto le criticará Platón en el *Fedro*—.<sup>4</sup> Pero más que preguntarnos por la verdad de lo que allí se dice, debemos observar a quién está dirigido y los valores morales que se presentan como aceptables o no.

### Lisias y la autoría de los discursos

La cuestión de la autoría de los discursos de Lisias es complicada, ya que en la Antigüedad se le atribuyeron cuatrocientos veinticinco discursos, de los cuales doscientos treinta y tres serían realmente de su autoría (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 17. 7; Plutarco, *Vidas de los diez oradores* 836). De estos, a nosotros han llegado poco más de treinta. Las ediciones modernas contienen treinta y cuatro o treinta y cinco, con el discurso del *Fedro* agregado por Gernet y Bizos (1924-26), más fragmentos de otras 145 obras. El criterio de Dionisio (§ 10. 3) para distinguir los discursos de Lisias es su “gracia” (*kháris*), que constituiría el estilo propiamente lisiaco, criterio poco objetivo para nuestros ojos modernos. Los estudiosos del siglo XIX se basaron en caracteres lingüísticos como *hápaxes* e hiatos —que no eran tan objetivos como aparentaban, ya que requerían cierto juicio por parte del lector (Todd, 2007: 28)—. Darkow (1917) reprueba el criterio tan estricto para analizar la autenticidad de los discursos de Lisias, y revisa los considerados espurios bajo el criterio de la *ethopoía*, el renombrado método de Lisias de presentar los caracteres de los involucrados (*Sobre Lisias* § 8), y concluye que muchos de los discursos usualmente tomados como ilegítimos deberían ser reincorporados al *corpus lisiacum*. Por su parte, Dover (1968) también critica los análisis “mecánicos”, que no poseen el ojo del filólogo, y aplica una estilometría estadística manual, comparando elementos lingüísticos de los distintos discursos con el XII, el único que según él podría considerarse de Lisias de forma certera, ya que es pronunciado por él mismo. Sin embargo, este autor no considera tampoco que este sea un método fiable, ya que

las variaciones entre los discursos son profundas, por lo que lo refuerza con un criterio en relación con una teoría de la logografía, alternativa a la interpretación tradicional. El logógrafo no se dedicaría a escribir discursos concretos, sino que oficiaría como “consultor” de su cliente, por lo cual los discursos que poseemos estarían intervenidos por el cliente y tendrían entonces una autoría mixta. Esta interpretación fue muy criticada por autores como Kennedy (1970: 497) y Usher (1976: 31). Por otro lado, en respuesta a la propuesta de Dover, Usher y Najock (1982) han testeado cada uno de los discursos según sus diferencias siguiendo cinco criterios distintos —palabras frecuentes, clases de palabras iniciales, clases de palabras en general, clases de palabras finales, riqueza de vocabulario—, a fin de establecer una gradación que permitiera evaluar cuán lisiacos serían. A pesar de la imposibilidad de un criterio objetivo que no suponga la opinión del lector para este tipo de análisis (como marca Usher, 1999), Todd (2008: 30) sigue a Dover y defiende el valor de los análisis estilométricos para el caso de Lisias. Sin embargo, critica su teoría sobre el logógrafo como “consultor”, defendiendo la teoría de que mantiene la autoría como se ha concebido tradicionalmente, aunque debe ser tenido en cuenta que el concepto de autoría en la Antigüedad es complejo. Según este autor, es necesario distinguir entre, por un lado, la autenticidad de la ocasión, esto es, si un discurso fue escrito para ser pronunciado realmente en un juicio o era un mero ejercicio retórico —y si, en el primer caso, la versión que sobrevive fue revisada para la circulación pública luego del juicio—. Por otro lado, la autenticidad de la autoría, es decir, si la obra fue escrita efectivamente por el orador al que se la atribuye. Para evaluar los discursos como documentos históricos, lo más relevante no es la autoría, sino la autenticidad de la ocasión, por lo cual, según esta interpretación, un discurso no perdería su valor histórico por no ser de Lisias. Consideramos que una visión de este tipo, que desplaza del primer plano el problema de la autoría de los discursos, es adecuada para nuestro análisis, debido a que lo que nos interesará destacar en este trabajo es la concepción sobre *éros* y las pasiones que suponen los discursos y la moral popular en la que están apoyados. Por eso, veremos que los dos discursos aquí analizados comparten cierto lenguaje y contenido respecto de *éros*, por lo cual es posible que hayan sido

4 Estos discursos, tal como expresará críticamente Platón, tienen su base en lo verosímil (*tò eikós*) y no en la verdad. Véase nota 22.

escritos por Lisias. Pero quizás más interesante en este tipo de estudio es la construcción de los personajes de cada discurso, acorde a ciertas normas e ideas que tenía el ciudadano común sobre las cuestiones tratadas. Esto es, los discursos de Lisias como reflejo de la moral popular.

De todas formas, respecto del III o *Discurso de defensa contra Simón*, el cual se suele fechar no muy posteriormente al 394 a. C.,<sup>5</sup> no hay razones de peso para dudar de su autenticidad. Según Darkow (1917: 10, n. 15), a pesar de la insistencia en cuestionar la autoría de los discursos de Lisias tanto por parte de los críticos antiguos como de los especialistas del siglo XIX, el III es de los pocos que no habían sido puestos en duda hasta ese momento —junto con otros cinco discursos: I, XXI, XXVI, XXXII, XXXIV—. A pesar de la aparente nimiedad del tema y la poca atención que ha despertado —no es mencionado por los comentaristas antiguos—, es un discurso muy útil para los temas que aquí nos competen. Efectivamente, junto con el discurso de Esquines *Contra Timarco*, son las principales evidencias de cuestiones judiciales que tuvieron que expedirse sobre las relaciones amorosas y en particular las homosexuales (Todd, 2007: 312).

En el otro extremo en cuanto a la certeza de su autenticidad se encuentra el discurso llamado *Erotikós*, que aparece en el *Fedro* platónico atribuido a Lisias. Dionisio de Halicarnaso, nuestra fuente más antigua, en su ensayo *Sobre Lisias* (§ 5) afirma que este escribió discursos amatorios, probablemente en referencia al del *Fedro*.<sup>6</sup> Sin embargo, su autoría es muy controversial, ya que no hay bases certeras para asegurar si Platón lo ha tomado del propio Lisias o lo ha inventado imitando el estilo del orador, y los intérpretes no llegan aún a un acuerdo definitivo. Blass (1868) concluyó la autoría de Lisias por su estilo y método de argumentación, pero desde Weinstock (1912) la opinión general de los especialistas se inclina por la autoría platónica. Otros intérpretes, como Shorey (1933) y Robin (1954), exponen argumentos en ambos sentidos. El análisis com-

putacional demuestra que el discurso del *Fedro* es una exageración platónica de la diferencia entre él y Lisias. Dover (1968: 79) aplica su método de comparación estilográfica manual y afirma que el vocabulario del *Erotikós* recuerda al XII de Lisias y difiere de la respuesta de Sócrates en el *Fedro*. También lo compara con el discurso de Agatón del *Banquete* platónico, parodia de Gorgias, y el *Encomio de Helena* de este orador. El resultado de estos análisis favorecería la hipótesis de que el *Erotikós* no es una parodia de Platón, como sucede en *Banquete*, sino un discurso del propio Lisias. Sin embargo, el problema principal es que no poseemos otro discurso de este tipo —*paígnion*, juego retórico que consiste en demostrar una tesis absurda o extraordinaria—, por lo cual no podemos saber si en esta clase de discurso Lisias utilizaba un lenguaje forense, similar al XII, o no (Dover, 1968: 110, 194).<sup>7</sup> Poratti (2010: 290) argumenta que es una construcción platónica, ya que se adecua demasiado bien a las redefiniciones de *éros* que luego irá efectuando Platón en el diálogo. En este sentido, De Vries (1969) alega que hacer un discurso según las reglas convencionales y después destruirlo suele ser una estrategia platónica. Sin embargo, Rowe (1986) analiza las dos posibilidades y, aunque con ciertos recaudos, defiende la autoría de Lisias y que es una transcripción literal de Platón de un discurso del logógrafo.

El problema principal es que la similitud que se puede encontrar entre el estilo del discurso del *Fedro* y los originales de Lisias no es una prueba definitiva, ya que Platón puede haber hecho él mismo el discurso imitando los rasgos característicos de su oponente, tal como hace en el *Banquete* y el *Protágoras*. Como señala Fierro (en prensa), siguiendo a Yunis (2011), Platón no suele citar discursos de otros, sino más bien inventarlos en función del personaje y los temas tratados en cada obra. Por lo tanto, no parece posible llegar a una conclusión certera sobre el tema. Sin embargo, intentaremos aquí brindar una nueva mirada, analizando las similitudes entre los dos discursos de Lisias desde una aproximación alternativa a la tradicional. Veremos pun-

5 La datación del discurso se establece a partir de una anécdota que relata el acusado sobre Simón en la Guerra de Corintio, la cual se desarrolla durante la batalla de Coronea, que se sitúa en el año 394 a. C.

6 Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias* § 5: “Escribió la mayoría de los discursos para los tribunales y para las sesiones del Consejo y de la Asamblea, todos de excelente composición; pero también compuso panegíricos, discursos amatorios y epistolares”.

7 Para Dover (1968: 110), si el *Erotikós* es efectivamente una parodia, esto trae importantes consecuencias para el análisis de la autoría de los discursos de Lisias en general y también de la edición de sus discursos, ya que supondría que lo que puede ser parodiado para divertir también puede ser imitado en intento de alcanzar al mismo éxito que el original, tal como Agatón en *Banquete* parodia a Gorgias.

tos de contacto importantes tanto en el lenguaje como en el contenido en relación con la problemática del *éros* y, por lo tanto, en la forma en que conciben al ser humano y las pasiones. De allí que podamos pensar que Platón ha elegido a Lisias como representante de cierta intelectualidad del momento, con la que pretendía discutir en el *Fedro*. Para ello es verosímil que haya tomado un discurso verdadero de Lisias, pero también es posible que haya construido él mismo un texto, imitando otros escritos de este orador que reflejen su lenguaje y pensamiento sobre estos temas, como por ejemplo el mismo discurso III, que aquí analizaremos.

### Diferencias de género: *dikanikós* y *epideiktikós*

Los textos que consideramos aquí pertenecen a tipos muy distintos de discursos. Dionisio de Halicarnaso sigue la clasificación de Aristóteles (*Retórica* 1358b 7-8) y distingue tres géneros de discursos, en todos los cuales, según él, se destacó Lisias: el judicial (*dikanikós*), el deliberativo (*symboleutikós*, *demegorikós*) y el epidíctico o de aparato (*epideiktikós*), también llamado panegírico (*panegyrikós*) y demostrativo (§ 16. 2).<sup>8</sup> Para Dionisio, Lisias es admirable en todos, pero se destaca especialmente en los debates judiciales, especialmente en los que tratan cuestiones intrascendentes, paradójicas, más que cuando se dedica a temas serios (§ 16. 3). Precisamente de este tipo es el discurso III o *Contra Simón*, ya que trata de una pelea entre dos hombres mayores por un muchacho. Dentro de los discursos forenses, pertenece a los pronunciados en un juicio del tipo llamado *traumatós ek prónoias*, “heridas con premeditación” (cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenenses* 57. 3). Junto con el discurso IV de Lisias, que está incompleto, son los únicos testimonios que poseemos de esta clase de procesos. Parecería tener similitudes en su tratamiento con los casos de homicidio, pero no está claro qué era lo específico de ellos (Todd, 2007: 282).<sup>9</sup> Es para-

dójico que, a pesar de que su nombre indica premeditación, ambos discursos se ocupan de situaciones de violencia ocurridas durante borracheras en contexto de peleas amorosas entre miembros de la élite ateniense —o quizás esta sea la estrategia de Lisias para estos casos—.

Por otra parte, en el *Fedro* Platón le adjudica a Lisias un discurso de exhibición (*epideixis*), es decir, una disertación en la que el orador demuestra su arte retórica. En particular, es un *paígnion* —en griego “juego”, “broma”—, esto es, un discurso donde se trata de demostrar una tesis absurda o que va contra el sentido común, similar a lo que hace Gorgias en su *Encomio de Helena*. Además de una exhibición de la habilidad de repetir argumentos para tesis difíciles de defender, este tipo de discursos era también una ejemplificación del método de enseñanza de los retóricos con base en la memorización de un repertorio de argumentaciones para probar una tesis o utilizar en un futuro (Velardi, 2006: 26). En efecto, Fedro vuelve de la casa de Lisias y se dirige a las afueras de la ciudad a terminar de memorizar el discurso que trae bajo su manto, tal como descubre luego Sócrates (228d-e). El texto de Lisias no está ordenado lógicamente, sino que parece desorganizado, al comenzar por la conclusión y luego repetir la tesis y sus razones.<sup>10</sup> Esto es lo que criticará Platón en la segunda parte del *Fedro*, ya que, según el filósofo, de este modo no es posible llegar a la verdad del asunto tratado. Sin embargo, especialistas como Rowe (1986) defienden a Lisias. Este autor argumenta fervientemente en contra de los que ven su texto como pobre y desorganizado, dicho al azar, como argumenta Sócrates. En verdad, es un discurso bien armado, en donde cada parte presenta un bloque razonable de sentido y es posible encontrar cierta conexión entre cada una de ellas. De esta manera, se logra la impresión de espontaneidad, ya que se interesa más por las ideas individuales y no que estas se encadenen lógicamente en un todo unificado. Según Rowe, mientras que Sócrates en este diálogo tiene tanto un interés por los discursos

8 La mayoría de los discursos de Lisias que conservamos son del género judicial. Aparte de estos, contamos con uno del género deliberativo, el XXXIV (*Sobre la constitución*), y dos epidícticos, el II (*Discurso fúnebre*) que es un epitafio, y el XXXIII (*Olimpico*) que es un panegírico. También sería un discurso epidíctico el *Erotikós*, ya que los *erotikoi lógoi* pertenecen a este género.

9 La clave está en descifrar a qué se refiere *prónoia*, el conocimiento previo o la intención. Algunos dicen que se trataría de intentos de homicidio (Martínez Calvo, 2002a:

61), pero no es claro (Todd, 2007: 283).

10 El discurso comienza *in media res*, ya que el orador advierte que el joven ya conoce su situación de pretendiente y al parecer ya ha sido rechazado, con lo cual este discurso es visto como *una parte* de su intento de seducción del joven (Velardi, 2010: 124 n. 48). Por este comienzo, ya en la época antigua se ha considerado que este texto tiene una naturaleza epistolar (Hermias, *Comentario del Fedro* 35. 19 y ss. Cfr. Lasserre, 1944: 170).

mismos y su organización como por la función de ellos para alcanzar la verdad, Lisias no tiene otra intención más que la persuasión. Efectivamente, la espontaneidad es una de las características de los discursos de Lisias, según Dionisio, y una de las más valoradas por este crítico. Sin embargo, la espontaneidad es deliberada. Como dice Dionisio, lo que da la impresión de una organización azarosa, es en verdad una espontaneidad muy trabajada (*Sobre Lisias* § 8. 5-7).<sup>11</sup> Esta misma organización espontánea, con distintas partes, es la que veremos en el *Discurso contra Simón*.

A pesar de estas diferencias de estilo, los dos discursos aquí analizados pueden agruparse bajo un género común. Como ya mencionamos, al discurso del *Fedro* se lo ha llamado *Erotikós*, ya que pertenece a un género propio de esta época, con características específicas, los *erotikòí lógoi*. Veremos que, por su contenido, el discurso III de Lisias también podría ser considerando dentro de esta clase.

### *Erotikòí lógoi*

Los *erotikòí lógoi* pueden definirse de forma general como discursos sobre el amor o el deseo erótico (Platón, *Fedro* 227c; Aristóteles, *Política* II. 4. 1262b11. Cfr. Lasserre, 1944: 169). El *Fedro* y el *Banquete* platónicos, así como el *Banquete* de Jenofonte, son el reflejo de la existencia de un género literario que floreció a fines del siglo V a. C. Esta temática se desarrolló tanto dentro de los círculos retóricos como del socrático —Diógenes Laercio cita las diversas fuentes de este tipo de discursos: Antístenes, Euclides de Mégara, Esquines el socrático y Simias de Tebas—. <sup>12</sup> Según Lasserre (1944: 171), *erotikòs lógos* puede referirse tanto a los discursos que son dirigidos por un enamorado a su *erómenos*, su amado, como a los discursos sobre la naturaleza del amor. A lo largo de los siglos V y IV a.C.

se produce una evolución desde el primer tipo, el tradicional y más utilizado, hacia el segundo. Vemos muy bien reflejado este movimiento en el *Fedro*: el discurso de Lisias es un claro ejemplo del primer tipo; el primer discurso de Sócrates es una mezcla de ambos, ya que, para lograr su argumento y seducir al joven, debe primero definir a *éros* y sus consecuencias (237d); en cambio, el segundo discurso que pronuncia Sócrates se aleja de las relaciones subjetivas para plantear una tesis mucho más compleja sobre la verdadera naturaleza del amor. Los *erotikòí lógoi* solían marcar ciertas características comunes de *éros*, como la valentía (*andreía*) de los amantes —por ejemplo, en el discurso de Fedro en el *Banquete* de Platón y en el de Pausanias en el *Banquete* de Jenofonte— o el tema de la enfermedad (*nósos*) que analizaremos aquí. Estas expresiones tenían su origen literario en la poesía lírica griega — como retomaremos más abajo—, pero también en el lenguaje común de los griegos. En este sentido, podemos considerar el discurso III de Lisias como perteneciente a este género, ya que en su narración y argumentación expone las características típicas de la condición del enamorado.

Tanto el discurso III como el del *Fedro* se refieren en particular al *éros paidikós*, están insertos y se comprenden en el marco de las relaciones homoeróticas propias de la cultura griega, y sirven a su vez como un valioso testimonio para estudiarlas. Este vínculo estaba compuesto de un joven adolescente (*erómenos* o *paidiká*) que era deseado por un hombre en sus treinta o cuarenta años (*erastés* o amante).<sup>13</sup> Según la visión dominante de las últimas décadas (comenzada por Dover, 1978), el *erastés* estaría interesado en los “favores sexuales” del muchacho y a cambio este era introducido en sociedad, haciendo de esta relación un “rito de pasaje”, ya que luego el *erómenos* sería *erastés* de otro muchacho. Foucault (1984) y Halperin (1990) continúan esta línea,

11 Platón retrata el efecto que solían tener los discursos de Lisias mediante la obnubilación de Fedro frente a su discurso: “¿Qué impresión te da el discurso, Sócrates? ¿No se expresa de modo sobrenatural, entre otras cosas, en su vocabulario?” (*Fedro* 234c).

12 La erótica es un tema muy tratado por los socráticos que probablemente hayan heredado de su maestro. Platón, Jenofonte y Esquines muestran en sus escritos el gran interés de Sócrates por los asuntos eróticos y lo presentan como un gran *erastés*. Cfr. Platón, *Banquete* 177d, 198d, 212b; *Lisis* 204b y *Cármides* 153d-155d; Jenofonte, *Memorabilia* 2. 6. 28, 4. 1. 2 y *Banquete* 8; Esquines (*FS* 1125-6; *SSR* VI. A. 53).

13 La edad de los involucrados no estaba estrictamente definida y no existía homogeneidad entre las relaciones entre dos varones (Hubbard, 2003: 1). Sin embargo, había ciertos parámetros para este tipo de relaciones amorosas, ya que, según la interpretación de Todd (2007: 277), parte de la dificultad del cliente del discurso III de Lisias es haber transgredido el código social porque él era un hombre notoriamente viejo que se describe avergonzado por tener que describir las peleas con Simón, pero también su relación erótica con Teódoto, que describe como “bastante insensata” para su edad (§ 4). Por otro lado, Teódoto es nombrado con las palabras típicas con las que se refería al *erómenos*: *neaniskós*, *meirakíon* e incluso *paidíon*.

poniendo el acento en los roles de cada uno en la relación sexual: el *erastés* desempeñaba un rol activo, valorado positivamente, y el *erómenos*, un rol pasivo considerado deshonoroso. A comienzos de este siglo, Davidson (2001) critica de esta posición la centralidad de la penetración, argumentando que no hay evidencia para justificar esta imagen del sexo antiguo y la moral sexual, donde una parte puede ganar sólo a expensas de la otra, siendo esta una fantasía basada en preconcepciones modernas del sexo como poder. Percy (2005) también reprueba aquel enfoque, el cual reduciría el complejo fenómeno de la experiencia masculina griega, que incorpora la pederastia en su sistema educacional. En este sentido, Hubbard (2003) también defiende que el objetivo de la pederastia no era subordinar al *erómenos*, sino avanzar en su sociabilidad dentro del mundo masculino. En los textos aquí analizados, podemos observar los roles marcados de la pareja homoerótica: los *erastai* —en el *Fedro* paradójicamente es el no *erastés* y en el III, Simón y el acusado— que compiten entre sí y persiguen a los *erómenoí* —el muchachito hipotético del *Fedro* por un lado, Teódoto por otro— para que les “concedan sus favores” (*kharízesthai*).

En efecto, la tesis que defiende el discurso del *Fedro* es que un muchacho debería “conceder sus favores” o “gratificar” (*kharízesthai*, 233d-e y 234b, 227c)<sup>14</sup> a un hombre que no lo ama, más que a uno que lo ama (227c).<sup>15</sup> Lisias defenderá una concepción mercantilista o contractual de las relaciones amorosas con base en los beneficios

14 No hay términos anatómicos o fisiológicos, sino este tipo de expresiones, pero en este contexto, en donde el hombre se siente atraído por un muchacho, pero no está enamorado de él, no hay demasiada ambigüedad sobre los “favores” que quiere (Dover, 1978: 44). Este tipo de expresiones (*kharízesthai* y también *hypourgeîn* “prestar un servicio”, *hypereteîn* “servir como subordinado” y *peirân* “intentar”, “poner a prueba” y en contexto sexual “descubrir lo que... da de sí”) aparece mucho en el discurso de Pausanias del *Banquete*, al que se lo ha relacionado con el presente discurso, por su visión mercantilista de las relaciones (Dover, 1978: 45). Por otra parte, *peirân* aparece también en el discurso I de Lisias, en la acusación que la esposa hace a su marido por propasarse con una esclava (12).

15 Platón, *Fedro* 227c: “Pues Lisias ha descrito la seducción de un muchacho bello (γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν). ¡Mas no por un amante...! Al revés [de lo esperado] es esto precisamente lo expresado con sutil perspicacia: que se debe gratificar al no amante más que al amante (οὐχ ὑπ’ ἐραστοῦ δέ, ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμμευται: λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι).”

que uno le proporciona al otro, pero sin un vínculo afectivo que los una.<sup>16</sup> Este tipo de relación entre las dos partes contratantes (234c) tiene su base en los principios de un intercambio en la esfera económica. La motivación del no amante es su interés egoísta y debe mostrar persuasivamente sus propios méritos, en una proporción igual al joven deseado y su belleza (Aristóteles *Ética nicomaquea* 1163b28-1164a12. Cfr. Burger 1978: 82). Para ello el discurso desplegará los infortunios del enamorado, la enfermedad que sufre el amante y las consecuencias desfavorables para el amado.

Precisamente este personaje del enamorado enfermo es el que construye Lisias en la narración del discurso III. Aquí relata que Simón, el acusador, estaba en relaciones con Teódoto, un joven de Platea, y alega haber pagado trescientas dracmas por sus favores (§ 22) —en este contexto, favores sexuales—. Esto genera conflicto en la interpretación, ya que si el muchacho es ciudadano, esto sería ilegal, hecho que se discute, ya que en ese momento, luego de la toma de Platea, los habitantes de esta ciudad poseían la *isopoliteía*, la igualdad de derechos.<sup>17</sup> Según Simón, el

16 Por ejemplo, *Fedro* 233e-234a: “No obstante, quizá conviene gratificar no a los excesivamente necesitados, sino a los capaces de retribuir el favor máximamente. Y no a los indigentes solamente, sino a los más dignos de la acción. Y no a cuantos se aprovecharán de la flor de tu juventud, sino a cualquiera que te haga participar de sus bienes cuando envejecas”. También 234c: “Pero de ello no tiene que surgir daño alguno sino provecho para ambos.”

17 El estatus de Teódoto es difícil de determinar. Primero, al comienzo se menciona que es de Platea, lo que parece indicar que es un ciudadano ateniense naturalizado, hipótesis adoptada por algunos estudiosos (cfr. Cohen, 2000b: 128, n. 63). En este caso, sería ilegal que se prostituyera y al hacerlo con Simón debería haber perdido sus derechos de ciudadano. El problema es que en § 33 el orador parece considerar que Teódoto pueda ser requerido para dar evidencia bajo tortura, lo cual sólo se hacía con esclavos. Por lo tanto, la mayoría de los intérpretes sugiere que es un esclavo (cfr. Lamb, 1930: 70 y Fernández-Galiano, 1953: 71, n. xiv, entre otros). Sin embargo, esta posición también tiene dificultades, ya que nunca aparece nada sobre una posible intervención de un amo en sus problemas. Existen otras hipótesis intermedias, pero, como marca Todd (2007: 280-281), todas tienen ciertas dificultades. Para este intérprete, lo más seguro es pensar que Teódoto era un hombre libre no ciudadano y que la dificultad de comprensión de su estatus podría estar planteada deliberadamente por el mismo Lisias: describirlo como menor de edad de Platea permite insinuar que Simón pagó ilegalmente por prostitución, pero al mismo tiempo la relación del acusado con un posible ciudadano hace que pueda ser una relación homoeerótica aristocrática respetable.

cliente de Lisias le arrebató al chico, pero también se apropió de su dinero —no queda claro si con esto se refiere a que lo privó de los servicios del muchacho por los que ya había pagado o a que lo embaucaron para repartirse el dinero entre Teódoto y el acusado—. Dice haber devuelto el dinero, pero no ocurrió lo mismo con el muchacho, que parecía seguir en una relación con el acusado (§ 25). A partir de aquí, la acusación principal es que, luego de estos incidentes, Simón fue atacado con un cascote de cerámica que llevaba desde su casa y quedó en lamentable estado (§ 27).<sup>18</sup>

Lisias construye detalladamente la narración del caso,<sup>19</sup> donde describe la secuencia de hechos y las peleas de los involucrados —que se ocurren a lo largo de más o menos cuatro años—, de forma tal de mostrar que el violento no es su cliente, sino Simón, el cual ha sido siempre el atacante.<sup>20</sup> Veremos que al acusado se lo presentará como un pobre hombre que sufre una especie de enfermedad, la de sentir intensos deseos por este muchacho, situación que no ha elegido. Precisamente por las características de *éros* que hacen que uno actúe bajo presión y no voluntariamente, lo que genera arrepentimiento una vez “pasado el efecto”, se deberá, entre otras cosas, exculpar a su cliente.

Analizaremos los dos textos, a partir de ciertos fragmentos, para mostrar que poseen una concepción común —primordialmente negativa— sobre *éros* y las pasiones. Es necesario tener en cuenta que en ambos discursos el hecho de que *éros* sea presentado como una enfermedad (*nósos*) y una locura (*manía*) es conveniente o funcional a la argumentación en cada caso: en el *Fedro* el objetivo es convencer a un hipotético muchachito de que debe entregarse sexualmente a alguien que no lo ama más que al que sí lo hace y en el discurso *Contra Simón* se utiliza para ate-

nuar la responsabilidad moral de las acciones del acusado. Sin embargo, para que este recurso sea efectivo, es necesario que esté basado en una opinión popular sobre las pasiones compartida por los posibles interlocutores.

### Análisis de los discursos: enfermos, celosos y arrepentidos

En primer lugar, los dos discursos en cuestión consideran el estar enamorado o el deseo hacia alguien como una situación calamitosa, una desgracia (*symphorás*), aunque connatural a los seres humanos y equiparada a una enfermedad (*nósos*). El *Discurso contra Simón* comienza presentando la situación del acusado de esta forma:

Pero si demuestro, sobre el caso, que no estoy incurso en los juramentos de Simón y os parece que tengo hacia el mozuelo (*pròs tò meirákion*) una inclinación bastante más insensata (*anoetóteron*) de la que corresponde a mi edad, os suplico que no me tengáis por más indigno (*kheíro*): sabéis que enamorarse (*epithumêsai*) es connatural a todos los humanos,<sup>21</sup> y que el más excelente (*béltistos*) y el más prudente (*sophronéstatos*) sería aquel que sabe llevar el infortunio (*symphorás*) con el mayor decoro (*kosmiótata*). Para todo esto se me ha convertido Simón, aquí presente, en un impedimento como voy a demostraos (Lisias, III § 3-4).<sup>22</sup>

En el *Fedro* encontramos una presentación muy similar:

Y, a decir verdad, ¿cómo sería verosímil (*eikós*)<sup>23</sup> entregar

21 Cfr. Lisias, III 44: “Pues no me parece propio de la misma persona el ser amante (*erân*) y delator (*sykophanteîn*): lo primero es de hombres bastante simples (*euethestéron*), lo segundo de hombres muy perversos.” Estos son argumentos que apelan a generalizaciones psicológicas, según Dover (1968: 74), muy poco usados por Lisias.

22 Para el discurso III de Lisias utilizamos la traducción de Martínez Calvo (2002a).

23 La verosimilitud (*tò eikós*) es uno de los temas principales de la segunda parte del *Fedro* (257b-279c). Platón critica duramente el principio que rige en las cortes de justicia y a los retóricos, el cual se basa más en la verosimilitud que en la verdad (272d-e). Este criterio es el que sigue manifestamente el discurso de Lisias de este diálogo: dadas las características del amante presentadas, es *verosímil* que sucedan determinadas consecuencias. Por ejemplo, *Fedro* 233a: “Para los que no aman, en cambio, quienes ya eran amigos entre sí antes de que hicieran eso, no es *verosímil* que esto por lo que se beneficiaron disminuya su afecto, sino que quede como recordatorio de lo que vendrá”. Aunque no explicitada, esta misma estrategia es la que encon-

18 El hecho de que haya llevado el cascote desde la casa es importante para probar la *prónoia*, la premeditación (Martínez Calvo, 2002a: 126; Todd, 2007: 282). En los dos discursos conservados de este tipo de casos (este y el I) el arma es un cascote de cerámica.

19 Dionisio de Halicarnaso analiza las distintas partes de los discursos del logógrafo en cuestión: el exordio, la narración, la argumentación y el epílogo. Según este autor, Lisias se destacaba en la narración más que en ninguna parte (*Sobre Lisias* § 8).

20 Este es uno de los casos que menciona Dionisio, *Sobre Lisias* § 17. 3: “Otras veces muestra la debilidad propia y la prepotencia del oponente y cómo el proceso no se desarrolla en las mismas condiciones para ambos”.

un asunto de este tipo a alguien que está en una circunstancia tan calamitosa (*symphorán*) que nadie versado en ella haría siquiera el intento de sustraerse? Pues incluso ellos mismos admiten estar más bien enfermos (*noseîn*) que en su sano juicio (*sophroneîn*), y saber de su desatino, pero no ser capaces de dominarse (*ou dýnasthai hautôn kratêîn*). ¿Así que, ya con tino, cómo considerarían que están bien esas cosas sobre las que deciden estando en ese estado? (Platón, *Fedro* 231c-d).<sup>24</sup>

El deseo erótico es visto como una enfermedad que genera una falta de control y de juicio. Esta pulsión es nombrada en el discurso forense con el sustantivo *epithymía* y el verbo *epithyméo*. En el *Fedro* se utiliza esta palabra, pero también los cognados de *éros* y *eráo*, ya que la contraposición de personajes se da entre el que ama (*erastés*) y el que no ama (*ouk erastés*). *Epi-thymía* solía referirse a los apetitos más básicos vinculados a cuestiones fisiológicas como la sed, el hambre y el deseo sexual, que no apuntan a un objeto específico, sino que meramente requieren ser saciados (Tucídides 2. 52. 1; 7. 84. 2). Sin embargo, también puede referir al deseo de algo en general.<sup>25</sup> Por último, puede tener el sentido, como encontramos aquí, del apetito sexual específicamente. Por otro lado, *éros* suele utilizarse para referir a un deseo sexual intenso, por lo general hacia una persona particular, por lo que suele traducirse como “amor”. *Éros* también supone mayor intensidad: Pródico lo definió como “deseo (*epithymía*) duplicado” y el *éros* duplicado es locura (DK 84 B 7); Jenofonte también llama *éros* al deseo intenso y locura al desvarío manifiesto de la razón de una persona (*Memorabilia*

tramos en el discurso III, en donde a partir de la caracterización de los involucrados en el juicio se desarrolla un argumento probabilístico que corre implícitamente a través del discurso: según la descripción de las personalidades de los protagonistas, la más probable o verosímil es la versión del acusado y no la de Simón, el acusador (cfr. Todd, 2007: 284). De hecho, es un caso muy similar al ejemplo que da Sócrates en el *Fedro* sobre el hombre débil y el fuerte (272e). Según Platón, mediante este tipo de discursos nunca se llegará a la verdad, sino sólo a la verosimilitud. Esto es lo que intentará modificar Sócrates en su primer discurso, brindando una definición explícita que apunte no a lo verosímil, sino a la realidad misma (*ousía*) de *éros* (Fierro, en prensa: 86). Es desde aquí de donde se derivan las consecuencias negativas para el joven, no de modo verosímil, sino necesario (*anáanke*).

24 Para el *Fedro* utilizamos la traducción de Fierro (en prensa).

25 Por ejemplo, en *República* V 475b, cuando intentan definir al filósofo, Sócrates pregunta:

III 9. 7). Cfr. Dover, 1978: 43). De todas formas, la demarcación no es absoluta, sino que muchas veces los sentidos de *éros* y *erân*, y *epithymía* y *epithymeîn* podían superponerse. Por ejemplo, en el *Banquete* de Jenofonte se pasa de uno a otro y en Homero *éros* se utiliza en relación con los apetitos más básicos (*Iliada* I 469). En los discursos aquí analizados, son tomados prácticamente como sinónimos, ya que, como veremos más abajo, el deseo por una persona se refiere a un deseo puramente físico, aunque por alguien particular.

El orador del discurso III habla de estas pasiones como algo que lo afecta y lo aflige (εἰδότας ὅτι ἐπιθυμῆσαι μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις ἔνεστιν, III § 4. Cfr. Todd, 2007: 311). Esto refleja una concepción habitual en la época, ya que los griegos tendían a concebir el deseo sexual como una enfermedad (*nósos*),<sup>26</sup> una locura o una desgracia que venía desde afuera del sujeto —en general, producida por un dios— y afectaba a la persona involucrada (Carey, 1989: 94-95; Dover, 1974: 125, 137-138, 210-211). La cultura popular era muy consciente de que las emociones fuertes como la ira, el deseo sexual o el enamorarse podían alterar la razón (Dover, 1974: 125). Toda situación no bien recibida o que podía tener malas consecuencias podía ser llamada *nósos* y el deseo sexual o el estar enamorado era un caso particularmente mencionado (cfr. Eubulo fr. 41. 6). Según Dover (1974: 153), la posibilidad de considerar que un individuo es empujado a un delito por fuerzas externas que no puede resistir alimenta la descripción de un crimen como desgracia o percance (*symphorá*)<sup>27</sup> cada vez que el orador desea evocar la simpatía del delincuente, lo cual es precisamente el caso que analizamos

---

—Dime si es así o no: ¿acaso cuando decimos que alguien desea algo (*tinós epithymetikón*), diremos que desea todo lo de esa clase, o una parte sí y la otra no?

—Lo desea todo —dijo

—¿No diremos entonces que el filósofo desea la sabiduría (*sophías... epithymetèn éinai*), no una parte sí y la otra no, si no que la desea toda?—.

26 *Nósos* tiene originariamente el sentido de “enfermedad” o “plaga” (*Iliada* I 10, *Odisea* IX 411 y luego en Esquilo, Antífonte e Isócrates) que luego deriva en “angustia” o “sufrimiento”, especialmente causados por la locura, la pasión o el vicio (LSJ s. v. *nósos*).

27 Aunque su acepción original es la de “reunión” o “colección” (*syn-phorá*), por derivar del verbo *symphéro*, tiene primero el sentido de “evento”, “circunstancia”, y de allí “circunstancia mala”, “desgracia”. Muy raramente se emplea con la idea de “buena suerte” o “asunto feliz” (LSJ s. v. *symphorá*; Chantraine, 1968: 1190).

aquí.<sup>28</sup>

Este modo de concebir el deseo erótico no parecía existir aún en la época homérica. En la *Iliada* y la *Odisea* Homero se refiere a este sólo como una de las delicias de la vida proveniente de los dioses.<sup>29</sup> La idea del amor como sufrimiento y enfermedad aparece algo después y es desarrollada por los poetas líricos, como Arquíloco y especialmente Safo (Snell, 1946: 52).<sup>30</sup> Aquí, aunque el *éros* es aún considerado como algo que proviene de los dioses y que afecta desde afuera, la novedad radicarán en que la infelicidad que produce es vista como propia, lo cual genera una primera concientización del individuo como tal, ausente en la época homérica.<sup>31</sup> Por otra parte, vemos un esbozo de esta concepción trágica de *éros* ya en Hesíodo, *Trabajos y los días* 88 (“penosos anhelos y aflicciones que corroen los miembros”) y *Teogonía* 120, que será luego muy desarrollada en la tragedia (por ejemplo, Sófocles, *Antígona*, 793-794 y Eurípides, *Hipólito*, 38-40; 392-393). De hecho, *éros* es uno de los principales motores de la tragedia, especialmente porque acontece a algunos personajes conocer el bien, pero no poder realizarlo por la falta de control de sí mismos (Fierro, 2006: 169-170).<sup>32</sup>

28 En el discurso III encontramos repetidas veces al acusado lamentándose de su desgracia: *aiskynómenos... têi symphorâi* (“avergonzado por su propia desgracia” § 9) y *symphorân emautoû* (“mi propia desgracia” § 30).

29 Con esto no queremos decir que en la época arcaica no hayan existido los problemas amorosos. De hecho, según la leyenda, la Guerra de Troya se produjo a partir de la pasión amorosa de Paris por Helena. Sin embargo, no parece haber en el príncipe un conflicto interno sobre qué debe hacer respecto de su pasión, sino que actúa acorde con ella.

30 El mismo Sócrates hace una referencia a estos poetas, expertos en estas cuestiones, al comentar el discurso de Lisias: “Ahora, de buenas a primeras, no puedo decírtelo. Pero, evidentemente, algo de esto escuché, ya sea de la bella Safo, ya del sabio Anacreonte, e incluso, de ciertos escritores. ¿Sacando pruebas de dónde, entonces, digo esto? En cierto sentido, genial amigo, me siento con el pecho lleno y capaz de expresar cosas distintas y no peores que estas” (*Fedro* 235c).

31 Según Lasserre (1944: 173), la característica subjetiva de estos textos (*erotikoi logoi*) viene directamente de la poesía lírica amorosa. El paso de la poesía a la prosa ha sido por la influencia de las enseñanzas de Tisias, Pódico y Gorgias, que desarrollaron la prosa artística de la literatura griega. Específicamente, según este autor, la metáfora de la enfermedad proviene de Gorgias (*anrópinon nósema*) y Antístenes (*nóson*), y devino usual en la época de Lisias en los *erotikoi logoi*.

32 El discurso III de Lisias responde a una retórica del autodomínio o más bien a la falta de este (*béltistos...kaì so-phronéstatos...kosmiótata*) (Todd, 2007: 311).

La debilitación del juicio está muy presente a lo largo de todo el primer discurso del *Fedro*, que contrapone el dominio de sí y la moderación (*sophrosýne*) de los que no aman con la desmesura (*hýbris*) permanente e incontrolable de los enamorados.<sup>33</sup> Esto hace que tengan reacciones y actitudes irracionales, perjudiciales para el amado. Por ejemplo, se vuelven posesivos y celosos, y entran en cólera fácilmente:

Y, además, seguro que muchos reparan en los que aman (*toûs eróntas*) y los ven acompañando a sus amados (*toîs eroménois*) y haciendo de esto su trabajo, de modo que, cada vez que se los observa conversando entre sí, suponen entonces que están juntos, ya por haberse consumado o porque está por consumarse el deseo (ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι) (Platón, *Fedro* 232a-b).

Esta actitud genera que los enamorados intenten sustraer a sus amados de la compañía de otras personas y no quieran que tengan otros amigos ni intereses que no sean ellos mismos (232c-d). Si seguimos la interpretación de Todd (2007: 327), en el discurso III § 22 encontramos una referencia a un exceso de posesión por parte de Simón sobre Teódoto, ya que Lisias utiliza la expresión *epibouleúsas apéstesa autoû* (“turned <Theodotos> against him by means of a plot”, “puso <a Teódoto> contra él con mañas”), ya que el verbo *aphístemi* tiende a denotar situaciones causadas por escapar del control de una autoridad legítima. La posesión del otro es consecuencia de la especificidad del objeto que supone la pasión amorosa de *éros*, por la cual pretende la exclusividad también de la otra parte. Como contrapunto, es otra la actitud del orador en el *Contra Eratóstenes*, discurso I de Lisias, donde aquel es presentado como no posesivo y más liberal con su esposa (§ 6).

Otra reacción común del amante irracional producto de la desmesura presente en los dos textos analizados es el alardear al amado (*epideiknysthai*), que se menciona en el *Fedro* como algo típico del amante:

Ahora bien, si sientes temor de lo establecido por convención (*nómon*), que, tras enterarse la gente, esto se convierta

33 Platón, *Fedro* 233a: “Pues esos ensalzan tus palabras y acciones incluso en desmedro de lo mejor para ti: en parte, por estar temerosos de despertar tu odio; en parte, por debilitarse su juicio a causa de su deseo”.

en oprobio para ti, es verosímil (*eikós*) que los que aman (*toûs erôntas*), al suponer que son tan objeto de admiración de los demás como ellos lo son de sí mismos, se exalten al hablar y hacer gala (*philotimouménous*), alardeando (*epideiknysthai*) ante todos que no han hecho esfuerzos en vano. En cambio, los que no aman (*toûs mè erôntas*), por ser más dueños de sí mismos (*kreíttous hautôn óntas*), es verosímil que prefieran lo mejor de todo (*tò béltiston*) a la notoriedad entre la gente (Platón, *Fedro* 231e-232a).

Aunque este tema no aparece explícitamente en el discurso III, podemos inferirlo de ciertas actitudes del mismo acusado. Este relata haber pasado por la casa de Simón con Teódoto, el muchacho, y Todd (2007: 332) sugiere que esto puede haber sido para alardear de su conquista (§ 31). También en § 11 menciona que, cuando regresaron, Teódoto se estaba quedando en casa de Lisímaco, quien “casualmente” vivía cerca de Simón. Todd (2007: 318) y Carey (1989: 99) suponen que podría tratarse de una provocación deliberada, aunque permanentemente disimulada.<sup>34</sup> Curiosamente, es Sócrates en *Fedro* quien critica a Lisias, quien en su discurso encarna al no amante, por “hacer gala de su talento”:

La verdad, me dio la impresión de que se comportaba como un joven pendenciero al hacer gala de su talento (*epideiknýmenos*) de expresar las mismas cosas primero de un modo y después de otro, y decirlas en cualquiera de ambos casos más que bien (Platón, *Fedro* 235a).

Frente a los demás, el amante alardea de su objeto de deseo, que en este caso es el discurso, el cual es colocado en el lugar del amado tanto por Sócrates como por Fedro (227c-229a), pero también desea alardear de sus habilidades frente al objeto amado. De este modo, además de criticar el discurso de Lisias, Sócrates parece también insinuar que Lisias mismo está actuando como un amante frente a su enamorado, Fedro —y posiblemente también frente a los otros muchachos que hayan escuchado y leído su discurso en la clase magistral de ese día—. Así, encontramos en los personajes del diálogo un tercer triángulo amoroso —además del que aparece en el discurso III entre Teódoto, Simón y el acusado, y el de los personajes imaginarios de los dos primeros discursos del *Fedro*, el muchachito, el amante y el

34 También en § 34 *eis tosoûto amathias* “tal nivel de estupidez”, donde nuevamente ignora la posibilidad de una provocación deliberada.

no amante— en donde Fedro, aunque ya pasado de edad, juega el rol del *erómenos*, quien primero se encuentra obnubilado por su admiración hacia su pretendiente Lisias y su actividad, la retórica, y luego tornará su interés hacia Sócrates y la filosofía.<sup>35</sup>

Como adelantamos más arriba, esta falta de estabilidad ocurre, entre otras cosas, porque se enamoran del cuerpo del muchacho y no del alma, es un deseo puramente físico. Mientras que en el *Erotikós* esto es explicitado, en el discurso III podemos inferirlo por el uso predominante, en lugar de *éros* y *eráo*, de *epithymía* y *epithyméo*, que, como vimos, solía señalar el deseo o el mero apetito (en este caso sexual). Sin embargo, aunque sea un apetito puramente carnal, en ambos textos el conflicto surge porque no es un deseo en general por cualquier persona, sino por alguien en particular:

En efecto muchos de de los que aman desean el cuerpo antes de que conozcan la forma de ser y se vuelvan versados en otros rasgos personales, de manera que no les es obvio si luego aún querrán ser amigos, una vez que apacigüen su deseo (Platón, *Fedro* 232e-233a).

Siguiendo la tesis de Belfiore (2012), podemos afirmar que lo que plantea el discurso de Lisias es la imposibilidad de hacer coincidir el deseo sexual con una relación de amistad (*philia*), ya que tanto el amante como el no amante —que en verdad Sócrates descubre también como amante, pero del *éros* ordinario—<sup>36</sup> quieren lo mismo, el placer físico. En el lenguaje habitual, aunque la *philia* refería a la amistad o cariño en términos generales y podía utilizarse entre familiares y amigos, es decir, en relaciones no sexuales

35 El desenmascaramiento de Lisias puede apoyarse también con el guiño que hace Sócrates al comienzo de su discurso, en donde, aunque dice que repetirá la tesis de Lisias, aclara que el narrador es en verdad un amante encubierto, que se hace pasar por un no amante para conquistar su objeto de deseo. Es discutido por los intérpretes qué significa este gesto, pero en función de lo analizado, podemos pensar que está desenmascarando la hipocresía del supuesto no amante, que en verdad tiene los mismos intereses que el no amante, ya que no puede haber afecto del que no desea (Poratti, 2010; Rowe, 1986; Castello, en prensa). Por lo cual, la elección es entre dos tipos de relaciones, una mejor que la otra (Poratti, 2010). De esta manera, Sócrates cambia no sólo la forma, sino también el contenido del discurso que dará y abre la posibilidad de un amor noble, tal como definirá en la segunda parte mediante el arte dialéctico.

36 Véase la nota anterior.

les, también podía suponer un contexto sexual (Jenofonte, IX 6; Platón, *Lisis* 221b y *Eutidemo* 282b. Cfr. Dover, 1978: 49). Platón intentará resolver esta problemática —vigente aún hoy en día— sobre si es posible tener con alguien una amistad a la vez que una relación erótica. Según Belfiore, hará esto mediante la creación de un arte erótico que expondrá en el segundo discurso de Sócrates.

Por otra parte, uno de los efectos fundamentales de esta inestabilidad es la imposibilidad de que perdure el deseo y el consiguiente arrepentimiento del amante:

Y, de hecho, si te acecha el temor por considerar que el afecto difícilmente perdure y que, mientras en caso de ocurrir un conflicto bajo otra circunstancia, la desgracia sería compartida por ambos, pero en este caso, al haber tú concedido lo que tienes en mayor estima, para ti sería un gran daño, verosíblemente temerías más bien a los que aman (Platón, *Fedro* 232 c).

Y es que sería terrible si, cada vez que alguien recibe una herida por *embriaguez*, rivalidad, o por asuntos de muchachos o por insultos o peleando por una hetera (ἐκ μέθης καὶ φιλονικίας ἢ ἐκ παιδιῶν ἢ ἐκ λοιδορίας ἢ περὶ ἐταίρας μαχόμενοι) —cosas de las que todo el mundo se *arrepiente* (*metamélei*) cuando recobra la *sensatez* (*béltion phronésosin*)—, vosotros fuerais a imponerles tan grave y terrible castigo, hasta el punto de expulsar de la patria a un ciudadano (*Lisias*, III § 43).

Tomé, pues, al muchacho (hay que decir toda la verdad) y salí de la ciudad. Y cuando creía que ya era tiempo de que Simón hubiera olvidado al mozuelo (*epilathésthai mèn toû neanískou*) y se arrepintiera de sus yerros pasados (*metamelêsai dè tôn próteron hemarteménon*), regresé de nuevo (*Lisias*, III § 10).

Este es uno de los principales problemas para el amado, ya que, según la forma tradicional de la *paiderastía* en la que se apoyan estos discursos, los beneficios del amado vendrían luego con los favores sociales y políticos que el amante pueda brindarle. Esta idea del arrepentimiento es utilizada por Lisias en cada caso para demostrar sus propósitos. En el *Fedro* el arrepentimiento del amante luego de pasado el efecto del enamoramiento se utiliza para infundirle la idea al muchacho de que no puede confiar en él y en sus

promesas, como sí puede con alguien que no lo ama y acuerda sin presión alguna. Por otra parte, en el *Discurso contra Simón* se utiliza el arrepentimiento para que disminuya la culpabilidad del acusado, así como para mostrarse presuntamente sincero ante los consejeros.

En ambos casos, la imagen que se proporciona de persona enamorada es la de un borracho obnubilado por su embriaguez, que luego se arrepiente de los hechos de la noche anterior una vez recobrada la sensatez. Nuevamente podemos rastrear el origen de esta concepción que asimila el enamoramiento a la embriaguez en los poetas líricos, por ejemplo con Anacreonte (fr. 17D): “Saltando de nuevo desde la roca de Léucade, / en el blanco oleaje me sumerjo, ebrio de amor”.

La consecuencia fundamental de esta concepción y la causa principal de todas las características mencionadas es que el enamorado no actúe voluntariamente, sino dominado por la pasión. En ambos discursos encontramos muy presente la dicotomía entre el actuar racional y voluntariamente, frente al actuar bajo presión o por la fuerza de las pasiones.<sup>37</sup> En el *Fedro* Lisias explica:

Pues a estos [los amantes] en algún momento les viene el arrepentimiento (*metamélei*) del beneficio que procuraron, una vez que apaciguan su deseo. En cambio para los otros no hay momento en que les interese retractarse. Pues no bajo presión (*hup' anánkés*), sino voluntariamente (*hekóntes*), tal como decidirían lo mejor sobre sus propios asuntos, te benefician en la medida de sus posibilidades (Platón, *Fedro* 231a).

También en el discurso judicial se explicita la involuntariedad que provoca la situación:

Todavía si el mozuelo hubiera estado con él, tendría algún sentido su mentira de que yo me vi obligado por la pasión (*dià tèn epithymían enankazómen*) a realizar un acto más insensato (*anoetóteron*) de lo habitual (*Lisias*, III § 31).

Como bien señala Todd (2007: 284), la clave de la estrategia de Lisias consiste en la representación del carácter de los personajes y la

<sup>37</sup> Podemos incluso observar esta dicotomía en la dramaturgia del diálogo platónico, en la relación entre Sócrates y Fedro: “Por todas estas razones, comprende lo que realmente te digo y bajo ningún concepto quieras hablar por la fuerza a hacerlo voluntariamente. (...) ¡Oh, maldito! ¡Qué bien te las ingenias para forzar a un hombre afecto a los discursos a hacer lo que requieres!” (*Fedro* 236d-e).

construcción de la narración, ambas entrelazadas, ya que a través de la narración se desarrollan las personalidades opuestas de los involucrados. Simón es presentado como una persona violenta que está siempre buscando problemas y el acusado se encuentra obligado o forzado (*anankázo*, *anankasthésomai*) a estar en esas situaciones, aunque intente evitarlas. Lisias representa a su cliente como constantemente pasivo, víctima de compulsión, por el comportamiento de Simón. Como vemos, la aludida coacción no es sólo por parte de las violentas actitudes de Simón, sino también por creencia en la inevitabilidad del deseo y las funestas consecuencias que produce, que habrían llevado al cliente de Lisias a estas cosas insensatas para su edad (§ 6). Por otra parte, Todd señala que, a pesar de esta antitética caracterización, el que habla no es presentado como perfecto, pero sus fallas —la vergüenza de su relación con Teódoto pese a su edad y la admisión implícita de cobardía— son superficiales y entendibles, y sirven de hecho para hacer su carácter más creíble. En función del foco de análisis aquí desarrollado, podemos agregar que no sólo sirve para hacer generar cierta empatía, sino que son parte fundamental de la argumentación, ya que una de las principales razones para exculpar a su cliente es la inevitabilidad de las acciones frente al deseo erótico, idea muy común en la cultura griega. Es tal la importancia de este punto, que el discurso finaliza reafirmando nuevamente:

Conque sería justo que recibiera vuestra compasión y la de los demás, no sólo si sufriera lo que Simón pretende, sino también por haberme visto obligado (*enankásthen*) a caer en semejante litigio por semejante asunto (Lisias III § 48).

Según Dover (1974: 124), los griegos tendían a pensar el deseo sexual como una fuerza externa que actuaba sobre el alma, ya que no elegimos nuestros deseos, sino que a lo sumo podemos ser conscientes de ellos. Esto está estrechamente relacionado con la tendencia a la personificación del dios *Éros* y otras emociones. Los dioses tenían una fuerte incidencia en los asuntos humanos, incluso en sus pensamientos y palabras. Y en particular, Afrodita y Eros eran pensados popularmente como irresistibles, incluso para los otros dioses, y por ello mucho más para los mortales.<sup>38</sup> Existía para los griegos un plano

38 En las *Trojanas* de Eurípides (944-954), Helena dice a Hécuba que culpe a Afrodita de su huida con Paris, ya que

de determinación inevitable, la *Anánke* o Necesidad, al cual estaban atados dioses y hombres (por ejemplo, Filemón en el fr. 31 habla de los dioses como esclavos de Necesidad. Cfr. Mársico, 2011: 21). Como bien menciona Dover, y podemos verlo confirmado en los textos aquí analizados, el hábito de personificación y deificación es de gran importancia moral, ya que uno podría describir las propias acciones de manera que parezca que somos un juguete de los seres sobrenaturales. El tratamiento del deseo sexual como un dios irresistible, la externalización y personificación de emociones y el hecho de que los dioses puedan apoderarse de los pensamientos de las personas hacen que la actividad moral de los hombres aparezca muy limitada por circunstancias y fuerzas fuera de nuestro control (Dover, 1974; Rossetti, 2008).

## Conclusiones

A partir del análisis del *Erotikós*, discurso atribuido a Lisias en el *Fedro* de Platón, y del *Discurso de defensa contra Simón*, encontramos una concepción subyacente sobre el amor y las pasiones. Mientras que del discurso III no se discute su autoría, el *Erotikós* es sumamente cuestionado. A pesar de las grandes similitudes que hemos encontrado, tanto en el lenguaje para referirse a lo erótico como en la idea de *éros* que ambos sostienen, no puede darse una respuesta definitiva al problema, ya que Platón puede estar imitando el estilo y las ideas de Lisias —quizás incluso pueda haberse inspirado en el discurso III—. Pero más allá de este punto, imposible de resolver con absoluta certeza, lo que con seguridad hacen estos textos es reflejar una concepción importante sobre las pasiones y sus efectos en la personalidad de los individuos que estaba muy extendida entre los griegos en los siglos V y IV a. C. Todo lo que no podían manejar era considerado como proveniente de una fuerza externa, divina o necesaria; todo lo que generaba consecuencias indeseables era llamado con el nombre de *nósos* “enfermedad” o *symphorá* “desgracia, evento desafortunado”, palabras que también denotan una fuente externa al agente. Estas circunstancias, prácticamente inevitables, hacen que el que está dominado por ellas no pueda pensar racionalmente y decidir por sí mismo, sino que

incluso Zeus es “esclavo de Afrodita”.

actúe bajo los efectos de la locura. Esta exteriorización —entre otras cosas, fruto de la personificación y deificación de las pasiones— y todos los condicionamientos que ponían los griegos a la naturaleza humana suponen importantes consecuencias en la responsabilidad moral del agente que se ve muy disminuida.

Este tipo de pensamiento sobre el hombre parece ser heredero de la época arcaica, donde no estaba conformada todavía las nociones de individuo y responsabilidad moral (Snell, 1946; Bremmer, 1983; Eggers Lan, 1990; Mársico, 2011: 21).<sup>39</sup> Aunque estas ya estaban desarrolladas en la época clásica, según Snell (1946) a partir de la lírica y las artes dramáticas, parecen quedar fuertes vestigios de la concepción antropológica anterior, en especial en lo que se refiere a los sentimientos y las pasiones. Esto hace que algunos autores, desde Jaegger (1933) hasta Dorion (2007) y Rossetti (2008), piensen a Sócrates como una figura bisagra en torno a la reflexión sobre estos temas. Frente a la idea de la ingobernabilidad de las pasiones, Sócrates, y luego sus discípulos, imponen el dominio de sí mismo, el control de los placeres o *enkrátēia*, palabra que aparece por primera vez en estos siglos. Dentro de este tema fundamental, el *éros* ocupó una parte importante de la reflexión de los socráticos. Sócrates representaba la figura del amante por excelencia, aunque con sus singularidades. Cada socrático intentó posicionarse dentro del clima intelectual en el que florecieron los *erotikoi logoi*, interpretando el pensamiento y la actitud de su maestro de distintas formas, algunos con una visión más tradicional de la relación entre amado y amante (Jenofonte), otros con posturas más extremas, sea por el rechazo a las relaciones amorosas (Antístenes) o la redirección del deseo erótico hacia el deseo por la verdad y el cuidado de sí mismo (Esquines y Platón).

En el *Fedro* vemos cómo Platón participa de la discusión sobre las pasiones, el dominio de sí, el *éros* y la verdad. Comienza presentando la visión popular sobre estos temas mediante el discurso de Lisias —con los puntos en común que hemos visto con el discurso III—. Luego, Sócrates dice un primer discurso en donde se encamina hacia una definición más precisa de *éros*, considerado un tipo de *manía* que cuando domina al ser humano lleva a la desmesura, la *hýbris*, como opuesta a la *sophrosýne*. Aunque aquí se explicita

la concepción tradicional, en el segundo discurso que da Sócrates se presenta otro tipo de *manía* erótica. Esta locura es enviada por los dioses, y dado que lo divino para Platón no sigue el antropomorfismo tradicional, sino que representa lo perfecto y lo ideal, esta *manía* es por lo tanto benéfica para el ser humano, ya que permite superar la “mera moderación humana” y alcanzar lo divino (*Fedro* 257a). Sin embargo, continuando con la enseñanza socrática, esto no es dado sin más para el ser humano, sino que requiere un arduo trabajo poder controlar los sentimientos que, representados en el caballo negro del alma, nos dominan frente a la visión de la belleza. No obstante, este trabajo es efectivamente posible, e incluso necesario, para poder dominarnos a nosotros mismos y poder llegar así a una vida filosófica.

## Bibliografía

### Fuente

- Blass, F. (1887). *Die attische Beredsamkeit*. Vol. 1. Leipzig: Teubner (1° ed. 1868).
- Carey, C. (1989). *Lysias. Selected Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver Segura, J. P. (2005). *Dionisio de Halicarnaso. Tratados de crítica literaria*. Madrid: Gredos.
- De Vries, G. J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Edwards, M. J. (1999). *Lysias: Five Speeches*. London: Bristol Classical Press.
- Fierro, M.A. (en prensa). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- Frohberger, H. (1866-1971). *Ausgewählte Reden des Lysias*. Leipzig: Teubner.
- Gernet, L. y Bizos, M. (1955). *Lysias. Discours*. 2 vols. París: Les Belles Lettres (1° ed. 1924-1926).
- Martínez Calvo, J. L. (2002a). *Lisias. Discursos I*. Madrid: Gredos.
- Martínez Calvo, J. L. (2002b). *Lisias. Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Poratti, A. (2010) *Platón. Fedro*. Madrid: Akal.
- Rauchenstein, R. (1848-1917). *Ausgewählte Reden des Lysias*. Berlín: Weidmann.
- Robin, L. (1954). *Platon. Œuvres Complètes*. Tome IV, 3ème partie: *Phèdre*. París: Bibliothèque de la Pléiade (1° de. 1935).
- Rowe, C. J. (1999). *Plato. Phaedrus*. Warmins-

39 Dover (1974: 151) y otros especialistas critican o matizan esta posición.

ter: Aris & Phillips.

Velardi, R. (2006). *Platone. Fedro*. Milano: BUR.

Weissenberger, M. (1987). *Die Dokimasienreden des Lysias*. Frankfurt.

Yunis, H. (2011). *Plato. Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

### Complementaria

Bateman, J. J. (1962). "Some Aspects of Lysias' Argumentation". *Phoenix*, vol. 16, pp. 157-177.

Belfiore, E. S. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blass, F. (1880). "Attische Redner, 1877-79", *Bursians Jahresbericht*, vol. 21, pp. 177-214.

Bremmer, J. (1986). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, H. L. (1914). *Extemporaneous Speech in Antiquity: A Dissertation*. G. Banta.

Bruns, I. (1896). *Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christi*. Berlin.

Burger, R. (1978). "The speech of Lysias in Plato's *Phaedrus*". *The Classical Outlook*, vol. 55, pp. 81-86.

Darkow, A. C. (1917). *The Spurious Speeches of the Lysianic Corpus*. Pennsylvania: Bryn Mawr.

Davidson, J. (2001). "Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex". *Past & Present*, vol. 170, pp. 3-51.

De Vries, G. J. (1953). "Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*". *Mnemosyne*, vol. 6, fasc. 1, pp. 39-45.

Dorion, L. A. (2007). "Plato and *enkráteia*". En Bobonich, C. (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy* (pp. 119-138). Leiden: Brill.

Dover, K. J. (1968). *Lysias and the Corpus Lysiacum*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.

Eggers Lan, C. (1990). *El concepto del alma en Homero*. Buenos Aires: OPFyL.

Fierro, M. A. (2006). "Platón y los privilegios de los amantes". *Nova Tellus*, vol. 24, pp. 169-

195.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Trad. M. Soler. México: Siglo XXI.

Halperin, D. M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.

Hillgruber, M. (1988). *Die zehnte Rede des Lysias: Einleitung, Text und Kommentar mit einem Anhang über die Gesetzesinterpretationen bei den attischen Rednern*. Berlin: De Gruyter.

Hubbard, T. K. (2003). *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Jaeger, W. (1986). *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. Volume II: *In Search of the Divine Center*. Oxford: Blackwell.

Kahn, C. H. (1998). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kennedy, G. (1970). "Review of Dover *Lysias and the Corpus Lysiacum*". *The American Journal of Philology*, vol. 91, pp. 495-497.

Lasserre, F. (1944). "Ἐρωτικὸὶ λόγοι". *Museum Helveticum*, vol. 1, n. 3, pp. 169-178.

Lavency, M. (1957). "Aspects de la logographie judiciaire à l'époque de Lysias". *L'Antiquité Classique*, vol. 26, pp. 125-135.

Mársico, C. T. (2011). "Ejes para pensar lo griego". En Mársico, C. T. (ed.), *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rhesis.

Percy, W. A. (2005). "Reconsiderations about Greek Homosexualities". *Journal of Homosexuality*, vol. 49, pp. 13-61.

Rossetti, L. (2008). "Socrate *enkratés*". *Zbornik Matice srpske za klasicne studije*, vol. 10, pp. 65-79.

Rowe (1990). "Philosophy, Love and Madness". En Gill, C. (ed.), *The Person and the Human Mind in Ancient and Modern Philosophy* (pp. 227-246). Oxford: Oxford University Press.

Shorey, P. (1933). "On the *Erotikós* of Lysias in Plato's *Phaedrus*". *Classical Philology*, vol. 28, n. 2, pp. 131-132.

Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge: Harvard University Press (1° ed.

1946).

- Todd, S. C. (1990). "The Purpose of Evidence in Athenian Courts". En Cartledge, P. A.; Millett, P. C. y Todd, S. C. (eds.), *Nómos: Essays in Athenian Law, Politics and Society* (pp. 19-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, S. C. (2007). *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*. Oxford: Oxford University Press.
- Usher, S. (1976). "Lysias and his clients". *GRBS*, vol. 17, pp. 31-40.
- Usher, S. (1999). *Greek Oratory: Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press.
- Usher, S. y Najock, D. (1982). "A Statistical Study of Authorship in the Corpus Lysiacum". *Computers and the Humanities*, vol. 16, n. 2, pp. 85-105.
- Weinstock, H. (1912). *De erotico Lysiaco (Platonis Phaedrus 231-234c.)*. Monasterii Guesftalorum, Ex Officina Societatis Typograph.