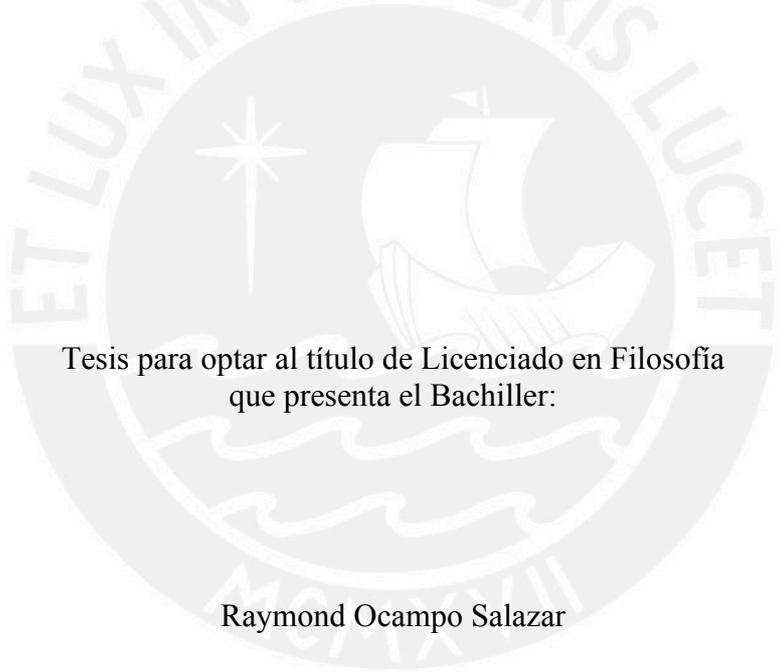


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Γλοκός καὶ τύραννος:
Las representaciones del deseo
en la poesía griega y el *Banquete* de Platón



Tesis para optar al título de Licenciado en Filosofía
que presenta el Bachiller:

Raymond Ocampo Salazar

Asesor:

Dr. Julio del Valle Ballón

Lima, octubre de 2015

CONTENIDO

RESUMEN 4

AGRADECIMIENTOS 5

INTRODUCCIÓN 8

CAPÍTULO I

ἜΡΩΣ EN LA POESÍA GRIEGA PREPLATÓNICA:

CARENCIA Y DUALIDAD 16

1.1. *Representaciones* literarias de la carencia y la dualidad
ligadas al deseo en la poesía épica 21

1.1.1. Homero 21

1.1.2. Hesíodo 26

1.1.3. *Himnos homéricos* 28

1.2. *Representaciones* literarias de la carencia y la dualidad
ligadas al deseo en la poesía lírica 30

1.2.1. Alcmán 31

1.2.2. Safo 32

1.2.3. Alceo 35

1.2.4. Íbico 36

1.2.5. Anacreonte 37

1.2.6. Arquíloco 39

1.2.7. Teognis 40

1.2.8. Píndaro 44

1.3. Representaciones literarias de la carencia y la dualidad ligadas al deseo en la poesía dramática	46
1.3.1. Tragedia	47
1.3.1.1. Esquilo	48
1.3.1.2. Sófocles	51
1.3.1.3. Eurípides	55
1.3.2. Comedia	65

CAPÍTULO II

CARENCIA Y DUALIDAD LIGADAS A EROS EN EL ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL TÉRMINO “ἜΡΩΣ” EN EL BANQUETE 75

2.1. Primera parte del <i>análisis semántico</i> : el argumento que muestra al deseo como una marca de carencia en el diálogo entre Sócrates y Agatón	79
2.2. Segunda parte del <i>análisis semántico</i> : otros enfoques de la carencia del deseo y la naturaleza <i>intermedia</i> de Eros en el discurso de Sócrates-Diotima	91
2.2.1. Eros como estado intermedio entre lo bueno y lo malo	91
2.2.2. Eros como estado intermedio entre lo mortal y lo divino	97
2.3. Tercera parte del <i>análisis semántico</i> : otros enfoques de la carencia propia del deseo y la naturaleza <i>mediadora</i> de Eros en el discurso de Sócrates-Diotima	106
2.3.1. Ἔρως y <i>eudaimonía</i>	106
2.3.2. Ἔρως y la <i>procreación</i> en lo bello	116
2.3.3. Ἔρως e inmortalidad	121

CONCLUSIONES 126

ANEXO I: REPRESENTACIONES DE ἜΡΩΣ EN LA POESÍA GRIEGA 132

BIBLIOGRAFÍA 138

RESUMEN

Las afirmaciones sobre *ἔρως* hechas por Platón en el *Banquete* han sido determinantes para desarrollos contemporáneos sobre el tema del deseo, como los ensayos literarios de Georges Bataille y los escritos psicoanalíticos de Jaques Lacan. Sin embargo, en este trabajo realizaré un estudio comparativo entre las representaciones de *ἔρως* de la poesía griega de los siglos VIII-IV a.C. y las propias de Platón hechas en la sección del *Banquete* dedicada de la intervención de Sócrates (199c-212a) que mostrará que los aspectos de *ἔρως* “descubiertos” en esta sección en realidad estaban ya representados de una *forma* muy distinta en las imágenes eróticas de la poesía griega. Sin embargo, esto no tiene por qué quitarle valor al trabajo desarrollado por Platón. Como parte del mismo estudio comparativo mostraré que el filósofo realiza un *análisis semántico* del término “*ἔρως*” a través del cual demuestra que los mismos aspectos representados ya por la poesía griega como ligados al deseo se deducen del *sentido* mismo de la palabra que hace referencia a él, a partir del estudio su contexto sintáctico en oraciones donde es usada como verbo y del valor *semántico* que le otorga su uso.

AGRADECIMIENTOS

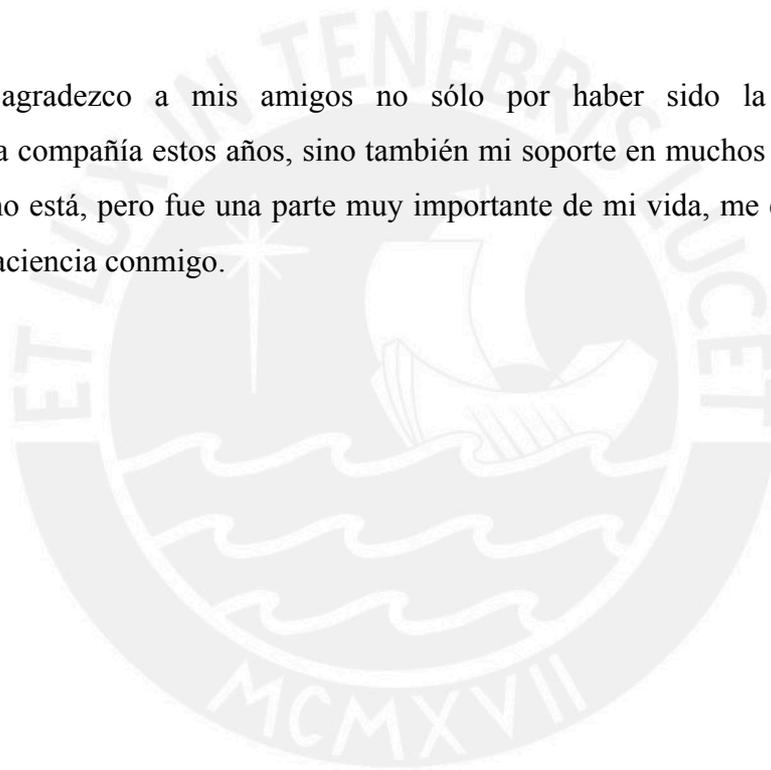
Recuerdo la primera vez que sostuve un libro de literatura erótica, hace sólo tres años frente al estante más alejado de la entrada en una librería en Lima. Estuve parado allí leyendo las minuciosas y gráficas descripciones que el autor hacía de los personajes en una sección dedicada sólo a ello. Cada frase contenía una fuerza representacional tan grande que no puedo negar que me sucedió lo mismo que a alguien que conoce el más dulce de los manjares y no deja de comerlo a diario, sino hasta que se ya no puede soportar su sabor: dejé de leer cualquier otra cosa por muchos días hasta que me harté del texto y lo dejé con el marcador en la misma página hasta el día de hoy. Eran *Las 120 jornadas de Sodoma* del Marqués de Sade. Sin embargo, mi relación con este tipo de literatura se mantuvo viva desde entonces. Lo que le agradezco hoy a ésta y otras obras de Sade es que me mostraron que las mismas atracción y repulsión que pueden generar sus imágenes son las que se pueden sentir cuando el deseo se ha apoderado de uno mismo. Y, al parecer, este *pathos* tan particular del deseo fue el mismo que experimentó el ser humano de la Grecia Antigua y que dejó representado en los textos eróticos que han llegado a nuestros tiempos. Estas representaciones fueron las que dieron lugar al trabajo de investigación que se convirtió en esta tesis.

Si bien inicié este proyecto como tal a inicios de este año, el tiempo que me tomó encaminar mis intereses para delimitar un tema de investigación relativo al deseo fue de casi un año y medio más. Durante todo este proceso Julio del Valle fue un gran apoyo porque confió desde un comienzo en mi capacidad para poder hacer de mis gustos personales objeto de un trabajo académico y me ayudó a darle límites, orden y precisión a cada uno de los planes de tesis que sirvieron para llegar a este producto final. Por ello y su amistad, le agradezco mucho. De igual manera, por algunas conversaciones que me ayudaron a cerrar algunos cabos sueltos en los últimos meses con respecto a la lengua y

el pensamiento griegos y la discusión metaética sobre el deseo, les doy las gracias a Gabriel García y Jaime Castillo, respectivamente.

Por otro lado, no puedo dejar de mencionar lo muy agradecido que estoy con mis padres por haber hecho todo lo que estuvo a su alcance para ayudarme a comenzar, continuar y terminar esta tesis, tanto por facilitar mi vida para dedicarme todos estos meses al desarrollo de la misma como por sus comentarios con respecto a la ortografía y redacción y su apoyo con la elaboración de la bibliografía. Espero que el haber decidido seguir esta carrera sea una elección mía que los haga felices; este trabajo es para ustedes.

Finalmente, agradezco a mis amigos no sólo por haber sido la más grata y enriquecedora compañía estos años, sino también mi soporte en muchos momentos, y a ella, que ya no está, pero fue una parte muy importante de mi vida, me escuchó y tuvo muchísima paciencia conmigo.



*A Miguel y Edith, mis padres.
A Gleny, que me visita en sueños.*



INTRODUCCIÓN

El trabajo que desarrollaré aquí pretenderá dar luz acerca de lo común y lo distinto entre dos tipos de texto, a saber, el poético y el filosófico, en lo que respecta a las representaciones de *ἔρωσ* que se hace, por un lado, en la poesía griega de los siglos VIII-IV a.C. y, por otro, en el *Banquete* de Platón. De esta forma, el tema más amplio dentro del cual se enmarcará mi investigación será el estudio comparativo al interior de la literatura¹ erótica griega. En esta, en lo que respecta a la poesía, me centraré en fragmentos de obras de las tradiciones épica, lírica y dramática y autores que van desde Homero hasta Aristófanes. En cambio, en el caso de la filosofía, sólo me centraré en un determinado segmento del *Banquete* de Platón. Esta apariencia de asimetría desaparece, sin embargo, cuando uno toma consciencia de la cantidad de afirmaciones sobre *ἔρωσ* que se hacen a lo largo de la intervención de Sócrates en este *diálogo* platónico. En las líneas que vienen a continuación detallaré, primero, el marco conceptual que utilizaré en el estudio comparativo; luego pasaré a exponer la pregunta de investigación, la hipótesis de respuesta y su justificación; y, finalmente, explicaré la metodología que seguiré en este trabajo, los alcances y limitaciones del mismo y el estado de la cuestión.

Marco conceptual: lo representado, la forma de representación y el *contenido semántico*

Realizar una comparación entre dos objetos implica extraer de ellos al menos algo común y algo distinto. Así, se puede imaginar el caso de la comparación, por ejemplo,

¹ Con “literatura” me refiero aquí a una definición amplia que abarca tanto los textos poéticos, históricos y filosóficos, ya que justamente la producción griega de textos se puede abarcar completamente a partir de estos tres tipos.

entre las representaciones del dolor en un texto A y un texto B. En ella se evidencia como lo común el uso de la palabra “*dolor*” con un *contenido semántico* determinado por los aspectos del sufrimiento y la fugacidad que acompañan siempre al dolor y hacen que él sea lo que es: A y B utilizan el término “*dolor*” y expresan con él eso que genera sufrimiento al que lo siente y es, además, fugaz. En cambio, lo distinto entre las representaciones del dolor que hacen A y B es la *forma* en que son expresadas: el autor de A describe el dolor que siente en ese momento, el cual le causa sufrimiento pero, al menos, sabe que este pasará realmente rápido, mientras que el autor de B afirma que el dolor es dolor sólo si genera sufrimiento y, además, es fugaz.

Lo que pareciera inferirse del ejemplo es que en la comparación de las representaciones del dolor que hacen A y B, se revela que lo común es el *contenido semántico* expresado por las representaciones y lo distinto, la *forma* en que éstas se expresan. Y, sin embargo, esto está muy lejos de lo que afirmé. En ningún momento dije que lo que se expresa en esas representaciones de A y B es ese *contenido semántico*, sino sólo que en ellos se usa una palabra con ese *contenido semántico*. Mi propuesta es, en cambio, que lo expresado de una *forma* distinta por el autor A y el autor de B es, a su vez, distinto. Lo que se expresa en las representaciones del dolor que hace el autor A es la sensación de dolor referido por la palabra “*ἔρως*”, a saber, ese dolor que él siente en ese momento; mientras que lo que se expresa en las representaciones del dolor que hace el autor B es el *contenido semántico* mismo de la palabra “*ἔρως*”, a saber, *el dolor* que sólo lo es si viene acompañado de sufrimiento y fugacidad.

A partir de este ejemplo extraigo las siguientes categorías que me servirán para realizar el estudio comparativo entre las representaciones de *ἔρως* que se hacen en la poesía griega preplatónica y las que hace el mismo Platón en el *Banquete*. Primero, “lo que se expresa por las representaciones”, “lo representado” o el “objeto de representación”. Segundo, “la *forma* en que se expresan las representaciones” o, simplemente, “la representación”². Por último, “el *contenido semántico* de la palabra [que refiere a un objeto de representación] ” o, en términos de Gottlob Frege, “el *sentido (Sinn)* de una

² A lo largo de mi trabajo me referiré a esto también como “interpretación” o “imagen”, más por una cuestión de estilo que por una de matices semántico, debido a la gran cantidad de veces que utilizaré la palabra “representación”. Sin embargo, puedo decir que “imagen” será utilizada mucho más para referirme a las representaciones del deseo de la poesía griega e “interpretación” mucho más para el caso del *análisis* del *sentido* de la palabra “*ἔρως*” de Platón.

palabra [que se refiere a algo]”³. Estas tres categorías serán las que determinen los resultados de la comparación que haré a lo largo de los dos capítulos de mi tesis y podría decirse que son propias de una filosofía del lenguaje. En el caso de la tercera no cabe duda sobre ello, pero en cuanto a “lo representado” y la “representación” cabría aclarar que podrían serlo en tanto equivalentes a los términos también fregeanos “referencia” (*Bedeutung*) y “representación” (*Bild*), respectivamente, aplicados a la producción literaria. Sin embargo, esto se escapa de los límites de mi investigación; razón por la cual dejaré la prueba de esta equivalencia para un trabajo posterior.

Pregunta de investigación, hipótesis y justificación

Mi pregunta de investigación es la siguiente: ¿en qué medida en el *Banquete* de Platón se representa al *ἔρως* de la poesía griega de los siglos VIII a IV a.C.? La hipótesis de respuesta que intentaré justificar a lo largo de mi trabajo es que, si bien el *sentido* de la palabra “*ἔρως*” es el mismo para los poetas griegos y Platón, este brinda una *análisis* del mismo que lo diferencia de las *representaciones* que hacen los poetas del sentimiento o pasión que es el deseo.

Hay tres cosas que debo justificar para defender mi hipótesis. En primer lugar, que hay un *sentido* de “*ἔρως*” compartido por los poetas griegos y Platón. Pero, además, será necesario que pruebe que la expresión de este *sentido* en la poesía griega está dada por *representaciones* diversas del deseo tal y como es experimentado por los poetas mismos o sus personajes. Finalmente, justificaré que la lectura de ese *sentido* que realiza Platón es muy distinta de estas *representaciones* a través de una exposición del *análisis semántico* del deseo que se desarrolla en el *Banquete*. Pasaré ahora a explicar mejor cada uno de estos tres niveles de justificación.

La prueba de que hay un *sentido* de “*ἔρως*” compartido por los poetas y Platón se desarrollará a lo largo de los dos capítulos por medio de la exposición que haré de las *representaciones* poéticas del deseo y del *análisis semántico* del mismo realizado por

³ Con “*sentido*” me refiero al *Sinn* que Frege diferencia de la *referencia* (*Bedeutung*), es decir, a aquel contenido semántico que constituye lo que expresa una palabra o frase más allá de aquello a lo que se refiere. Cf. Frege, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Orbis, 1984, pp. 53-56. Utilizaré este el término “*sentido*” a lo largo de mi trabajo cuando hable del “*sentido* de la palabra *ἔρως*”, sobretodo en el capítulo 2.

Platón. En esa exposición encontraré que tanto ellas como este revelan dos aspectos que constituyen el *sentido* compartido que tienen cuando hablan del deseo. Por un lado, la carencia de ser humano que se refleja al mencionar la palabra “ἔρως” o se revela como una parte del significado de desear; por otro, el carácter dual del deseo que se hace evidente en la *representación* de estados opuestos como el placer y el dolor relacionados ambos al deseo o en las características intermedia y mediadora del deseo entre lo bueno y lo malo o lo bello y lo feo. De este modo, al llegar a los mismos aspectos de manera recurrente, se pondrá en evidencia que el *sentido* de “ἔρως” es algo compartido.

Por otro lado, en el primer capítulo expondré una serie de pasajes de la poesía griega en donde se habla del deseo y extraeré las múltiples *representaciones* del ἔρως que son desarrolladas en ellos y expresan el *sentido* de “ἔρως”. Para lograr esto realizaré una revisión de todas las menciones de “ἔρως” y sus derivados que encontré en las tradiciones épica, lírica y dramática en las cuales el deseo parecía estar ligado a la carencia humana o al aspecto dual de los que ya hablé y reconstruiré las descripciones del deseo que hay en los textos donde están esas menciones, a partir del contexto semántico y escénico de estos. Así, las expresiones de incertidumbre propias de Hesíodo y Safo frente al Eros λυσιμελής o aquellas de Alceo y Esquilo cuando hablan del δεινὸς ἔρως *representan* al deseo como algo que revela el poco dominio que uno posee sobre sí cuando es víctima suya; mientras que otras, como el deseo γλυκύπικρον mencionado por Safo y Teognis o el carácter ambivalente de este determinado por la compañía de la medida expresado por Eurípides, son *imágenes* de este como un sentimiento que puede ser tanto dulce como amargo o que puede traer tanto felicidad como miseria al que desea.

Finalmente, en contraste con la manera en que los poetas expresaron ambos aspectos del deseo que constituyen el *sentido* de “ἔρως”, presentaré el *análisis semántico* de este que realiza Platón en el *Banquete*. En él, el significado del deseo es descompuesto en sus partes constitutivas, las cuales serán justamente las *representaciones* de los aspectos de carencia y dualidad que surgen del mismo *análisis*. De este modo, la exposición de Eros como carencia de lo bello y lo bueno o de la felicidad serán *imágenes* propias del primero de los aspectos; mientras que el Eros como una entidad intermedia entre lo malo y lo bueno o como mediadora entre lo mortal y lo inmortal, *representarán* la

dualidad del deseo. La exposición de las distintas *representaciones* del mismo *sentido* de “ἔρως” que presenta el *Banquete* con respecto a aquellas propias de la poesía prueban precisamente mi hipótesis.

Metodología, alcances y limitaciones y estado de la cuestión

Detallaré ahora la metodología seguida en mi investigación. El capítulo I consistirá en la presentación y el análisis de algunas citas extraídas de la tradición poética griega desarrollada desde el siglo VIII hasta el siglo IV a.C. en sus tres vertientes, a saber, épica, lírica y dramática, con el fin exponer las *representaciones* de ἔρως que hace la poesía y mostrar cómo a través de ellas se expresa el *sentido* de la palabra “ἔρως” que Platón *analizará* en el *Banquete*. Cabe mencionar que el conjunto de fragmentos que presentaré allí es el resultado de un trabajo de investigación empírica previo del cual hablaré en la introducción del mismo capítulo. Los textos que me servirán a manera de un soporte teórico para la contextualización de las citas con respecto a la tradición y al autor al que pertenecen son los de las traducciones de la Rodríguez Adrados y Bernabé, además del estudio del primero sobre los orígenes de la tradición lírica; el *The Cambridge Companion to Greek Lyric*; el *The Cambridge History of Classical Literature*, entre otros. Por otro lado, los que serán de utilidad para el análisis del contenido de los mismos son, por ejemplo, la *Poética* de Aristóteles, la *Paideia* de Jaeger, el *The Poetics of Eros* de Calame y algunos más.

En el capítulo II procederé de una manera distinta. Presentaré una lectura detallada de la sección dedicada a la intervención de Sócrates en el *Banquete* descomponiendo esta en una estructura argumental que me servirá, además, para que el *análisis semántico* de “ἔρως” quede al descubierto en la secuencia y orden en que Platón lo desarrolló. Además, haré uso del lenguaje de la Lógica Cuantificacional de segundo orden con predicados de identidad con el fin de mostrar a través suyo que las conclusiones de dicho *análisis* se siguen con una necesidad lógica a partir de premisas que son extraídas del *sentido* mismo del deseo, sin recurrir a ningún otro tipo de afirmación, ya sea metafísica, teológica o epistemológica. En este sentido, la lectura que brindaré de esta sección del *diálogo* únicamente tomará como justificadas las premisas que Platón establece a partir de la sintaxis de las proposiciones donde se utiliza el verbo “ἐράω” o del uso de estas proposiciones en el lenguaje. Finalmente, a través de esta exposición,

serán extraídas de dicho *análisis* las *representaciones* platónicas de los aspectos de carencia y dualidad ligados al deseo que constituyen su *sentido*. El texto que me servirá de soporte teórico para contextualizar en el *Banquete* la sección en la que encuentro el *análisis semántico* de “*ἔρως*” es el de Reale; para explicar algunos conceptos que Platón menciona y utiliza en su *análisis*, me fueron útiles los textos de Cooksey, Osborne, De Heer, entre otros; para construir la estructura argumental me sirvió especialmente el artículo de Santas; finalmente, como un soporte para la simbolización de algunas partes del esquema argumental utilicé libro de Peter Smith.

Por otro lado, debo aclarar los alcances y límites de este trabajo. El estudio comparativo de las *representaciones* del deseo de la poesía griega de los siglos VIII-IV a.C. y de la intervención de Sócrates en el *Banquete* de Platón que realizaré en las siguientes páginas se ciñe a una reconstrucción de aspectos semánticos de la palabra “*ἔρως*” que pueden extraerse a través de un estudio del contexto narrativo y sintáctico en el caso de los fragmentos de la poesía que serán citados y de la descomposición del *análisis semántico* de dicha palabra que realiza el mismo Platón en el *diálogo* mencionado. Por ello, lo que pueda extraerse de esta tesis dará luz sobre el *sentido* de “*ἔρως*” compartido por las expresiones literarias analizadas en ella: se trata, pues, exclusivamente de una indagación *semántica*. A pesar de ello, esto no quiere decir que no puedan extraerse del trabajo conclusiones que tengan que ver con elementos metafísicos, epistemológicos o metaéticos que pertenezcan a lo que querían decir con el término “*ἔρως*” Platón y los poetas de las tradiciones de las que hablaré.

De esta manera, en lo que respecta a lo que el capítulo 1 podría revelar sobre la comprensión del deseo en la poesía griega, no serán tratados elementos como los siguientes: el lugar que ocupa este sentimiento o pasión en la producción literaria de un autor, género o época; la relación entre él y otros sentimientos o pasiones que juegan un rol importante en la producción, nuevamente, de un autor, género o época; el rol del deseo dentro de algún mensaje moral o metafísico que podría tener la intención de transmitir un autor, etc. En pocas palabras, cualquier aspecto del deseo que sea externo al lo que pueda revelarse sobre el *sentido* de “*ἔρως*” a partir del mero análisis de cada fragmento citado y de la relación entre ellos, por más que posea una gran importancia para dar luz sobre el valor del deseo, el lugar de los sentimientos o pasiones, las creencias morales o metafísicas, etc. en la obra de un autor género o época, será dejado

de lado. Sin embargo, cabe mencionar que, de encontrarse en algún fragmento citado la palabra “*ἔρως*” relacionada con algún término o frase que tenga que ver con alguno de los elementos detallados más arriba, será necesario explicar este sólo con el fin de comprender lo mejor posible el *sentido* estudiado.

De forma semejante, en el capítulo 2 no serán expuestos elementos que puedan revelar el lugar del deseo dentro de la obra platónica en general (razón por la cual no detallaré el tratamiento del deseo en otros *diálogos* como el *Fedro* o la *República*), ni tampoco algunos que puedan poner en relación el deseo con las teorías ética, epistemológica o metafísica de Platón. Sin embargo, estos límites se hacen incluso más estrechos, dado que tampoco entraré en detalles sobre el desarrollo de la noción del *ἔρως* en secciones del *Banquete* que vayan más allá de la intervención de Sócrates, ni tampoco, dentro de esta, en la exposición de Diotima de la llamada “Escalera de Eros”. La justificación de esta delimitación aparentemente tan estrecha es parecida a la que explica las fronteras señaladas hasta ahora: creo que entre 199c y 208a Platón desarrolla propiamente un *análisis* del *sentido* de la palabra “*ἔρως*”, en el cual se evidencian aspectos que forman parte de este por razones gramaticales, sintácticas y pragmáticas, mientras que en el resto del *Banquete* pueden encontrarse aspectos relacionados al deseo que *a)* sirven para presentar positiva o negativamente algunos de los elementos que se descubrirán en el *análisis semántico* expuesto por Sócrates o *b)* dependen de la teoría de las Ideas y, por lo tanto, de las afirmaciones metafísicas o epistemológicas propias de ella.

Finalmente, cerraré esta introducción con una corta exposición del estado de la cuestión. Las discusiones en relación con el estudio comparativo de la *forma* en que la poesía y la filosofía griega tratan al deseo han sido desarrolladas en textos como el famoso *Greek Homosexuality* de Dover, desde una descripción de las representaciones de la relación *paidético-erótica* entre el *ἐραστής* y el *ἐρώμενος*; Nussbaum también incide en el tema con su *Fragility of goodness*, pero desde una lectura ética que pretende encontrar los aspectos del deseo que juegan un rol en el comportamiento moral en tragedia ética, Platón y Aristóteles; en cambio, desde una lectura más cercana a la literatura comparada, Calame presenta en su *The Poetics of Eros in Ancient Greece* una interpretación de la literatura erótica desarrollada desde Homero hasta Platón como una serie de imágenes que determinaron distintas instituciones sociales, políticas o culturales propias de la Grecia Antigua y, en un tono similar, se encuentra el *Eros: the*

bittersweet de Anne Carson, aunque enfocado desde el rol central de los poetas como creadores de la noción griega del deseo. Finalmente, con respecto a una lectura argumental del *Banquete* similar a la que yo realizo, se encuentra el texto de Kevin y Elena Corrigan, *Plato's dialectic at play. Argument, structure and myth in the "Symposium"*, enfocado desde una crítica literaria y, especialmente, el artículo de Santos, *Plato's theory of desire*, desde una perspectiva más bien analítica. Todos los textos que he mencionado en las páginas de esta introducción están consignados en la bibliografía presentada al final de este trabajo.



CAPÍTULO I

ἜΡΩΣ EN LA POESÍA GRIEGA PREPLATÓNICA: CARENCIA Y DUALIDAD

Comprender la manera en que Platón interpretó el deseo en el *Banquete* supone un trabajo previo al estudio de este texto, a saber, indagar el *sentido*⁴ de la palabra griega que *refiere* al deseo (“ἔρως”)⁵, ya que el filósofo interpretará justamente ese mismo *sentido*. La necesidad de esta indagación se explica por el simple hecho de que la palabra “ἔρως” no fue inventada por Platón y el *Banquete* no es un texto donde se lleva a cabo esta invención: el mismo hecho de que la utilice presupone aquello que con esta se quería decir entonces. A pesar de ello, no se puede decir que el trabajo desarrollado en este *diálogo* es sólo la explicación de aquello que los griegos tenían en mente cuando hablaban de ἔρως⁶: un análisis del *sentido* de un término, es decir, un *análisis semántico*⁷ es, al igual que una traducción, una *interpretación*⁸ de ese *sentido*. La *interpretación* platónica implicará, así, entre otras cosas, la motivación que tuvo para dedicarle un texto completo al deseo, el enfoque desde el cual realiza el *análisis* y el método que sigue para el mismo; todo esto forma parte de lo que Platón “puso de sí” en esta *interpretación*. Este primer capítulo estará dedicado exponer y analizar los resultados de la indagación del *sentido* de la palabra “ἔρως” en el mundo griego a la que

⁴ *Vid. Supr.* Nota 2.

⁵ Siguiendo con la terminología fregeana, aquí lo que constituye la *referencia* de la palabra “ἔρως” es el mismo deseo en tanto sentimiento o pasión presente en alguien, es decir, el objeto al que señala la palabra.

⁶ Frege dice que el *Sinn* es algo que puede ser compartido por muchos individuos o, inclusive, por la humanidad *Cf.* Frege, Gottlob, *op. cit.* p. 56.

⁷ Un *análisis*, como explicaré más ampliamente en el segundo capítulo, consiste en descomponer algo en sus partes para mostrar su constitución. Así, un *análisis del sentido* o un *análisis semántico* del término “ἔρως” será la descomposición de este *sentido* en las partes que lo componen, por ejemplo, el valor semántico que posee gracias a la sintaxis de las frases donde se utiliza la palabra “ἔρως” o aquel que le es dado por el uso de ella en una comunidad determinada, entre otros.

⁸ En mi trabajo utilizaré la palabra “interpretación”, “representación” o “imagen” para referirme a la manera particular que un autor tiene para expresar a) el sentimiento o pasión a la que hace referencia la palabra “ἔρως” o b) el *sentido* de la palabra “ἔρως”.

me referí al inicio de este párrafo y que realicé como un trabajo empírico previo a la redacción de esta tesis.

Sobre el trabajo empírico presupuesto en este capítulo

Lo primero que quiero aclarar es dónde realicé la indagación del *sentido* propio de la palabra “ἔρως” que será *interpretado* por Platón. Dado que se trata de una búsqueda del *contenido semántico* de una palabra, las fuentes que me permitieron acercarme a lo que se quería decir cuando se hablaba del deseo en la Grecia Antigua fueron las literarias. Ahora bien, ya que Platón vivió entre los siglos V y IV a.C., los textos a los que podía recurrir eran aquellos producidos en el territorio griego antes del 400 a.C. Dentro de este primer grupo amplio de fuentes literarias están toda la tradición poética cuyas figuras principales se extienden desde Homero (c. s.VIII a.C.) hasta Aristófanes (446-386 a.C.), la filosófica desde Tales (624-546 a.C.) hasta Gorgias (485-380 a.C.) y, finalmente, la de los historiadores del siglo V a.C. (Heródoto, Tucídides y Jenofonte).

Decidí, en este trabajo, centrarme en la tradición poética por muchas razones. La gran cantidad de obras completas y fragmentos que han llegado a nuestros días y el amplio espacio histórico que abarcan la hacen la fuente más rica para acercarse al pensamiento griego en su desarrollo. Pero, además, esto se refleja en que es la que presenta el mayor número de menciones del sustantivo “ἔρως”, el verbo “ἐράω” y las formas gramaticales derivadas de éstos. Por otro lado, Platón, si bien es recordado por ser un crítico de la labor poética, reconoce que ella es la que ha modelado en gran parte la mentalidad de su tiempo y, a lo largo de su obra, muestra su conocimiento de esta tradición a través de una gran cantidad de referencias que hace a diversos poetas⁹. Finalmente, una razón de otro tipo es la pertinencia de establecer una lectura comparativa entre textos pertenecientes a sólo dos tradiciones literarias; esto quiere decir que, al ceñirme a la evidencia extraída de la poesía para reconstruir el *sentido* de la palabra que refiere al deseo y, luego, establecer en qué medida un texto de filosofía platónica como el *Banquete* brinda una *interpretación* de ese *sentido*, llegaré a una respuesta más certera que si me dirigiera también a textos de las demás escuelas filosóficas y de la historiografía, con sus propias *interpretaciones* y las motivaciones subjetivas implícitas en ellas. Cabe mencionar que dejo de lado un material mucho menor en extensión pero

⁹ Cfr. Platón, *Fedón*. Fedro, Madrid: Alianza, 2009, 245a.

quizás tan pertinente como el mío para un estudio comparativo con una finalidad similar a la mía, pero contextualizado sólo en la Grecia del s.V; me refiero a los textos de Gorgias y Jenofonte.

Habiendo aclarado cuál es el material sobre el que realicé la indagación que presentaré en este capítulo, debo ahora dirigirme a explicar cómo llevé a cabo la misma, es decir, el método. Lo primero que hice fue descomponer el *análisis semántico* de la palabra “ἔρως” que se realiza en el *Banquete* para poder extraer de él los aspectos que forman parte del *sentido* de esta palabra. De este modo, descubrí que el primero es la carencia que significa el desear para aquel que desea, ya que se desea sólo aquello de lo que se carece; mientras que, el segundo es la dualidad propia del deseo, por el hecho de estar ligado siempre a dos estados surgidos de la oposición entre lo humano y lo divino (por ejemplo, la absoluta infelicidad y la felicidad eterna).

A continuación, me dirigí a los textos griegos de la tradición poética desarrollada desde Homero hasta Aristófanes con el fin de extraer todas las menciones del verbo “ἐράω”, el sustantivo “ἔρως” – tanto como la forma sustantivada del verbo “desear” como el nombre de la divinidad Eros- y todas las formas gramaticales derivadas de ellos. Una vez extraída esta data de información, la revisé y excluí todas aquellas menciones que no expresaban al menos uno de los dos aspectos que Platón descubre como inherentes al *sentido* de “ἔρως”. Aún después de aplicar este filtro, obtuve un gran número de fragmentos de las tradiciones épica, lírica y dramática con *representaciones* muy variadas del deseo, lo cual bastó para que se hiciera *intuitivamente evidente* que estas *imágenes* de ἔρως ligadas a la carencia y la dualidad expresan lo mismo que Platón *analiza*, a saber, el *sentido* de “ἔρως”. Hasta aquí llegó la investigación realizada previamente para este trabajo.

Sobre el trabajo propio de este capítulo

En este capítulo expondré y analizaré la muestra ya depurada de *representaciones* poéticas del deseo para que lo que ya se mostró como *intuitivamente evidente* en mi investigación previa se demuestre como correcto aquí, a saber, que las *imágenes* de ἔρως de la poesía griega expresan el *sentido* de “ἔρως” que Platón *analiza* en el *Banquete*. A lo largo de las páginas que vienen a continuación, consignaré los textos en griego de los fragmentos seleccionados, con la finalidad de que especializado tenga un

acceso directo al contexto gramatical y sintáctico de la forma del verbo “ἐράω” o del sustantivo “ἔρως” propia de cada caso y, en la nota al pie correspondiente, citaré una traducción al español o al inglés del mismo. En lo concerniente al estudio del pasaje, brindaré una lectura propia del contexto semántico y escénico de la forma de “ἐράω” o “ἔρως” para poner en evidencia la *representación* del deseo ligado a los aspectos de carencia o dualidad que subyace al fragmento.

La clasificación de estas *representaciones* al final de este capítulo será la muestra de que los poetas expresan a través de ella el *sentido* del término “ἔρως” que, según Platón, está ligado a la carencia humana y la dualidad de características o efectos opuestos. La justificación de esto se da a través de dos razones que sólo funcionan de manera conjunta. La primera de ellas es que las diversas *imágenes* textuales o construcciones lingüísticas donde aparece dicho término ligan a este con descripciones del deseo como algo inconmensurablemente poderoso frente al humano, que domina tanto al cuerpo como al juicio de este, o como algo que genera tanto placer como dolor, felicidad como miseria. Ya que estas descripciones no están formuladas de manera explícita en los fragmentos que citaré, mi trabajo en este capítulo será justamente mostrar que ellas son expresadas en estos y están ligadas al término “ἔρως”. Sin embargo, esto no bastaría para justificar que estas *imágenes* expresan el *sentido* de “ἔρως”. Para ello es necesario aceptar la segunda razón.

Esta razón afirma que las descripciones de algo constituyen distintas formas de expresar lo que es ese algo o, en términos lingüísticos, que las descripciones que se ligan a una palabra expresan el *sentido* de esa palabra. Esto quiere decir, por ejemplo, que si las descripciones como “el tercer planeta a partir del Sol” y “aquella masa que orbita alrededor del Sol y alberga vida en ella” están en un texto ligadas a la palabra “Tierra”, estas constituirán dos expresiones que del *sentido* de esa palabra. Si uno se basara sólo en este ejemplo, aceptar la razón que expongo sería muy fácil. Sin embargo, cómo lidiar con un caso como el siguiente: en un texto las descripciones “el mejor jugador del Barcelona” y “el argentino que está de compras en el supermercado” están ligadas a “Messi”. ¿Son estas descripciones expresiones del *sentido* o aquello que es Messi? En el caso de la primera descripción, después de cierta discusión podría aceptarse consensualmente, pero eso de ninguna manera sucede con la segunda. ¿Cómo aceptar

entonces esta razón? ¿Qué descripciones representan algo esencial sobre el término al que se ligan? ¿Cuáles representan algo que es solamente accidental?

Ya que esta no es una tesis que pretenda resolver un debate propio de una discusión que probablemente esté en el terreno de la metafísica analítica, y, más bien, me encuentro desarrollando un estudio semántico dentro de producciones literarias, creo que un criterio que bastará para justificar que las descripciones ligadas a un término “x” en un texto expresan el *sentido* de “x” es el siguiente: si una descripción es formulada de distintas maneras, en distintos textos de un autor o autores y ligada al mismo término en todos los casos, se trata de una expresión de su *sentido*. Así, por ejemplo, si “el hombre hierro”, “el hombre más fuerte del universo” y “el hombre indestructible” son tres descripciones formuladas de distinta manera y se hallan dentro de distintos textos de un autor o autores ligadas al término “Superman”, no sería posible que un lector de estos textos negara que cada una de las tres expresa el *sentido* de esta palabra.

De esta forma, al mostrar en este capítulo que los poetas griegos construyen una gran cantidad *imágenes* textuales que poseen diversas descripciones que se encuentran en distintos textos de un autor o autores y están ligadas al término “*ἔρωξ*”, lograré probar, además, que ellas son expresiones del *sentido* de este término. Pero, además, ya que dichas descripciones presentarán al deseo como el sentimiento que revela la carencia del que desea o el que genera tanto felicidad como tristeza en este, faltará solamente desarrollar el segundo capítulo para que quede demostrado que el *sentido* que expresan las *imágenes* del deseo de la poesía griega es el mismo que *analiza* Platón en el *Banquete*.

Teniendo en cuenta la tarea planteada para este capítulo, la estructura del mismo constará de tres subcapítulos, cada uno de los cuales estará dedicado a presentar y analizar la evidencia textual de las *representaciones* del *ἔρωξ* ligado a los aspectos de carencia y dualidad en cada una de las tradiciones poéticas de la Grecia Antigua. Así, me dedicaré al estudio de estas *representaciones* en la poesía épica, en 1.1.; en la poesía lírica, en 1.2.; y en la poesía dramática, en 1.3. En cada una de estas secciones consignaré explícitamente algunas de las descripciones del *ἔρωξ* más evidentes que se encuentran en estas *representaciones* y al final del capítulo ofreceré una conclusión a manera de una síntesis y clasificación de todas las descripciones que pueden extraerse de ellas.

1.1. Representaciones literarias de la carencia y la dualidad ligadas al deseo en la poesía épica

Dado que en la introducción de este capítulo ya indiqué cuál es el la finalidad de recurrir a la evidencia encontrada en los textos de cada una de las tradiciones, procederé a la exposición y el análisis, en esta sección, de los fragmentos de la poesía épica en los cuales Homero o Hesíodo hablan del deseo y lo presentan ligado a la carencia que revela en el ser humano que lo siente o a la dualidad expresada en la relación que tiene con características o estados opuestos. Antes de entrar directamente a este trabajo diré algo con respecto a la poesía épica y su valor como fuente para comprender al mundo griego y haré lo mismo con respecto a Homero y Hesíodo cuando me encuentre dentro de la subsección dedicada a cada autor.

La aparición de la literatura escrita en la Grecia Antigua se da con las narraciones épicas de los dos poetas mencionados, entre los siglos VIII y VII a.C. Las obras de Homero se remontan a hechos considerados históricos, de un pasado en el que dioses, héroes y humanos se encontraban en comunicación inclusive fuera de las ceremonias religiosas o a través del Oráculo; las de Hesíodo, en cambio, retratan la vida popular y campesina, en el caso de los *Trabajos y días*, y el linaje divino, en la *Teogonía*. Además, la narración, a pesar de estar compuesta para ser cantada, no tenía un mero fin estético con respecto al público que la oía, sino que pretendía presentar modelos ejemplares del actuar, en las obras de Homero, y recomendaciones para la vida cotidiana, en los *Trabajos y días*. Dentro de este marco general se debe ubicar las pocas pero importantes *representaciones* del deseo y el dios Eros de la poesía épica.

1.1.1. Homero

Lejos de entrar dentro del debate de la Cuestión homérica¹⁰, mi investigación se ceñirá a la búsqueda dentro de los poemas atribuidos a este personaje de fragmentos que *representen* al deseo ligado a los aspectos de carencia o dualidad a los que me referí y expliqué en la introducción de este capítulo. Ya que tanto la *Iliada* como la *Odisea*

¹⁰ Con este nombre se conoce al debate en torno a la autoría de Homero de la *Iliada* y la *Odisea*. Para información sobre el tema pueden revisarse: Homero. *Iliada*, Trad., pról. y nota. de Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1996, pp. 65-83; Fowler, Robert. "The Homérica question" en *The Cambridge companion to Homer*, Robert Flower (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 220-232.

forman parte de un *corpus* que sirve a la contemporaneidad para comprender la mentalidad de la Grecia Antigua, considero que los datos extraídos de ambos poemas épicos son de gran importancia cuando se trata de hablar del imaginario griego en torno al deseo. De esta manera, hay fórmulas homéricas completas, en algunos casos, y verbos o adjetivos que acompañan a “*ἔρως*” o “*Ἔρως*” en sus diferentes formas gramaticales que se repetirán a lo largo del resto de tradiciones que estudiaré en este capítulo. Pero, además, algunas escenas donde se habla del deseo o el dios Eros revelarán de una manera más clara el *sentido* de esos términos a través del uso que se hace de ellos.

Antes de pasar a la exposición y explicación de los fragmentos sobre el deseo que encontré en las obras atribuidas a Homero, quiero aclarar algo sobre el valor que tiene Homero para la comprensión de la Grecia Antigua. La narración de los hechos acaecidos en la guerra de Troya, en la *Iliada*, y el retorno de Ulises a Ítaca, en la *Odisea*, no son para el hombre griego únicamente relatos míticos. En primer lugar, porque son considerados como hechos propios de una historia mucho anterior a la del s. XVIII a.C., como menciona Crespo¹¹. Pero, además, porque los hechos “acontecidos” en la vida de los personajes, al representar muchos aspectos de la condición humana, tienen un valor *paidético* para el ser humano en general. Platón da cuenta de la existencia de esta creencia en la *República*:

[...] Así, pues- proseguí-, cuando te topes, Glaucón, con panegiristas de Homero que digan que este poeta fue quien educó a Grecia y que, el lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que se le coja y se le estudie y conforme a su poesía se instituya la propia vida [...]¹²

Jaeger recuerda esto en su *Paideia* y da una lectura de cómo ejercería Homero una labor educativa que se verá desarrollada también por la poesía trágica. Teniendo en cuenta que Jaeger puede dar por sentadas algunas cosas en su estudio de la Grecia Antigua, especialmente por su interés por brindar una visión sistemática de esta a partir del concepto de *paideia*, creo que en lo fundamental dice algo correcto: “Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término aunque lo haga desde la

¹¹ Cf. Introducción de Homero. *Iliada*, Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1996, p.12.

¹² Platón. *República*, traducción de José Pabón y Manuel Fernández-Galiani, Madrid: Alianza, 2010, 606e.

perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida”¹³. Esta puesta en el primer plano de la condición humana se repetirá desde distintas perspectivas en la poesía lírica y dramática y, al menos por los datos de los que se dispone, es Homero quien da la primera muestra de esto y es la fuente primordial para las siguientes generaciones.

Es por esto último que, si el deseo revela distintos aspectos de la condición humana, como su limitación frente a lo divino o su relación dual con el sufrimiento y la promesa de la felicidad, lo que diga Homero en la *Iliada* y la *Odisea* sobre él significará una pauta para lo que se dirá de él en las demás tradiciones literarias y, en general, para la manera en que el hombre griego se refería al deseo. Ahora pasaré a presentar y analizar los fragmentos de estas obras en los que se habla del deseo.

Comenzaré con los pasajes donde se *representa* al deseo relacionado con el primero de los aspectos mencionados en la introducción de este capítulo, la carencia propia del ser humano. Así, por ejemplo, los versos 206-215 del Libro XVIII de la *Odisea* dicen:

ὥς φαμένη κατέβαιν' ὑπερώϊα σιγαλόεντα,
οὐκ οἴη: ἅμα τῆ γε καὶ ἀμφίπολοι δὺ' ἔποντο.
ἢ δ' ὅτε δὴ μνηστῆρας ἀφίκετο διὰ γυναικῶν,
στῆ ῥα παρὰ σταθμὸν τέγεος πύκα ποιητοῖο,
ἅντα παρειάων σχομένη λιπαρὰ κρήδεμνα:
ἀμφίπολος δ' ἄρα οἱ κεδνὴ ἐκάτερθε παρέστη.
τῶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν,
πάντες δ' ἠρήσαντο παρὰ λεχέεσσι κλιθῆναι¹⁴

Aquí se puede ver con una *imagen* muy vívida cómo los pretendientes de Penélope sufren los efectos de su deseo (ἔρω) por ella: sus rodillas son aflojadas (τῶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ') y sus *thumós* encantados (δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν). El primero de los efectos pone en evidencia el descontrol fisiológico que trae esa pasión, la incapacidad de mantenerse de pie. En cambio, el segundo muestra una falta de dominio de otro tipo. El *thumós* es el lugar en el cual se albergan las emociones y en el que se realizan las

¹³ Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D. F.: FCE, 2009, pp. 65. Y para la interpretación que hace de Homero como educador, leer las páginas 48-66.

¹⁴ “Tal diciendo bajó de sus altas y ricas estancias, más no sola, seguíanla de cerca dos siervas, y cuando la mujer entre todas divina avistó a sus galanes, a la puerta quedó del salón bien labrado, cubriose las mejillas ciñéndose el velo brillante, y las fieles servidoras pusieronse a izquierda y derecha; los mozos, por su encanto vencidos, sentían temblar las rodillas, y anhelaba entre sí cada cual reposar junto a ella” Homero. *Odisea*. Gredos: Madrid, 1993, p. 393.

deliberaciones, como explica Bremmer¹⁵; por ello, el que sea encantado por el deseo significa que ha perdido el control sobre estas facultades. Este sentimiento controla también emocional y mentalmente a aquel que desea. No se debe asumir, sin embargo, que el *thumós* es el alma humana, ya que no será sino hasta el siglo V a.C. que se conciba ésta como una unidad distinta del cuerpo¹⁶. Homero dirá en muchos pasajes de sus obras que hay formas de entrar en contacto con el *thumós* y, justamente, el siguiente fragmento hará referencia a una de ellas.

De igual manera, en el Libro XIV (312-316) de la *Iliada*, Homero pone en boca de Zeus un discurso dedicado a Hera; en él afirma que el deseo (*ἔρος*) domina su *thumós* en el pecho (*θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι*) derramándose sobre él (*περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν*); aquí se resalta, además, el aspecto líquido de deseo que sirve como un canal por el cual se entra en contacto con el *thumós* y se ejerce, nuevamente, el dominio sobre las emociones y acciones del que desea :

*τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς:
 "Ἥρη κείσε μὲν ἔστι καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι,
 νῶϊ δ' ἄγ' ἐν φιλότῃ τραπεύομεν εὐνηθέντε.
 οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὄδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν, [...]"*¹⁷

Por otro lado, en el Libro III (437-442) en medio de un contexto sexual de una escena entre Paris y Helena, Homero pone en boca del primero un discurso dedicado a su amada en el cual dice que el deseo (*ἔρωσ*) domina sus mientes, es decir, su capacidad de reflexión (*φρένας*)¹⁸ *ἀμφεκάλυψεν*):

*τὴν δὲ Πάρις μύθοισιν ἀμειβόμενος προσέειπε:
 'μή με γύναι χαλεποῖσιν ὀνειδέσι θυμὸν ἔνιπτε:
 νῦν μὲν γὰρ Μενέλαος ἐνίκησεν σὺν Ἀθήνῃ,
 κεῖνον δ' αὖτις ἐγώ: πάρα γὰρ θεοὶ εἶσι καὶ ἡμῖν.*

¹⁵ Cf. Bremmer, Jan, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, traducción del inglés de Menchu Gutiérrez, Madrid : Ediciones Siruela, 2002, pp. 48-50.

¹⁶ Cf. *op. cit.* p. 17.

¹⁷ “En respuesta le dijo Zeus, que las nubes acumula: «¡Hera! Ya tendrás tiempo de partir allá más tarde. Ea, nosotros dos acostémonos y deleitémonos en el amor. Nunca hasta ahora tan intenso deseo de diosa o de mujer me ha inundado el ánimo en el pecho hasta subyugarme [...]” Homero. *Iliada*, Madrid: Gredos, 1991, p. 384.

¹⁸ Traduzco “*φρένας*” por “mientes” siguiendo la versión en español de Emilio Crespo, porque, si bien tiene una connotación fisiológica como el lugar del cuerpo donde los griegos creían se “concentraban” las emociones (ya sean los pulmones o el diafragma), en este caso se hace énfasis en la función activa de esta parte del ser humano: reflexionar sobre estas emociones. En este sentido, decir que las *φρένας* son dominadas es lo mismo que afirmar que se ha perdido el poder para reflexionar sobre las emociones que sentimos y que la rienda ha quedado suelta para que ellas actúen en libertad. Para una mejor comprensión de esta y otras palabras griegas que hacen referencia a aspectos tanto fisiológicos como “mentales” recomiendo leer el libro de Bremmer mencionado más arriba. Cf. *op cit.*, pp. 25-58.

ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότῃ τραπεῖομεν εὐνηθέντε:
οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὄδ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν,[...] ¹⁹

Así, el dominio del deseo sobre los humanos no sólo se explicita a través de sus efectos fisiológicos, sino que afecta también a su capacidad de discernimiento. Es, pues, a través de este medio que se abre la posibilidad de entender las consecuencias morales del deseo: cuando aquella parte de uno en la que se juega el buen o mal actuar se ve cegada por el deseo, uno corre el peligro de no dominar sus acciones y caer en vergüenza. Se podría concluir, a partir de estos fragmentos, que Homero *representa* al *ἔρωσ* ligado a la carencia del ser humano a través de dos clases de *imágenes* que muestran el dominio que ejerce el deseo sobre este: una lo describe como “el sentimiento que tiene poder sobre el que desea y lo evidencia generando efectos fisiológicos en él” y la otra como “el que provoca efectos sobre las facultades que determinan sus acciones y, así, toma el control sobre él”.

En cuanto a la *representación* del segundo aspecto de deseo del que hablé en la introducción, a saber, la dualidad de aspectos o estados ligada al deseo, esta se encuentra en dos fragmentos de la *Iliada*. Las citas tuyas que expondré en esta sección deben leerse contextualizadas en el marco referencial del deseo como algo que domina al ser humano y lo enfrenta con su limitación, ya que todas ellas pertenecen a versos que están ubicados inmediatamente a continuación de los otros de esta obra que cité hasta ahora. Teniendo esto en cuenta, comenzaré con 442-446 del Libro III de la *Iliada*:

οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὄδ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν,
οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ ἑρατεινῆς
ἔπλεον ἀρπάζας ἐν ποντοπόροισι νέεσσι,
νήσω δ' ἐν Κραναῇ ἐμίγην φιλότῃ καὶ εὐνή,
ὥς σεο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὸς ἕμερος αἶρει ²⁰

Aquí, el deseo (*ἔρωσ* / *ἕμερος*) que envuelve las mientes (*φρένας ἀμφεκάλυψεν*) de Paris y lo posee (*αἶρει*) es, además, dulce (*γλυκὸς*). No queda claro en este fragmento cómo algo que revela la incapacidad humana de ejercer un dominio completo sobre uno mismo puede ser llamado “dulce”. Sin embargo, se trata de una forma de referirse al

¹⁹ “Respondióle Paris y-le dijo estas palabras: «¡Mujer! No me amonestes el ánimo con duras injurias. Es verdad que ahora ha vencido Menelao gracias a Atenea, pero yo lo venceré otra vez: también con nosotros hay dioses. Mas, ea, acostémonos y deleitémonos en el amor. Nunca el deseo me ha cubierto así las mientes como ahora, [...] Homero. *Iliada*, *op. cit.* p. 165.

²⁰ “Nunca el deseo me ha cubierto así las mientes como ahora, ni siquiera cuando tras raptarte de la amena Lacedemonia me hice a la mar en las naves, surcadoras del ponto, y en la isla de Cránae compartí contigo lecho y amor” *Ibid.*

deseo propia de la mentalidad griega, ya que el uso de este adjetivo que quedará circunscrito a la *Iliada*, sino que se repetirá a lo largo de la poesía lírica, donde tendrá, además, un desarrollo que, por lo que llegó a nosotros de ella, me permitirá analizar los distintos sentidos en que podría entenderse que algo sea *γλυκὸς* y, al mismo tiempo, domine física y mentalmente al ser humano. Por ahora, puedo decir, gracias a las palabras de Homero, que quizás el *ἔρως* puede describirse como “el sentimiento que apresa al que desea pero de una forma agradable”. La misma fórmula final de esta cita (“*με γλυκὸς ἕμερος αἶρει*”) se repite en 315-328 del Libro XIV, salvo que en este caso se está hablando del deseo que domina a Zeus:

*οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὦδε θεῶς ἔρωσ οὐδὲ γυναικὸς
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν,
οὐδ' ὀπότε ἠρασάμην Ἰξιονίης ἀλόχοιο,
ἢ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μήστωρ' ἀτάλαντον:
οὐδ' ὅτε περ Δανάης καλλισφύρου Ἀκρισιώνης,
ἢ τέκε Περσῆα πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν:
οὐδ' ὅτε Φοῖνικος κούρης τηλεκλειτοῖο,
ἢ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθυν:
οὐδ' ὅτε περ Σεμέλης οὐδ' Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ,
ἢ ῥ' Ἡρακλῆα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα:
ἢ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν:
οὐδ' ὅτε Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης,
οὐδ' ὀπότε Λητοῦς ἐρικυδέος, οὐδὲ σεῦ αὐτῆς,
ὡς σέο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὸς ἕμερος αἶρει²¹*

1.1.2. Hesíodo

El poeta nacido en Ascra alrededor de la segunda mitad del siglo VIII y la primera del VII, es el representante, junto con Homero, de casi la totalidad de vestigios literarios que ha llegado a nuestros tiempos de la poesía épica griega. Si bien ninguna de sus dos obras principales, la *Teogonía* y los *Trabajos y días*, se compara con la extensión de la narración de los dos grandes poemas de Homero ni con la riqueza de temas y estilo propios de ellos, su valor para la comprensión del mundo griego no queda reducido. La *Teogonía* por un lado, representa una de las principales fuentes para comprender la mitología griega; los *Trabajos y días*, por otro, describe la forma de vida cotidiana de

²¹ “Me ha inundado el ánimo en el pecho hasta subyugarme, ni cuando me enamoré de la esposa de Ixión, que dio a luz a Pirítoo, consejero comparable a los dioses; ni cuando de Dánae Acrisíona, la de bellos tobillos, que dio a luz a Perseo, descolante entre todos los hombres; ni cuando de la hija de Fénice, cuya gloria llega lejos, que dio a luz a Minos y a Radamantis, comparable a los dioses; ni tampoco cuando de Semele, ni de Alcmena en Tebas, que engendró a Hércules, de esforzadas entrañas; y Semele dio a luz a Dionisos, gozo para los mortales; ni cuando de la soberana Deméter, de hermosos bucles; ni cuando de la eximia Leto, ni cuando de ti misma; tan enamorado estoy ahora de ti y tan dulce deseo me domina” *Op. cit.* pp. 384-385.

un campesino y permiten entender, además, su forma de pensar. Gracias a Hesíodo se puede completar así el panorama de la Grecia más alejada de la cual se tiene documentación escrita.

Sin embargo, lo que quizás tenga mayor importancia aquí es mencionar el valor que tiene Hesíodo para la literatura posterior a él. El gran número fórmulas suyas utilizadas por algunos otros poetas dan cuenta suficiente de ello. En el caso particular de los fragmentos eróticos que expondré aquí se tiene un ejemplo perfecto de esto último: el “*Ερος λυσιμελής*” que utilizarán poetas líricos como Arquíloco y Safo se encuentra presente ya en la *Teogonía*. Habiendo aclarado esto, pasaré inmediatamente a la exposición y el análisis de dos fragmentos de este poema en los que se *representa* la carencia del ser humano ligada al deseo a través de *imágenes* de los efectos que genera este sobre su cuerpo y su facultad para determinar sus acciones.

En la *Teogonía*, iniciando la descripción de la genealogía divina revelada a él por las Musas, Hesíodo dice:

ἦ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν [116-123]²²

Aquí, el dios Eros aparece personificado como uno de los primeros dioses en *venir a ser* (*γένετ'*) junto con Caos y Gea y es descrito como “el dios (o el sentimiento) más bello (*κάλλιστος*) y el que afloja los miembros (*λυσιμελής*) y que domina (*δάμναται*) la mente (*νόον*) y las sabias determinaciones (*ἐπίφρονα βουλήν*) de los pechos (*στήθεσσι*) de los dioses y los hombres”. La *imagen* hace referencia a los estragos fisiológicos que genera el deseo en el enamorado, *representados* por la pérdida de control sobre sus miembros; pero, además, refleja la pérdida del dominio sobre la elección de sus acciones, en tanto su mente y determinación ya no le pertenecen. Por ello, este fragmento es muestra

²² “En primer lugar existió Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.] Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” Hesíodo. *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1990, p. 76.

también de los efectos morales del deseo para la persona que es víctima suya: el desear a alguien significa no saber qué acciones se puede llegar a tomar.

La misma imagen aparece en los fragmentos 907-911, donde, describiendo la descendencia de *Eurinome*, dice:

τρεις δέ οἱ Εὐρυνομη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
Ὠκεανοῦ κόουρη, πολήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν:
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἶβετο δερκομενάων
λυσιμελής: καλὸν δέ θ' ὑπ' ὄφρῦσι δερκιάωνται²³

En este caso, la pasión llamada “ἔρος” fluye a través de la mirada de los ojos de una de las tres Gracias, Talía, y afloja los miembros de aquel que la padece. Esta *representación* muestra el dominio del deseo sobre el humano a través de consecuencias fisiológicas generadas en el enamorado gracias a su emanación a partir de la mirada; la misma será utilizada en esta y otras tradiciones de la poesía. El cuerpo desarticulado es uno de los símbolos que más se verá en la tradición poética y ante él se generará el sentimiento de incertidumbre humana frente a su condición carente de poder para dominar distintos elementos corporales – corazón, piel, extremidades, etc.

1.1.3. *Himnos homéricos*

Pasaré, por último, a unos fragmentos extraídos de los llamados *Himnos Homéricos*. Cabe mencionar que dejé estos para el final de esta sección por dos razones. En primer lugar, porque, si bien en algún momento se consideraron como pertenecientes al mismo autor de la *Iliada* y la *Odisea*, la crítica ahora casi ha llegado al consenso de que esto no puede ser así²⁴; por lo cual, no podía ubicarlos dentro de la subsección dedicada a la evidencia proveniente de los textos de Homero. Pero, además, hay un segundo problema con respecto a la ubicación de estos *Himnos* dentro mi esquema, a saber, la dificultad que se tiene para clasificarlas dentro del género épico o lírico²⁵. Teniendo en cuenta

²³ “Eurinome, hija del Océano, de encantadora belleza, le dio las tres Gracias de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrosine y la deliciosa Talía. [De sus párpados brota el amor que afloja los miembros cuando miran y bellas son las miradas que lanzan bajo sus cejas.]” *Op. cit.* p. 110.

²⁴ Cf. Introducción general de *Himnos homéricos*. “*La batracomiomaquia*”, Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid: Gredos, 1978, pp. 9-10.

²⁵ La razón de esta dificultad es explicada por Bernabé (Cf. *Op. cit.* pp. 15-24) y, más extensamente, por Adrados (Cf. Rodríguez Adrados, Francisco. *Orígenes de la lírica griega*, Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 112-117).

estos dos apuntes. Pasaré a exponer y explicar dos fragmentos, provenientes, uno, del *Himno a Hermes* y, el otro, del *Himno a Afrodita*.

En el *Himno a Hermes*, el autor menciona un deseo (*ἔρος*) que describe como “la pasión implacable que toma poder (*αἴνυτο*) sobre la mente (*θυμόν*)²⁶ del dios Apolo” cuando Hermes intenta apaciguarlo recitando versos sobre la genealogía divina mientras toca la lira:

τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάασιν ἕκαστος
ἀθανάτους ἐγέραιρε θεοὺς Διὸς ἀγλαδὸς νιός,
πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, ἐπωλένιον κιθαρίζων.
τὸν δ' ἔρος ἐν στήθεσσιν ἀμήχανος αἴνυτο θυμόν, [431-434]²⁷

Se presenta aquí una *imagen* del mismo dominio ejercido por el deseo sobre la mente de aquel que posee que se encontró en las obras de Homero y Hesíodo. Por lo cual puedo afirmar que el aspecto de carencia ligado a este sentimiento está también *representado* en estos *Himnos*.

Por otro lado, en el *Himno a Afrodita*, esta diosa, intentando seducir al mortal Anquises, se presenta como una mujer y le pide entregarse a ella. Al acabar su discurso erótico, un deseo (*ἔρος*) toma posesión (*εἶλεν*) de Anquises, mostrando que Afrodita logró su cometido. Así, el efecto de las “bellas charlas” sobre un hombre mencionado ya en la *Ilíada* se pone en evidencia también aquí:

ὡς εἰποῦσα θεὰ γλυκὸν ἵμερον ἔμβαλε θυμῷ.
Ἀγχίστην δ' ἔρος εἶλεν ἔπος τ' ἔφατ' ἕκ τ' ὀνόμαζεν [143-144]²⁸

Sin embargo, el *ἔρος* que posee a Anquises es descrito como “el *γλυκὸν ἵμερον* en el *thumós*”, por lo cual se puede afirmar que la *representación* de la dualidad ligada al deseo a través de la *imagen* de un “dulce dominio” está presente en los *Himnos Homéricos*.

²⁶ En esta caso “*θυμόν*”, a pesar de hacer referencia al corazón como en los anteriores fragmentos, no puede tomarse en cuenta dentro de la evidencia de un deseo con efectos fisiológico, ya que lo que hace *ἔρος* es *αἴνυτο* su corazón para llevarlo a tomar ciertas acciones, no desequilibrando su cuerpo. Aquí, la traducción de esa palabra podría ser “mente”.

²⁷ “Y de acuerdo con su edad y cómo nació cada uno, honró a los dioses inmortales el ilustre hijo de Zeus, narrándolo todo con orden y tañendo la cítara sobre su brazo. A Apolo un incontenible deseo se le apoderó del ánimo en su pecho [...]” Homero. *Himnos homéricos*. “*La batracomiomaquia*”, Madrid: Gredos, 1978, p. 168.

²⁸ “Dicho esto, la diosa infundió en su ánimo el dulce deseo. De Anquises se adueñó el amor, y le dirigió la palabra, diciéndole [...]” *Op. cit.* p. 192.

1.2. Representaciones literarias de la carencia y la dualidad ligadas al deseo la poesía lírica

La tradición lírica arcaica de la poesía griega ha dejado tanto textos completos como fragmentarios que datan desde fechas cercanas a la obras de Homero y Hesíodo hasta el siglo V. Es importante saber que la cercanía temporal en sus orígenes no es lo único que comparten ambas tradiciones literarias; como menciona Bernabé, hay un elemento común en los inicios de la épica y la lírica: la figura del *ἀοιδός*, es decir, el compositor y cantor de los poemas más antiguos²⁹. Con el paso del tiempo, las tradiciones se diferenciarían por la persona con la que se las relacionaba; en el caso de la épica, quedaría sólo el *ῥαψωδός* o recitador de los versos ya compuestos antiguamente y, en cambio, la lírica daría luz al *ποιητής* como creador independiente y figura de cierta sabiduría en el mundo griego.

Sin embargo, el aspecto definatorio de la lírica que resulta más relevante para este trabajo es la función que cumplió dentro de la configuración de la sociedad griega. Si bien el *ποιητής* ya no se encontraba necesariamente ligado a una ceremonia sacra como sí en el caso de la lírica popular, su palabra aún tenía la finalidad de generar un impacto en la vida de una persona, un grupo o, inclusive, un dios. Se trata, pues, de creaciones con voz individual, expresión sentimental y fórmulas personales, pero no con un fin meramente lúdico o expresivo, sino uno de transmitir mensajes de enseñanza moral, recomendaciones de vida e, incluso, una reflexión sobre aspectos humanos³⁰. La voz del poeta lírico, como dice Adrados, no sólo es la de alguien poseído por una Musa, sino de un *σοφός*³¹.

Por ello, el análisis de los fragmentos que citaré de esta tradición poética no amerita una contextualización en una escena propia de un mito ya establecido, como sí en el caso del análisis de la poesía épica, sino que tan sólo estará orientado a entender qué aspectos del deseo propio de la condición humana son revelados a través de los efectos que causa esta pasión en el poeta y la expresión de ellos por medio de determinadas palabras. Teniendo esto en cuenta, pasaré a revisar los fragmentos de la poesía lírica que servirán

²⁹ Bernabé, *op. cit.* pp. 18-24.

³⁰ Rodríguez Adrados, *op. cit.* pp. 132-141.

³¹ *Op. cit.* p. 136.

de evidencia para cumplir con el propósito de este capítulo. La numeración de los mismos corresponde a los de la edición de Page, *Poetae Melici Graeci* [PMG] (Oxford, 1967) o de Voigt, *Sappho et Alcaeus. Fragmenta* [V] (Ámsterdam, 1971), salvo en algunos casos particulares en los que me referiré a la edición de la que extraigo la numeración correspondiente.

1.2.1. Alcmán

El poeta de origen probablemente Lidio vivió en el siglo VII a.C.; en su obra *representó* tanto algunos motivos homéricos como otros elementos propios de la vida Esparta, lugar donde ejerció su profesión. En el fragmento PMG 58 conservado de su poesía, el dios Eros es descrito como “el niño que juega (*παίσδει*) y, en ese arrebatado, causa destrucción”:

*Ἀποδίτα μὲν οὐκ ἔστι, μάργος δ' Ἔρωσ οἷα <παῖς> παῖσδει,
ἄκρ' ἐπ' ἄνθη καβαίνων, ἃ μὴ μοι θίγηις, τῷ κυπαιρίσκῳ*³²

Esa es una *imagen* que se repetirá algunas ocasiones más en la lírica griega. En este caso la destrucción generada por Eros no está acompañada, sin embargo, de una *imagen* portentosa del dios, sino que es llevada a cabo por la inocencia de un niño cuando pisa unas flores (*ἄνθη καβαίνων*). A pesar de esto, es una *representación* velada del deseo mostrando su dominio sobre el ser humano y, así, de su relación con la carencia propia de la condición humana.

Por otro lado, en el PMG 59(a) conservado de la poesía de Alcmán, se puede ver *representado* el aspecto de dualidad ligado al dios Eros a través de la siguiente *imagen*:

*Ἔρωσ με δηῦτε Κύπριδος φέκατι
γλυκὺς κατεῖβων καρδίαν ἰαίνει*³³

Con este fragmento se da inicio a una serie de descripciones del deseo como algo dulce (*γλυκὺς*) en la tradición lírica; además, al igual que en los pasajes de la *Iliada*, su dulzura tampoco eliminará aquí su aspecto dominador: el efecto fisiológico que genera en el corazón (*καρδίαν*) del enamorado se mantiene en el verbo “derretir” (*ἰαίνει*). Esta

³² “Afrodita no es, sino el ansioso Eros quien juega como un niño pisando el extremo de las flores (¡no me las toques!) de la juncia” Alcmán. *Antología de poesía erótica griega*. Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 102-103.

³³ “Eros de nuevo, por voluntad de Cipris me caldea el corazón derramándose dulce” Alcmán. *Op. Cit.* *Ibid.* p. 104-105.

modalidad particular del dominio que ejerce el deseo sobre el ser humano muestra que los efectos de esta pasión no sólo son el dolor y el sufrimiento, sino que hay un cierto disfrute que puede venir con el enamoramiento.

1.2.2. Safo

El deseo aparece *representado* en una gran cantidad de pasajes de la poesía de Safo que ha llegado a nuestros tiempos. La poetisa de la isla de Lesbos desarrolló su obra entre los siglos VII y VI a.C. en Mitilene, rodeada por un círculo de muchachas con las cuales estableció, como dice Adrados, una sociedad femenina con algunas costumbres propias dentro de un mundo primordialmente masculino³⁴. Justamente será gracias a la importancia que le dio a uno de estas costumbres particulares que su poesía ha legado a nuestros tiempos *imágenes* tan vivas del ardor y el dolor que el deseo le proporciona a la persona enamorada: la veneración a Eros y Afrodita por ocupar un lugar central en la vida humana³⁵. Por lo mencionado, será evidente que en el caso de esta exponente de la lírica, habrá una mayor distancia con la épica, en tanto el gran peso dado a la parte mítica establecida que le daban Alcman y Estesícoro a través de los himnos se difumina por medio de lo que Adrados llama una adaptación de estos a la vida personal de Safo o “mito sáfico”³⁶. Sin más, pasará a exponer los fragmentos en los que expone la revelación de la carencia humana frente al deseo.

En el primero que citaré, el V 47, Safo *representa* al deseo como algo que posee una fuerza comparable con una propia de la naturaleza, a saber, “el viento que sacude los robles”, cuando sacude (*ἐτίναξέ*) los pulmones (*φρένας*)³⁷ de la poetisa.

*Ἔρωσ δ' ἐτίναξέ μοι
φρένας, ὡς νεμὸς κατ' ὄρος δρῦσιν ἐμπέτων*³⁸

Además, en este mismo fragmento se puede ver lo que será una constante en la poesía de Safo: el uso de *imágenes* del deseo y el dios Eros con efectos fisiológicos. En este caso la frase verbal “*ἐτίναξέ μοι φρένας*” da cuenta de ello.

³⁴ Cf. Rodríguez Adrados, *op. cit.* pp. 434-346.

³⁵ Cf. *Ibid.* pp. 342-343.

³⁶ Cf. *Ibid. cit.* pp. 350-351.

³⁷ La traducción que elijo para “*φρένας*” en este fragmento como “entrañas” hace énfasis en su *sentido* fisiológico relacionado con la respiración: que el deseo como un viento sacuda las *φρένας* de alguien significa que la o lo deja sin aire.

³⁸ “Eros ha sacudido mis entrañas como el viento que se abate sobre los robles de la sierra” Safo. *Antología de poesía erótica griega*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 64-65.

Una manera diferente de enfocar los efectos fisiológicos del deseo puede construirse a partir de los siguientes tres fragmentos. En el V 172, Máximo de Tiro dice que Safo llamaba al dios Eros “ἀλγεσιδωρον”, es decir, “causa-dolores”³⁹. Por otro lado, en el que se supone sería el primer poema del Libro I de Safo (V 1), no se menciona explícitamente ni a Eros ni al deseo, pero sí a Afrodita como aquella que puede dominarla (δάμνα), se supone, a través de esta pasión, con náuseas (ἄσαισι) y sufrimientos (όνίαισι) cuando no le brinda los favores de la persona amada:

Ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφρόδιτα,
παῖ Δίος δολόπλοκε, λίσσομαί σε,
μή μ' ἄσαισι μηδ' ὄνίαισι δάμνα,
πότνια, θῦμον, (1-4)⁴⁰

A partir de los estragos generados por el deseo mencionados en las dos últimas citas, se puede ya vislumbrar lo que será uno de los temas centrales del erotismo en la poesía lírica como lo menciona Claude Calame⁴¹: la relación entre la frustración que significa el deseo no concretado y estos efectos dolorosos que genera⁴². A pesar de que sean muchos los pasajes de esta tradición que revelan esta relación, no hay ninguno que mencione explícitamente a dicho sentimiento como el causante de los mismos; como mucho al igual que el que acabo de citar mencionan a Afrodita como la dispensadora de este dolor a los enamorados. Sin embargo, en la siguiente sección, una cita de Aristófanes servirá para llenar este vacío.

Para finalizar con la presentación de la evidencia del dominio que ejerce el deseo sobre el enamorado en la obra de Safo, citaré el fragmento V 31. En este se encuentra una serie de *imágenes* que describen vívidamente todos aquellos sufrimientos somatizados que genera el deseo no correspondido que tiene Safo por una joven que, al parecer, está a punto de contraer matrimonio con un hombre. Si bien la palabra “ἔρωσ” no aparece aquí, no citar este fragmento significaría perderse de una de las mejores *representaciones* del dominio del deseo sobre el cuerpo humano:

Φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν

³⁹ “...pain-giver” Safo. *Greek Lyric*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 174-175.

⁴⁰ “Inmortal Afrodita de policromo trono, hija de Zeus, urdidora de engaños, te lo ruego, no me oprimas con penas ni con sufrimientos, Señora, el ánimo” Safo. *Op. cit.* p. 56-57.

⁴¹ Cf. Calame, *op. cit.* pp. 55-59.

⁴² Un trabajo que desarrolla esta interpretación de la acción del deseo en la vida humana es: Rodríguez Adrados, Francisco. “El campo semántico del amor en Safo” en *Revista Española de Lingüística* (1), pp. 5-24 (1971).

ἔμμεν ὄμηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι
 ἰσδάνει καὶ πλάσιον ἄδω φωνεῖ
 σασ ὑπακούει
 καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἦ μάν
 χαρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόασεισιν,
 ὡς γὰρ ἔς σ' ἴδω βρόχε' ὡς με φώναι-
 σ' οὐδ' ἐν ἔτ' εἴκει,
 ἀλλὰ καὶ μὲν γλώσσά <μ' > ἔαγε, λέπτον
 δ' αὐτικά χρωῖ πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν,
 ὀππάτεσι δ' οὐδ' ἐν ὄρημι', ἐπιρρόμ-
 βεισι δ' ἄκουαι,
 καὶ δέ μ' ἴδρωσ ψῦχος κακχέεται, τρόμος δὲ
 παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρη δὲ ποίας
 ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω ἔπιδύης
 φαίνομ' ἔμ' αὐται.
 ἀλλὰ πᾶν τόλματον ἐπεὶ καὶ πένητα ...⁴³

Este deseo que no puede satisfacerse causa múltiples efectos somáticos que revelan la falta de control de uno mismo: la incapacidad de hablar frente a la amada, el “quebrarse” de la lengua, el sutil fuego bajo la piel, la “incapacidad” de ver, el zumbido de los oídos, el sudor y el temblor que poseen a la enamorada; finalmente, el tornarse oscura la piel y, así, sentir la cercanía a la muerte. De esta manera, se puede concluir que la poesía de Safo *representa* la carencia humana ligada a ἔρωσ a través de *imágenes* de los efectos fisiológicos de este sobre el que desea, que, además, son probablemente generados por la imposibilidad de concretar su deseo.

Por otro lado, Safo presentará también una *imagen* que constituye su *representación* del aspecto de dualidad del deseo que permitirá comprender mejor lo que significaba ese “dominio dulce” del ser humano que ejerce el deseo. En el PMG 130 describe al dios Eros como “la fiera dulce y amarga”:

Ἔρωσ δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει
 γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον⁴⁴

Se trata de la primera mención en la literatura griega del adjetivo “γλυκύπικρον” calificando al ἔρωσ. Una traducción metafórica aplicable en este contexto es “agridulce”: la forma en que esta divinidad sacude (δόνει μ') a la poetisa es, como ya se

⁴³ “Me parece semejante a los dioses el hombre que se sienta frente a ti y, cerquita, te escucha mientras hablas con palabras tiernas y ríes dulcemente. ¡Cómo hiela mi corazón dentro del pecho! Si un momento te miro no me viene la voz, se me quiebra la lengua y enseguida corre bajo mi piel un sutil fuego. No veo con mis ojos nada y los oídos no dejan de zumbarme. El sudor se desliza por mi cuerpo y el temblor se apodera de mí. Más ocre que la grama me torno y siento que ya me falta poco para morir del todo. Mas hay que soportarlo que también a un pobre ...” Safo. *Op. cit.* pp. 58-59.

⁴⁴ “De nuevo Eros, que los miembros afloja, me sacude, una fiera agridulce, incombustible” *Op. cit.* pp. 72-73.

vio en Homero y también en Alcman⁴⁵, “dulce” (γλυκύ-), en tanto se produce cierto disfrute en ella, pero también “amarga” (-πικρον), debido a la violencia con la que aquel la golpea esta pasión, en tanto es λυσιμέλης (el que afloja los miembros), una ὄρπετον ἀμάχανον (bestia irresistible).

1.2.3. Alceo

El poeta de Mitilene, contemporáneo y relacionado con Safo, desarrolla al igual que esta una temática erótica dentro de algunos de los fragmentos que se conservan de su obra. Sin embargo, como mencionan tanto Calvo Martínez como Rodríguez Adrados, ella se enmarca dentro de una mayor cantidad de fragmentos que revelan su vida políticamente activa y turbulenta. Así, el deseo es para él, más bien, un recodo⁴⁶. Por lo demás, algo que desarrolló de manera destacable al igual que Safo fue la apropiación de elementos propios de los mitos y el uso de los himnos para la narración de sus propias experiencias⁴⁷. Teniendo en cuenta esto, pasaré a citar un fragmento suyo en el que aparece el dios Eros.⁴⁸

Se trata del V 327, conservado por Plutarco en su *Amatorius*; allí se presenta a Eros como el hijo de Iris y Céfiro, ya que está relacionado con la primavera, la estación más propicia para los enamorados. Sin embargo, también es descrito como “el dios más nefasto” (Δεινότατον θεών):

...Δεινότατον θεών,
<τὸν> γέννατ' εὐπέδιλλος Ἴρις
χρυσοκόμα Ζεφύρω μίγεισα⁴⁹

Me parece que este fragmento expresa, a través la descripción que se liga a Eros, el mismo carácter de entidad destructora que transmitía de manera encubierta el Eros-niño

⁴⁵ Pero esto hace uso del adjetivo “λυσιμελεῖ” con respecto no al deseo, sino a otra forma de referirse al deseo, a saber, “rothos”: “λυσιμελεῖ τε πόσῳι, τακερότερα / δ' ὕπνω και σανάτω ποτιδέρεται” Alcman, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁴⁶ Cf. Rodríguez Adrados. *Op. cit.* pp. 300-301 y la Introducción de *Antología de la poesía erótica griega*, Intro. y Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Cátedra, 2009, p. 15.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*

⁴⁸ Hay, al menos, dos fragmentos más en los que se presume se habla de Eros, pero se encuentran en un estado tal de mutilación que no puedo consignarlos aquí como evidencia. A pesar de ello, el contexto en el que se encuentran dos de las posibles menciones indicaría un *sentido* de dominación del deseo sobre el ser humano que validaría mi interpretación brindada hasta este punto (Loeb-Page P.L.F. 283, 380). Cf. Alceo. *Greek Lyric*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 332-333, 402-403.

⁴⁹ “...Awfullest of the Gods, whom sandalled Iris born to Zephyr of the Golden hair” *Op. cit.*, pp. 328-329.

de Alcmán: aquí el velo es dejado de lado y se revela el aspecto más terrible del deseo. Lo poco que puede hacer el ser humano frente a la fuerza del deseo es una *representación* de su condición carente ligada a ἔρως.

1.2.4. Íbico

Nacido en Región, desarrolla su obra a lo largo del siglo VI a.C. en la corte de Samos donde también iría a dar Anacreonte. Se trata, como lo dice Adrados, del último poeta de la lírica coral del tipo iniciado por Estesícoro, es decir, de aquella que aún hacía un gran énfasis en los motivos épicos⁵⁰. Sin embargo, el mismo especialista en la lírica griega aclara apropiadamente que esto representa a una primera etapa de su producción, pero aquellos versos que son mucho más personales ya adelantan lo que será el desarrollo del poema simposíaco en los poetas mélicos⁵¹. El fragmento que citaré será justamente de este último grupo.

Dentro de los poemas conservados de Íbico se encuentran dos menciones del dios Eros. Sin embargo, citaré sólo una de ellas, ya que la otra forma parte de unos versos que se asume constituían parte de un poema que llegó a nosotros mutilado⁵². El PMG 287 es extraído del *Parménides* de Platón, donde el filósofo cita al poeta:

Ἔρως αὐτε με κνανέοισιν ὑπὸ
βλεφάροις τακέρ' ὄμμασι δερκόμενος
κλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἄπει-
ρα δίκτυα Κύπριδος ἐσβάλλει.
ἦ μὲν τρομέω νιν ἐπερχόμενον,
ὄστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γήραι
ἀέκον σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἄμιλλαν ἔβα.⁵³

La mirada de Eros es presentada como algo que consume (*τακέρ*) al poeta enamorado y lo impele (*ἐσβάλλει*) con encantamientos a la red de Afrodita, es decir, a las relaciones amorosas y sexuales. El dominio del deseo sobre el ser humano y, así, la carencia de este son *representados* en este fragmento de Íbico.

⁵⁰ Rodríguez Adrados. Introducción a *Lírica*, *op. cit.*, pp. 225-226.

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 228-233.

⁵² Cf. Íbico, *Greek Lyric*, Vol. III, Cambridge: Harvard University Press, 1991, pp. 252-253. PMG 282b, (xvi): "...α]ῦτ' Ἔρω[σ... ι]ππ[ι ...".

⁵³ "De nuevo Eros con sus ojos desde el azul de sus párpados me acecha y, con hechizos varios, a la red de Afrodita sin extremos me empuja. ¡Ah! Me estremezco cuando se me acerca como un caballo portador de yugo, ganador de premios, se encamina involuntariamente en su vejez a competir con los veloces carros" Íbico. *Antología de la poesía erótica griega*, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 140-141.

Pero, además, cuando se acerca a la vejez, la llegada de Eros genera miedo, pues la competencia (*ἄμιλλαν*) con los jóvenes en temas amorosos es una batalla perdida. Aquí se presenta una figura particular de la relación entre el dolor y el deseo: el sufrimiento por la no concreción del deseo es algo inevitable cuando uno se hace viejo y, así, todos los humanos están destinados a ese dolor. A pesar de no estar dicho explícitamente, lo que se podría inferir de esta parte del pasaje es que en la juventud la llegada del deseo podría generar, más bien, placer por ser posible que uno satisfaga su deseo en esa época de su vida. La dualidad de efectos ligados a *ἔρωος*, con este matiz de la edad como elemento que la determina, se encuentra también *representada* en este fragmento.

1.2.5. Anacreonte

El poeta de Teos vive entre los siglos VI y V a.C. y desarrolla su obra en Atenas, donde huye después de la invasión persa del territorio jonio. El tema principal de los fragmentos suyos que se conservan es el erótico e incluso aquellos que parecerían formar parte de himnos, en realidad forman parte de discursos de esta temática hechos en un *συμπόσιον*, como dice Rodríguez Adrados; razón por la cual lo diferencia como el poeta simposíaco más marcado entre los mélicos⁵⁴. Además, como mostraré a través de las citas que haré de algunos versos suyos, su *representación* del deseo da lugar a un nuevo enfoque del dominio que éste ejerce sobre aquel que posee.

Comenzaré con el fragmento PMG 413; allí el dios Eros es *representado* como algo “terrible”, que golpea (*ἔκοψεν*) al poeta con una hacha (*πελέκει*) y luego lo sumerge en un torrente invernal (*χειμερινὴν χαράδρην*):

*Μεγάλῳ δὴντέ μ' Ἔρωος ἔκοψεν ὥστε χαλκεὺς
πελέκει, χειμερινὴν δ' ἔλουσεν ἐν χαράδρῃ*⁵⁵

Se trata, pues, de un caso más en el que la poesía lírica *representa* a Eros ejerciendo su dominio sobre el enamorado y afectándolo de manera fisiológica; pero no sólo eso, sino que aquí el dios “juega” con Anacreonte, pues después de generar en él el ardor del

⁵⁴ Rodríguez Adrados, Introducción a *Lírica*, *op. cit.* pp. 394-398.

⁵⁵ “Eros me ha batido, como herrero, con una gran segur y en invernal torrente me ha sumergido” Anacreonte. *Antología de la poesía erótica griega*, Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 84-85.

deseo lo enfría de manera violenta . Este mismo carácter “lúdico” del dominio erótico se define mejor en el PMG 398; en éste, presenta a Eros acompañado de los dados (ἀστραγάλοι) llamados “locuras” (μανίαι) y “rencillas” (κυδοιμοί):

ἀστραγάλοι δ' Ἐρωτός εἰσιν
μανίαι τε καὶ κυδοιμοί⁵⁶

Lo que sucede, como pretendo mostrar, es que el estar poseído por el deseo significa la pérdida del control sobre uno mismo, lo cual es *representado* por este poeta con la *imagen* del estado de locura que vive el enamorado. Del mismo modo, se puede ver en el PMG 359:

Κλεοβούλου μὲν ἔγωγ' ἐρέω,
Κλεοβούλω δ' ἐπιμαίνομαι,
Κλεόβουλον δὲ διοσκέω⁵⁷

Aquí el desear a Cleóbulo implica que el poeta esté loco por culpa de o a causa de él (ἐπιμαίνομαι). Desear, pues, equivale a “estar loco” (μαίνομαι), según el PMG 428:

ἐρέω τε δηῦτε κούκ ἐρέω
καὶ μαίνομαι κού μαίνομαι⁵⁸

Por ello, alguien que aún conserva un poco de dominio sobre sí, quiere escapar (φεύγων) del deseo en el PMG 400: “παρά δηῦτε Πυθόμανδρον / κατέδυν Ἐρωτα φεύγων”⁵⁹. Inclusive, se pueden establecer disputas entre el juicio aún no perdido del enamorado y el deseo que siente, como aquella “lucha a puños” en la que Anacreonte se ve envuelto, al comienzo del PMG 346, 4-10, y de la que finalmente logra escapar con vida:

[Χα]λεπῶι δ' ἐπυκτάλιζο[ν
[] ἀνορέω τε κἀνακύπτω[
[] .οι πολλὴν οφείλω
[]ν χάριν ἐκφυγῶν ἔρωτα[
[Δεῦ]νυσε παντάμασι δεσμ[ῶν
[] . χαλεπῶν δι' Ἀφροδίτη[.
[] φέροι μὲν οἶνον ἄγγε[ι
[] φέροι δ' ὕδω[ρ] πάφλ[αζον,
[] . ε καλέοι[...]ιν[
[] χαρις, ἄρτ[...]ς δ[

⁵⁶ “Los dados de Eros son las locuras y las peleas” Anacreonte *Lírica*. Trad. P. Rodríguez Adrados Madrid: Gredos, 1982, pp. 411.

⁵⁷ “A Cleóbulo amo. Por Cleóbulo estoy enajenado. A Cleóbulo busco con mis ojos” Anacreonte, *Antología de la poesía erótica griega*, op. cit. p. 82-83.

⁵⁸ “Te amo y de nuevo dejo de quererte. Estoy loco y no lo estoy de nuevo” Op. cit. pp. 86-87.

⁵⁹ “... otra vez huyendo del amor me escondí en la casa de Pitomandro” Anacreonte, *Lírica*, op. cit. p. 412.

[]:[^{60 61}

Finalmente, en el PMG 357, Anacreonte canta a Dionisos solicitando su ayuda para conquistar el amor del ya mencionado Cleóbulo; aquí se presentan como compañeros del dios a las Ninfas, Afrodita y Eros, a quien se llama “dominador” (δαμάλης):

ὄναξ, ὦι δαμάλης Ἔρωσ
καὶ Νύφαι κυανώπιδες
πορφυπῆ τ' Ἀφροδίτη
συμπαίζουσιν,
[...]
Κλεοβούλωι δ' ἀγαθός γένεο
σύμβουλος, τὸν ἐμόν γ' ἔρω
τ', ὦ Δεόνυσε, δέχεσθαι⁶²

En este fragmento se puede ver cómo el enamorado, ya víctima del Eros dominador, pide que este ejerza su poder sobre Cleóbulo, su amado, para que este lo desee a su vez. Así, el hacer que alguien pierda la cordura y se le pueda llamar, por tanto, “loco” es otra de las maneras en que el deseo ejerce su dominio sobre los hombres.

De esta forma, se puede concluir que en la poesía de Anacreonte se encuentran al menos tres formas en las que se *representa* la carencia humana ligada con el deseo: las *imágenes* de los efectos fisiológicos de ἔρωσ sobre el que desea, su poder destructor e inmensamente superior al del humano y el dominio que ejerce sobre este al volverlo loco. En este sentido, aquí se añade una descripción nueva de ἔρωσ: “el sentimiento que genera locura en el que lo posee”.

1.2.6. Arquíloco

El poeta de Paros, nacido a inicios de S. VII a.C., marca el inicio para la comprensión de la poesía lírica griega de este ciclo, según Barron y Easterling, a través de sus elegías y yambos que introducen, dentro de aspectos formales y motivos compartidos aún con

⁶⁰ “Estaba boxeando con un duro [adversario], mas ahora ya miro y alzo la cabeza... gran agradecimiento te debo por haber escapado del todo del amor, oh Dionisos, por culpa de las duras cadenas de Afrodita. ¡Qué (alguien) me traiga vino en una jarra, que traigan agua hirviendo... que llame...! ... gracia” *Op. cit.* pp. 92-93.

⁶¹ De manera similar en el PMG 396 se presenta la misma figura: “Trae agua, muchacho, trae vino, ea, tráenos coronas, que quiero boxear con Eros” *Op. cit.* p. 411.

⁶² “Oh Soberano, con quien Dominador Eros y las Ninfas de azuloscuros ojos y Afrodita de púrpura se divierten [...] De Cleóbulo sé buen consejero, oh Dioniso, y mi amor acepta” *Op. cit.* p. 83.

la épica, el interés por una temática del sentimiento y la acción personal⁶³. En el caso de sus versos que podrían ser calificados como “eróticos”, se puede ver imágenes parecidas a las de Hesíodo y Homero⁶⁴, pero, además, ha legado algunos versos con un contenido sexual tan explícito que, quizás sólo es igualado por la comedia aristofánica.

En el PMG 191, el deseo (*ἔρως*) es *representado* como algo que se desliza en el corazón (*καρδίην*) del poeta, con bruma lo enceguece (*ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν*) y engaña sus mientes (*φρένας*)⁶⁵:

*Τοῖος γὰρ φιλότιτος ἔρως ὑπὸ καρδίην ἔλυσθεις
πολλὴν κατ' ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν,
κλέψας ἐκ στηθέων ἀπαλὰς φρένας*⁶⁶

Las acciones del deseo sobre el ser humano son *representadas*, pues, también en Arquíloco por *imágenes* fisiológicas pero que, además, se combinan con la pérdida de la capacidad de reflexionar sobre sus emociones, por lo cual, las consecuencias morales simplemente son dejadas en suspenso, aunque el camino ya ha quedado despejado por dicha pasión.

1.2.7. Teognis

El poeta compositor de la colección más extensa de elegías y yambos de la lírica arcaica nació en Megara y vivió a lo largo del siglo VI a.C. Vale la pena decir que, a pesar de que este dato sea correcto, no todo lo conservado en la llamada *Teognidea* pertenece a la mano de Teognis, como indican Barron y Easterling⁶⁷, dado que la multiplicidad de temas, la falta de conexión lógica entre un verso y el siguiente y los distintos estilos dan lugar a pensar, más bien, en una obra nutrida por muchos poetas a lo largo de un amplio período de tiempo. Por ello, el Libro II, que es el que mantiene

⁶³ Cf. J. P. Barron, P. E. Easterling. “Elegy and Iambus”, en *The Cambridge History of Classical Literature: Greek Literature*, P.Easterling y B.Knox (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 117-121.

⁶⁴ Como, por ejemplo, el PMG 196: “ἀλλὰ μ' ὀλυσιμελής ὦ ταῖρε δάμναται πόθος” (“Pero, compañero, me domina el deseo que los miembros afloja”) Arquíloco. *Antología de poesía erótica griega*. Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 108-109.

⁶⁵ *Vid. supra*. nota 22. Además, cabe resaltar que las *φρένας* se ubicaen el pecho (*στηθέων*) inclusive si se consideran como las mientes, ya que aún no existe una noción unitaria de algo así como el alma que reúna las actividades mentales y se diferencie del cuerpo en esta etapa de la poesía griega. Ver también el texto mencionado en la nota 22.

⁶⁶ “Tal ansia de amor insinuándose bajo mi corazón derramaba en mis ojos una gran niebla robándome del pecho las tiernas entrañas” Arquíloco, *op. cit.*, *ibid*.

⁶⁷ Cf. J. P. Barron, P. E. Easterling, *op. cit.*, pp. 136-138.

una mayor unidad de acuerdo a los tres criterios que acabo de mencionar, es el único que es reconocido legítimamente al originario de Megara. Los fragmentos que citaré ahora forman parte de este texto.

El primer fragmento consta de los cuatro versos con los que se inicia el Libro II (1231-1234):

*Σχέτλι Ἔρωσ, μανίαι σ' ἐτιθνήσαντο λαβοῦσαι:
ἐκ σέθεν ὄλετο μὲν Ἰλίου ἀκρόπολις,
ὄλετο δ' Αἰγείδης Θησεὺς μέγας, ὄλετο δ' Αἴας
ἔσθλὸς Οἰλιάδης σῆσιν ἀτασθαλίης⁶⁸*

Eros aparece como un dios criado (*ἐτιθνήσαντο*) por la locura (*μανίαι*), hecho que explica para Teognis las desgracias que acarrea sobre los humanos. A partir de esta interpretación, puedo reafirmar la relación que se estableció en la obra de Anacreonte entre el deseo y la locura. Pero, además, las *imágenes* de los efectos de esta locura muestran lo nefasto que es el cruel (*σχέτλι*) deseo: la destrucción de ciudades, como Troya, gracias al deseo que unió a Paris y Helena, y la muerte de personas, como Teseo y Áyax, víctimas de su deseo por Helena y Casandra, respectivamente. Es por ello que se entiende la advertencia que le hace más adelante (1319-1322) al muchacho (*παῖ*) al que dirige la palabra a lo largo de todos estos versos y busca educar:

*ὦ παῖ, ἐπεὶ τοι δῶκε θεὰ χάριν ἡμερόεσσαν
Κύπρις, σὸν δ' εἶδος πᾶσι νέοισι μέλει,
τῶνδ' ἐπάκουσον ἐπῶν καὶ ἐμῆν χάριν ἔνθεο θυμῷ,
γνοὺς ἔρον ὡς χαλεπὸς γίνεται ἀνδρὶ φέρειν⁶⁹*

Teognis afirma que el deseo (*ἔρον*) es algo muy difícil de soportar (*χαλεπὸς φέρειν*) para un hombre; en efecto, si es que puede causar desgracias de una magnitud tal que generó la desaparición de una ciudad, un sólo hombre resultará completamente impotente frente a ese sentimiento. De esta manera, la carencia humana ligada al deseo es *representada* por Teognis de dos formas: por un lado, a través de la locura que genera el *ἔρωσ* en aquel que posee y, además, por medio de la inconmensurabilidad del poder de este comparada con la fragilidad humana.

⁶⁸ “¡Cruel Eros! La Insania te tomó para darte crianza. Por ti pereció la Acrópolis de Ilión, pereció el gran Teseo y pereció Áyax, el recio hijo de Oileo, por tu loco talante” Teognis. *Antología de poesía erótica griega*. Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Cátedra, 2009, pp. 122-123.

⁶⁹ “Muchacho, puesto que Cipris te ha dotado de encanto deseable y tu belleza no es indiferente a ningún joven escucha mis palabras y -¡ por favor!- grábalas en tu mente: sabe bien que el amor es duro de soportar para un varón” *op. cit.* pp. 132-133.

Sin embargo, las *Elegías* de Teognis, muestran incluso un desarrollo más detallado en lo que respecta a las razones por las que el deseo puede generar tanto felicidad como sufrimiento y son una importante fuente de evidencia para un nuevo enfoque desde el que se *representará* la dualidad del deseo. Así, por ejemplo, en 1335-1336:

*ὄλβιος, ὅστις ἐρῶν γυμνάζεται οἴκαδε δ' ἐλθὼν
εὐδαι σὺν καλῷ παιδί πανημέριος*⁷⁰

Un estado de felicidad (*ὄλβιος*) puede ser alcanzado por aquel que está enamorado (*ἐρῶν*) cuando este satisface su deseo a través del acto sexual, en este caso, con un joven (*παιδί*)⁷¹. De este modo, es posible que lo que determine la modalidad placentera de la acción del deseo sobre el hombre sea su concreción en la unión con el objeto del deseo. Para apoyar esta lectura, citaré los versos que vienen inmediatamente a continuación (1336-1340):

*οὐκέτ' ἐρῶ παιδός, χαλεπὰς δ' ἀπελάκτισ' ἀνίας,
μοχθούς τ' ἀργαλέους ἄσμενος ἐξέφυγον,
ἐκλέλυμαι δὲ πόθον πρὸς εὐστεφάνου Κυθρεΐης·
σοὶ δ', ὦ παῖ, χάρις ἔστ' οὐδεμία πρὸς ἐμοῦ*⁷²

El tono con el que el poeta se refiere aquí al deseo es completamente opuesto al del pasaje anterior: el librarse de esa pasión por un joven es celebrado. La razón es que este traía graves aflicciones (*χαλεπὰς ἀνίας*) y dolorosos pesares (*μοχθούς τ' ἀργαλέους*). ¿Qué puede hacer que alguien una vez enamorado se refiera así a la pasión que lo embargaba? Muy probablemente este fragmento se explique por un resentimiento del poeta con aquel que alguna vez amó originado por causas que no se conocen. Una hipótesis de la que me sirvo para llenar este vacío es que el dolor generado por el deseo que dio lugar a este resentimiento se explica por su no concreción, es decir, por no haber podido satisfacerlo. Para sostener esta hipótesis citaré los versos 1353-1356:

*πικρὸς καὶ γλυκὺς ἐστὶ καὶ ἀρπαλέος καὶ ἀπηνής,
ὄφρα τέλειος ἔη, Κύρνε, νέοισιν ἔρωσ.
ἦν γάρ τις τελέση, γλυκὴ γίνεται: ἦν δὲ διώκων
μὴ τελέση, πάντων τοῦτ' ἀνηρότατον*⁷³

⁷⁰ “¡Feliz quien se desnuda estando enamorado y, al llegar a casa, duerme con un joven hermoso durante todo el día!” *Op. cit.* pp. 134-135.

⁷¹ Los versos 1345-1350 hablan también de un amor por un joven (*παιδοφιλεῖν*) placentero (*τερπνόν*), pero no se ve establece literalmente su relación con la satisfacción del mismo. *Cf. Ibid.*

⁷² “Ya no amo a ningún joven. A coces me he librado de un terrible dolor; con gusto he sacudido un peso doloroso y me he desenganchado del deseo por culpa de Afrodita, la de linda corona. A mis ojos, muchacho, ya no tienes encanto” *Ibid.*

⁷³ “Amargo y dulce, encantador y áspero es, Cirno, el amor para los jóvenes hasta que se satisface. Si alcanza cumplimiento es cosa dulce, mas si no lo alcanza al perseguirlo, es lo que más lastima” *Op. cit.* pp. 136-137.

Aquí se ve nuevamente al deseo descrito como “el sentimiento agridulce (*πικρὸς καὶ γλυκύς*)” – y, además, “*ἀρπαλέος*” y “*ἀπηνής*” (encantador y displicente)-; pero Teognis explica el razonamiento seguido para la aplicación estos calificativos: si el deseo se concreta, es dulce, si no, lo más doloroso (*ἀνιηρότατον*). Creo que es posible brindar, por esto, la misma lectura al pasaje 1336-1340: el resentimiento del hombre que dejó de amar se explica por el dolor de no haber podido satisfacer su deseo. La misma *imagen* del deseo agridulce puede verse en los versos 1365-1371:

*ὦ παίδων κάλλιστε καὶ ἡμεροέστατε πάντων,
στῆθ' αὐτοῦ καὶ μου παῖρ' ἐπάκουσον ἔπη:*

*παιδὸς τοι χάρις ἐστί, γυναικὶ δὲ πίστις ἐταίρη
οὐδεμί', ἀλλ' αἰεὶ τὸν παρέοντα φιλεῖ.*

*παιδὸς ἔρωσ καλὸς μὲν ἔχειν, καλὸς δ' ἀποθέσθαι:
πολλὸν δ' εὐρέσθαι ῥητερον ἢ τελέσαι.
μυρία δ' ἐξ αὐτοῦ κρέματα κακά, μυρία δ' ἐσθλά:
ἀλλὰ ταλαντεῖη καὶ τις ἔνεστι χάρις⁷⁴*

Se habla del deseo de un joven y se hace una comparación entre los pros y contras de tener esta pasión. Se comienza afirmando algo aparentemente inexplicable: es bello (*καλὸς*) tener (*ἔχειν*) este deseo y es bello, a su vez, dejarlo (*ἀποθέσθαι*). Inmediatamente después, el problema parece resolverse al brindar un dato que indicaría que este puede traer más pesar que bienestar: es más fácil encontrarlo (*εὐρέσθαι*) que satisfacerlo (*τελέσαι*). A continuación el poeta recae en la duda, pues son infinitos (*μυρία*) tanto los males como los bienes que el deseo trae. Y, finalmente, concluye con una declaración que no necesita ser justificada para el que ha deseado alguna vez: hay cierto encanto (*χάρις*) en el alto riesgo de dolor que implica.

A partir de los fragmentos presentados, creo que es posible extraer una descripción del *ἔρωσ* desarrollada de una manera muy particular por Teognis, a saber, “el sentimiento que de no satisfacerse genera pesares y aflicciones, pero que, de sí hacerlo, trae felicidad”. A manera de conclusión de la exposición de este enfoque de la dualidad del deseo, el poeta dice en los versos 1374-1375:

⁷⁴ “Muchacho, el más hermoso y deseable, detente ahí y escúchame unas pocas palabras: ‘En el joven hay gratitud. La mujer, en cambio, no es de nadie fiel compañera. Siempre ama al que tiene delante. El amor de un joven es bueno de tener y bueno de dejar: más fácil de encontrar que de satisfacer. Infinitos males penden de él y numerosos bienes. Mas aún en ello hay cierto encanto’” *Op. cit.* pp. 138-139.

ὄλβιος, ὅστις παιδὸς ἐρῶν οὐκ οἶδε θάλασσαν,
οὐδέ οἱ ἐν πόντῳ νύξ ἐπιόῃσα μέλει⁷⁵

Teognis sentencia de manera idealizante y, a la vez, trágica que la felicidad en el deseo está acompañada de la ignorancia y el ensueño: sólo aquel que no conoce “la inmensidad del mar”, es decir, toda la imagen del complejo deseo, y no se preocupa por “la caída de la noche sobre él”, a saber, la probable no concreción de su pasión, puede ser llamado “*olbíos*”.

1.2.8. Píndaro

El último poeta lírico que estudiaré en este apartado es el poeta coral de Tebas que vivió entre el 518 y el 438 a.C. Sus *Epinicias* están dedicadas a los ganadores de los distintos certámenes de deportivos celebrados en Beocia, Atenas y otras ciudades y aquellas que llegaron a nuestros tiempos se conservan en su integridad, por lo que es posible hacerse una idea bastante completa acerca de la estructura compartida por ellas, el estilo manejado en su redacción y los temas que se desarrollaron en torno al elogio del ganador en cuestión. Sin embargo, lamentablemente las menciones relevantes de “*ἔρως*” para mi investigación no se encuentran en estos textos, sino en algunos fragmentos suyos que se conocen como *Encomios*. Como menciona Instone, esta parte de su producción literaria es la que podría llamarse más “personal” y la considera como la más cercana a la monodia desarrollada por Safo y Anacreonte⁷⁶. Sin embargo, quizás la explicación de un aspecto propio de sus *Epinicias* ayudará a entender mejor el *sentido* de “*ἔρως*” propio de los fragmentos de sus *Encomios*.

Píndaro utilizó mitos que ocupaban una gran parte de cada *epinicia* y estaban relacionados a deidades propias de la ciudad de origen del ganador celebrado. A través de estos mitos pudo transmitir algunas recomendaciones morales que tienen que ver con la concientización del ser humano con respecto a su condición: el disfrute de la victoria dependía de la venia divina⁷⁷. Así, el valor pedagógico de los mitos en las *Odas* es comparable, por ejemplo, con el de las recomendaciones para la vida en los

⁷⁵ “¡Feliz quien ama a un joven y no conoce el mar ni le preocupa que caiga la noche sobre el ponto;” *Ibid.*

⁷⁶ Cf. Instone, Stephen. Introducción a *Píndaro*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. viii.

⁷⁷ Cf. *Op. cit.*, p. xiv.

Trabajos y Días de Hesíodo. Quizás será posible entender mejor, a la luz de este valor, las *imágenes* que dará Píndaro de un deseo que puede generar satisfacción, pero también sufrimiento.

Este poeta brinda, según mi opinión, una *representación* de la dualidad del deseo con un enfoque bastante particular, el cual está determinado por el concepto de *kairós* aplicado a un contexto erótico⁷⁸: hay un momento que es el apropiado para desear. Para el poeta, si es que uno es joven, el deseo le causará deleite, pero, si es que ya es viejo y la pasión sobreviene, no hará más que generarle dolores. Se puede ver esto en el Fr. 123⁷⁹:

Χρῆν μὲν κατὰ καιρόν ἐρώ
των δρέπεσθαι, θυμέ, σὺν ἀλικία.
Τὰς δὲ Θεοξένου ἀκτῖνας πρὸς ὄσσω
Μαρμαρυζοίσας δρακεῖς
ὄσ μὴ πόθω κθμαίνεται, ἐξ ἀδαμάντος
ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν
ψυχρᾶ φλογί, πρὸς δ' Ἀφροδί
τας ἀτιμασθεῖς ἐλικογλεφάρωθ
ἢ περὶ χρήμασι μοχθίζει βιαίως
ἢ γυναικείω θράσει
ψθῆν φορεῖται πᾶσαν ὁδὸν θεραπεύων.
ἀλλ' ἐγὼ τᾶς ἑκατὶ κηρὸς ὄσ δαχυεῖς ἔλα
ἱρᾶν μελισσᾶν τακόμαι, εὖτ' ἂν ἴδω
παίδων νεόγνιον ἐς ἦβαν.
ἐν δ' ἄρα καὶ Τενέδω
Πειθὸ τ' ἔναιεν καὶ Κάρις
υἷὸν Ἀγησίλα⁸⁰

La juventud (*ἀλικία*) es el tiempo debido (*καιρόν*) para desear. En este sentido, lo malo sería la frigidez o el no desear cuando se debería: de ahí la crítica de Píndaro a quienes no sienten la pasión (*πόθω*) y tienen un negro corazón (*μέλαιναν καρδίαν*) en ese momento de la vida. De este modo, Píndaro *representa* al deseo como algo que es un deber en la juventud y, así, a diferencia de Alcmán, Safo y Teognis, muestra una

⁷⁸ La relación entre el deseo y el *kairós* es sugerida como una idea de José Luis Calvo Martínez, que, sin embargo no llega a desarrollar en la Introducción de: *Antología de poesía griega erótica*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 21.

⁷⁹ La numeración de los fragmentos de Píndaro que sigo es la de Maehler, H. *Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars II. Fragmenta. Indices*, Leipzig, 1989.

⁸⁰ “Preciso fuera recoger a su debido tiempo la flor de los amores, alma mía, en plena juventud. Quien contempla los rayos de Teóxeno que en sus ojos verberan y no siente un oleaje de deseo, tiene su corazón negro forjado de diamante o hierro, a fuego helado; y alejado del honor de Afrodita, la de inquietos párpados, pasa trabajos de violencia por dinero, o, sirviendo a la insolencia femenina, lleva arrastrando el alma todo el viaje. En cambio yo, como cerca de sangradas abejas, me derrito por culpa de Afrodita, mordido por el calor del sol, cuando pongo mis ojos en los términos miembros de los mozos en flor de juventud. En Ténedeos, Persuasión y Gracia instalaron al hijo de Agesilao” Píndaro. *Antología de poesía erótica griega*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 144-145.

preocupación con respecto al desarrollo erótico del hombre: no solo canta a los placeres y dolores que acompañan al deseo que domina a uno, sino que recomienda buscar ser dominados por él en la juventud. Por otro lado, hacia el final del fragmento, el poeta afirma que se derrite (*τακόμαι*) por su deseo de jóvenes, cuando él ya no lo es, es decir, que sufre los dolores ligados al deseo por no estar en el *kairós*; a mi parecer, esta es la *representación* de lo amargo de esta pasión para Píndaro. Sobre esto último, se puede hallar una reafirmación en el Fr. 127:

*Εἴη καὶ ἔραν καὶ ἔρωτι
χαρίζεσθαι κατὰ καιρόν
μὴ πρεσβυτέραν ἀρισθ' μοῦ
δίωκε, θυμέ, πρᾶξιν*⁸¹

Aquí, en un tono de autorreflexión, Píndaro ofrece nuevamente una muestra del aspecto doloroso del deseo. En un primer momento expresa el deseo de poder satisfacer (*χαρίζεσθαι*) al deseo en el *kairós*, ya que es justamente lo que representa el mayor disfrute para el hombre. Pero eso lleva a que se dé a sí mismo el siguiente consejo: no intentar satisfacer al deseo cuando se tiene años de ancianidad (*πρεσβυτέραν ἀρισθ' μοῦ*). Lo que se estaría afirmando aquí sería que no es recomendable desear una vez pasado el *kairós*: no solamente porque habrá un menor disfrute, sino porque, probablemente, no se pueda satisfacer el deseo en absoluto y, así, se tendría sólo sufrimientos. De esta forma, una descripción de *ἔρως* como “el sentimiento que, si se da en el momento adecuado, genera placeres, pero de no hacerlo, trae sufrimientos” expresaría correctamente la *representación* de este desarrollada por Píndaro.

1.3. Representaciones literarias de la carencia y la dualidad ligadas al deseo en la poesía dramática

El drama en la Grecia Antigua ha sido objeto de amplios y variados estudios y se ha sacado a relucir en más de una ocasión la particular forma de poner en evidencia la condición humana que tienen las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides o la zahiriente ironía de los versos aristofánicos en los que se realiza mucho más que una caricaturización de la sociedad y la política griegas. Si bien he presentado desde la

⁸¹ “¡Amar pudiera yo, y en el justo momento satisfacer a Eros! No persigas, corazón, tales acciones con más años del número indicado” *Op. cit.* pp. 146-147.

figura del deseo cómo tanto la épica como la lírica crearon *imágenes* que *representaban* tanto el aspecto carente del ser humano revelado por esa pasión como la dualidad ligada a la misma, el drama trae un nuevo medio de transmisión para un mensaje semejante: la puesta en escena que combina el canto y la actuación. Me centraré ahora en la exposición de los fragmentos en los que esto se evidencia en la tragedia y pasaré, después, a referirme a los pasajes en los que se ve algo semejante en las comedias de Aristófanes.

1.3.1. Tragedia

Si bien la evidencia de muchos fragmentos de las obras de los tres trágicos donde se encuentran *imágenes* del deseo ligado a la carencia humana o relacionado con características o estado opuestos basta para justificar que en estos autores los aspectos de carencia y dualidad son constitutivos del *sentido* de “*ἔρως*”, quiero dar algunas palabras acerca de un valor añadido de las menciones que expondré en este capítulo, el cual se extrae del rol de la tragedia como medio de expresión de la condición humana.

La tragedia se ubica en un sendero particular que expone, sin embargo, elementos compartidos con las tradiciones poéticas anteriores. El hecho de que el drama ático surja, como dice Winnington-Ingram, de un culto a Dionisos no significa que sea un revivir de la poesía cultural de los antiguos *αοιδός*, aunque, en efecto, el aspecto religioso se mantiene vigente en las partes que podrían llamarse “hímnicas” de las tragedias⁸². Por otro lado, estas conservan un importante aspecto en común con la épica, a saber, la presentación de una serie de hechos propios de la mitología griega; si bien Homero y Hesíodo lograron esto a través de la narración, los poetas trágicos hicieron lo suyo con la expresión por medio de acciones o, en otras palabras, el actuar. Por último, como menciona nuevamente Winnington-Ingram, por el hecho de que la mitología no es ajena a la lírica y esto se refleja en el gran valor de los himnos, sobretodo, en las formas más antiguas de la lírica coral, tampoco puede negarse que existe una relación entre tragedia y lírica⁸³.

⁸² Cf. R. P. Winnington-Ingram “Tragedy”, en *The Cambridge History of Classical Literature: Greek Literature*, P.Easterling y B.Knox (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 261-262.

⁸³ Cf. *Op.cit.* pp. 258-259.

En este sentido, una constante en las tradiciones de la poesía griega es la *representación* de los mitos y lo que varía entre ellas es la forma en la que cada una presenta sus *imágenes*. Esto es lo que me parece vio Aristóteles en la poesía para definirla como *mimesis*: desde este punto de vista tanto la narración, como el juego entre la monodia y el himno y, finalmente, la escenificación son medios de una *representación* o *imitación* de hechos, personajes, sentimientos, etc.⁸⁴. Ahora bien, aquello distinto que brindará la tragedia frente a la lírica y la épica con su transmisión actuada de las *imágenes* eróticas será la acción presente o viva del humano que desea y se siente dominado por su pasión o inseguro enfrentando algo que puede ser tanto bueno como malo, ya que “la tragedia es la imitación no de personas sino de acción y de vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el objetivo es un tipo de acción, no la calidad”⁸⁵. Esta es justamente la *imitación* que generará los más vivos sentimientos como el miedo y la compasión y, por ello, las tragedias son las que mejor transmitirán estéticamente las *representaciones* de los aspectos de carencia y dualidad ligados al deseo. Teniendo en cuenta esto, pasaré ahora a consignar y analizar algunas de estas *representaciones* del deseo en la tragedia.

1.3.1.1. Esquilo

El llamado “creador de la tragedia”⁸⁶ por Murray nació en Eleusis el 525 a.C. y desarrolló allí toda su obra dramática, aunque, por una razón desconocida, murió en Gela el 455. Si bien no es posible sostener que él efectivamente creó la tragedia, como dice Winnington-Ingram, sí se puede, en cambio, afirmar que él es la primera muestra de una forma literaria particular que se desarrolló antes del siglo V y derivó en un producto final que se conoce hoy como “tragedia ática”⁸⁷. Lo más característico de la mano de Esquilo, en este sentido, será la amplitud de las intervenciones del coro, que resultan en muchos casos ser la figura central de la tragedia. Jaeger afirma sobre esto que, en Esquilo, lo que generaba una reacción en el público no era la acción de los personajes, sino el canto sufriente del coro⁸⁸. De este mismo modo, Winnington-Ingram dice: “*Aeschylus combines with an intricate detailed art a mastery of overwhelming emotional effects, which are often produced by the sheer force - or*

⁸⁴ Cf. Aristóteles. *Poética*. 1447a-b.

⁸⁵ *Op. cit.* 1450a

⁸⁶ Cf. Murray, G., *Aeschylus, the creator of Tragedy*, New York: Oxford University Press, 1940.

⁸⁷ Cf. Winnington-Ingram, *op. cit.* pp. 261-263.

⁸⁸ Cf. Jaeger, W. *Op. cit.* p. 234.

*poignancy - of language*⁸⁹. En algunas de las *imágenes* de “ἔρωζ” presentes a lo largo de sus siete tragedias conservadas, encontré, pues, la muestra del poder de la palabra de Esquilo para *representar* el sentimiento de desolación humano que viene con la carencia que le revela el deseo y, además, generarlo en su público.

En las *Euménides*, la tercera tragedia que forma parte de la *Orestíada*, Esquilo pone en boca de Atenea un discurso dirigido al Coro de las Furias, quienes, por la votación que salvó la vida de Orestes, se sienten ultrajadas como divinidades. En su arrebato de ira, pretenden dejar Atenas y causar daño a sus ciudadanos. Atenea intenta disuadir sus propósitos y dice que el deseo terrible (*δεινὸς ἔρωζ*) no se debería propiciar dentro de los que viven en la *polis*, sino dirigirlo hacia los extranjeros, dado que ese deseo por el renombre (*εὐκλείας*) no se puede extirpar del ser humano:

σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλης
 μήθ' αἵματηρὰς θηγάνας, σπλάγχνων βλάβας
 νέων, αἰοίνοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν,
 μήτ', ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων,
 ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης Ἄρη
 ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν.
 θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών,
 ἐν ᾧ τις ἔσται δεινὸς εὐκλείας ἔρωζ:
 ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην [858- 866]⁹⁰

La descripción de *ἔρωζ* como “el sentimiento terrible, cuyos efectos caóticos son las calamidades en el mundo del hombre”, estaba ya presente en la tradición lírica, pero la *imagen* de los efectos del deseo que presenta Esquilo es mucho más vívida que aquellas propias de los fragmentos de Alcmán, Alceo, Anacreonte y Teognis⁹¹. Esto es posible en la trágica ática porque, en general, dispone de una variada muestra de historias y personajes de la mitología griega que pueden servir para remitir al espectador a una situación que es parte del saber compartido –por ejemplo, al juicio de Orestes- y no sólo al sentimiento personal; pero, además, en particular en este fragmento de las *Euménides*, porque ya no se trata de la palabra “ἔρωζ” que se circunscribe al campo semántico del deseo pasional entre personas, sino que se extiende hasta hacer posible decir que se

⁸⁹ R. P. Winnington-Ingram. *Op. cit.*, pp. 291.

⁹⁰ “Mas no lances contra esta tierra que es mía tus agujones sangrientos, tortura de entraña joven, de furor enloquecidos no causado por el vino. Tampoco cual si irritaras el corazón de unos gallos, instaures en mi gente algún Ares intestino que la audacia de los grupos haga revivir. La guerra venga contra el extranjero; que se apresta fácilmente cuando existe una ansia viva por conseguir un renombre. Mas yo no quiero el combate de ave de corral causar” Esquilo. *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 429.

⁹¹ Cf. Alcmán, PMG 58; Alceo, V 327; Anacreonte, PMG 398,413; Teognis, *Elegías II*, 1231-1234, 1319-1322.

tiene ἔρωσ por el renombre (ἐύκλειας). Sólo en estas circunstancias es posible decir que el deseo puede derivar en una guerra.

El mismo carácter destructor del deseo es *representado* en el *Agamenón*, primera tragedia de la *Orestíada*. En esta escena, Clitemnestra da recomendaciones al recientemente vencedor ejército aqueo; si bien Troya ya ha sido tomada, hay un límite para la transgresión de esta ciudad: sus dioses y santuarios. Así, sentencia que, de dejarse llevar (ἐμπίπτῃ) por el deseo (ἔρωσ) de profanar (πορθεῖν) lo sagrado, los aqueos ya no podrán estar seguros sobre sus vidas en su retorno a sus hogares:

εἰ δ' εὖ σέβουσι τοὺς πολισσόχους θεοὺς
τοὺς τῆς ἀλόουσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα,
οὗ τᾶν ἐλόντες αὖθις ἀνθαλοῖεν ἄν.
ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτῃ στρατῶ
πορθεῖν ἂ μὴ χρῆ, κέρδεσιν νικωμένους.
δεῖ γὰρ πρὸς οἴκους νοστήμιου σωτηρίας
κάμψαι διαύλου θάτερον κῶλον πάλιν [338-344]⁹²

Se trata, pues, de una nueva extensión semántica de lo que se puede desear; en ella el deseo de profanar se apodera de alguien y lo lleva a cometer actos innecesarios contra una ciudad ya vencida. En el fragmento de las *Euménides*, el deseo era por el renombre y derivaba, entonces, en destrucción, en cambio aquí la “máscara” del deseo cae y muestra su lado más irracional: se desea la destrucción por sí misma.

Finalmente, en las *Coéforas*, segunda tragedia de esta saga, Esquilo presenta otra *imagen* de los efectos terribles del deseo para el ser humano; sin embargo, esta vez se referirá al deseo lujurioso (ἀπέρωτος ἔρωσ) y sin freno (παντόλμους ἔρωτας) de mujeres que logra que una unión matrimonial, como la de Clitemnestra y Agamenón, termine en una tragedia dentro de su propia casa, gracias a la venganza perpetrada por la primera contra su esposo:

ἀλλ' ὑπέρολμον ἀν-
δρὸς φρόνημα τίς λέγοι
καὶ γυναικῶν φρεσὶν τλαμόνων καὶ
παντόλμους ἔρωτας
ἄταισι συννόμους βροτῶν;
ξυζύγουσ δ' ὀμαυλίας
θηλυκρατῆς ἀπέρω-

⁹² “Si de esta tierra respetan a los dioses, esclavizada ya, y los santuarios, no existe ya temor, que, vencedores, hoy, sean los vencidos otro día. ¡Que no invada a la hueste el ansia ardiente de profanar aquello que no deben! Pues para ver el día del retorno, les queda aún por recorrer un largo de su doble carrera” Esquilo. *Tragedias completas*, *Op. cit.* p. 251.

τος ἔρωος παρανικῶ
κνωδάλων τε καὶ βροτῶν [594-601]⁹³

Gracias a la evidencia brindada por estos fragmentos, la *representación* del ἔρωος ligado a la carencia humana en Esquilo podría expresarse a través de descripciones de este como “el sentimiento con un poder destructor sobre las mundo humano” o “el sentimiento que genera destrucción por el mero hecho de hacerlo”.

1.3.1.2. Sófocles

El poeta ático vivió a lo largo del siglo V a.C. (496-406) y fue tan admirado en vida por los ciudadanos atenienses como lo es por la crítica literaria que lo considera muchas veces como “la norma de la tragedia griega”⁹⁴. Las siete obras suyas que han llegado a nuestros tiempos muestran desde distintas perspectivas la condición dependiente del ser humano frente a las fuerzas divinas, pero también frente a las pasiones propias e irrenunciables de éste. Claramente, el deseo dominador y revelador de esa condición carente encaja perfectamente dentro de este marco ontológico.

Sin embargo, quizás lo más interesante cuando se habla de las tragedias de Sófocles es que ninguna brinda una “solución” o “salida a dicha situación”. Justamente por esta razón, se ha considerado que este poeta podría ser llamado “pesimista”. Pero Easterling afirma, pertinentemente, que este no es un calificativo apropiado⁹⁵ porque el mensaje que se transmite a través de la acción en, por ejemplo, *Edipo Rey* y las *Traquinias* no es uno de desesperanza frente a la vida, sino que la ausencia de una queja humana o una justificación de las acciones divinas en sus personajes frente a hechos inevitables para el ser humano da muestra de una visión más bien “estoica” por parte del poeta. Por ello, la lucha contra lo que supera a uno será, para Sófocles, algo propio de un insensato. Lo mismo se dirá, pues, acerca de cómo debería esperar el humano la llegada a uno de la fuerza del deseo. A continuación presentaré las *imágenes* de un deseo dominador y de las formas en que no se debería reaccionar frente a este que Sófocles brinda en sus tragedias

⁹³ “Mas, ¿quién podría hablar de alma más audaz que la del macho, y del amor sin freno- compañero de azotes para el hombre- que anida en las entrañas de temeraria hembra? El vínculo que enlaza a las parejas en la bestia, en el hombre, acaba siempre roto por la lujuria de las hembras” *Op. cit.* p. 353.

⁹⁴ P. E. Easterling. “Sophocles” en *The Cambridge History of Classical Literature: Greek Literature*, P.Easterling y B.Knox (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985 p. 299.

⁹⁵ *Cf. Op. cit.* pp. 305-306.

Comenzaré por citar algunos pasajes de las *Traquinias* que se encuentran en la escena en que un mensajero, Licas y Deyanira mantienen la conversación en la que esta se entera, por boca del primero, de que su esposo, Heracles, destruyó una ciudad entera por su deseo por Yole; Licas, por su parte, en un primer momento niega todo por evitar una reacción violenta por parte de la esposa injuriada, pero, después de escuchar los sensatos comentarios de la tranquila Deyanira, decide contar la verdad. Así, el mensajero es el primero en referirse a Eros como el que, a través de hechizos (*θέλξειεν*), se hizo de Heracles y, a través suyo, dominó (*δαμείη*) a toda la ciudad – o, más adelante, que el responsable de esto fue el deseo (*πόθω*; *ἔρως*) que surgió en él:

*τούτου λέγοντος τάνδρὸς εἰσήκουσ' ἐγὼ,
πολλῶν παρόντων μαρτύρων, ὡς τῆς κόρης
ταύτης ἕκατι κείνος Εὐρυτόν θ' ἔλοι
τήν θ' ὑπίπυργον Οἰχαλίαν, Ἔρωσ δέ νιν
μόνος θεῶν θέλξειεν αἰχμάσαι τάδε, [351-355]*

[...]

*[...] καὶ νῦν, ὡς ὀρθῶς, ἦκει δόμους
ὡς τούσδε πέμπων οὐκ ἀφροντίστως, γύναι,
οὐδ' ὥστε δούλην: μηδὲ προσδόκα τόδε:
οὐδ' εἰκός, εἴπερ ἐντεθέρμανται πόθω. [365-368]*

[...]

*ὄς σοῦ παρὼν ἦκουσεν, ὡς ταύτης πόθω
πόλις δαμείη πᾶσα, κοῦχ ἡ Λυδία
πέρσειεν αὐτήν, ἀλλ' ὁ τῆσδ' ἔρωσ φανείς [431-433]⁹⁶*

El verbo “*δαμάζω*” que ya se vio junto a “*ἔρωσ*” en la poesía épica⁹⁷ reaparece en esta tragedia de Sófocles, mostrando sus efectos destructivos a través de la *imagen* del deseoso Heracles. Inmediatamente después, será Deyanira quien desarrollará un poco más a profundidad la idea ya sostenida por el mensajero, a saber, que por aquellos desastres causados por el deseo no pueden ser juzgados ni el enamorado, ni el amado,

⁹⁶ “A este individuo lo oí yo cuando aseguraba, en presencia de numerosos testigos, que por conseguir a esta muchacha Heracles había rendido a Eurito y Ecalia, la de altos torreones, y que había sido únicamente Amor, y no otro dios, quien con sus hechizos lo había inducido a empuñar las armas en este lance [...] Y, como puedes observar, Heracles ha llegado hasta enviarla a esta casa no sin atenciones, querida mujer, ni tampoco en calidad de esclava, ¡ni te lo imagines! Es algo que ni cabe suponer, ya que arde de pasión por ella [...] Quien personalmente te oyó decir que la ciudad entera había sido domeñada por la pasión de Heracles hacia esta mujer, y nada de que la lidia era el motivo de haberla devastado, sino el amor por esta que ostensiblemente surgió en él” Sófocles. *Tragedias completas*, Madrid: Cátedra, 2011, p. 107,110.

⁹⁷ Cf. *Iliada* XIV, 312-316; *Teogonía*, 116-123. Y También como adjetivo en un representante de la poesía lírica, Anacreonte; cf. PMG 357.

ya que es Eros quien manda (*ἄρχει*) sobre todos los dioses y hombres y enfrentarlo (*ἀντανίσταται*) sería algo propio de alguien que no piensa bien (*οὐ καλῶς φρονεῖ*):

*Ἔρωτι μὲν νῦν ὅστις ἀντανίσταται
πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας, οὐ καλῶς φρονεῖ:
οὗτος γὰρ ἄρχει καὶ θεῶν ὅπως θέλει,
κάμοῦ γε: πῶς δ' οὐ χᾶτέρας οἴας γ' ἔμοῦ;
ὥστ' εἴ τι τῶμῳ τ' ἀνδρὶ τῆδε τῆ νόσῳ
ληφθέντι μεμπτός εἶμι, κάρτα μαίνομαι,
ἢ τῆδε τῆ γυναικὶ τῆ μεταίτια
τοῦ μηδὲν αἰσχροῦ μηδ' ἔμοι κακοῦ τινος [441-448]⁹⁸*

Además, afirma que ella misma estaría loca si es que se le ocurre censurar a alguien que tiene una enfermedad (*νόσῳ*). De esta manera se puede ver una descripción del *ἔρωσ* como “la condición que afecta al ser humano sin que entre en juego su voluntad”. Así, estas palabras de Deyanira ponen en evidencia justamente aquello que llamé “actitud estoica” en la poesía de Sófocles. Finalmente, Licas, al ver que Deyanira “piensa como debería pensar un mortal y no sin buen sentido”⁹⁹, es decir, como alguien que acepta su condición carente y no pierde los cabales, decide decir la verdad:

*[...] ταύτης ὁ δεινὸς ἵμερός ποθ' Ἡρακλῆ
διήλθε, καὶ τῆσδ' εἶνεχ' ἢ πολύφθορος
καθηρέθη πατρῶος Οἰχαλία δόρει [476-478]¹⁰⁰*

Hay aquí una utilización del adjetivo “δεινός” aplicado a “ἵμερός”: éste, a través de Heracles, causó la destrucción de la ciudad de Ecalia. Si bien no se trata de descripción aplicada directamente a “ἔρωσ”, por referirse al mismo deseo de Heracles por Yole y formar parte de la misma conversación entre Licas y Deyanira, se puede afirmar que lo que se dice sobre el *ἵμερός*, que es otra *representación* griega del deseo, se aplica también a *ἔρωσ*¹⁰¹.

⁹⁸ “Por lo que quien se enfrenta al Amor, yendo a las manos con él como un púgil, no anda bien de la cabeza. Pues Amor manda a su antojo hasta en los mismo dioses, cuánto más en mí. ¿Y cómo no ha de mandar en otra que es exactamente igual que yo? De manera que si se me ocurre censurar a mi esposo por ser víctima de esta enfermedad, es que estoy enteramente loca, lo mismo que si se me ocurre censurar a esta mujer que no es cómplice de nada infamante ni perjudicial para mí” Sófocles. *Op. cit.* p. 110.

⁹⁹ “[...] θνητὴν φρονοῦσαν θνητὰ κοῦκ ἀγνώμονα [...]” Sófocles. *Sophocles. Vol. 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*, New York: William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company, 1913. Consultado el 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0195%3Acard%3D470>>

¹⁰⁰ “[...] a Heracles le entraron un día enormes [*deinós*] deseos de poseer a esta mujer, y por lograrla su lanza destruyó su ciudad paterna, Ecalia, arrasada hasta los cimientos” Sófocles. *Op. cit.* p. 111.

¹⁰¹ Claude Calame hace una aclaración sobre el campo semántico compartido por “ἵμερός”, “ποθός” y “ἔρωσ” en la poesía arcaica griega que puede servir como soporte al uso intercambiable entre los tres términos en este y algún otro pasaje más adelante en este trabajo; *cf. The poetics of Eros*, pp. 73-75. De manera similar, Platón presenta en el *Crátilo* una lectura del *sentido* tan próximo que poseen estas tres palabras; *cf. Crátilo*, 419b. Sin embargo, cabe mencionar que en este trabajo no incluí un gran número de pasajes en los que los aspectos de carencia y dualidad estaban presentados como parte del *sentido* de las

Finalmente, en su *Antígona*, Sófocles hace al Coro entonar un canto dedicado a Eros a raíz de la disputa de padre e hijo que sostuvieron Creonte y Hemón; en ella, el joven intenta persuadir al nuevo rey de ceder a la petición de Antígona, su prima y de quien está enamorado, de enterrar en la ciudad a su hermano muerto. Creonte, por su parte, acusa a su hijo de estar tomando posición por ella por sobre su padre. La escena termina con Hemón negándole a su padre la posibilidad de volver a verse y Creonte tomando la decisión de acabar con la vida de Antígona encerrándola hasta que muera de hambre. El Coro interviene entonces:

*Ἔρωσ ἀνίκατε μάχαν, Ἔρωσ, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις,
ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς νεάνιδος ἐννοχεύεις,
φοιτᾶς δ' ὑπερπόντιος ἐν τ' ἀγρονόμοις ἀυλαῖς:
καί σ' οὔτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδεὶς
οὔθ' ἀμερίων σέ γ' ἀνθρώπων. ὁ δ' ἔχων μέμνηεν.*

*σὺ καὶ δίκαιον ἀδίκους φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λῶβῃ,
σὺ καὶ τόδε νεῖκος ἀνδρῶν ζύναιμον ἔχεις ταραῶσας:
νικᾷ δ' ἐναργῆς βλεφάρων ἴμερος εὐλέκτρον
νύμφας, τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς
θεσμῶν. ἄμαχος γὰρ ἐμπαίζει θεὸς, Ἀφροδίτα.*

*νῦν δ' ἤδη ἴδω καὶ τὸς θεσμῶν
ἔξω φέρομαι τὰ δ' ὀρῶν ἴσχειν δ'
οὐκέτι πηγὰς δύναμαι δάκρυ
τὸν παγκοίτην ὄθ' ὀρῶ θάλαμον
τήνδ' Ἀντιγόνην ἀνύτουσαν [781-801]¹⁰²*

Eros es descrito como “el dios invencible en combate (*ἀνίκατε μάχαν*), del cual nadie escapa, ni dioses, ni mortales (*οὔτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδεὶς οὐθ' ἀμερίων σέ γ' ἀνθρώπων*) y que enloquece (*μέμνηεν*) a aquel que toca”. Además, la descripción continúa afirmando que es el que transforma las mentes (*φρένας*) de los justos en injustas y el responsable de haber promovido la disputa entre Creonte y Hemón, ya que

palabras “*ἴμερός*” y “*ποθός*” porque este es un estudio de las *representaciones* de *ἔρωσ* y no de aquello que es *referido* por los otros términos por más cercanos que estén a él semánticamente. Es por ello que sólo traeré a colación pasajes en los que el uso de ellos sea evidentemente intercambiable por el de “*ἔρωσ*” gracias al contexto textual de donde extraigo los fragmentos.

¹⁰² “Amor, invencible en combate, Amor que irrumpes en los ganados, que pernoctas en las tiernas mejillas de la doncella, y te paseas por el mar y entre las majadas campestres. Y no escapa a ti ninguno ni de los dioses ni de los efímeros mortales y el que se hace contigo, enloquece. Tú pasas los pensamientos de los justos a injustos, para su afrenta. Tú has promovido también esta disputa entre hombre unidos por la sangre. Pero a la postre se impone, patente en la mirada, la pasión por la novia que promete un buen lecho, pasión que tiene su fundamento en las leyes eternas grandiosas en autoridad. La explicación de ello es que entra en juego una diosa invencible, Afrodita. Pero ahora ya, hasta yo mismo hago caso omiso de las susodichas leyes, al comprobar lo que está ocurriendo aquí, y ay no soy capaz de contener torrentes de lágrimas, cuando compruebo que esta, Antígona, va a dar con sus huesos en la cámara donde todos duermen” Sófocles. *Op. cit.* pp. 174-175.

es el deseo de este por Antígona el que desencadenó en la decisión definitiva del primero de asesinar a esta, al verse, según él, privado de su propio hijo.

Los fragmentos de las tragedias de Sófocles que he presentado contienen, pues, variadas *representaciones* del *ἔρωσ* ligado a descripciones que lo relacionan con la carencia humana; estas son, en un caso, *imágenes* que desarrollan más vívidamente elementos presentes en las tradiciones anteriores, como el poder destructivo que tiene el *ἔρωσ* y sus efectos que revelan la impotencia humana, la locura que genera en el que desea o el dominio que ejerce sobre el juicio de este, mientras que otras *imágenes* aparecen por primera vez con este autor, como la del *ἔρωσ* considerado como una enfermedad.

1.3.1.3. Eurípides

El último de los grandes trágicos áticos del siglo V a.C., nació en Salamina (484) y murió en Macedonia (406). Si bien no contó con el reconocimiento personal que sí recibió Sófocles, sus obras fueron celebradas y llegaron, con el paso del tiempo, a constituir el mayor foco de atención de los estudios trágicos y de la creación de nuevas versiones, como las de Séneca. Su figura fue centro de opiniones discordantes entre ellas, como recuerda Knox¹⁰³, y estas están justificadas, ya que es el único de los trágicos cuya obra se encuentra claramente influenciada por la sofística y la retórica desarrolladas ese mismo siglo en Atenas y, así, la tensión entre lo antiguo, representado por el pensamiento puramente religioso, y lo nuevo, por la promesa de la constitución de leyes meramente humanas, se revela en sus tragedias.

A pesar de ello, Dodds dice que Eurípides “refleja no sólo la Ilustración, sino también la reacción contra la Ilustración”¹⁰⁴ después de citar el ejemplo de Fedra como un personaje consciente de la “incorrección” de sus sentimientos y que, sin embargo, no puede hacer nada para luchar contra ellos. Sólo una situación en la que alguien sabe que

¹⁰³ “He has been described as ‘the poet of the Greek enlightenment’ and also as ‘Euripides the irrationalist’; as a religious sceptic if not an atheist, but on the other hand, as a believer in divine providence and the ultimate justice of divine dispensation. He has been seen as a profound explorer of human psychology and also a rhetorical poet who subordinated consistency of character to verbal effect; as a misogynist and a feminist; as a realist who brought tragic action down to the level of everyday life and as a romantic poet who chose unusual myths and exotic settings [...]” Knox. B. “Euripides” en *The Cambridge History of Classical Literature: Greek Literature*, P. Easterling y B. Knox (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 317-318.

¹⁰⁴ Dodds, E. R. “Los griegos y lo irracional” Madrid: Alianza, 1997, p. 171.

aquello a lo que, por ejemplo, Eros lo lleva es algo “malo” y, a pesar de ello, es incapaz de negarse *representa* la verdadera tragedia humana; de ese modo, en los fragmentos que citaré ahora son muestra de un deseo que afecta así a los que posee.

En su *Hipólito*, Eurípides pone al espectador frente a una tragedia originada por el deseo mismo: Afrodita, por castigar la castidad de Hipólito, el hijo de Teseo, decide inspirar el deseo por el joven en su madrastra, Fedra. Las muertes que forman parte de la obra serán resultados infortunados por esta acción divina frente a la cual el ser humano no puede hacer nada y cuyo medio, en este caso, es justamente el deseo. Pasaré a citar el primer pasaje donde se menciona a *ἔρω*s:

*ἐλθόντα γάρ νιν Πιπθέως ποτ' ἐκ δόμων
σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων
Πανδίωνος γῆν πατρὸς εὐγενῆς δάμαρ
ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῶ τοῖς ἔμοις βουλευμασιν.
καὶ πρὶν μὲν ἐλθεῖν τήνδε γῆν Τροζηνίαν,
πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος, κατόψιον
γῆς τῆσδε ναὸν Κύπριδος ἐγκαθίστατο,
ἔρῶσ' ἔρωτ' ἔκδημον, Ἴππολύτῳ δ' ἔπι
τὸ λοιπὸν ὀνομάσουσιν ἰδρῶσθαι θεάν [24-33]¹⁰⁵*

Se trata de una nueva descripción del *ἔρω*s como “el sentimiento terrible (*ἔρωτι δεινῶ*)” en la poesía trágica; aquí este toma posesión del corazón (*καρδίαν κατέσχετο*) de Fedra. Más adelante, en 764-775, se hacen evidentes los estragos del deseo que ya la domina cuando esta pasión suya queda descubierta por la indiscreción de la nodriza y esta toma la decisión de ahorcarse. El Coro canta estos versos mientras Fedra lleva a cabo la acción fatal:

*ἀνθ' ὧν, οὐχ ὀσίων ἐρώ-
των δεινῶ φρένας Ἀφροδί-
τας νόσῳ κατεκλάσθη:
χαλεπᾶ δ' ὑπέραντλος οὔσα συμφορᾶ τεράμων
ἀπὸ νυμφιδίων κρεμαστὸν
ἄψεται ἀμφὶ βρόχον λευκᾶ καθαρμόζουσα δείρα,
δαίμονα στυγνὸν καταιδεσθεῖσα, τὰν τ' εὖ-
δοξον ἀνθαιρουμένα φήμαν, ἀπαλλάσ-
σουσά τ' ἀλγεινὸν φρενῶν ἔρωτα¹⁰⁶*

¹⁰⁵ “Yendo él, en una ocasión, desde la respetable mansión de Piteo a la tierra de Andión a fin de presenciar los misterios e iniciarse en ellos, como lo viera la noble esposa de su padre, Fedra, resultó presa en su corazón de terrible amor, según mis designios. Y antes de regresar ella a esta tierra de Trecén, junto a la misma roca de Palas, fundó, con vistas hacia esta tierra, un templo de Cipris, llena de amor por el extranjero, y para lo sucesivo, poníale el nombre de la diosa al fundarlo en honor de Hipólito” Eurípides. *Tragedias I*. Madrid: Cátedra, 2010, p. 256.

¹⁰⁶ “A causa de ello, mi señora vio roto su corazón con la espantosa enfermedad de una pasión impía obra de Afrodita. Hundida en terrible desgracia, cogerá un lazo suspendido desde el techo nupcial y lo ajustará

El deseo maldito (*οὐχ ὀσίων ἐρώτων*) enviado por Afrodita es el que causa una enfermedad terrible (*δεινᾷ νόσῳ*) en el corazón (*φρένας*)¹⁰⁷ de Fedra, la cual la lleva a la única salida para mantener su nombre intacto y liberarse de dolorosa maldición (*ἀλγεινὸν ἔρωτα*): el suicidio.

Otra *imagen* que reincide en la descripción del poder incontrolable de Eros sobre los humanos está en 535-542, donde el Coro canta ahora al dios Eros:

ἄλλως ἄλλως παρά τ' Ἀλφεῶ
Φοίβου τ' ἐπὶ Πυθίοις τεράμνοις
βούταν φόνον Ἑλλάς <αἴ'> ἀέξει:
Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,
τὸν τᾶς Ἀφροδίτας
φιλάτων θαλάμων κληδοῦχον, οὐ σεβίζομεν,
πέρθοντα καὶ διὰ πάσας ἰέντα συμφορᾶς
θνατοὺς ὅταν ἔλθῃ¹⁰⁸

Se recuerda aquí que, frente al culto ejercido a los dioses olímpicos, Eros no recibe veneración comparable, a pesar de ser el tirano de hombres (*τύραννον ἀνδρῶν*), devastador (*πέρθοντα*) y traer desgracias a los mortales (*ἰέντα συμφορᾶς θνατοὺς*). Además de dar la *imagen* quizás más clara del poder del deseo ejercido a través de la fuerza sobre la raza humana, este fragmento presupone que lo único que le queda hacer a ella frente a Eros es rendirle culto y esperar que sus golpes no caigan con tanta fuerza. Las *representaciones* del *ἔρωτος* como algo ligado a la carente situación humana son de central importancia en el *Hipólito* de Eurípides.

Sin embargo, esta tragedia es relevante para la comprensión del deseo incluso por más razones: en ella se pone en evidencia una *imagen* aún más particular del deseo que domina la mente o el juicio humanos, es decir, la facultad que le permite determinar sus acciones. El deseo de Fedra por Hipólito no es cualquier deseo, sino uno que genera vergüenza a la que lo siente; se está entrando, pues, a un terreno ético: no se trata aquí

a su blanco cuello, avergonzada de su odioso sino, pues prefiere una ilustre fama y librarse del doloroso amor de su corazón” *Op. cit.* p. 278.

¹⁰⁷ *Vid. supra.* Nota 18. Aquí la traducción de “*φρένας*” por “corazón” o “entrañas” haría referencia al aspecto fisiológico y pasivo de este centro de las emociones. Sin embargo, opto por la primera porque el corazón representa en el español, mejor que las entrañas, el lugar donde se siente el deseo.

¹⁰⁸ “En balde, en balde, sí, junto al Alfeo y en la mansión pítica de Febo la Hélade incrementa: el sacrificio de toros; en cambio, a Eros, el tirano de los humanos, el que posee las llaves del gratisimo tálamo de Afrodita, no lo veneramos, aunque es devastador y acarrea todo tipo de desgracias a los mortales, cuando llega” Eurípides. *Op. cit.* p. 271.

solamente de resaltar en general el dominio ejercido por esta pasión sobre alguien, sino de mostrar que en particular éste lo lleva a realizar acciones que no haría si tuviera pleno control sobre su juicio. Los efectos de desear a quien no se debería son, como se muestra aquí, nefastos para el ser humano. La nodriza deja esto claro al enterarse del sentimiento de Fedra:

*οἴμοι, τί λέξεις, τέκνον; ὥς μ' ἀπόλεσας.
γυναῖκες, οὐκ ἀνασχέτ', οὐκ ἀνέζομαι
ζῶσ': ἐχθρὸν ἦμαρ, ἐχθρὸν εἰσορῶ φάος.
ρίψω μεθήσω σῶμ', ἀπαλλαχθήσομαι
βίου θανοῦσα: χαίρετ', οὐκέτ' εἴμ' ἐγώ.
οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἄλλ' ὁμως,
κακῶν ἐρῶσι. Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός,
ἀλλ' εἴ τι μεῖζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ,
ἢ τήνδε κάμῃ καὶ δόμονος ἀπόλεσεν [353-361]¹⁰⁹*

Según ella, inclusive los castos (*σώφρονες*) caen en el deseo de las cosas malas (*κακῶν ἐρῶσι*) y esto, al ser obra de Afrodita, hace que no sea posible considerarla tan sólo una diosa, sino algo más poderoso (*μεῖζον*) por la magnitud de la desgracia que trae para el entorno de Fedra¹¹⁰. Los intentos de esta por luchar contra la fuerza divina resultan inútiles cuando esta ha pervertido la mente de uno, razón por la cual toma la decisión de morir¹¹¹.

La nodriza brinda una solución alternativa, basada en el mismo supuesto de que el desear es un estado fruto de la ira de Afrodita: no es propio del ser humano querer hacer frente al poder divino, sino que sólo queda aceptar lo que nos es dado. Y, en tanto no es fruto de la propia voluntad, el desear (*ἐρᾶς*) es padecer una enfermedad (*νοσοῦσα*). Así, recomienda a Fedra permitirse sentir esa pasión por Hipólito:

*δέσποιν', ἐμοί τοι συμφορὰ μὲν ἀρτίως
ἢ σὴ παρέσχε δεινὸν ἐξαίφνης φόβον:
νῦν δ' ἐννοοῦμαι φαῦλος οὔσα, κὰν βροτοῖς
αἱ δεύτεραί πως φροντίδες σοφώτεραι.
οὐ γὰρ περισσὸν οὐδὲν οὐδ' ἔξω λόγου
πέπονθας, ὄργαι δ' ἐς σ' ἀπέσκησαν θεᾶς.*

¹⁰⁹ “¡Ay de mí! ¿Qué vas a contarme? ¿Cómo me has aniquilado! Mujeres, es insoportable. No lo soportaré con mi vida. Odioso es el día odiosa luz que contemplo. Arrojaré mi cuerpo, lo tiraré, me apartaré de la vida mediante la muerte. ¡Adiós! Ya no vivo. Pues los castos, aún sin desearlo, se enamoran, no obstante, de desgracias. Cipris no es un dios, sino cualquier otra cosa que sea más poderosa que un dios, ya que ha aniquilado a ésta, a mí, y la mansión” *Op. cit.* p. 266.

¹¹⁰ Fedra parece, además, pensar que su linaje es víctima de este tipo censurable de amores que traen tantos pesares a la humanidad: esto ya sucedió con su madre, al enamorarse de un toro y con su hermana, quien fue desposada por Dioniso (337-341). *Cf. op. cit.*, p. 223.

¹¹¹ Esta lucha es descrita en tres etapas entre 389 y 419. Pareciera, además, por la concentración en el problema de la infidelidad, que el deseo de que es víctima es malo más porque es por otro hombre que su esposo que por el hecho de que sea a su hijastro a quien desea. Sin embargo, esto no es desarrollado más allá de este pasaje.

*έρως: τί τοῦτο θαῦμα; σὺν πολλοῖς βροτῶν.
 κάπειτ' ἔρωτος οὐνεκα ψυχὴν ὀλεῖς;
 οὐ τάρτα λυεῖ τοῖς ἐρῶσι τῶν πέλας,
 ὅσοι τε μέλλουσ', εἰ θανεῖν αὐτοὺς χρεῶν [433-442]
 [...]
 ἀλλ', ᾧ φίλη παῖ, λῆγε μὲν κακῶν φρενῶν,
 λῆξον δ' ὑβρίζουσ': οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις
 τὰδ' ἐστί, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν,
 τόλμα δ' ἐρῶσα: θεὸς ἐβουλήθη τάδε.
 νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.
 εἰσὶν δ' ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι:
 φανήσεται τι τῆσδε φάρμακον νόσου [473-479]¹¹²*

Por otro lado, en esta cita puede verse aquello que defendí con respecto al valor del *Hipólito* como fuente de comprensión de la carencia humana que está ligada al poder divino del deseo y, así, al *sentido* de “*ἔρωσ*”. Si desear a alguien (*έρως*) es la muestra de la ira de Afrodita que cayó sobre Fedra (*ὄργαι δ' ἐς σ' ἀπέσκηψαν θεᾶς*), entonces ella no es nadie para oponerse a ese designio y la recomendación de la nodriza es afrontar con el mejor talante la condición limitada que tiene frente al designio divino antes que cometer *ὑβρις*.

Antes de pasar a la última cita del *Hipólito*, mencionaré dos pasajes en donde se habla de la manera en que se hacen posibles los efectos fisiológicos del deseo, a saber, a través de una flecha. Fedra dice en 392: “*ἐπεὶ μ' ἔρωσ ἔτρωσεν*” (“cuando el deseo me hirió”) y, en 530-532, el Coro afirma que Eros dispara una flecha más intensa que la del fuego o las estrellas:

*οὔτε γὰρ πυρὸς οὔτ' ἄστρον ὑπέρτερον βέλος,
 οἷον τὸ τὰς Ἀφροδίτας ἴησιν ἐκ χερῶν
 Ἔρωσ ὁ Διὸς παῖς^{113 114}*

¹¹² “Señora, hace un rato tu infortunio me causó terrible espanto momentáneo. Pero ahora entiendo que he sido torpe. Además, entre los mortales los segundos pensamientos son más sensatos. No te está ocurriendo nada singular ni fuera de razón: la ira de una diosa cayó sobre ti. Estás enamorada. ¿Qué tiene eso de extraño? Igual que muchos mortales. ¿Y entonces, por un amor aniquilarás tu vida? No les interesa a los enamorados actuales ni a los que hayan de estarlo, si es que es menester que mueras [...] ¡Ea!, hija querida, cesa en tus desgraciadas ideas y deja tu orgullo, pues no es otra cosa sino orgullo desear ser más fuerte que los dioses. Atrévete a amar: un dios lo quiso. Si estás enferma, domina bien tu enfermedad. Existen conjuros y palabras hechiceras. Aparecerá algún remedio de tu enfermedad” Eurípides. *Op. Cit.* . p. 268.

¹¹³ “Pues ni el rayo del fuego ni el de las estrellas es tan intenso como el de Afrodita; aquella que dispara con sus manos Eros, el hijo de Zeus” *Op. cit.* p. 271.

¹¹⁴ De igual forma, en *Troyanas* se repite esta *imagen* del deseo como una flecha que hiere a su víctima: “*ἔρωσ ἐτόξευσ' αὐτὸν ἐνθεοῦ κόρης.*” (255) Eurípides. *Euripidis Fabulae*, Vol. 2. Traducción de Gilbert Murray, Oxford: Clarendon Press, 1913. Consultado el 30 de octubre de 15. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0123%3Acard%3D239>>

De esta manera, se puede ver que esta tragedia es un documento de gran valor para entender muchas de las *representaciones* en que se hace evidente el aspecto dominador del deseo sobre los seres humanos y, así, saca a la luz la carencia humana ligada a esta pasión. En *Hipólito*, se presentan, pues, descripciones del *ἔρως* como “la pasión que genera efectos fisiológicos en el que desea”; otras en las que sólo se lo muestra como “el poder destructor que revela la impotencia humana frente a él”; además, algunas hacen referencias a él como “la pasión equiparable a una enfermedad”, al igual que en Sófocles; y, finalmente, se introduce una muy particular que lo señala como “el sentimiento que domina la mente humana, llevándola a cometer algo vergonzoso”, que en este caso es el hecho de desear a alguien a quien no debería. Esta importancia del *Hipólito* es resaltada por el mismo Eurípides hacia el final del texto, cuando Artemisa, la defensora de la castidad y enemiga, así, de Afrodita, promete al agonizante Hipólito que se lo recordará como imagen del valor de la castidad y que nunca se olvidará el deseo de Fedra (“[...] *κούκ ἀνώνυμος πεσῶν ἔρως ὁ Φαίδρας ἐς σὲ σιγηθήσεται*”)¹¹⁵.

Me dirigiré ahora a *Ifigenia en Áulide*, texto en el que se hace hincapié en que el origen de los desastres en Troya se encuentra en el deseo que tomó a Paris y Helena e hizo que huyeran de la ciudad donde ella vivía junto con su esposo, Menelao. Allí, Agamenón narra la razón por la cual ese deseo desencadenó la guerra: los pretendientes de Helena hicieron un juramento de ayudar a aquel que se hiciera esposo de esta y, entonces, cuando Paris y Helena se conocieron se vieron obligados a cumplir su palabra:

[...] *ἐλθὼν δ' ἐκ Φρυγῶν ὁ τὰς θεὰς
κρίνων ὄδ', ὡς ὁ μῦθος Ἀργείων ἔχει,
Λακεδαιμόν', ἀνθηρὸς μὲν εἰμάτων στολῇ
χρυσῶν δὲ λαμπρός, βαρβάρῳ χλιδήματι,
ἔρῶν ἔρῶσαν ὄχετ' ἐξαναπάσας
Ἑλένην πρὸς Ἴδης βούσταθμ', ἔκδημον λαβὼν
Μενέλαον. ὁ δὲ καθ' Ἑλλάδ' οἰστρήσας δρόμῳ
ὄρκους παλαιοὺς Τυνδάρεω μαρτύρεται,
ὡς χρὴ βοηθεῖν τοῖσιν ἠδικοημένοις [71-79]*¹¹⁶

¹¹⁵ “¡Déjame a mí, pues, ni aún bajo la oscuridad de la tierra, quedarán sin castigo, los furiosos ataques contra tu cuerpo perpetrados por el designio de la diosa Afrodita, a causa de tu piedad y buen corazón. Porque yo, con mi mano, contra el mortal que le sea más querido, me vengaré gracias a mis flechas inevitables. A ti, oh desgraciado, a cambio de estos sufrimientos te daré las mayores honras en la ciudad de Trecén, pues las doncellas no uncidas en matrimonio cortarán en tu honor sus cabellos antes de su boda, recogiendo tú, como fruto, por largo tiempo, el grandísimo dolor de sus lágrimas. Las muchachas, al componer sus canciones, se ocuparán siempre de ti, y el amor de Fedra hacia ti no caerá en silencio ni caerá en el olvido” *Op. cit.* p. 295.

¹¹⁶ “Entonces llegó de Frigia a Lacedemonia un hombre que actuó de juez en el certamen de las diosas, según sostiene el relato de las gentes, exuberante por sus vestimentas y radiante de oro, con sus bárbaros refinamientos, y él, enamorado, la raptó a ella, enamorada, y se marchó con Helena a los apriscos de Ida, aprovechando que Menelao no se encontraba en casa. Y él, entonces, recorre frenéticamente, toda la

El deseo mutuo (*έρων έρωσαν*) entre Paris y Helena se trata, pues, justamente de uno particularmente peligroso, dado que, de darse el caso de un rapto de Helena por parte de alguien enamorado de ella, todos sus pretendientes antiguos acudirían a la ayuda del injuriado Menelao, en defensa de su honor. Así, también, se menciona más adelante que lo que mueve al ejército aqueo a atacar tierras troyanas es un “arrebato de pasión” generado por Afrodita¹¹⁷. Pero no es sólo el deseo entre ellos el que por su incorrección genera calamidades; también el *έρωτα* de Menelao por Helena pudo generar discordia (*ταραχή*) entre miembros de la misma familia: guiado por él y víctima del dolor que le causaba, Menelao estuvo a punto de obligar a su hermano a sacrificar a su hija con tal de continuar con la expedición a Troya:

*αίνω σε, Μενέλα', ότι παρὰ γνώμην έμην
ύπέθηκας όρθώς τούς λόγους σοῦ τ' άζίως.
ταραχή δ' άδελφών διά τ' έρωτα γίνεται
πλεονεξίαν τε δωμάτων: άπέπτυσσα
τοιάνδε συγγένειαν άλλήλοιν πικράν.
άλλ' ήκομεν γάρ εις άναγκαίας τύχας,
θυγατρός αίματηρόν έκπρᾶζαι φόνον [506-512]¹¹⁸*

Sin embargo, finalmente, la presión de los aqueos logra que la expedición se lleve a cabo e Ifigenia debe enfrentar su muerte. Aquiles, más adelante, en 808-810, hablará sobre un último deseo que es censurable: aquel que siente la Hélade por la expedición contra Troya y que, por ello, es llamado “δεινός”:

*[...] οὔτω δεινός έμπέπτωκ' έρωσ
τῆσδε στρατείας Ελλάδ' ούκ άνευ θεών.
τούμδν μὲν οὔν δίκαιον έμὲ λέγειν χρεών, [...]^{119 120}*

Hélade invocando como testigos los antiguos juramentos de Tindáreo, de que había que socorrerle cuando sufriese una afrenta como ésta” Eurípides. *Tragedias I*, Madrid: Cátedra, 2007, pp. 331-332.

¹¹⁷ “μέμνηνε δ' Αφροδίτη τις Έλλήνων στρατῶ / πλεϊν ώς τάχιστα βαρβάρων έπι χθόνα, / παῦσαι τε λέκτρων άρπαγὰς Έλληνικῶν: / οἱ τὰς έν Άργει παρθένους κτενοῦσί μου / ύμᾶς τε κάμέ, θέσφατ' ει λῶσω θεᾶς” (1264-1268) Eurípides. *Euripidis Fabulae*, Vol. 3, traducción de Gilbert Murray, Oxford: Clarendon Press, 1913 Consultado el 30 de octubre de 15. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0107%3Acard%3D506>>

(“Un arrebato de pasión ha hecho enloquecer al ejército de los helenos por ir por mar cuanto antes a territorio bárbaro y poner fin a los raptos de esposas helenas. Matarán a las hijas que tengo en Argos, y a vosotros, y a mí, si no observo los oráculos de la diosa” Eurípides. *Tragedias I. Op. cit.* p. 376).

¹¹⁸ “Gracias, Menelao, porque, más allá de lo que yo creía, has corregido tus palabras de un modo digno de ti. Los problemas entre hermanos suelen surgir a causa del amor y de la primacía en la casa. Escupo con desprecio sobre un parentesco que así de amargo resulta para unos y otros. ¡Venga! Que hemos llegado a un punto en el que el trance de consumir el cruento asesinato de mi hija es ya inexorable” *Op. cit.* p. 346.

¹¹⁹ “Así de terrible es el deseo que por esta expedición ha caído sobre la Hélade, no sin la intervención de los dioses” *Op. cit.* p. 359.

¹²⁰ Esto se repite en *Medea*: “στέργοι δέ με σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν: μηδέ ποτ' άμφιλόγους όργὰς άκόρεστά τε νείκη θυμὸν έκπλήξασ' έτέροις έπι λέκτροις προσβάλοι δεινά Κύπρις, άπολέμους δ'

Estos fragmentos de *Ifigenia en Áulide*, representan, al igual que los del *Hipólito*, al deseo ligado con la carencia humana y, sin embargo, sus *imágenes* se asemejan más a la *Orestíada* de Esquilo que a su propio *Hipólito*: en ellas se muestran exclusivamente el poder terrible que el *ἔρωσ* ejerce sobre el mundo humano, poniendo en evidencia deseos que generan disputas y guerras. Creo que la explicación de eso, más allá del hecho de que ambas giran en torno a un mismo motivo (la decisión de Agamenón de sacrificar a su hija Ifigenia), está en que, como dice Knox, esta obra muestra una faceta distinta del Eurípides del *Hipólito*, la del político antimilitar:

*The action gives a picture of the moral cowardice and personal ambition of Agamemnon so vivid that many have taken Iphigenia's speech accepting self-sacrifice for the Panhellenic cause as Euripides' ironic symbol of the insanity of war - an innocent girl who gives her life for tawdry slogans in which no one but she can believe. Yet this theme, Panhellenic unity against the barbarians, is not only a leitmotiv of the play but was also a policy urged by many voices in the last years of the war which saw Athens and Sparta competing for Persian help*¹²¹

Pasaré ahora a exponer la forma en la que es *representado* el *ἔρωσ* ligado a la dualidad en las obras de Eurípides. En su *Medea*, muestra a Jasón dominado (*αἰρή*) por el deseo (*πόθω*) por su nueva esposa y la tragedia que se genera a raíz de esto¹²². El Coro lamenta esta situación, ya que es el origen de las desgracias en su reino y descendencia: cuando los deseos (*ἔρωτες*) sobrevienen más allá de la medida (*ὑπὲρ μὲν ἄγαν ἐλθόντες*), no brindan ni renombre (*εὐδοξίαν*) ni virtud (*ἀρετὰν*), pero, si sólo llegan en cantidad suficiente (*ἄλλως*), Afrodita trae gracia (*εὐχαρισ*) al ser humano. Se ruega que la diosa no hiera a uno con los dardos untados del primer tipo de deseo (*ιμέρω*):

*ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν ἐλθόντες οὐκ εὐδοξίαν
οὐδ' ἀρετὰν παρέδωκαν ἀνδράσιν: εἰ δ' ἄλλως ἔλθοι
Κύπρις, οὐκ ἄλλα θεὸς εὐχαρισ οὕτως.
μήποτ', ὧ δέσποιν', ἐπ' ἐμοὶ χρυσέων
τόξων ἀφείης ἰμέρω*

εὐνὰς σεβίζουσ' ὀξύφρων κρίνοι λέχη γυναικῶν” Euripides. *Euripides*, Cambridge: Harvard University Press, en proceso de publicación. Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0113%3Acard%3D790> >

¹²¹ Knox. B. *Op. cit.* p. 335.

¹²² “Μήδεια: χῶρει: πόθω γὰρ τῆς νεοδημήτου κόρης αἰρή χρονίζων δωμάτων ἐξώπιος. νύμφευ’: ἴσως γάρ — σὺν θεῷ δ’ εἰρήσεται — γαμεῖς τοιοῦτον ὥστε θρηνηῖσθαι γάμον” Esto es lo que afirma la misma Medea, anunciando además una amenaza a Jasón y su nueva amada (Márchate, pues al demorarle lejos de palacio eres presa del deseo hacia la muchacha recién casada. Disfruta de tu matrimonio, pues quizá- y lo diré con la ayuda de un dios- tendrás un matrimonio tal que te arrepentirás de él“ Eurípides. *Tragedias I*, *Op. cit.* p. 182.)

χρίσασ' ἄφυκτον οἰστόν [627-635]¹²³

Se abre aquí una *interpretación* distinta del deseo que afirma que este trae un estado de *gracia* (εὐχάριστος) al ser humano: el deseo acompañado de la medida le da la posibilidad de acercarse a lo divino. Como contraparte, se tiene que la desmesura en el deseo constituye lo que puede generar sufrimientos, es decir, aquello que nos aleja de un estado divino. Según mi opinión, en Eurípides ya se encuentra aquello que sólo se podría haber vislumbrado en la relación entre el *kairós* y el ἔρωσ en Píndaro, a saber, un componente ético que hace del deseo algo positivo para el ser humano. Esta *imagen* se completa con el pasaje que viene a continuación:

στέργοι δέ με σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν:
μηδέ ποτ' ἀμφιλόγουσ ὀργὰς ἀκόρεστά τε νεΐκη
θυμὸν ἐκπλήξασ' ἑτέροις ἐπὶ λέκτροις
προσβάλοι δεινὰ Κύπρις, ἀπτολέμουσ δ'
εὐνάσ σεβίζουσ' ὀζύφρων
κρίνοι λέχη γυναικῶν [636-644]¹²⁴

El Coro pide que los dioses le brinden moderación (*σωφροσύνα*) y, además, esto está relacionado con otro pedido, esta vez a Afrodita, de que no lo enloquezca con amor por camas de extraños (*ἑτέροις ἐπὶ λέκτροις*). De esta manera, la medida justa del deseo es aquella que está marcada por la infidelidad como límite. Y, más bien, se le pide a la diosa de la belleza que elija con inteligencia (*ὀζύφρων*) el matrimonio con alguien. La dualidad del deseo en Eurípides es *representada*, entonces, por los sufrimientos que trae consigo cuando este es desmesurado, como en el prototípico caso de la infidelidad, mientras que acarrea bienes cuando es medurado y se encausa, por ejemplo, a través de una institución como el matrimonio.

Esta *interpretación* de la dualidad del deseo es desarrollada también en *Ifigenia en Áulide*. La desgracia que se avecina en la casa de Agamenón hace que el Coro recuerde el origen de toda la tragedia troyana y argiva, es decir, el amor de Paris y Helena. El destino de aquellos que son víctimas de Afrodita puede ser de dos maneras: las flechas de Eros pueden traer una vida feliz (*μάκαρες / εὐδαίμων*) si es que se desea con mesurada

¹²³ “Los amores, cuando llegan en demasía, no aportan a los hombres ni renombre ni virtud. Mas, si Cipris llega con medida, ninguna otra diosa es tan grata ¡Jamás, oh señora, dispares contra mí, desde tu arco dorado, el inevitable dardo tras unirlo de deseo!” *Ibid.*

¹²⁴ “¡Que me deseé la castidad, el más bello regalo de los dioses! ¡Que jamás la temible Cipris me mande encontrados enojos ni riñas insaciables trastornando mi ánimo con otro lecho, sino que, venerando a las pacíficas parejas, elija con sagacidad el matrimonio con las mujeres!” *Ibid.*

templanza (μετρίασ σωφροσύνας), pero también puede acarrear ruina (συγχύσει) si es que se lo hace con exceso (πολλάν):

μάκαρες οἱ μετρίασ θεοῦ
μετά τε σωφροσύνας μετέ-
σχον λέκτρων Ἀφροδίτας,
γαλανεῖα χρησάμενοι
μανιάδων οἴστρων, ὄθι δὴ
δίδνυμ' Ἔρωσ ὁ χρυσοκόμασ
τόζ' ἐντείνεται χαρίτων,
τὸ μὲν ἐπ' εὐαίωνι πότμῳ,
τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βιοτᾶσ.
ἀπενέπω νιν ἀμετέρων,
Κύπρι καλλίστα, θαλάμων.
εἴη δέ μοι μετρία μὲν
χάρισ, πόθοι δ' ὄσιοι,
καὶ μετέχοιμι τᾶσ Ἀφροδί-
τασ, πολλάν δ' ἀποθείμαν [543-557]¹²⁵

Se trata, pues, de que el deseo pueda ayudar a uno en su búsqueda de ser virtuoso¹²⁶. En cambio, la discordia (ἔρις) en la Hélade fue originada por este deseo (ἔρωτά / ἔρωτι) desmesurado que tomó tanto a Paris como a Helena:

[...] ἔλεφαντοδέτων πάροι-
θεν δόμων δὲ σταῶσ Ἑλένας
ἐν ἀνωποῖσ βλεφάροισιν
ἔρωτά τ' ἔδωκασ, ἔρωτι δ'
αὐτὸσ ἐπτοάθησ.
ὄθεν ἔρισ ἔριν
Ἑλλάδα σὺν δορὶ ναυσὶ τ' ἄγει
ἐσ Τροίασ πέργαμα [582-589]¹²⁷

Finalmente, para cerrar la presentación de las imágenes de la dualidad del deseo en Eurípides, presentaré un fragmento de su *Hipólito*. Fedra, consumida por el deseo que

¹²⁵ “¡Bienaventurados los que con mesurada castidad participan de los lechos de la diosa Afrodita, con tranquilidad, lejos de sus locos agujiones, porque Eros, el de dorada melena, tensa su arco y dispara des tipos de flecha con sus dones: unas deparan un feliz sino en la vida, otras traen su destrucción! A ésta yo la despido, oh hermosísima Cipris, fuera de nuestros tálamos. ¡Así sea moderada mi gracia y pís mi pasión, y participe yo de Afrodita, mas de sus excesos me mantenga alejada!” Eurípides. *Tragedias III*, *op. cit.* p. 348.

¹²⁶ *Cfr.* 568-572: “μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν, γυναῖξί μὲν κατὰ Κύπριν κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' αὖ κόσμος ἐνὼν ὁ μυριοπληθῆσ μείζω πόλιν αὔξει” Euripides. *Euripidis Fabulae*, Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1913, Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0107%3Acard%3D558>>.

Es importante seguir la virtud. Para las mujeres, en todo cuanto atañe a la Cipris furtiva; y entre los hombres, a su vez, su orden y decoro interior, manifestado en multitud de formas, engrandecerá la ciudad” Eurípides. *Tragedias III*, *op. cit.* 349).

¹²⁷ “Puesto que en pie ante el trono de Helena, decorado con incrustaciones de marfil, mirándola frente a frente le infundiste amor y también tú mismo te sentías excitado por el amor. Por eso la discordia, sí, la discordia conduce a la Hélade, acompañada de lanza y barcos, contra la ciudadela de Troya” *Ibid.*

siente por su hijastro, pregunta a la nodriza qué es desear (*έρᾶν*) y esta dirá que es tanto lo más placentero (*ἡδιστον*) como lo más doloroso (*ἀλγεινόν*):

Φαίδρα
τί τοῦθ' ὃ δὴ λέγουσιν ἀνθρώπους ἐρᾶν;
Τροφός
ἡδιστον, ὦ παῖ, ταύτων ἀλγεινόν θ' ἅμα [347-348]¹²⁸

Y, de manera similar, unas líneas más adelante, en 525-534, el Coro le dirige una canción al dios Eros en la cual afirma que este causa una dulce (*γλυκεῖαν*) gracia en el alma de aquellos que ataca; sin embargo, este deseo corre el peligro de generar daño (*κακῶ*) si es que viene sin la debida medida (*ἄρρυθμος*):

Ἔρωσ Ἔρωσ, ὃ κατ' ὀμμάτων
στάζων πόθον, εἰσάγων γλυκεῖαν
ψυχῆ χάριν οὖς ἐπιστρατεύση,
μή μοι ποτε σὺν κακῶ φανείης
μηδ' ἄρρυθμος ἔλθοις.
οὔτε γὰρ πυρὸς οὔτ' ἄστρων ὑπέτερον βέλος,
οἷον τὸ τᾶς Ἀφροδίτας ἴησιν ἐκ χειρῶν
*Ἔρωσ ὃ Διὸς παῖς*¹²⁹

De esta manera, se puede concluir que la *representación* que hace Eurípides del deseo ligado a un carácter dual se podría expresar a través de una descripción de *έρως* como “la pasión que trae consigo placer y felicidad, si viene con medida, y dolor y desgracia, si esta no la acompaña”. Una descripción similar se extrajo ya de algunos fragmentos de Píndaro y Teognis, pero en esta se diferencia por consignar que los efectos que genera el deseo dependen de la presencia o ausencia del componente ético de la medida (*sōphrosýne*).

1.3.2. Comedia

De las obras de la comedia ática, sólo han llegado a nuestros tiempos once títulos que, además, se conservaron completos, todos pertenecientes al más importante comediógrafo del siglo V, a saber, Aristófanes. A pesar de que la puesta en escena de la

¹²⁸ “*Fedra*: ¿Qué es eso a lo que los hombres llaman amar? / *Nodriza*: Lo más dulce, hija, y, al mismo tiempo, lo más doloroso” *Op. cit.* p. 266.

¹²⁹ “Amor, amor, que por los ojos instilas el deseo llevando dulce gozo al alma de los que asedias. ¡Nunca te me aparezcas al lado de la desgracia, ni me vengas sin medida! Pues ni el rayo de fuego ni el de las estrellas es tan intenso como el de Afrodita; aquel que dispara con sus manos Eros, el hijo de Zeus” *Op. cit.* p. 271.

comedia forma parte, al igual que la de la tragedia, de una festividad dedicada a Dionisos, la forma en que ella presenta las acciones, míticas o no, difiere radicalmente de la manera como lo hace esta, tanto por la estructura interna de sus obras como por el mensaje que espera transmitir al público. Sobre las once partes que constituyen el esquema general de la comedia no hablaré aquí, dado que excede los fines de este trabajo. Sin embargo, diré algo acerca de la segunda diferencia que menciono.

El estilo paródico de estos textos se desplaza a lo largo de la crítica de muchos temas sociales y políticos que interesaban a su autor y la *representación* caricaturizada de personas de su tiempo o de personajes mitológicos o de hechos con respecto a estos. Aristófanes logra transmitir de este modo una visión propia y en gran medida crítica de la vida y el pensamiento griegos. Lamentablemente, ninguna de las comedias de este autor se centra en una *representación* del deseo o del dios que lo personifica. Sin embargo, la fuerza que este ejerce sobre el ser humano forma parte, como he podido mostrar hasta ahora, de muchas de las *imágenes* de ἔρωσ que hacen los poetas trágicos de su misma generación y, por ello, será un elemento utilizado por Aristófanes para *representar* la debilidad e impotencia propias de aquellos que son víctimas suyas. Pasaré ahora a exponer las menciones pertinentes del deseo que pude extraer del *corpus* aristofánico.

En las *Asambleístas*, se narra una conversación erótica entre una muchacha y un muchacho. El contexto de la escena es la ciudad gobernada por mujeres y la ley en vigencia que obliga a los hombres a tener relaciones sexuales con una mujer fea como condición necesaria para tenerlas con una bella, como única manera de hacer efectiva la poligamia. La joven espera a que la anciana con la que su pretendiente deberá acostarse primero salga de la escena para hablar finalmente a solas con aquel a quien desea:

δεῦρο δὴ δεῦρο δὴ,
φίλον ἐμόν, δεῦρό μοι
πρόσελθε καὶ ζῦνευνοσ
τὴν εὐφρόνην ὅπως ἔσει.
πάνυ γάρ τις ἔρωσ με doneῖ
τῶνδε τῶν σῶν βοστρύχων.
ἄτοπος δ' ἔγκειται μοί τις
πόθος, ὃς με διακναίσασ ἔχει.
μέθεσ, ἰκνοῦμαί σ' Ἔρωσ,
καὶ ποιήσον τόνδ' ἐς εὐνήν

τὴν ἐμὴν ἰκέσθαι [952-960]¹³⁰

Aquí confiesa que está consumida por un deseo desbordante (*ἄτοπος πόθος*) y pide a Eros piedad para que alivie su pesar llevando al muchacho a acostarse junto a ella. Se dibuja, así, una *imagen* de dependencia del ser humano con respecto a un dios, en la cual cae por el propio deseo que la consume¹³¹. Los últimos cuatro versos, son una fórmula que se repite en la respuesta inmediata del muchacho:

δεῦρο δὴ δεῦρο δὴ,
καὶ σύ μοι καταδραμοῦσα
τὴν θύραν ἄνοιξον
τήνδ': εἰ δὲ μή, καταπεσὼν κείσομαι.
φίλον, ἀλλ' ἐν τῷ σῶ
βούλομαι κόλπῳ πληκτίζεσθαι
μετὰ τῆς σῆς πυγῆς.
Κύπρι τί μ' ἐκμαίνεις ἐπὶ ταύτῃ;
μέθεες, ἰκνοῦμαί σ' Ἔρωσ,
καὶ ποιήσον τήνδ' ἐς ἐνὴν
τὴν ἐμὴν ἰκέσθαι [960-969]¹³²

Eros aparece, pues, como aquel que establece un yugo sobre ambos enamorados y sólo él puede liberarlos. Ante esta situación el ser humano sólo puede esperar su venia para liberarse del dolor. El Eros dominador es parte también de la tradición cómica desde este particular enfoque.

En las *Ranas*, el dios Dionisos realiza un viaje al Hades para traer de regreso a la vida a Eurípides. Una *imagen* del deseo ligada, más bien, a un rol ético está en la crítica que Esquilo hace a Eurípides por haber escrito la vergonzosa situación de una mujer que

¹³⁰ Aristófanes. *Aristophanes Comoediae*, Vol. 2., F.W. Hall y W.M. Geldart (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1907, Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0029%3Acard%3D952>>.

“This way, my love, this way, come here and haste to rest the whole night in my arms. I worship your lovely curly hair; I am consumed with ardent desire. Oh! Eros, in thy mercy, compel him to my bed.” Aristófanes. *Ecclesiazusae. The Complete Greek Drama*, Vol. 2. Traducción de Eugene O'Neill, Jr., New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0030%3Acard%3D952>>

¹³¹ La otra mención de “ἔρωσ” en este pasaje es irrelevante para la investigación porque posee como objeto al cabello del joven, haciendo uso del deseo más como un descripción del mismo que con valor por sí mismo como elemento del pasaje.

¹³² “Come down and haste to open the door unless you want to see me fall dead with desire. Dearest treasure, I am burning to yield myself to voluptuous sport, lying on your bosom, to let my hands play with your bottom. Aphrodite, why dost thou fire me with such delight in her? Oh! Eros, I beseech thee, have mercy and make her share my couch” Aristófanes. *Ecclesiazusae. The Complete [...], op. cit.* Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0030%3Acard%3D960>>

desea (*έρῶσαν γυναῖκα*) en la versión de la historia del ἔρως desmesurado de Fedra que fue rechazada y que se conoce como *Hipólito el velado*:

Αἰσχύλος

[...]

*ἀλλ' οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας οὐδὲ Σθενεβοίας,
οὐδ' οἶδ' οὐδεὶς ἦντιν' ἐρῶσαν πάποτ' ἐποίησα γυναῖκα.*

Εὐριπίδης

μὰ Δί' οὐ γὰρ ἐπῆν τῆς Ἀφροδίτης οὐδέν σοι.

Αἰσχύλος

μηδέ γ' ἐπέη.

*ἀλλ' ἐπί τοι σοὶ καὶ τοῖς σοῖσιν πολλὴ πολλοῦ 'πικαθῆτο,
ὥστε γε καυτόν σε κατ' οὖν ἔβαλεν [1037-1047]*

[...]

Εὐριπίδης

πότερον δ' οὐκ ὄντα λόγον τοῦτον περὶ τῆς Φαίδρας ζυνέθηκα;

Αἰσχύλος

*μὰ Δί' ἀλλ' ὄντ': ἀλλ' ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τὸν γε ποιητήν,
καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν
ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖσιν δ' ἠβῶσι ποιηταί.
πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς [1052-1056]¹³³*

La crítica de Esquilo se basa en la incorrección moral de la transmisión de historias vergonzosas como la del amor de Fedra por su hijastro. La labor de un poeta es, según él, ocultar (*ἀποκρύπτειν*) la perversidad (*πονηρὸν*), no enseñarla (*διδάσκειν*). Al parecer, la razón por la que Eurípides escribió el *Hipólito velado* es que Afrodita lo ha golpeado (*ἔβαλεν*). La fuerza de ἔρως puede llevar a uno a comportamientos impropios de una persona honorable y, así, confronta al ser humano con la limitación de su juicio, en este caso, para actuar moralmente bien.

¹³³ “ *Aeschylus: [...]But by God, I never created whores like Phaedra and Sthenoboea. No one's ever known me to write about any woman in love.*

Euripides: No sir, you've got nothing to do with Aphrodite.

Aeschylus: And may she stay away! But she settled down on you and yours in force, and destroyed your very self.

[...]

Euripides: So did I make up some non-existent story about Phaedra?

Aeschylus: No, it existed. But a poet should conceal wickedness, not bring it forward and teach it. For little boys have a teacher who advises them, and grown-ups have poets. We have a serious obligation to speak of honorable things” Aristófanés. Frogs. Traducción de Matthew Dillon, Perseus Digital Library.

Consultado: 30 de octubre de 2015.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0032%3Acard%3D1045>>

En las *Tesmoforias*, Eurípides intenta rescatar a su suegro, Mnesíloco de la prisión donde fue a parar gracias a haber sido descubierto como infiltrado en la asamblea de mujeres que conspiraban contra el poeta. En dicha tarea, aparece disfrazado de Perseo e intenta engañar al guardia convenciéndolo de que el anciano encadenado en realidad es Andrómeda. Se trata, pues, de una escenificación de una escena de su propia tragedia *Andrómeda*, en la que el mismo Eurípides dice:

φέρει δεῦρό μοι τὴν χεῖρ', ἴν' ἄψωμαι κόρης:
φέρει Σκύθ': ἀνθρώποισι γὰρ νοσήματα
ἅπασιν ἐστίν: ἐμὲ δὲ καὐτὸν τῆς κόρης
ταύτης ἔρωσ εἴληφεν [1115-1119]¹³⁴

Eurípides-Perseo dice que todos los hombres tienen sus propias debilidades (*νοσήματα*) y que la suya es el *ἔρωσ* por esa virgen que ha tomado posesión de él (*εἴληφεν*). El deseo es así *representado* como una carencia para el hombre en lo referente a su autodomínio.

En las *Aves*, el líder del coro establece una relación de progenie entre Eros y las aves, con la finalidad de mostrar la superioridad de estas tanto sobre los dioses Olímpicos como sobre los hombres. Así, en 693-707¹³⁵, establece una genealogía de divina en la cual Eros es uno de los primeros dioses junto con Noche, Érebo y Tártaro y nace de un huevo, esto determina su relación con las aves y la primacía de éstas sobre el resto de la descendencia divina y los seres humanos:

Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς,
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανός ἦν: Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι κόλποις
τίκτει πρότιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ῥόν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὄραις ἔβλασταν Ἐρωσ ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον περὺγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις.
οὗτος δὲ Χάει περόεντι μιγείν νυχίῳ κατὰ Τάρταρον εὐρὸν
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν ἐς φῶς.

¹³⁴ “Give me your hand, that I may descend near this young maiden. Each man has his own particular weakness; as for me I am aflame with love for this virgin” Aristophanes. *Women at the Thesmophoria*. *The Complete Greek Drama*, Vol. 2, traducción de Eugene O'Neill, Jr, New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0042%3Acard%3D1098>>

¹³⁵ Entre 571 y 575 ya se adelanta esto pero sin establecer la genealogía detallada ni los efectos de las aves en el hombre:

“Χορός: καὶ πῶς ἡμᾶς νομοῦσι θεοὺς ἀνθρώποι κούχι κολοιούς, οἱ πετόμεσθα πτέρυγας τ' ἔχομεν; Πισθέταιρος: ληρεῖς: καὶ νῆ Δί' ὃ γ' Ἑρμῆς πέτεται θεὸς ὦν πτέρυγας τε φορεῖ, κάλλιοι γε θεοὶ πάνυ πολλοί. αὐτίκα Νίκη πέτεται περὺγοιν χρυσαῖν καὶ νῆ Δί' Ἐρωσ γε: Ἥρην δὲ γ' Ὅμηρος ἔφασκ' ἰκέλην εἶναι τρήρωνι πελείῃ” (“Leader of the Chorus: But how will mankind recognize us as gods and not as jays? Us, who have wings and fly? / Pisthetaerus: You talk rubbish! Hermes is a god and has wings and flies, and so do many other gods. First of all, Victory flies with golden wings, Eros is undoubtedly winged too, and Iris is compared by Homer to a timorous dove”) Aristophanes. *Birds*. *The Complete Greek Drama*, Vol. 2, traducción de Eugene O'Neill, Jr., New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library. Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0026%3Acard%3D550>>

πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρῶς ζυνέμειξεν ἅπαντα:
 ζυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
 καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον. ὧδε μὲν ἔσμεν
 πολὺ πρεσβύτατοι πάντων μακάρων. ἡμεῖς δ' ὡς ἔσμεν Ἐρωτος
 πολλοῖς δῆλον: πετόμεσθά τε γὰρ καὶ τοῖσιν ἐρῶσι σύνεσμεν:
 πολλοὺς δὲ καλοὺς ἀπομωμοκότας παῖδας πρὸς τέρμασιν ὄρας
 διὰ τὴν ἰσχὸν τὴν ἡμετέραν διεμήρισαν ἄνδρες ἔρασταί,
 ὁ μὲν ὄρνυγα δοὺς ὁ δὲ πορφυρίων' ὁ δὲ χῆν' ὁ δὲ Περσικὸν ὄρνιν¹³⁶

La muestra del domino del Eros sobre los seres humanos se muestra aquí a través de la fuerza (*ἰσχὸν*) de las aves que doblaga el juramento de establecer límites (*ἀπομωμοκότας πρὸς τέρμασιν ὄρας*) en su vida sexual que se hacen los jóvenes a sí mismos, justamente por ser la descendencia de este dios (*ἡμεῖς δ' ὡς ἔσμεν Ἐρωτος*).

Los fragmentos de Aristófanes que he presentado aquí muestran una *representación* del ἔρως ligado a la carencia humana que podría reformularse a través de distintas descripciones de este: “el sentimiento que ejerce un dominio enorme sobre el juicio humano”, “la debilidad propia de la naturaleza humana” y, finalmente, “la pasión que pone al que la padece en una situación de dependencia”.

En este capítulo brindé una revisión de pasajes de la poesía griega previa a Platón en los cuales encuentro evidencia de *representaciones* recurrentes del deseo como un estado que revela la condición carente del ser humano o como una entidad dual por estar relacionada con características o estados opuestos. La gran cantidad de estas *representaciones*, la existencia de palabras que describen a ἔρως y de fórmulas en las que este aparece a lo largo del desarrollo histórico de las tres tradiciones poéticas y las escenas comunes en las que ἔρως aparece ejerciendo un rol semejante frente al ser

¹³⁶ “At the beginning there was only Chaos, Night, dark Erebus, and deep Tartarus. Earth, the air and heaven had no existence. Firstly, blackwinged Night laid a germless egg in the bosom of the infinite deeps of Erebus, and from this, after the revolution of long ages, sprang the graceful Eros with his glittering golden wings, swift as the whirlwinds of the tempest. He mated in deep Tartarus with dark Chaos, winged like himself, and thus hatched forth our race, which was the first to see the light. That of the Immortals did not exist until Eros had brought together all the ingredients of the world, and from their marriage Heaven, Ocean, Earth and the imperishable race of blessed gods sprang into being. Thus our origin is very much older than that of the dwellers in Olympus. We are the offspring of Eros; there are a thousand proofs to show it. We have wings and we lend assistance to lovers. How many handsome youths, who had sworn to remain insensible, have opened their thighs because of our power and have yielded themselves to their lovers when almost at the end of their youth, being led away by the gift of a quail, a waterfowl, a goose, or a cock” *Op. cit.* Consultado: 30 de octubre de 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0026%3Acard%3D685>>

humano y generando, a su vez, efectos muy similares son sólo algunas de las características que me llevan a afirmar que las *imágenes* que he presentado del deseo ligado con los aspectos de carencia y dualidad son formas en las que la poesía griega expresa algo que llamé al inicio de este capítulo “*sentido* de la palabra ‘*ἔρως*’”. Explicaré mejor esto a continuación.

El *sentido* de una palabra es su contenido semántico o aquello que ella significa, como expliqué en la introducción de esta tesis; la poesía griega no afronta en ningún momento la pregunta por el *sentido* del término “*ἔρως*” y, sin embargo, todas y cada una de las *imágenes* de *ἔρως* que se presentan en ella parecen poder decirle al lector lo que significa esta palabra. La razón por la que esto sucede es que estas múltiples y variadas *imágenes* textuales contienen descripciones del deseo como un sentimiento terrible, que se apodera de uno y lo golpea violentamente o que puede causar la mayor de las felicidades, pero también la peor de las desgracias. Pero una descripción de algo indica de cierta manera aquello que es lo que se describe. De esta manera, reformulando algunas de estas *imágenes* según su contenido descriptivo podría afirmarse que el *ἔρως* es “el que desata los miembros” y “lo mejor y lo peor que puede sentir alguien” indican lo que *ἔρως* es. Sin embargo, si estas fueran dos descripciones aisladas del deseo, no servirían realmente para entender qué es el deseo. Lo bueno es que este no es el caso, ya que estas son dos descripciones que se repiten en muchos pasajes y se expresan de muchas otras maneras similares a lo largo de toda la tradición poética griega.

Es por ello que, la afirmación de que las *representaciones* de *ἔρως* encontradas en la poesía griega expresan de distintas maneras un mismo *sentido* del término “*ἔρως*” que tiene como características generales estar ligado a descripciones del deseo ligado a aspectos de carencia y dualidad estará justificada a partir de una clasificación de estas *representaciones* que muestre que, si bien hay entre ellas ciertas diferencias semánticas determinadas por el contexto textual de cada una de ellas, hay un patrón de *representación* del deseo ligado a dichos aspectos. Ahora bien, por razones de espacio y formato no puedo consignar esta clasificación pormenorizada en esta sección, pero la estableceré de forma resumida a continuación y, en el Anexo 1, la presentaré de forma detallada.

- A. *Representaciones del ἔρως ligado a la carencia humana*
- i. *Descripciones del de ἔρως como el sentimiento causante de efectos fisiológicos de descontrol y dolor en el que desea: el deseo es representado como algo ligado a la carencia humana en muchos pasajes a través de imágenes de los efectos que genera en los cuerpos de los enamorados, que van desde el descontrol que ejerce sobre las partes del cuerpo hasta la somatización de los pesares que trae consigo (Odisea, XVIII, 206-215; Safo ,V 47; Hipólito 24-33; entre otros)*
 - ii. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que domina al hombre al imponerse sobre sus mientes, moderación o prudencia: un gran número de pasajes revelan, por otro lado, la relación entre el deseo y la falta de dominio del ser humano sobre las facultades que posee para determinar sus acciones. Así, en thumós, las phrénas o el vóon se ven reducidos por la fuerza del deseo (Odisea, XVIII, 206-215; Arquíloco, PMG 191; Aves 693-707; entre otros)*
 - iii. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que ejerce un poder terrible que genera destrucción, guerras, conflictos y caos y muestra la finitud de la potencia humana frente a él: la carencia humana ligada al deseo se encuentra enfocada también desde la comparación del poder inconmensurable de este frente a lo poco que puede hacer el ser humano. La imagen del ἔρως δεινός es la que puede tomarse como referente de este aspecto desarrollado en la literatura preplatónica (Alcmán, PMG 58; Elegías II, 1231-1234; Euménides 858-866; entre otros)*
 - iv. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que domina la razón específicamente generando locura o representando este estado: es posible extraer un caso particular de ii, a saber, aquellas menciones en las que el deseo es relacionado con la locura, ya sea a través de las imágenes en las que Eros desencadena la locura en el enamorado o de las que llaman manía al mismo deseo (Anacreonte, PMG 398; Elegías II, 1231-1234; Antígona 781-801; entre otros)*

- v. *Descripciones del ἔρωσ como la urgente pasión que, de no ser concretada, genera sufrimiento y dolor en el que desea*: en algunos pasajes, el deseo domina a uno generándole dolores cuando no se concreta y siendo el único que puede liberarlo de ellos (Safo, V 172, 1, 31; Íbico, PMG 287; y *Asambleístas* 952-969)
- vi. *Descripciones del ἔρωσ como la pasión equiparable a un enfermedad que sufre el que desea*: se puede ver, finalmente, *representaciones* del deseo causando una enfermedad o siendo equiparado a una (*Traquinias* 441-448; *Hipólito* 764-775; e *Hipólito* 433-479)
- B. *Representaciones de ἔρωσ ligado a la dualidad*
- i. *Descripciones del ἔρωσ como el sentimiento dulce y dominador*: el deseo aparece en tres pasajes de la poesía griega *representado* como en sentimiento que toma posesión de aquel que desea, pero es descrito, al mismo tiempo como algo dulce para este (*Iliada*, III, 443-446; *Himno a Afrodita*, 143-144; y Alcmán, PMG 59(a))
- ii. *Descripciones del ἔρωσ como el sentimiento dulce y amargo*: en dos fragmentos se puede encontrar una caracterización dual del dios Eros o del deseo mismo como dulces y amargos, al mismo tiempo (Safo, PMG 130 y *Elegías*, II 1365-1371)
- iii. *Descripciones del ἔρωσ como el sentimiento que genera satisfacción-felicidad y dolor-sufrimiento*: muchos pasajes de las *Elegías* de Teognis muestran al deseo como fuente tanto de placer como dolor para aquel que desea y también de felicidad y sufrimiento (*Elegías*, II 1335-1336; 1336-1340; 1353-1356; entre otros)
- iv. *Descripciones del ἔρωσ como el sentimiento que, si se da en el kairós, genera placeres, pero de no hacerlo, trae sufrimientos*: dos fragmentos de Píndaro muestran al deseo como algo que debe sentirse en la juventud, pero que debe

desaparecer en la vejez, ya que sólo trae placeres al que desea mientras tiene la edad apropiada para satisfacer su deseo (Fragmentos 123 y 127)

- v. *Imágenes del ἔπος como el sentimiento que, si se da con medida, genera felicidad, pero de no hacerlo así, trae caos:* en algunos pasajes de las tragedias de Eurípides el deseo es *representado* como algo que genera virtud y felicidad si viene con medida, mientras que, de no hacerlo, sólo lleva consigo caos y destrucción (*Medea*, 627-644; *Hipólito*, 347-348, 525-534; entre otros)

Con esta clasificación logro alcanzar dos objetivos planteados para este capítulo: exponer las *representaciones* del ἔπος propias de la poesía griega y mostrar que ellas expresan el *sentido* del término “ἔπος” que también se verá en el *análisis* de Platón en el *Banquete*, pero *representado* de otra forma. En el siguiente capítulo mi trabajo será reconstruir este *análisis* del *sentido* de “ἔπος” y poner, así, al descubierto los elementos que constituyen ese *sentido* para Platón. De esta manera, al poner en evidencia que los aspectos de dualidad y carencia son los que constituyen lo que es el deseo, habré mostrado que el filósofo habla del deseo en el mismo *sentido* que estos poetas. A pesar de ello, algo que ya podría comprenderse por lo que digo aquí es que las *representaciones* del deseo que acabo de clasificar serán muy distintas a la *representación* del mismo que hará Platón: escribir versos que hablan sobre el deseo es completamente diferente a hacer un *análisis* del *sentido* de la palabra que hace referencia a este.

CAPÍTULO II

CARENCIA Y DUALIDAD LIGADAS A EROS EN EL ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL TÉRMINO “ἔρως” EN EL BANQUETE

El *Banquete* de Platón es el texto griego que se dedica más extensa y detalladamente al tratamiento del tema de deseo. Se trata de un documento que ha sido útil tanto para entender algunas de las *representaciones* del deseo enfocadas desde la visión de distintos sectores de la sociedad griega de su tiempo¹³⁷, como para comprender el lugar que ocupa el deseo en la filosofía platónica¹³⁸. En este sentido, creo que los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Alcibiades pueden ser leídos como fuente para el estudio de las que podrían ser las *representaciones* griegas del deseo que se desarrollaron en la Atenas de los siglos V y IV a.C. y, eventualmente, para la reconstrucción del *sentido* de la palabra griega “ἔρως”, independientemente de la función que pueden cumplir para la comprensión de la *interpretación* platónica de este *sentido* expuesta en la intervención de Sócrates. De igual manera, me parece que puede reconstruirse esta *interpretación*, sin recurrir a la *imágenes* del deseo presentadas en los otros discursos. Así, en este capítulo me centraré en la exposición del *análisis*

¹³⁷ La mejor muestra de esto es la gran importancia que se le ha dado al estudio del enfoque del ἔρως desde una mirada llamada tanto “sociológica” como “legislativa” que se presenta en el discurso de Pausanias. Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2 El uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI, 2008, pp. 203-245; K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Massachusetts: Harvard, 1989, pp. 81-84.

¹³⁸ Algunos textos que interpretan el contenido del *Banquete* o alguna parte de él como contextualizado en las teorías moral o metafísica de Platón son los siguientes: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 3-42; C. Kahn, “Plato’s theory of desire”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 41 (1), 1987, pp. 77-103; T. Penner, “Thought and Desire in Plato”, en: G. Vlastos, (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, pp. 96-118.

*semántico*¹³⁹, que, según yo, constituye la *interpretación* platónica del *sentido* de la palabra “ἔρως” y sólo haré referencia a los otros discursos en tanto me sean útiles para comprender este trabajo, ya que esto es lo que me servirá para justificar la hipótesis de esta tesis, de la manera en que explicaré a continuación.

Recordando lo que dije en la introducción de esta tesis, la hipótesis de este trabajo era la siguiente: si bien el *sentido* de “ἔρως” es el mismo para los poetas griegos y Platón, este brinda un *análisis* del mismo que lo diferencia de las *representaciones* de los poetas del sentimiento o pasión que es el deseo. Hasta ahora lo que he logrado es poner en evidencia dos cosas: por un lado, 1) que las *representaciones* de ἔρως de la poesía griega son *imágenes* que muestran al deseo como una pasión que domina al que la padece y lo revela como carente por su inmenso poder, pero que también genera en él tanto placer como dolor, felicidad como sufrimiento; y, por otro, 2) que el *sentido* de la palabra “ἔρως” expresado por las *representaciones* de esta poesía es el de una pasión que enfrenta al ser humano con su condición carente, como muestran las *representaciones A i-vi*, y que es dual en tanto se relaciona con características opuestas, como se evidencia en las *imágenes B i-v* (ver Anexo 1). En este sentido, lo que falta para justificar mi hipótesis es poner en evidencia, también, dos cosas. En primer lugar, que la *interpretación* del *sentido* de la palabra “ἔρως” que brinda Platón en el *Banquete* es un *análisis* de este *sentido*. Pero, en segundo lugar, que a través de este *análisis semántico* se muestre que el *sentido* de ese término es para Platón el mismo que tenían los poetas griegos, a saber, el de una pasión que revela una carencia en el ser humano y es, además, dual. En este capítulo llegaré a probar ambas cosas y, junto con ellas, mi hipótesis, a través de la exposición del *análisis semántico* del término “ἔρως” que descubrirá en el *sentido* mismo de este los aspectos de carencia y dualidad que expresaron los poetas como ligados al deseo. Brindaré ahora un resumen de este *análisis semántico* y mostraré, junto con él, la estructura de mi capítulo.

El *análisis semántico* que desarrolla Platón en el *Banquete* comienza con la revelación de un aspecto propio de la relación entre aquel que desea y lo que desea, a saber, que el primero carece del segundo. Este aspecto es inherente al *sentido* del término “ἔρως” y es la manera en que Platón revela la carencia humana que estaba ligada al deseo y fue

¹³⁹ A partir de ahora me referiré como “*análisis semántico*” o “*análisis del sentido* del término o palabra ‘ἔρως’” a la *interpretación* platónica del *sentido* del término “ἔρως” que constituye el trabajo desarrollado por el filósofo a lo largo de la intervención.

representada por las expresiones de incertidumbre de Homero, Alcmán, Eurípides y otros poetas citados en el anterior capítulo. Esta relación de inherencia de un aspecto al *sentido* del término “ἔργος” se expresará de la siguiente manera: el que desea algo carece de eso que desea. Así, cualquier objeto que ocupe el lugar de ese “algo” será algo de lo que carece aquel de desea. En esta sección del *análisis* el objeto que aparece en esa posición son “las cosas bellas y buenas”. De esta manera, en este segmento del análisis se concluirá que el *sentido* del “ἔργος” *implica semánticamente* la carencia de las cosas bellas y buenas.

Intentaré hacer, en la sección 2.1., una exposición del trabajo que realiza Platón en el *Banquete* en este primer segmento del *análisis semántico* y, hacia el final de ella, la presentación del primer enfoque en que el *sentido* del término “ἔργος” *implica semánticamente* a la carencia: el que desea carece de lo bello y lo bueno.

El *análisis* platónico continúa con el descubrimiento de que el deseo es una propiedad intermedia entre “ser lo contrario de lo que se desea” y “ser o tener esto que se desea”. Platón presenta, así, la primera relación *semántica* entre el *sentido* del término “ἔργος” y el aspecto de dualidad: el ser una propiedad intermedia entre la posesión características o la instanciación de propiedades opuestas. Esta relación del deseo con un aspecto dual fue *representada* como un sentimiento de confusión sobre aquello que es o brinda el deseo al ser humano en algunos fragmentos de Homero, Safo, Teognis, Eurípides y otros que presenté en el capítulo I. En cambio, en tanto mantienen una relación *semántica*, Platón dirá que el *sentido* de la palabra el *sentido* del término “ἔργος” *implica semánticamente* tener algo intermedio, según un primer enfoque, entre lo malo y lo bueno y, según otro, entre lo mortal y lo divino. De igual forma, se encontrará dos enfoques nuevos de la relación de *implicación semántica* entre ese *sentido* y la carencia, en un caso, de lo divino y, en otro, de la felicidad.

En la sección 2.2. me dedicaré a exponer esta segunda parte del *análisis semántico* y explicaré la manera en que Platón pone en evidencia que el *sentido* del término “ἔργος” *implica semánticamente* la dualidad y, desde dos enfoques nuevos, la carencia. En el primer apartado me centraré en el segmento del *análisis* que llega hasta la revelación del deseo como un estado intermedio entre ser/tener lo malo y lo feo y el ser/tener lo bello (2.2.1.); en el segundo, en el que llega hasta la evidenciación del deseo como un estado intermedio entre el ser mortal y el ser un dios (2.2.2.).

Finalmente, la última sección del *análisis semántico* contiene la revelación del deseo como un estado mediador entre los que desean y lo deseado. En este sentido, el deseo de la felicidad es una propiedad *dinámica*, en tanto acerca al ser humano a este estado que desea. Se trata, pues, de una nueva muestra de que el *sentido* del término “*ἔρωξ*” *implica* semánticamente, por un lado, la carencia de felicidad, por otro, la dualidad que es la búsqueda de la felicidad sin posibilidad de alcanzarla. Esto último es un aspecto de dualidad porque es la expresión de un ser que intenta constantemente acercarse a algo que, sin embargo, por necesidad no puede alcanzar y, justamente por ello, es presentado también como la procreación, es decir, la búsqueda que realiza un mortal de ser, de alguna manera, inmortal.

En la sección 2.3. expondré este último segmento del *análisis semántico* y explicaré las relaciones de *implicación semántica* entre el *sentido* del término “*ἔρωξ*” y nuevos aspectos de carencia y dualidad presentes en este. Comenzaré por la presentación del deseo como deseo de *eudaimonía* (2.3.1.), pasaré luego a la exposición de la procreación en lo bello como la manera en la que el deseo ejerce una labor mediadora entre los humanos y el estado de felicidad que desean (2.3.2.) y, finalmente, a la presentación del deseo como deseo de la inmortalidad (2.3.3), que como mostraré representa un paso injustificado que da Platón hacia el final de su análisis.

Por lo explicado hasta este punto y lo que mostrará mi trabajo a lo largo de este capítulo, puedo afirmar que sería difícil defender una posición que sostuviese que Platón desarrolló un *sentido* completamente nuevo del deseo en el *Banquete*; creo que algo mucho más defendible es aquello que ya dije en el anterior capítulo y que ahora sostendré aquí: en este *diálogo* hay un *análisis* de un *sentido* que revela aspectos relacionados con él que ya forman parte de un *sentido* de la palabra “*ἔρωξ*” en la mentalidad griega como evidencia la poesía estudiada. Sin embargo, repito que todo *análisis* es, a su vez, una *interpretación*; por lo cual el trabajo de Platón sobre el *sentido* del término “*ἔρωξ*” lo hace, al mismo tiempo, suyo. Esta apropiación del *sentido* de este término es lo que, según yo, da lugar a lo que se ha llamado “teoría platónica del deseo”¹⁴⁰. De ella el segmento que más atención ha recibido por la crítica es la relativa a la “escalera de Eros”, que se encuentra en las últimas líneas de la intervención de

¹⁴⁰ Algunos textos que, según mi interpretación, estarían intentando reconstruir este *sentido* desde distintas perspectivas son, por ejemplo: G. Santas, “Plato’s Theory of Eros in the Symposium”, en: *Noûs*, Vol. 13 (1), 1979, pp. 67-75; C. Kahn, “Plato’s theory of desire”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 41 (1), 1987, pp. 77-103.

Sócrates y posee la forma de una revelación por parte de Diotima. Cabe que haga una última detención antes de pasar al desarrollo mismo del segundo capítulo, para poder explicar por qué excluyo de mi trabajo esta, sin duda, importante parte del *Banquete* de Platón.

Lo que se expone en la escalera de Eros es presentado a manera de una revelación que una sacerdotisa llamada Diotima hace a Sócrates y tiene una importancia para la comprensión del deseo platónico que, para mí, puede resumirse en dos puntos. Por un lado, es allí que se revela, finalmente, que el objeto del deseo es la Idea de la Belleza y que todo deseo de posesión de las cosas bellas se explica por ese deseo y se reduce a él. Por otro lado, lo anterior implica que todo el *análisis semántico* hecho hasta ese punto se subordina a la relación cognoscitiva que se entabla entre el deseo y esta Idea, dado que él se origina de la aceptación de que el deseo es deseo de las cosas bellas. Sin duda, descubrir a través de un *análisis* del *sentido* de un término “ἔρως” que éste relaciona al sujeto y el objeto moviendo al primero a conocer al segundo tendría un gran valor una teoría erótica. Sin embargo, creo que no es posible, ciñéndose al mismo *análisis* platónico, llegar a demostrar esto por la siguiente razón: se debería aceptar, primero, la teoría platónica de las Ideas y, segundo, que una revelación a manera de una sentencia puede poseer el mismo valor argumental que el razonamiento que mostraré tiene el *análisis semántico* en el resto de la intervención de Sócrates. Ya que aceptar ambas asunciones no es posible sin comprometerse con una serie de afirmaciones metafísicas y epistemológicas que pueden o no estar justificadas en otros textos de Platón, llegué a la conclusión que la escalera de Eros no puede tomarse como parte del *análisis* que presentaré a continuación.

2.1. Primera parte del *análisis semántico*: el argumento que muestra al deseo como una marca de carencia en el diálogo entre Sócrates y Agatón

La manera en que se desarrolla el tratamiento de lo que significa el deseo, es decir, del *sentido* del término que se refiere a él y que determina, a su vez, la forma literaria que tiene el *Banquete* es un concurso de discursos sobre la divinidad Eros. La idea de dedicar el momento del simposio (*συμπόσιον*) en la casa de Agatón a este certamen es

de Fedro, por lo cual Sócrates lo llamará “padre de la idea”. De este modo, este *diálogo* posee una estructura a lo largo de la cual cada participante del concurso brinda una visión particular de lo que significa desear, a través de aquello que dicen sobre la naturaleza de Eros. En este sentido, las afirmaciones de uno entrarán más de una vez en contradicción con las de otro. Es por esta razón que no podría defenderse que Platón expone su *análisis semántico* revelando aspectos del mismo de manera positiva a través de cada una de las máscaras que toma. Sin embargo, el hecho de que él establezca a los participantes de manera deliberada, apoya la hipótesis de que, si no de forma positiva, cada uno de sus discursos debe servir a la presentación del *sentido* del término “*ἔρως*” de alguna otra manera. Es tarea, pues, de un interprete de este *diálogo* determinar cuál es esta manera.

En mi visión del *Banquete*, es la sección perteneciente a la intervención de Sócrates la que contiene la *interpretación* platónica del *sentido* del término “*ἔρως*” a manera de un *análisis semántico* a través del cual surgen los dos aspectos del deseo mencionados que estaban presentes en la poesía griega. Sin embargo, me parece que, al menos los discursos de Pausanias, Erixímaco y Aristófanes, se encuentran muchos elementos que recuerdan la manera en que los poetas y filósofos que cité en el capítulo I presentaron ambos aspectos: el dominio del Eros Pandemo sobre el enamorado que lo lleva a cometer actos vergonzosos, el Eros Polimnio que genera un desequilibrio en distintos planos del universo, la locura en la que parecen vivir los ser humanos al buscar a su otra mitad, los Eros dobles de Pausanias y Erixímaco, la nostalgia como algo doloroso pero que puede llevar a uno a la felicidad, entre otros. Es por esta razón que creo que en los discursos de los personajes que preceden en el texto al de Sócrates, Platón realiza un trabajo de recopilación de lo que se había dicho sobre el deseo hasta su tiempo y anuncia algunos aspectos que presentará desde su propio enfoque a través de la palabra de Sócrates.

A pesar del importante rol recopilatorio que podrían cumplir los discursos de los otros personajes del *Banquete*, mi trabajo en este capítulo no abarcará la recolección de evidencia extraída de las palabras de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón o Alcibiades, ya que lo que me propuse aquí es mostrar el *análisis semántico* realizado por Platón y este se encuentra expuesto a lo largo de la intervención de Sócrates. Quizás un trabajo posterior pueda comprobar o refutar lo que afirmo sobre el rol de los otros

discursos al realizar la recolección que ahora dejo de lado. Habiendo aclarado esto, pasaré a explicar el primer segmento del *análisis semántico* y la presentación que se brinda en este de la carencia *implicada semánticamente* por el *sentido* del término “*ἔρως*”. La extensión de este segmento abarca toda la discusión entre y Sócrates y Agatón, es decir, desde 199c hasta 201c.

En el celebrado discurso del poeta trágico Agatón, Eros es presentado como el más feliz (*εὐδαιμονέστατον*) de los dioses, además de ser el más bello (*κάλλιστον*) y el mejor (*ἄριστον*) en 195a:

φημὶ οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ
ἀνεμέσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ
ἄριστον¹⁴¹

Así, las características que se ligan a él son tanto los rasgos físicos propios de un joven efebo¹⁴² – muy cercanas a las del mismo Agatón, como precisa Reale¹⁴³ – como las virtudes éticas más estimadas en Grecia¹⁴⁴ y que formarán, además, parte de las virtudes capitales del Estado perfecto según Platón en la *República*¹⁴⁵. En este sentido, Eros es colocado en el escaño más alto de la belleza física y de la virtud ética, además de darse por supuesto que no se trata de una belleza y una virtud humanas, sino de las propias de un dios. En otras palabras, lo que se está afirmando aquí es que el deseo sería para aquel que desea la mayor felicidad, lo más hermoso y lo mejor. Aquello que se atribuye al deseo personificado como Eros se aplicará a lo largo del *Banquete* a la propiedad de desear.

Un proceso de negación de cada una de estas tres características de Eros – el más bello, el mejor y el más feliz- será ejecutado por Sócrates al finalizar el discurso de Agatón; este será la primera parte del *análisis semántico* que desarrollará Platón a lo largo de la intervención de Sócrates en el concurso de discursos. De esta forma, se pondrá en juego el rol descubridor de la verdad a través de la discusión – es decir, la mayéutica- que defiende la epistemología socrático-platónica para dar a luz al *sentido* propio del deseo

¹⁴¹ “Afirmo, por tanto, que, si bien es cierto que todos los dioses son felices, Eros, si es lícito decirlo sin incurrir en castigos divinos, el más feliz de ellos, por ser el más hermosos y el mejor” Platón. Diálogos. *Fedón, Banquete, Fedro*, traducción de M. Martínez Hernández, Madrid: Gredos, 1986, 195a.

¹⁴² Cf. 195b-196b.

¹⁴³ Cf. Reale, G., *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder, 2004, pp. 131-141.

¹⁴⁴ Cf. 196b-197b.

¹⁴⁵ Cf. Platón, *República*, Madrid: Alianza, 2010, 427d-434c.

o, de la manera en que se plantea en el *Banquete*, de aquello que es Eros. A continuación presentaré el esquema detallado de la refutación de Sócrates a Agatón.

Premisa 1: Eros es deseo de algo¹⁴⁶

En primer lugar, debo dejar en claro que “de algo” representa aquí al uso objetivo del genitivo y no al uso subjetivo; es decir, la proposición no afirma que Eros le pertenece a ese algo es decir, no es el sentimiento *propio de ese algo*, sino más bien que Eros es el sentimiento *hacia algo o a algo*, que sería el objeto del deseo¹⁴⁷. De esta forma, si digo “Sócrates desea un cuerpo bello”, lo que se expresa allí es el deseo *de* un cuerpo bello, en el cual este cuerpo bello es el objeto del deseo. Por lo demás, en este caso, “Sócrates” ocupa el lugar de sujeto del deseo.

En segundo lugar, es necesario decir que la traducción de “*Ἔρως*” aquí muestra la indistinción que hay en Platón entre los términos “amor” y “apetito” cuando se refiere a este tipo de sentimiento tan ligado al apetito sexual, a diferencia de los términos “*philia*” o “*agápē*”. Platón pregunta a Agatón en 200a: “*πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ;*”¹⁴⁸, ante lo cual, Agatón asiente. De esta manera se establece que el objeto de *ἔρως* de *Ἔρως* es también el objeto de *ἐπιθυμεῖ* de *Ἔρως*. Y, así, más adelante que *Ἔρως* tiene apetito de y ama a (*ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ*) su objeto. Por ello, la traducción por la que opto en este capítulo para “*ἔρως*” sigue siendo “deseo”, que de alguna manera engloba el sentido completo de lo que es el amor pasional y, de la misma manera, al sujeto y el objeto de *ἔρως* se les llamará “sujeto del deseo” y “objeto de deseo” respectivamente.

Sin embargo, más allá de estas aclaraciones sobre la sintaxis y la traducción, la *carga semántica* de la proposición mencionada es muy importante para el *sentido* del término “*ἔρως*” y la historia del erotismo, ya que aquí, con el acuerdo u *homología* entre Sócrates y Agatón, se establece que el deseo tiene por objeto algo y no nada, lo que es

¹⁴⁶ El camino argumentativo hasta esta proposición está en 199d-200a. En 199e Sócrates le pregunta a Agatón “*πειρῶ δὴ, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἔστιν οὐδενὸς ἢ τινός;*”; a lo que el poeta responde: “*πάνυ μὲν οὖν ἔστιν*”. De esta manera se llega al establecimiento de la Premisa 1.

¹⁴⁷ Cf. Reale, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴⁸ “[...] ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?” Platón. *Op. Cit.*, pp. 241.

lo mismo que aceptar que el deseo no es un deseo vacío o no es deseo en absoluto¹⁴⁹. Lo importante es que para aceptar la verdad de esto no es necesario recurrir a argumentos externos al estudio mismo de cómo se funciona el verbo “ἐράω” en su uso. Puedo decir “Sócrates desea un cuerpo bello” y esta es una frase proposicional con sentido completo que en su uso no demanda mayor aclaración, pero no puedo decir simplemente “Sócrates desea” sin que esto parezca estar falto gramaticalmente de un predicado; no estoy diciendo que esta frase no sea proposicional o que de serlo no posea *sentido*, pero parece incompleta porque no satisface aquello que demanda una oración cuyo verbo principal es “desear” (ἐραμαι) en su uso. Espero mostrar que todas las premisas de la estructura argumental que subyace a la participación de Sócrates en el *Banquete* se justifican de esta manera o se derivan de otras que se justifican de esta manera, lo cual supone que las conclusiones, a su vez, tendrían este fundamento *semántico*.

A continuación, Platón se dirige al tratamiento más detallado del objeto del deseo:

Premisa 2: “Eros es deseo de algo que no se posee”¹⁵⁰

Sócrates establece literalmente aquí una relación entre el deseo y el objeto de este. Sin embargo, es necesario que haga dos aclaraciones con respecto a este punto. En primer lugar, esta relación en realidad debe interpretarse en dos sentidos debido a que el sujeto de la oración representa tanto al deseo mismo (ἐρᾷ) como al sujeto del deseo; así, lo que se establece en la Premisa 2 es tanto una relación entre el deseo mismo (ἐρᾷ) con aquello que desea como una entre el sujeto del deseo y lo que desea. Lo que se afirma aquí es, pues, el deseo se da sólo cuando el sujeto del deseo no posee (οὐκ ἔχων) lo que desea, pero también que el sujeto del deseo desea algo únicamente cuando no lo posee. Pero, en segundo lugar, la traducción del verbo “ἔχω” por “tener” en la formulación de la Premisa 2 en 202a no abarca el *sentido* completo del término, ya que, al estar acompañado de un adverbio o adjetivo predicado (p.e. “καλῶς ἔχει”) podría traducirse

¹⁴⁹ Los desarrollos contemporáneos sobre el deseo, inclusive aquellas propuestas del psicoanálisis que asumen que en realidad no podemos realmente saber qué es lo que deseamos, asumen la estructura del deseo con posiciones de “sujeto” y “objeto” que Platón establece en el *Banquete*. Por ejemplo: G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2010; J. Miller, *El partenaire-síntoma*, Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 9-30.

¹⁵⁰ El camino argumentativo que lleva a esta proposición está en 200a-e. En 200a, Sócrates pregunta “πότερον ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων;” a lo que Agatón responde “οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε”. Además, más adelante, en 200e, Sócrates expresa la premisa de la siguiente forma: “[...] καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐκ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ’ ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρωσ ἐστὶν [...]”.

también por “ser” (“es bello”) y este uso se presentará muchas veces a lo largo del *Banquete*. Esto quiere decir que, por ejemplo, el lugar de “lo que no se posee” puede ser llenado tanto por una persona, cuando no la poseo como por la propiedad “ser honorable” cuando no la poseo o, lo que es lo mismo, no la instancio- es decir, cuando no soy honorable. Esto queda hecho explícito de manera mucho más evidente en 200e cuando Sócrates dice que el deseo es de lo que no se tiene y no se es ($\mu\eta\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$). De esta forma, por la variedad de individuos como de propiedades que pueden ocupar el lugar de objeto del deseo, el *sentido* del término “ $\epsilon\rho\omega\varsigma$ ” que está siendo *analizado* por Platón no se ciñe a su *carga semántica* de “pasión sexual por una persona”, sino que abarca también el *valor* de “querer” en general. Por ello, más adelante, cuando el filósofo se refiera al objeto del deseo también lo hará con la palabra “ $\epsilon\nu\delta\epsilon\iota\alpha$ ”¹⁵¹, que es el sustantivo que refiere a lo que se quiere o lo que se necesita.

Ahora puedo continuar con la explicación de la Premisa 2, teniendo en cuenta las dos aclaraciones hechas previamente. El sentido de la carencia del objeto del deseo que se expresa en ella es explicado entre 200b-e; allí se habla de un individuo – “alguien fuerte”, “alguien alto”, “alguien rico”- que no puede desear aquello que ya es – “ser fuerte”, “ser alto”, “ser rico”. Así, si es que desea poseer determinadas cualidades –p.e. “fuerza”, “altura”, “riqueza”-, entonces no se las posee. Por ello, la fórmula que simbolizaría la Premisa 2 sería la siguiente:

$$\forall x\forall y(Dxy \rightarrow Cxy)$$

Donde:

Dxy : x desea y

Cxy : x carece de y

Debo hacer un par de aclaraciones sobre esta simbolización de la Premisa 2. Estos predicados diádicos funcionan con variables que representan individuos (Sócrates, María, Pedro, etc.) en el caso de x y y , pero, además, y puede representar también una cualidad (fuerza, felicidad, etc.) o una clase de objetos (las cosas bellas, lo bueno), ya que abarca el rango amplio de objetos que se pueden desear¹⁵². Además, como se puede

¹⁵¹ Cf. *Banquete*, 200e. Allí, Sócrates hace la siguiente pregunta que, al ser respondida de manera afirmativa por Agatón, permite ver que las Premisas 1 y 2 son aceptadas de manera consensual entre los dialogantes: “ $\alpha\lambda\lambda\omicron\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \epsilon\rho\omega\varsigma\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\nu\omega\nu,\ \epsilon\pi\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\nu\delta\epsilon\iota\alpha\ \pi\alpha\rho\eta\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$;”. “ $\alpha\lambda\lambda\omicron\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \epsilon\rho\omega\varsigma\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\nu\omega\nu,\ \epsilon\pi\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\nu\delta\epsilon\iota\alpha\ \pi\alpha\rho\eta\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$;”.

¹⁵² Una excepción se deduce de este ejemplo: “Sócrates desea a Sócrates” se simbolizaría como “ Daa ” y, por la Premisa 2, se inferiría “ Caa ”, es decir que Sócrates carece de sí mismo o que no es el mismo. Sin embargo, esto es una contradicción. Así, se debe agregar la regla de que $x \neq y$ para los predicados Dxy y Cxy a lo largo de todo el capítulo.

notar la simbolización de individuos y cualidades se realizará a través de constantes y la de clases por medio de predicados. Finalmente, el que haya decidido simbolizar p.e. “Sócrates desea ser valiente” o, lo que es lo mismo, “Sócrates desea poseer la valentía” por “*Dab*” se explica por la indistinción semántica que Platón indica habría entre ambas oraciones y por la economía del lenguaje lógico que utilizaré en este trabajo.

Volviendo al *análisis*, en 200a, se dice que Eros tiene apetito de y ama algo necesariamente cuando no lo posee. Este pasaje muestra que el ser mismo del deseo se mantiene por la carencia del objeto del deseo y que, por ser esto una necesidad (*ἀνάγκη*) y no algo que es sólo probable (*εἰκότως*), no se puede llamar “*ἔρως*” al deseo si es que el sujeto del deseo posee el objeto. En este sentido, la Premisa 2 es determinante para la erótica platónica. Pero, ¿de qué manera se justifica? Los ejemplos que brindó Platón para explicar su afirmación sirven para poder responder esto.

De acuerdo a lo expresado por la Premisa 2, poniéndose en el caso de que Sócrates fuese fuerte, sería imposible que, al mismo tiempo, deseara ser fuerte. Sin embargo, lo cierto es que lo único verdaderamente inconcebible lógicamente sería pensar que Sócrates desea y no desea ser fuerte al mismo tiempo, así que esta imposibilidad es de un tipo distinto: esta se explica no por los hechos a los que hacen referencia las oraciones (*p*) “Sócrates es fuerte” y (*q*) “Sócrates desea ser fuerte”, sino por el *sentido* propio de ellas que es extraído a través del *análisis semántico*. En este sentido, es el uso del verbo “desear” el que indica su *sentido* completo trayendo a primer plano un aspecto del objeto de deseo: lo que se desea ser o tener es algo que no se es o no se tiene. Así, la Premisa 2 representa una implicación que no está basada en la imposibilidad lógica de afirmar “ $p \wedge q$ ”, sino en la *imposibilidad semántica* de hacerlo.

A continuación, Platón pasa a afirmar que cualquier cosa que pretenda ocupar el lugar de este objeto debe, además, ser bello y no feo, lo cual es algo incluso más complicado de justificar:

Premisa 3: Eros es deseo de lo bello [y no de lo feo]¹⁵³

Quizás esta premisa sea la más difícil de aceptar dentro de este tipo de análisis, ya que demanda que se extraiga del mismo *sentido* de la palabra “*ἔρως*” un elemento que ocupe, por definición, el lugar de objeto del deseo y, además, que este sea una clase

¹⁵³ El camino argumentativo para llegar a esta proposición está en 201a-c. Esta premisa es planteada por Sócrates y aceptada por Agatón en 201a: “[...] ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἰσχος δὲ οὐ; ὁμολογεῖ”.

determinada por el predicado “ser bello”. Es por ello que no puedo evadir dar una explicación de cómo es posible comprometerse con esta Premisa. Pero, además, unas líneas más adelante en el *Banquete*, Platón dirá que Eros es también deseo de lo bueno, partiendo de la afirmación de que todo lo bello es bueno. Por ello, también daré una explicación que me parece convincente para la igualación entre lo bello y lo bueno como objetos del deseo. A pesar de ello, para poder brindar una justificación de estos dos asuntos, primero debo hablar sobre el valor de la Premisa 3 dentro del esquema argumentativo seguido por Platón dentro del cual surge y simbolizar el mismo.

La proposición que representa la Premisa 3 en 201a, es propuesta primero por Agatón en su propio discurso¹⁵⁴; ella es traída a colación por Sócrates en este punto de su argumentación para mostrar cómo su contrincante cae ya en contradicción con su definición de Eros como el más hermoso y el mejor de los dioses¹⁵⁵. Podría decirse que esta contradicción representa aquel momento de la mayéutica socrática en el cual se revela que existe una falsedad y una verdad afirmadas por uno de los interlocutores y que da lugar, inmediatamente, a la *aporía*. La fuerza de esta contradicción es, como mostré *semántica*, aunque su valor se expresa como *lógico* en su simbolización: si alguien afirma que alguien bello desea la belleza, cae necesariamente en una contradicción porque estaría afirmando que el deseo se instancia en alguien que no puede desear eso. De esta manera, me parece que, desarrollando un poco la interpretación de Reale¹⁵⁶, el rol que cumple el discurso de Agatón dentro del *análisis* del *sentido* del término “*ἔρως*” en el *Banquete* es el de la presentación de un Eros bello y bueno y, sin rastro de carencia alguna, para que la intervención de Sócrates, que es el portador de la *interpretación* que brinda Platón, llegue a través de una discusión con Agatón a poner en evidencia el aspecto de carencia que es *implicado semánticamente* por el *sentido* del término “*ἔρως*”. Así, la primera conclusión que se alcanza es autoevidente:

Conclusión 1: Eros carece y está falto de lo bello¹⁵⁷

La estructura lógica válida del camino argumentativo seguido hasta aquí parecería ser, reemplazando a Eros por el sujeto del deseo:

¹⁵⁴ “[...] ὅθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἐρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους— αἰσχει γὰρ οὐκ ἐπι ἔρως [...]” *Banquete*, 197b.

¹⁵⁵ Cf. Cita de 195a y la nota 35. Página 15.

¹⁵⁶ Cf. Reale. *Op. Cit. Ibid.* pp. 144-146.

¹⁵⁷ Esta conclusión se propone en 201b: “ἐνδεῆς ἄρ’ ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἐρως κάλλος”.

De P1 y P2: $\forall x\forall y(Dxy \rightarrow Cxy)$

P3: $\forall x\forall y(Dxy \rightarrow Ly)$

C1: $\forall x\forall y[(Dxy \wedge Ly) \rightarrow Cxy]$ ¹⁵⁸

Donde:

Ly : x es bello

Sin embargo, ahora mostraré que es necesario hacer un par de modificaciones a esta estructura, debido a los dos puntos que quedaron pendientes para desarrollar: la justificación de la Premisa 3 y de la relación que establece de Platón entre los predicados de lo bueno y lo bello para decir que Eros es también deseo de lo bueno y que carece de ello. Comenzaré por esto último, dado que lo que diré sobre este punto me servirá para una mejor comprensión de lo dicho por Platón en la Premisa 3.

En 201c, se establece que *a)* “las cosas buenas son bellas”¹⁵⁹ y que *b)* “si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas”. Fácilmente se puede notar que lo que se deriva de estas premisas y de la Conclusión 1 a través de un *Modus Ponendo Ponens* es que Eros carece de las cosas buenas, razón por la cual en el resto del *diálogo* Sócrates no sólo se referirá a la carencia de lo bello con respecto a Eros y el sujeto del deseo, sino que también a la carencia de lo bueno. A pesar de ello, esta secuencia lógica no es una justificación para el uso indiferenciado que se hará de ambos predicados. Ella se encontrará sólo a través de la justificación de las dos afirmaciones – *a)* y *b)*- de 201c.

Para comenzar, *a)* que pareciera poder simbolizarse como “ $\forall x(Bx \rightarrow Lx)$ ” (Bx : x es bueno), no denota un sentido unidireccional del condicional, sino que el verbo “ser” funciona con un valor conmutativo entre el sujeto y el predicado que liga y, por ello, debería simbolizarse de la siguiente, más bien, “ $\forall x(Bx \leftrightarrow Lx)$ ”. Afirmo que esto debe interpretarse de este modo porque únicamente así es posible que la validez de *b)* quede probada; para comprender esto, simbolizaré dicha afirmación, reemplazando a Eros por el sujeto del deseo y ciñéndome a la primera simbolización ofrecida para *a)*:

¹⁵⁸ Se puede notar que para la estructura lógica utilicé el predicado Cxy para representar “ x carece de y ”, pero también “ x está falto de y ”. De ahora en adelante, mantendré esta notación para este predicado. Más allá de eso, los siguientes predicados que también mantendré por el resto del trabajo son: Dxy = x desea y; Lx = x es bello.

¹⁵⁹ Allí, Platón pregunta: “*τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;*” y Agatón responde, mostrando su acuerdo: “*ἐμοίγε*” *Banquete* 201c.

$$b.1. \forall x \forall y [(Dxy \wedge Ly) \rightarrow Cxy] \wedge \forall x (Bx \rightarrow Lx). \rightarrow \forall x \forall y [(Dxy \wedge By) \rightarrow Cxy]$$

Esta inferencia tiene como premisas a la Conclusión 1 y a *a*). Como puede notarse, no es válida, a menos que establezca el sentido bicondicional en *a*):

$$b.2. \forall x \forall y [(Dxy \wedge Ly) \rightarrow Cxy] \wedge \forall x (Bx \leftrightarrow Lx). \rightarrow \forall x \forall y [(Dxy \wedge By) \rightarrow Cxy]$$

De esta manera, lo que según mi interpretación estaría asumiendo Platón aquí es que para *x*, ser bello (*Lx*) es lo mismo que ser bueno (*Bx*), es decir, que el verbo “ser” que une ambos predicados es una predicación de identidad. En otras palabras, esta relación entre los predicados *Lx* y *Bx* justifica la verdad de las siguientes relaciones: “‘La virtud es buena’ equivale a ‘La virtud es bella’”, “‘Pedro carece de cosas bellas’ equivale a ‘Pedro carece de cosas buenas’” e, inclusive, “‘María cree que Juan es bello’ equivale a ‘María cree que Juan es bueno’”. De este modo, *a*) queda justificada por el hecho de que, en el *Banquete*, “ser bello” (*Lx*) y “ser bueno” (*Bx*) poseen tanto la misma *referencia* como el mismo *sentido* cuando se instancian y conforman un enunciado proposicional¹⁶⁰.

Finalmente, la segunda aclaración que mantengo pendiente desde la afirmación de la Premisa 3, a saber, la postulación de las cosas bellas y, como se sabe ahora, buenas como objeto del deseo. Lo que quiero mostrar aquí es que este compromiso no implica que se dé un salto con Platón fuera del *análisis semántico* para establecer afirmaciones éticas y/o estéticas que expliquen cuándo un objeto posee las propiedades de “ser bello” o “ser bueno” para poder determinar entonces si este se puede desear o no. La explicación está en que para Platón lo que basta para establecer que algo es bueno o bello es que esto sea deseado por alguien. En este sentido, creo que lo que se ve en el *Banquete* es el desarrollo de una posición reductivista del valor normativo de lo bueno y lo bello al valor también normativo de lo deseado. Y justamente es esto lo que sucede

¹⁶⁰ Sobre lo que significa esta relación de identidad que está siendo simbolizada por la bicondicional ya no ahondaré en el resto de mi análisis, ya que el uso intercambiable de ambos términos que se hace en el *Banquete* no sólo se dará en oraciones proposicionales como “*x* desea lo bello” o “*x* carece de lo bueno”, sino también en oraciones que representan actitudes proposicionales como “*x* cree que desea lo bello” o “*x* sabe que carece de lo bueno”, lo cual es muestra de que 1) el valor veritativo de “Juan cree que desea lo bello” y “Juan cree que desea lo bueno” es el mismo, es decir, tienen la misma *referencia*, pero también de que 2) el pensamiento expresado por cada enunciado es también el mismo, por lo que, su *sentido* es, a su vez, el mismo. En otras palabras, será verdad Juan cree que desea lo bueno si y sólo si es verdad que cree que desea lo bello y, además, la creencia de Juan de desear lo bueno es la misma que su creencia de desear lo bello.

en la sociedad griega de su tiempo: el que algo fuera bello y bueno significaba, en otras palabras, que fuera deseado.

En este sentido: el que x sea deseado por Aristóteles (es decir, representando a Aristóteles con “ a ”, Dax) quiere decir que x es bello (Lx) y bueno (Bx), de acuerdo a la Premisa 3, y, del mismo modo, el que x sea algo bello y bueno explica que Aristóteles desee x , por la reducción del valor de lo bello y lo bueno al de lo deseado. Así, en general:

$$\forall x \forall y (Dxy \leftrightarrow Ly \wedge By)$$

De esta manera, se llega a una segunda conclusión que hace aún más específico el carácter de carencia que tiene el deseo:

Conclusión 2: Eros no es bello ni bueno¹⁶¹

Esta conclusión, se deduce de las dos primeras premisas, la tercera modificada a la luz de la reducción del valor normativo de lo bello al de lo deseado y la afirmación a), según el siguiente razonamiento, en el cual reemplazo a Eros por el sujeto del deseo:

$$\text{De P1 y P2: } \forall x \forall y (Dxy \rightarrow Cxy)$$

$$\text{Ref. P3: } \forall x \forall y (Dxy \leftrightarrow Ly)$$

$$\text{a): } \forall x (Bx \leftrightarrow Lx)$$

Por lo tanto,

$$\text{C2: } \forall x \forall y [(Dxy \wedge Ly \wedge By) \rightarrow Cxy]$$

Esto lleva a afirmar algo muy difícil de sostener: alguien que posee lo bueno o lo bello no podría ser sujeto del deseo, es decir, no podría desear. Sin embargo, esto es resuelto por el filósofo algunas líneas más arriba entre 200-b-d. El caso de alguien que posee algo y, al mismo tiempo, desea ese algo es propuesto como un contraejemplo para la afirmación a la que se llega gracias a P1 y P2 – “ $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow Cxy)$ ”- pero, esto es sólo un engaño del lenguaje, porque lo que en realidad se desea en este ejemplo es

¹⁶¹ La exposición de esta conclusión se da en 201b-e. La conclusión tal como se la presento aquí está en 201e: “[...] ὥς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν: ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὥς οὔτε καλὸς εἴη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός [...]”.

poseer en el futuro lo que se tiene actualmente. Es decir, la carencia del objeto del deseo sigue siendo una característica del sujeto del deseo. Ahora bien, esto demandaría que se modifique la afirmación a la que se llega a partir de P1 y P2 para añadir la posibilidad de que si se desea algo puede ser que ese algo no se posea actualmente (Cxy) o no se posea aún (Fxy): “ $\forall x\forall y(Dxy \rightarrow Cxy \vee Fxy)$ ”. Sin embargo, hacer explícita esta especificación revela la falta de necesidad de la misma: el significado de Cxy engloba ya el de Fxy : no poseer algo actualmente significa no poseer eso aún¹⁶². Por ello, ninguna modificación en la fórmula es necesaria y, además, se soluciona el problema propuesto por el aparente contraejemplo gracias a esta aclaración *semántica*.

Este es el punto de llegada del descubrimiento del aspecto carente de Eros mediante el *análisis del sentido* del término “*ἔρως*”. Más adelante este mismo desarrollo será presupuesto para llegar a conclusiones del mismo tipo que 1 y 2, pero con respecto a la carencia de otros objetos del deseo. Lo importante del trabajo de Platón hasta este punto es que ha demostrado que todo aquello que sea ubicado como objeto del deseo, será al mismo tiempo algo de lo que carezca el sujeto del deseo. Es por ello que la explicación que daré de las formulaciones del aspecto de carencia ligado al deseo que aparecen más adelante en el *Banquete* (“Eros no es un dios”, “Eros no es feliz”) sólo demandará la exposición de la justificación que Platón da para establecer algo como objeto del deseo.

El deseo ha sido aquí como una marca de limitación del sujeto del deseo y cumple así un rol de determinación ontológica de este. Hay algo que él nunca podrá poseer en sí mismo, es decir, algo que nunca podrá llegar a asimilar a su ser, ya que, como expliqué, por ejemplo, el no poseer lo bello era lo mismo que no ser bello. Así, se puede ver que el discurso de Sócrates en el *Banquete* no muestra la consternación propia de los poetas y filósofos que se referían al deseo como algo que dominaba sus corazones, descontrolaba sus miembros, eliminaba su buen juicio, generaba caos, locura o que era tomado como una enfermedad, es decir, todas aquellas imágenes que revelaban al ser humano su limitación frente al poder de lo divino representado por *érōs*. Sin embargo, esta misma limitación es aquello que muestra el *análisis semántico* como algo indesligable del sujeto que es presa de *ἔρως*. Quizás es justamente porque aquí Platón va descubriendo la verdad sobre *érōs* y, en este caso, la razón por la que significa una

¹⁶² “εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη, οὐκοῦν τοῦτό γ’ ἐστὶν ἐκείνου ἐρᾶν, ὃ οὐπω ἔτοιμον αὐτῷ ἐστὶν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφωζόμενα καὶ παρόντα;”

carencia en un análisis detallado del *sentido* del término “*ἔρως*”, que la manera en que habla de Eros está cargada de esa incertidumbre que reflejaban las citas de 1.1. De alguna forma el que Platón se dirija al conocimiento de *érōs* le da una actitud de dominio sobre sí mismo de la cual no tenían porque disponer los poetas, por el hecho de que su finalidad no era esta, sino cantarle a *ἔρως* y lo que generaba en quienes lo sentían.

Ahora pasaré a hacer la presentación del siguiente segmento del *análisis semántico*, en el cual, además, se encontrará nuevos enfoques del aspecto de carencia relacionado a deseo y la introducción del aspecto dual que se revelará como “la naturaleza intermedia o *daimónica* de Eros”. Esta parte del trabajo realizado por Platón se desarrolla en casi toda la extensión del discurso de Sócrates, que es presentado a manera de un diálogo entre éste y Diotima.

2.2. Segunda parte del *análisis semántico*: otros enfoques de la carencia del deseo y la naturaleza *intermedia* de Eros en el discurso de Sócrates-Diotima

Para ordenar este subcapítulo, dividiré sus contenidos en dos partes ciñéndome a la distinción de dos formas del aspecto dual del deseo que presentará Platón como *implicadas semánticamente* en el *sentido* del término “*ἔρως*”: el deseo como estado intermedio entre lo bueno y lo malo (2.2.1.) y el deseo como estado intermedio entre lo mortal y lo inmortal (2.2.2.). En estas secciones se revelará, también, otras formas del aspecto de carencia que están *implicadas semánticamente* por el mismo *sentido*.

2.2.1. Eros como estado intermedio entre lo bueno y lo malo

El inicio de este segmento del *análisis semántico* es claramente señalado por una inflexión en la participación de Sócrates en el *Banquete*, a saber, el fin de su discusión con Agatón y el inicio de la narración de la revelación que recibió por parte de la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Con este giro, Platón parece pretender que se entienda que esta sección del *diálogo* es algo que implica no sólo el seguimiento correcto de una argumentación que lleva al descubrimiento de la verdad implícita en las creencias erradas sobre Eros que mostraba Agatón: aquí se necesita de la “palabra divina” para

tomar consciencia del aspecto divino del Eros que hasta ahora sólo se muestra como una marca de la carencia propia del sujeto que desea. Si, según Sócrates, la acción de Diotima en el pasado trajo un bien enorme para los atenienses¹⁶³ (el aplazamiento de la peste) su palabra aquí traerá la más importante de las revelaciones sobre el deseo, la misma que significará un gran bien para los seres humanos, en tanto que todos ellos desean algo.

La pregunta de Sócrates que inaugura la intervención de Diotima es la que surgirá inmediatamente después de la afirmación de la Conclusión 1¹⁶⁴: “¿Entonces Eros es feo y malo?”. La argumentación de Diotima para responder a ella consta, según mi análisis, de una analogía que pretende mostrar que Eros es una entidad intermedia entre lo bueno y lo malo. Su argumentación comienza con la siguiente premisa:

Premisa 4: Lo que no es bueno no es necesariamente malo¹⁶⁵

Esta proposición representa una necesidad lógica muy importante: aquello que no instancia la propiedad “ser bueno”, no necesariamente instanciará la de “ser malo”, ya que negar que un individuo *a* es bueno (*Ba*) es sólo afirmar que *a* no es bueno ($\sim Ba$), y, en ningún momento, que *a* es malo (*Ka*). De igual manera puedo mencionar otros ejemplos que harán más claro este punto: el no “ser alto” no significa necesariamente “ser bajo”, el no “ser largo” no significa necesariamente “ser corto”, etc. Pero la prueba lógica no es suficiente para lo que planea sustentar Diotima, esto es, que hay una propiedad intermedia entre el “ser bueno” y el “ser malo” y que el desear es justamente esta propiedad. La afirmación de esta postura está en 202b¹⁶⁶ y constituirá la siguiente conclusión del esquema argumental que ofrezco. Para llegar a ella, Platón brinda una analogía que permitirá entender en qué *sentido* el deseo sería una propiedad intermedia entre esos predicados.

¹⁶³ Sócrates dice en 201e que Diotima logró esto por medio de un sacrificio.

¹⁶⁴ Esta es la sugerencia del juego de máscaras que lleva a cabo Platón a lo largo de todo el *Banquete* según Reale, *cf. op. cit.* pp. 30-34.

¹⁶⁵ La justificación de esta premisa se encuentra en 201e-202b. La enumeración de premisas continúa porque el cambio de la voz de Sócrates a la de Diotima no es indicador de un cambio de argumento, sino que es un recurso utilizado por Platón con un fin externo al tratamiento del *sentido* del término “*ἔρως*”. Una sugerente interpretación de este fin es dada por Reale, *cf. op. cit.* pp. 37-39.

¹⁶⁶ “οὐτω δὲ καὶ τὸν ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἶον δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξὺ, ἔφη, τούτοιον” *Banquete*, 202b.

La analogía¹⁶⁷ se establece entre “opinar rectamente” (*ὀρθὰ δοξάζειν*) como propiedad intermedia (*μεταξύ*) entre las de “ser ignorante” (*ἀμαθής*) y “ser sabio” (*σοφόν*) y “desear lo bueno”, entre las de “ser malo” y “ser bueno”. Diotima brinda el ejemplo de *opinar rectamente* como propiedad intermedia, justificando esto por dos razones: el que *opina rectamente* no es sabio, porque no posee razones para sostener su opinión, pero tampoco es ignorante, ya que su opinión posee realidad o verdad. Así, esta justificación del carácter intermedio del *opinar recto* no es más que una definición de la *ortodoxa* platónica como una propiedad que comparte elementos tanto del ser ignorante y del ser sabio, a la luz de la definición del conocimiento (*ἐπιστήμη*) como creencia verdadera justificada¹⁶⁸. De manera semejante, el que desea lo bello no es alguien bello, porque, de serlo, no lo desearía, pero tampoco es alguien malo, ya que no desea *incorrectamente*, sino de manera *recta* o verdadera. Esto no quiere decir que el deseo, como la *ortodoxa*, coincida con los hechos en la realidad y, así, sea verdadero, sino que, más bien, su corrección se da cuando se *cree* desear lo bueno y, al mismo tiempo, se desea, efectivamente, lo bueno. Esto, como dije en la primera parte de este capítulo, representa, para Platón, un valor normativo que determina que algo sea deseado por alguien. Por otro lado, el ser ignorante es representado por la falta de consciencia de que lo que uno cree verdadero es falso, ya que es en este caso que ni siquiera se posee la verdad que representa la conciencia de la ignorancia; así, esto no constituye conocimiento en absoluto. De un modo similar, el ser feo estaría determinado por la *creencia* de que lo que se desea es bueno, cuando en realidad no lo es; este estado debería, por lo tanto, representar el no ser en absoluto bueno, al menos según la analogía.

A pesar de la sugerente aplicabilidad de esta analogía, lo cierto es que lo único que logra mostrar es que, definiendo la propiedad “desear lo bello” de manera semejante que la de “*opinar rectamente*”, sería una propiedad intermedia entre el “*creer* que se desea lo bello cuando esto no lo es” y el “poseer lo bello”. Pero los términos de esta analogía no han surgido del *análisis semántico*, por lo cual, a pesar de parecer aplicables al deseo, debe evaluarse si no contradicen algún elemento propio de él que ya

¹⁶⁷ Desarrollada entre 201e y 202b.

¹⁶⁸ La existencia de la *ortodoxa* como estado intermedio entre el conocimiento y la ignorancia es tratada largamente en el *Menón* y da origen a la definición clásica de conocimiento como creencia verdadera justificada. Cf. Platón, *Menón*, Madrid: Gredos, 96e-100c. Además, puede verse también la crítica más conocida a esta definición del conocimiento en E. Gettier, “Is justified true belief knowledge”, en *Analysis* (23) 1963, pp. 121-123.

se haya descubierto. Para hacer esto, estableceré una prueba en la cual se podrá poner en evidencia alguna contradicción en la aplicación de esta analogía. Ella está planteada de tal manera que parecería pretender demostrar que un individuo instancia un predicado a partir algunas premisas *semánticas* y una que es el ejemplo de una instanciación de otros predicados en ese individuo. El individuo que elegí para probar si es posible que en él se instancie el deseo como algo intermedio es Agatón por razones de las que hablaré inmediatamente después de exponer el razonamiento. Además, agrego un predicado que representa una actitud proposicional, a saber Rx , que significa “ x cree que desea lo bello” porque trabajando con él se puede concebir la idea de una deseo incorrecto, es decir, uno en el que el sujeto *cree* que desea algo bello, pero en realidad eso que desea no es bello:

- a) Si alguien *cree* que desea lo bello (Rx), entonces o es feo (Kx) o posee algo intermedio entre lo feo y lo bello (Mx)

$$\forall x(Rx \rightarrow Kx \vee Mx)$$

- b) Todo aquello que sea feo *cree* que desea lo bello, pero desea lo que no es bello

$$\forall x\forall y[Kx \rightarrow (Rx \wedge Dxy \wedge \sim Lx)]$$

- c) Agatón *cree* que desea lo bello y desea lo bello

$$Ra \wedge \forall x(Dax \wedge Lx)$$

Por lo tanto,

- C1: Agatón posee algo intermedio entre lo feo y lo bello

$$Ma$$

Pareciera que no hay ningún problema con aceptar a), pues ella ofrece las dos opciones que podrían suceder si se da el caso de que alguien *crea* desear lo bueno; además, establezco una disyunción entre estas dos opciones para probar que un individuo debería instanciar la segunda, si es que no instancia la primera¹⁶⁹. Por otro lado, b) sólo es la formulación de lo que ya había definido como el poseer la propiedad de ser feo,

¹⁶⁹ Elijo dentro de esta pareja de predicados el de “ser feo” porque ya se ha mostrado en 2.1. que el sujeto del deseo de lo bello no puede ser bello, así que no tendría sentido, como sí en el caso de la prueba empírica del *Menón* probar si alguien puede instanciar la propiedad de poseer la virtud como conocimiento u *ortodoxa*.

según la analogía con el ser ignorante. Finalmente, c) presenta a Agatón como aquel individuo con el que se evaluará la prueba empírica; elijo al poeta porque lo que se afirma de él es fácil de defenderse como verdadero a partir de lo dicho por él en el *Banquete*: en 197b, dice que el deseo es de lo bello y no de lo feo, como ya había mencionado en la primera sección de este capítulo. Esto significa que posee conciencia de este aspecto del deseo. Por ello, de desear algo, Agatón creerá que desea lo bello, dado el sentido normativo de la propiedad de ser bello, y, además, es posible concebir un caso en que lo que desee sea bello al mismo tiempo. Más allá de estas precisiones, la inferencia es válida. Sin embargo, hay algo presupuesto en esta que es erróneo, aunque, a pesar de ello, eso no tenga nada que refutar a la conclusión. En la premisa b) se asume que podría darse el caso de que alguien sea feo y, por lo tanto, este *crea* que desea lo bello y desee algo que no es bello ($Dab \wedge \sim Lb$). Sin embargo, por la definición del deseo dada en 2.1. $[\forall x \forall y (Dxy \leftrightarrow Ly)]$, esto sería inconcebible.

Lo que sucede aquí es que, en el caso de la ignorancia, es posible pensar que alguien comete una equivocación cuando al emitir un juicio este no coincide con la realidad y, así, al creer que se dice una verdad, en realidad no se es consciente de que se dice algo falso. Por ejemplo, que alguien *crea* que es cierto que los gatos son aves y, por ser este hecho falso, en realidad tenga una creencia errónea sin ser consciente de ello. Sin embargo, cuando se quiere establecer algo similar con respecto al deseo, en realidad es imposible concebir, para Platón, que se cometa un error al desear, es decir, que se *crea* desear algo bello y, al desear esto, lo que se desea no sea bello. Esto quiere decir que no es posible que la *creencia* de desear algo bello se vea acompañada de el deseo de algo que no lo es, sino que necesariamente representa una creencia “*recta*” o verdadera, ya que el deseo es siempre de lo bello. Por ejemplo, si alguien desea un helado y *crea* que desea algo bueno, entonces es imposible que su creencia sea errada, ya que el mero hecho de desear el helado significa que este es algo bello. De igual manera, tampoco puede darse el caso de que alguien *crea* que desea lo bello, algo sea bello y al mismo tiempo ese alguien no lo desee, ya que la definición del deseo lo liga a lo bello a través de un bicondicional. Así, en otro ejemplo, no podría suceder que Mateo *crea* desear lo bello, la valentía sea bella y Mateo no la desee.

Dada esta explicación, debo hacer algunas correcciones en la prueba. Primero, el recurso a la actitud proposicional representada por Rx , que al inicio de la prueba parecía

apropiado para evaluar la posibilidad de que aquel que *crea* desear lo bello sea feo o posea algo intermedio entre lo feo y lo bello, es irrelevante: toda *creencia* de que se desea lo bello viene acompañada del deseo de algo bello. Pero, además, ya que b) representa la definición de lo que sería ser feo de acuerdo a la analogía con la ignorancia y, sin embargo, como he mostrado, es imposible que se afirmen una instanciación de la conjunción entre el predicado Dxy y la negación de Ly , entonces es imposible también que se afirme la instanciación del predicado Kx , debido a que se encuentra en el lugar del antecedente en la fórmula condicional. Esto me lleva a afirmar que la misma premisa b) representa una fórmula sin sentido, por lo cual, debe eliminarse de la prueba. Finalmente, en cuanto a c), la única modificación que debe hacerse es eliminar la redundancia que significa decir que Agatón *crea* que desea lo bello y lo desea. Así, las premisas de la prueba se reducirían al siguiente esquema:

- a) Si alguien desea lo bello, posee algo intermedio entre lo feo y lo bello

$$\forall x \forall y (Dxy \wedge Ly. \rightarrow Mx)$$

- b) Agatón desea lo que es bello¹⁷⁰

$$\forall x (Dax \wedge Lx)$$

Pero esto no es todo, ya que es necesario que el deseo sea deseo de algo bello, la reducción puede llevarse hasta:

- a) Si alguien desea algo, posee algo intermedio entre lo feo y lo bello

$$\forall x \forall y (Dxy \rightarrow Mx)$$

- b) Agatón desea algo¹⁷¹

$$\forall x (Dax)$$

¹⁷⁰ En 213c, Alcibiades se refiere a Agatón como “el más bello de los que están aquí adentro”. Además, en el *Protágoras* (Cf. 315d-e) tenemos una descripción de la belleza de Agatón. Debemos tener en cuenta que su mismo nombre “*Ἀγάθων*” significa “el bueno”, por lo cual podríamos aplicar el mismo razonamiento con los predicados “desear lo bueno” y “ser llamado bueno”.

¹⁷¹ En 213c, Alcibiades se refiere a Agatón como “el más bello de los que están aquí adentro”. Además, en el *Protágoras* (Cf. 315d-e) tenemos una descripción de la belleza de Agatón. Debemos tener en cuenta que su mismo nombre “*Ἀγάθων*” significa “el bueno”, por lo cual podríamos aplicar el mismo razonamiento con los predicados “desear lo bueno” y “ser llamado bueno”.

La prueba mantiene las mismas conclusiones: Agatón instanciaría la propiedad de poseer algo intermedio entre lo feo y lo bello. De esta manera, se ha probado que, si bien los términos propuestos para la analogía han debido ser modificados a la luz de lo que se extrajo del *sentido* del término “ἔρως”, el deseo sí puede concebirse como un estado intermedio entre lo feo y lo bello. Así, se llega a la Conclusión 3 que, como es de esperarse, se aplica también al sujeto del deseo:

Conclusión 3: Eros está entre lo feo y lo bello y entre lo malo y lo bueno

Esta es, pues, la primera forma en la que se presenta la dualidad ligada al deseo *implicada semánticamente* en el *sentido* del término “ἔρως”. No se trata de una relación con las cosas buenas y las malas en tanto efectos generados en los humanos por Eros, sino que el *análisis semántico* revela que este es un estado intermedio entre ambas. De esta manera, la relación con lo malo se mantiene, en tanto, mientras alguien sea dominado por el deseo no podrá poseer lo bueno, pero, justamente por tener como objeto únicamente esto último, no será posible que caiga en la posesión de lo malo, el cual, por lo demás, es un estado que, cuando se habla del deseo en estos términos, no es posible en ninguna circunstancia. La poesía presentó este carácter dual del deseo más bien a través una multiplicidad de *imágenes*. En algunas, se lo relacionaba, a veces, con lo mejor que podía sucederle a alguien, otras, con lo peor; en unas distintas, se lo llamaba lo más dulce, pero también lo más amargo.

Ahora pasaré a exponer la presentación de Platón de la segunda manera en que la dualidad, en tanto propiedad intermedia, está *implicada semánticamente* por el *sentido* del término “ἔρως” en esta parte del *Banquete*.

2.2.2. Eros como estado intermedio entre lo mortal y lo divino

Sócrates pregunta en este punto a Diótima en qué sentido el deseo podría ocupar este lugar intermedio entre las propiedades de “ser feo/malo” y “ser bello/bueno”, si lo que se cree universalmente es que Eros es un dios¹⁷². Lo presupuesto en esta objeción es una creencia más, a saber, que los dioses no ocupan un lugar intermedio entre dichas

¹⁷² Cf. 202b.

propiedades. De esta forma, uno de los caminos que podría seguir Platón sería hacer que Diotima argumente en contra de esta creencia y muestre que los dioses son entidades intermedias y, así, mantener el mismo estatus para Eros. Sin embargo, Platón esgrime otra salida. La sacerdotisa, inmediatamente después de pronunciada la objeción de Sócrates, dice que se encargará de mostrarle que ni siquiera él mismo cree que Eros sea un dios, basándose en los mismos presupuestos y acuerdos aceptados por él mismo en su discusión con ella o por Agatón en su discurso y su discusión con Sócrates. Así, si se prueba que Eros no es un dios, no se contradiría la opinión correcta o incorrecta de que ellos no son entidades intermedias. La prueba inicia con la siguiente premisa.

Premisa 5: Todos los dioses son felices

Esta afirmación hecha por Diotima y aceptada por Sócrates se encuentra en 202c (“ὅυ πάντα θεοὺς φῆς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοῦς;”), pero ya había sido hecha por Agatón en su discurso¹⁷³. Cabe mencionar, antes que nada, que se trata de un uso muy particular del adjetivo “εὐδαίμων”, ya que salvo en un pasaje de Píndaro, no era común aplicarlo a los dioses, sino a los humanos. Dentro de un rango de matices semánticos, C. De Heer encuentra un sentido general compartido por los diversos usos de este adjetivo a lo largo de la literatura previa al siglo IV a.C.: gozar del favor de los dioses¹⁷⁴. De esta forma, se entiende que en los fragmentos que cita desde Homero hasta Demócrito en donde aparece el adjetivo y algunas palabras derivadas de él siempre se hable del ser humano *eudaimon*, es decir, aquel que, en determinadas circunstancias o por algunas características, goza del favor de los dioses. Sin embargo, el fragmento 78-9, I4 de Píndaro dice “ἔνθα τεκοῖσ’ εὐδαίμων’ ἐπόψατο γένναν”¹⁷⁵, refiriéndose a la descendencia divina. A pesar de esta evidencia excepcional encontrada en lo que queda de la producción del poeta lírico, es claro que la afirmación de 202c es mucho más categórica: algo que determina que alguien sea un dios, es que sea *eudaimon*, es decir, no puede haber un dios que no lo sea. Es claro que el *sentido* de *eudaimonía* que está utilizando aquí Platón no puede ser el mismo que el de la tradición poética que la *representa* como la venia dada por los dioses. Para explicar esta noción platónica de la felicidad y continuar con su argumento, Diotima dice en el mismo fragmento que se

¹⁷³ Cf. 195e: “πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων”

¹⁷⁴ Cf. De Heer, C., *ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΑΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΕΣ*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1969, pp. 99-100

¹⁷⁵ Píndaro, *Pindari Fragmenta*, 78-9, I4.

llama “felices” (εὐδαίμονας) a aquellos que poseen (κεκτημένων) las cosas buenas (τάγαθὰ) y bellas (καλὰ)¹⁷⁶. Esto puede reformularse, manteniendo el mismo sentido, de la siguiente forma:

Premisa 6: Los felices lo son sólo si poseen las cosas bellas y buenas

Esta sería la primera característica de aquello que constituye el *sentido* de la felicidad: poseer las cosas bellas y buenas. Lo que se deduce de las Premisas 5 y 6 es que los dioses poseen, entonces, las cosas bellas y buenas. Pareciera ser que lo que ha hecho aquí para sostener esta afirmación sobre los dioses es dar por sentadas dos proposiciones que extraen su valor de verdad a través de postulados teológicos y propios de una concepción de la *eudaimonía*. Probablemente esto sea exactamente lo que está haciendo Platón, dado que su pensamiento, como recuerda Dodds, se encuentra enmarcado en un conjunto compartido de creencias propias del mundo griego¹⁷⁷. Y, sin embargo, es posible brindar una lectura alternativa de la justificación de las Premisas 5 y 6 que no recurra a compromisos con este marco dóxico griego y, al mismo tiempo, no se aleje de lo que Platón tienen en mente dentro de este *análisis semántico*. Pasaré ahora a explicar la lectura a la que me refiero.

Lo único que realmente pretende Platón es establecer premisas que permitan que se sostenga la conclusión de que una determinada clase de individuos llamados “dioses” poseen lo bello (o lo bueno) para así mostrar que aquellos que desean no pueden pertenecer a esta clase dada su carencia de estas propiedades. De lo que se trata, por ello, es de una segunda forma en la que la carencia del sujeto del deseo está *implicada semánticamente* en el *sentido* del término “ἔρως”, esta vez determinada por oposición a aquellos que se llaman “dioses”. Por lo tanto, la finalidad de la conjunción de las Premisas 5 y 6 es que el sujeto del deseo conciba un conjunto de entidades que se definen como poseedores de aquello de lo que él carece también por definición: se trata de un ejercicio del pensamiento para concebir esta idea de los dioses y no de una afirmación sobre entidades que, necesariamente, se cree que existen. Platón demanda aquí del sujeto que desea algo como lo que exige Anselmo en su *Proslogio* y Descartes

¹⁷⁶ Aquí Diotima pregunta a Sócrates “εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;” y este responde afirmativamente “πάνν γε” *Banquete*, 202c.

¹⁷⁷ Cf. Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1997, pp. 195-219.

en su tercera *Meditación*¹⁷⁸. Para llegar a ello se establece entre los dioses y la posesión de lo bueno y lo bello un término medio, a saber, el predicado “ser feliz”. Pero dado que la finalidad es simplemente establecer la posibilidad de concebir la conclusión, sin estar presente en ella el término medio, creo que el recurso a este predicado es meramente *explicativo* para el predicado de “poseer lo bello” (o lo bueno); en otras palabras, creo que afirmar que los dioses son felices sólo es otra manera de decir que los dioses son bellos (o buenos). Lo único que se hace a través del argumento que parte de las Premisas 5 y 6 es mostrar dos *representaciones* distintas en que se hace referencia a la misma característica propia de los dioses. Lo que digo aquí encontrará, además, justificación en la última sección del *análisis semántico*, cuando se ahonde en aquello que es la *eudaimonía*.

Así, habiendo explicado el sentido de estas premisas, se llega a afirmar que:

Conclusión 4: Eros no es un dios¹⁷⁹

Esta conclusión se aplica, como ya es sabido, para todo sujeto del deseo. De esta manera, la estructura lógica del razonamiento que lleva a ella es la siguiente:

C2: Eros no es bello ni bueno

$$\forall x \forall y [Dxy \rightarrow (Ly \wedge By. \rightarrow. Cxy)]^{180}$$

P6: Los felices lo son sólo si poseen las cosas bellas y buenas

$$\forall x \forall y [Ex. \rightarrow. (Ly \wedge By. \wedge. \sim Cxy)]$$

Por ello,

C. Int.: Eros no es feliz

$$\forall x \forall y [Dxy \wedge (Ly \wedge By). \rightarrow. \sim Ex]$$

P5: Todos los dioses son felices

$$\forall x [Gx \rightarrow Ex]$$

Por lo tanto,

C4: Eros no es un dios

¹⁷⁸ Cf. R. Descartes, “Meditaciones metafísicas”, en: *Obras escogidas*, traducción de Ezaquie Odazo, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, p. 239 y Anselmo, *Proslogio*, en: *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid: BAC, 1979, pp. 70-74.

¹⁷⁹ El argumento que muestra cómo estas premisas, sumadas a la premisa x, llevan a esta conclusión se presenta en 202b-d

¹⁸⁰ Se debe recordar que “ $\forall x \forall y (Cxy \rightarrow Ly)$ ” representa “x carece de lo bello”, lo cual es lo mismo que afirmar “x no posee y” o “x no es bello” ($\sim Lx$).

$$\forall x \forall y [Dxy \wedge (Ly \wedge By) \rightarrow \sim Gx]$$

Lo que diferencia a los dioses de Eros y, por extensión, de todo sujeto del deseo es, pues, la posesión de los dioses de las cosas bellas y buenas que permite, a su vez, llamarlos “felices”. Sin embargo, esta posesión de ellas que constituye la *eudaimonía* debe ser aclarada, ya que, si bien la carencia de lo bueno y lo bello es la marca del desear, esta no-posesión estaba determinada por la imposibilidad de hacerse de aquello que aún no llega, y no de la imposibilidad absoluta de poseer lo bello (o lo bueno). Esto era justamente lo que hacía que, si bien un sujeto podía llegar a poseer algo bello, este aún era carente en su deseo, en tanto tenía por objeto la posesión de eso en el futuro. De ahí que, la “posesión divina de lo bello (o bueno)” no se refiere a una posesión meramente actual y, en este sentido, temporal: los dioses poseen lo bello y lo bueno *eternamente*. De acuerdo a esto, la Premisa 6 debería modificarse:

Ref. Prem. 6: Los felices lo son sólo si poseen las cosas bellas y bellas eternamente

Así, queda explicado el *sentido* de la *eudaimonía* propia de los dioses de la que habla Platón en el *Banquete*: si alguien es feliz significa que, en otras palabras, posee lo bello y lo bueno *siempre*.

En este punto se ha llegado a la segunda forma en la que Platón presenta el aspecto de carencia *implicado semánticamente* por el *sentido* del término “*ἔρως*”: todo sujeto que desea no es un dios. El hecho de desear poseer lo bello y lo bueno de la manera en que lo hacen las entidades que son llamadas “dioses” es, para el sujeto que desea, la evidencia viva de que no es aquello que piensa como “divino”. Esto quiere decir que, cuando el deseo llega a alguien, su ser limitado frente a la idea de lo divino queda revelado frente a él o ella.

Sin embargo, al igual que se demostró que el deseo era un estado intermedio con respecto a las propiedades “ser malo” y “ser bueno”, aquí se hará lo mismo con respecto al ser un dios y ser un mortal. Esta es la segunda forma en la que se presenta el aspecto de dualidad propio del deseo *implicado semánticamente* en el *sentido* de la palabra

“ἔρως” a partir de la pregunta que hace Sócrates a Diotima inmediatamente después de haber llegado a la Conclusión 3: ¿es, entonces, Eros un mortal?¹⁸¹

En su respuesta, Diotima recurre nuevamente a la postulación de un estado intermedio (*μεταξὺ*), esta vez, entre lo mortal (*θνητοῦ*) y lo inmortal (*ἀθανάτου*)¹⁸². Aquí se está tomando el término “ἀθανάτου” para referirse a los dioses. Si en el caso de la primera forma de la dualidad ligada al deseo se encontró un *sentido* en el cual el deseo es un estado intermedio entre “ser feo” y “ser bello”, a saber, el “desear *correctamente*”, aquí tendrá que proponerse un *sentido* distinto o se trataría de la misma forma de dualidad. Este *sentido* será el del *ser daimónico* (o *ser un δαίμων*)¹⁸³ y su instancia en el mundo sería un sujeto que, en tanto desea, se muestra como un *hombre demoníaco* (*δαίμωνιος ἀνὴρ*)¹⁸⁴:

Conclusión 5: Eros es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal

En primer lugar, el *sentido* en el que el deseo es un estado intermedio a manera de un *daimon* no se postula aquí a través de un medio tan claro como la analogía que se establece entre el deseo de lo bello y la *ortodoxa* líneas más arriba, sino que se recurre a lo que parece ser un conjunto de creencias teológicas que se hallan en 202d-203a:

[Eros es] Un gran *demon*, Sócrates. Pues también todo lo *demoníaco* está entre la divinidad y lo mortal. [...] Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas u sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda único consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *demon* como se produce todo contacto y todo diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo [...]¹⁸⁵

¹⁸¹ “τί οὖν ἄν, ἔφη, εἴη ὁ Ἔρωσ; θνητός;” *Banquete*, 202d.

¹⁸² “ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου” *Idem*.

¹⁸³ Una aclaración breve pero informada sobre los múltiples sentidos en los que se entiende el término “δαίμων” en la literatura griega y, en particular, en el caso de la obra platónica puede encontrarse en Thomas L. Cooksey. *Plato’s Symposium. A Reader’s Guide*, 2010. pp. 68-71.

¹⁸⁴ Platón llama así a los hombres sabios en materias de comunicación con lo divino y los diferencia de los que tienen por oficio las labores manuales, cuyo nombre es artesanos. *Cf. Banquete* 203a.

¹⁸⁵ *Banquete*, 202d-203a. El rol mediador de los *daímones* expuesto por Diotima en estos fragmentos del *Banquete* se asemeja mucho más que a cualquier otra aparición del término en la literatura griega a la mención en *Trabajos y Días* de Hesíodo, tal y como menciona Cooksey. *Cf. op. cit.* p. 69.

De acuerdo al pasaje citado parece que lo que demostraría que Eros es un *daimon* sería que se enseñe que ocupa ese lugar intermedio de comunicador entre los mortales y los dioses. Sin embargo, brindar una justificación para esto último, no me parece útil si es que lo que busco es mostrar sólo los aspectos relativos al deseo que surgen del *análisis semántico*. Pero, incluso más allá de esta razón que es meramente *práctica* para los propósitos de mi interpretación, creo que Platón, si bien posee un marco de creencias religiosas de las cuales no se puede prescindir para comprender su pensamiento de manera cabal, también pretende que algunos elementos propios de la religión cumplan un rol epistemológico y que otros propios del conocimiento tengan un valor religioso; por lo cual, creo que intentar dar una justificación de que Eros es un *daimon* en términos epistemológicos más que teológicos no significa romper con las pretensiones de un texto como el *Banquete*. Siguiendo un razonamiento parecido al mío, Catherine Osborne, en su *Eros Unveiled* ofrece una doble lectura de la justificación que busco brindar aquí. La primera de ellas se ciñe a las creencias expuestas en la última cita y, así, podría llamarse “teológica”¹⁸⁶. En cambio, la segunda puede interpretarse en los mismos términos que la analogía del deseo de lo bueno con la *ortodoxa* y, por ello, la llamaré “epistemológica”.

Osborne presenta la prueba de la siguiente manera:

*Daimones are posited because such intermediates are held to be a logical possibility. But why should Eros in particular be a daimon? It seems that the communication for which Eros finds himself peculiarly responsible is that of desiring to possess what one lacks, and indeed perceiving that one lacks it on the first place. [...] he enables mortals to perceive their lack of divine qualities and hence to desire to possess them, providing a link between the divine and the mortal [...] Without Eros mortals would not only lack of those [divine] features [ser bello, ser feliz] but be so far from appreciating them that they would not even perceive their lack or the desirability of the features they lack*¹⁸⁷

Lo importante de esta manera de presentar el *sentido* en que el deseo es un estado intermedio entre lo mortal y lo inmortal es que no demanda enmarcar nuestras creencias dentro del mencionado pensamiento religioso, sino tan sólo en aceptar que los que desean, desean aquello que se predica de lo divino, a saber, la posesión de lo bello y lo bueno eternamente, lo cual ya ha sido mostrado a partir del esquema argumental que llevé a la Conclusión 3. Lo que Osborne adiciona a lo ya aceptado es lo que piensa debe

¹⁸⁶ Osborne, Catherine, *Eros Unveiled*, Oxford: Oxford University Press. 2002, p. 109-110. De una manera similar, Plotino presenta otra interpretación de Eros que demanda la aceptación de un marco ontológico determinado por una relación distinta entre la divinidad y lo mortal. Cf. Eneada, 3.5.

¹⁸⁷ *Ibid.*

ser un presupuesto para el mismo desear: el ser consciente de no poseer lo bueno (o lo bello) *eternamente* o, en otras palabras, el *saber* que no se lo posee (Tx). Esta conciencia de la carencia está *implicada semánticamente* por el *sentido* de la palabra “ $\epsilon\rho\omega\varsigma$ ” y diferencia al deseo, por tanto, de la posesión *eterna* de lo bueno, pero también de la carencia absoluta de ellos que estaría presente en el mortal que no se sabe carente de lo mismo. En este sentido, el terreno de lo *daimónico* es justamente el propio de esta toma de conciencia de la carencia que hace posible que un mortal no se encuentre absolutamente sumido en su diferencia con los dioses gracias a su ignorancia con respecto a sí mismo, sino que permite que pueda desear lo que ellos poseen y, en tanto lo haga, tener en sí algo de inmortal. Este enfoque del rol de lo *daimónico* en el ámbito de los mortales hace énfasis en su valor epistemológico sin eliminar una posible lectura desde una perspectiva religiosa.

Sin embargo, siguiendo el mismo camino que en 2.2.1., el presentar este *sentido* muy plausible en el que el deseo es un estado intermedio entre “ser mortal” y “ser inmortal” no basta para incluir esto como una conclusión extraída del mismo *análisis semántico*. Por ello, es necesario que brinde una prueba semejante a la de la sección anterior para determinar si podría generarse alguna contradicción con respecto a los aspectos del deseo ya revelados como parte de su *sentido*:

- a) Los que desean lo bello, o son mortales o son *seres daimónicos*

$$\forall x \forall y [Dxy \wedge Ly. \rightarrow (Qx \vee Ix)]$$

- b) Los mortales no *saben* que carecen de lo bello

$$\forall x (Qx \leftrightarrow \sim Tx)$$

- c) Sócrates desea lo bello y *sabe* que carece de ello

$$\forall x (Dax \wedge Lx) \wedge Ta$$

Por ello,

Sócrates es un *ser daimónico* Ia

Donde:

Qx : x es mortal

Ix : x es un *ser daimónico*

Tx : x sabe que carece de lo bello

Sin embargo, de manera semejante que en la anterior prueba, cabe preguntarse si realmente podría darse el caso de que alguien desee lo bello y, al mismo tiempo, sea mortal, como lo indica a). Si uno se ciñe a lo que Platón afirma a través de Diotima, aquel que desea no puede ser mortal en el sentido absoluto, es decir, uno que no *sabe* que es carente. Lo que muestra esto es que, tanto como la *creencia* de que se desea lo bello es una actitud que no tiene lugar sin el deseo de algo bello [$\sim\exists x\exists y(Cx \wedge \sim Dxy)$], el deseo de lo bello no puede darse sin el *saber* de que uno carece de estas cosas. [$\sim\exists x\exists y(Dxy \wedge \sim Tx)$]. Esto trae al primer plano de este *análisis semántico* la conciencia de la carencia de lo bello como condición necesaria para desearlo, del mismo modo que la conciencia de la carencia de conocimiento de lo verdadero, es decir, la *aporía*, es condición necesaria para conocerlo. Finalmente, debe quedar claro que, a diferencia de la primera prueba empírica, en la cual se determinó que no era posible que existiera alguien que fuera feo [$\sim\exists xKx$], si es que esto significaba *creer* que se deseaba lo bueno y en realidad no hacerlo, ya que esta conjunción no es posible a su vez [$\sim\exists x\exists y(Cx \wedge \sim Dxy)$], en esta prueba no se está afirmando que no sea posible que alguien sea mortal, sino todo lo contrario: alguien lo será siempre y cuando no *sepa* que carece de lo bello [$\forall x(Qx \leftrightarrow \sim Tx)$].

La prueba necesita, a la luz de lo aclarado en el anterior párrafo, ciertas modificaciones. Primero, en a) debe eliminarse la posibilidad de que la propiedad de ser mortal como consecuencia de la de desear lo bello. Una vez hecho esto, la necesidad de postular la premisa b), es decir, la definición de la propiedad de ser mortal como el no *saber* que se carece de lo bello, desaparece. Finalmente, la afirmación en c) de que Sócrates *sabe* que carece de lo bello es redundante, ya que también se afirma que desea lo bello y, de ser así, se debe asumir que ya tiene dicha conciencia. Así, el nuevo esquema de premisas de prueba empírica sería el siguiente:

- a) Los que desean lo bello, son *seres daimónico*

$$\forall x\forall y(Dxy \wedge Ly. \rightarrow .Ix)$$

- b) Sócrates desea lo bello

$$\forall x(Dax \wedge Lx)$$

Por último, es posible hacer una reducción más para que esta segunda forma del aspecto dual del deseo en tanto propiedad intermedia quede explícitamente evidenciado: simplificar las premisas eliminando la consignación de la propiedad Lx en ambas, dado que cualquier deseo se da si y sólo si su objeto es bello:

- a) Los que desean algo son *seres daimónicos*

$$\forall x \forall y (Dxy \rightarrow Ix)$$

- b) Sócrates desea algo

$$\forall x (Dax)$$

El hecho de que el Eros sea un *daimon* le abre un camino al sujeto del deseo hacia una posibilidad de contacto con lo divino. En este sentido, el deseo no es tan sólo una propiedad intermedia, sino que pareciera estar cumpliendo, además, el rol de un mediador. En este punto del texto cabe hacerse junto con Sócrates la pregunta de cómo es que se ejerce este rol. La respuesta hará referencia a la relación que se abrió unos párrafos más arriba entre el deseo y la *εὐδαιμονία* y que ameritaba la explicación de qué significaba exactamente ser feliz.

2.3. Tercera parte del análisis semántico: otros enfoques de la carencia propia del deseo y la naturaleza mediadora de Eros en el discurso de Sócrates-Diotima

En esta última parte expondré muchos elementos nuevos que estarán *implicados semánticamente* por el *sentido* del término “*ἔρως*”: dos nuevas formas del objeto del deseo que, a su vez, servirán para revelar una del aspecto de carencia y una del carácter dual de este sentimiento. La división que establezco aquí es la siguiente: *ἔρως* y *eudaimonía* (1.3.1.), *ἔρως* y la procreación en lo bello y *ἔρως* e inmortalidad (1.3.3.)

2.3.1. *Ἐρως* y *eudaimonía*

Entre 203b y 204c, Diotima presenta un mito sobre el nacimiento de Eros en el que se resume todo lo descubierto sobre el *sentido* de la palabra “*ἔρως*” y se narra de manera

poética¹⁸⁸. Podría llegar a afirmar inclusive que los padres de Eros son representados de tal manera que encarnan los dos aspectos del deseo alrededor de los cuales gira mi lectura del *Banquete*: Penía, la personificación de la pobreza, muestra la carencia que representa el desear algo, mientras que Poros, el recurso, explica la propiedad intermedia que es el deseo y que, en tanto tal, lo relaciona de manera dual con cualidades y entidades opuestas. En este sentido, el pasaje representa un interludio en el *análisis semántico* y, por ello, no ahondaré más en él.

Una vez finalizada la narración del mito, se retoma la línea argumentativa para poder ahora entender el rol *dinámico* del *ἔρως* en tanto *daimon*. Esta sección se inicia con la pregunta que Sócrates hace a Diotima en 204c: “Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los hombres?”¹⁸⁹. Esta pregunta supone que hay una relación entre los *ἄνθρωποις* y Eros, es decir, entre el deseo y los humanos, algo que no había sido dicho hasta ahora y que será justificado en esta última sección del diálogo entre ambos personajes. Se mostrará, pues, que aquel al que me refería hasta este momento como “sujeto del deseo” es el ser humano en general. Sin embargo, esto será descubierto por Platón algo más adelante, ahora me enfocaré en seguir el desarrollo de la respuesta de Diotima a la pregunta; ésta parte de una afirmación que representa un acuerdo entre los dos dialogantes:

Premisa 7: El que desea las cosas bellas o buenas desea que las cosas buenas sean suyas¹⁹⁰

Esta afirmación pretende indagar de manera mucho más acuciosa la forma en que el sujeto del deseo se relaciona con el objeto a través del deseo. En 200e Platón enumeró muchos sentidos en los que podría entenderse el objeto del deseo: el deseo de alguien es de (o por) algo que no está a su disposición (*μη ἐτοίμου*), de algo que no es (*μη παρόντος*), es decir, algo que no posee (*μη ἔχει*) o que le falta (*ἐνδεής*)¹⁹¹. A partir de ellos uno podría adelantarse y decir que la relación entre un sujeto que desea algo

¹⁸⁸ Cf. 203b-204c.

¹⁸⁹ “*τοιούτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;*” *Banquete* 204c. Creo que la traducción de [Gredos] de “*ἄνθρωποις*” por “hombres” puede dar lugar a malinterpretaciones porque más adelante Platón dirá que estos son todos los mortales que desean la felicidad, por lo que una traducción más apropiada sería “humanos”.

¹⁹⁰ Esta afirmación se extrae de la esta pregunta de Diotima: “*ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν: τί ἐρᾷ;*”; y la respuesta de Sócrates: “*καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι γενέσθαι αὐτῷ*” *Banquete* 204d.

¹⁹¹ Cf. 200e.

descrito con esas palabras y ese algo podría entenderse como las ansias o el anhelo de poseer (*ἔχειν*) y ser (*εἶναι*) aquello que no posee ni es, de que esto esté disponible (*ἐτοιμος*) para él o ella o que no le falte (*ἐνδεής*). Sin embargo, al referirse a esta relación en 204d, Platón no hace uso de ninguna de estas palabras sino que dice que lo que en realidad desea alguien cuando afirma “¡Deseo *x*!” es que *x* *γενέσθαι* *αὐτῷ*, es decir, llegue a ser suyo; inclusive, en una traducción literal del verbo “*γενέσθαι*”, podría decirse que lo que se desea es *hacer-de-uno-mismo-x*. Así, por ejemplo, si Aristóteles desea el honor, lo que desea es que el honor sea suyo o *hacer-de-sí-mismo-el honor*, es decir, hacerse honorable.

La explicación de la manera en que el deseo de lo bello es el deseo de *hacerse-de-las cosas bellas* que ofrecí en el anterior párrafo vale, a su vez, como una justificación de la afirmación de la Premisa 7, dado que lo que se hace en ella no es más que la precisión de cómo se relaciona el verbo “desear” con el objeto que ya ha sido establecido como suyo en la Premisa 3, a saber, lo bello (y lo bueno). Se trata, pues, de una especificación semántica de acuerdo al uso de ese verbo. Volviendo al ejemplo de Aristóteles, si digo que al desear honores lo que hace es simplemente tenerlos en estima, el *sentido* del verbo no se alcanza, ya que “desear” no es un sinónimo de “admirar” o “contemplar”. Pero, si es que afirmo que lo que hace es ansiar el honor, me acerco mucho más al sentido completo, ya que “ansiar” o “querer” poseen eso que los dos anteriores verbos no: la búsqueda de la posesión del honor en uno mismo. De esta forma, se revela que el *sentido* del deseo no incluye el ser una propiedad *estática*, es decir, no indica que el sujeto meramente contempla su objeto de deseo, sino que, más bien, implica una connotación *dinámica*: desear algo es desear que este objeto sea parte de la constitución de uno mismo, que deje el ámbito *externo* a uno que ocupa y se traslade al *interior*. Lo que establece la Premisa 7 es, pues, una *representación* distinta que hace referencia a lo mismo que $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow Ly)$:

Premisa 7: $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow y = a)$

Donde:

a: *γένηται τὰγαθά/ τὰ καλά*

Pero Platón quiere ir aún más allá del descubrimiento del aspecto *dinámico* del deseo y averiguar qué significa para el sujeto del deseo el *hacerse-de-las cosas bellas* (*γένηται τὰ καλά*). Así, hace que Diotima haga una pregunta más a Sócrates: “¿qué será aquel

que *hace-de-sí-mismo-las cosas bellas?*” (“τί ἔσται ἐκείνω ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;”¹⁹²). Sócrates no puede responder a esta pregunta pero sí a una reformulación de ella: “¿qué será aquel que *hace-de-sí-mismo-las cosas buenas?*” (“τί ἔσται ἐκείνω ᾧ ἂν γένηται τὰγαθά;”¹⁹³). Me parece que Platón pretende mostrar aquí que la *interpretación* popular de los predicados “ser bello” y “ser bueno”, si bien acepta por lo general que son intercambiables, sólo considera al segundo como relacionado con la *eudaimonía*, cuando en realidad por ser predicados idénticos¹⁹⁴ no debería hacer esta distinción; lo que justifica esto es que la respuesta para ambas preguntas es la misma. Por ello, si bien en la formulación que haré de esta no consideraré más que a las cosas buenas por cuestiones de orden, debe tenerse en cuenta que lo que se diga sobre estas se aplicará también a las cosas bellas:

Premisa 8: El que *hace-de-uno-mismo-las cosas buenas* es feliz

Sin embargo, a pesar de afirmar la premisa 7 y, además, que el *γένηται τὰγαθά* convertiría al que *hizo-de-sí-las cosas buenas* en alguien feliz, de ello no se deduce que el deseo sea deseo de felicidad, lo cual es asumido por Platón líneas más adelante. Si bien la consecuencia de que el sujeto alcance su objeto del deseo es que aquel consiga la felicidad, esto no significa necesariamente que él la desee, ya que lo único que sabe con certeza que desea en este caso es *hacer-de-sí-mismo-las cosas buenas*. En este sentido, aparentemente lo que se tendría que hacer para justificar la asunción que hace Platón es mostrar que ser feliz es lo mismo que *hacer-de-sí-mismo-las cosas buenas*. Esto se logrará probando que se cumple que:

$$\forall x \forall y (\sim Cxy \wedge By. \leftrightarrow. Ux)$$

Donde:

Ux : x es feliz

Este fin, a su vez, se alcanzará a través de la prueba de que se cumplen las fórmulas condicionales:

$$a. \forall x \forall y (\sim Cxy \wedge By. \rightarrow. Ux)$$

$$b. \forall x \forall y (Ux. \rightarrow. \sim Cxy \wedge By)$$

¹⁹² *Banquete* 204d.

¹⁹³ *Ibid.* 205a.

¹⁹⁴ *Vid. Supr.* Nota 157.

b se afirma en 205a en los siguientes términos: “por la posesión de las cosas buenas [...] los felices son felices”¹⁹⁵. Esta es otra manera de presentar lo afirmado por la Premisa 6, que ya fue justificada en la sección anterior, así que ya no volveré sobre lo mismo. Sin embargo, *a* sí necesita una explicación y ésta es dada en 204e. Al afirmar que se desea poseer las cosas bellas porque eso significa ser feliz (*εὐδαιμόνων ἔσται*) se supone que si se posee lo bello entonces se será feliz. En otras palabras el valor *explicativo* del “*εὐδαιμόνων ἔσται*” para el hecho de desear lo bello implica que no es posible que alguien posea lo bueno y, al mismo tiempo, no sea feliz. Ahora bien, la conjunción de *a* y *b* constituye la fórmula bicondicional que tomaré como una definición¹⁹⁶: ser feliz es lo mismo que poseer las cosas buenas. Se tiene, pues, en este fragmento del *Banquete* una mención de la definición platónica de la *eudaimonía*¹⁹⁷ y, cabe decir, que se trata de aquella que es propia de lo divino, no de lo humano como adelanté en la sección anterior, sin embargo esto se aclarará mucho más ahora.

De esta manera se puede comprender que si se desea este estado que representa el *γένηται τάγαθά* y este es lo mismo que se llama *εὐδαιμόνων ἔσται*, entonces también se puede afirmar que se desea ser feliz:

Conclusión 6: Eros es deseo de felicidad¹⁹⁸

Se llega a esto por el siguiente razonamiento:

¹⁹⁵ “κτῆσει γάρ [...] ἀγαθῶν οἱ εὐδαιμόνες εὐδαιμόνες” 205a.

¹⁹⁶ Considero esta bicondicional como una relación de definición entre los predicados “poseer lo bello y lo bueno” y “ser feliz” porque es mucho más parecida a la que existe entre “ser una figura que posee tres ángulos” y “ser un triángulo” que a la que se da entre “convertirse en un gran filósofo” y “dedicarse a la reflexión de preguntas fundamentales”. Las tres parejas pueden constituir tanto condiciones necesarias como suficientes entre sus predicados; sin embargo, sólo las dos primeras podrían tomarse además como relacionandolos entre sí como uno definiendo al otro. Ahora bien, sólo la segunda pareja logra hacer esto de manera *analítica*, mientras que la primera pretende lograr lo mismo en el *Banquete*, lo cual basta para afirmar que Platón intenta mostrar que esta es una definición de la *eudaimonía*.

¹⁹⁷ Algunas definiciones distintas de la *eudaimonía* son brindadas por Platón en otros *diálogos*. Así, por ejemplo, se puede encontrar en la *República* una que, si bien está relacionada con lo bueno y lo bello, se constituye en un nivel tanto individual como comunitario y, de esta manera, está ligada con sus propuestas ética y política; cf. Frede, Dorothea, "Plato's Ethics: An Overview", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-ethics/>. Consultado: 31 de octubre del 2015. La ventaja que encuentro en la definición dada en el *Banquete* es que, a pesar de su simplicidad, es mucho más fácil de aceptar: sin necesidad de establecer un compromiso con teorías morales o políticas, propone que lo que uno desea poseer o ser es lo bueno y alcanzar esto es lo que se llama “*eudaimonía*”. Aquello que sea lo bueno o lo bello va más allá de esta discusión que, como ya he dicho antes, constituye más bien una propuesta metaética.

¹⁹⁸ La argumentación para llegar a esta conclusión de desarrolla entre 204c y 205.

P8: $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow y = a)$
Def. de felicidad: $\forall x \forall y (\sim Cxy \wedge Ly \leftrightarrow Ex) \text{ o } a=b$
 C5: $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow y = b)$
 Donde:
 a: γένηται τάγαθά/ τὰ καλά
 b: εὐδαιμόνων ἔσται

Ahora bien, si se recuerda la Conclusión 1 (“Eros no posee lo bueno y lo bello”), se puede, además, deducir que:

Conclusión 7: Eros no posee la felicidad¹⁹⁹

C1: $\forall x \forall y [Dxy \rightarrow (Ly \rightarrow Cxy)]$
Def. felicidad: $\forall x \forall y (\sim Cxy \wedge Ly \leftrightarrow Ex) \text{ o } a=b$
 C6: $\forall x \forall y (Dxy \rightarrow \sim Ex) \text{ o } \forall x \forall y [Dxy \rightarrow Cxy \wedge y = a]$

De esta forma se llega a la tercera *representación* del aspecto de carencia ligado al deseo que Platón descubre su *análisis*: el deseo le revela a aquel sobre el que se posa que carece de la *eudaimonía*, la cual es más bien una propiedad divina. A ella puede aspirar pero no llegar.

Continuando con la exposición del análisis platónico, por única vez en toda la intervención de Sócrates, se hablará sobre una parte del *sentido* del deseo que aún no se ha tocado, a saber, del sujeto del deseo. Más allá de la mención de los *άνθρώποις* en 204c, la relación de estos con el deseo aún no ha sido hecha explícita en el *análisis* de Platón. Sin embargo, a partir de la última formulación del objeto del deseo como la *eudaimonía* se abre el camino para entender a quién se estuvo refiriendo hasta ahora como aquel que desea (*έραστής*) o, como yo lo llamé, “sujeto del deseo”. Lo que sucede

¹⁹⁹ Esta conclusión principal del esquema argumentativo de la intervención de Sócrates-Diotima apareció formulado de distinta manera como una conclusión intermedia en la sección 2.2.1.2: $\forall x \forall y [Dxy \wedge (Ly \vee By) \rightarrow \sim Ex]$

es que la voluntad (*βούλησιν*) y el deseo (*ἔρωτα*)[de *eudaimonía*] es común a todos los hombres (*ἀνθρώπων*)²⁰⁰. Así, la siguiente premisa de mi esquema sería:

Premisa 9: Todos los hombres desean la felicidad

Si bien meramente a través de esta afirmación no se puede decir que todo sujeto de deseo es un ser humano, sí se puede estar de acuerdo en que todos los hombres están poseídos por el deseo, ya que, Eros es deseo de *eudaimonía*, es decir, cualquier sujeto del deseo tendrá la felicidad por objeto. Lo que aquí se revela es que hay un error en el uso común del nombre que se utilizaba para designar al que sentía un deseo *de* o *por* una persona, a saber, “*ἐρασταί*”, ya que este sirve más bien para designar a todo *ἀνθρώπων*, en vista de que ese deseo es en realidad el que tiene por objeto la *eudaimonía*. Platón llama la atención sobre un error semejante cometido en el uso de la palabra “*ποιηταί*” para referirse sólo a los *creadores* de la música y el verso y no con respecto a todo el conjunto de *creadores* de todas las artes²⁰¹. De esta forma, se puede ver que afirmando la Premisa 9 junto con la Conclusión 5 se puede llegar a la siguiente conclusión:

Conclusión 8: Todos los hombres desean algo [o son *erastai*]²⁰²

Esto de acuerdo al siguiente esquema lógico:

$$P9: \forall x(Hx \rightarrow Dxb)$$

$$C5: \forall x\forall y(Dxy. \rightarrow. y = b)$$

Por ello,

$$C7: \forall x\forall y(Hx \rightarrow Dxy)$$

Donde:

Hx: x es hombre

b: *εὐδαίμων ἔσται*

Queda, sin embargo, pendiente justificar la afirmación de la Premisa 9. Dado que el desear la felicidad es lo mismo que desear la posesión de las cosas bellas, explicar por

²⁰⁰ Esta afirmación surge de esta pregunta de Diotima a Sócrates: “*ταύτην δὴ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότρεα κοινὸν οἶε εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντα τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πῶς λέγεις;*”; y la respuesta de este: “*οὕτως, ἦν δ’ ἐγὼ: κοινὸν εἶναι πάντων*” 205a.

²⁰¹ Cf. 205b-d.

²⁰² La presentación de esta idea se encuentra en 205a-e.

qué uno desea poseer estas significará también haber explicado lo primero. Pero sucede que el mismo deseo de la posesión de estas cosas es sólo una aclaración de lo que originalmente se llamó deseo de las cosas bellas y esto ya fue justificado. Todo deseo, según la Premisa 3, es de las cosas bellas porque el predicado “ser bello” tiene un valor normativo gracias al cual el decir que algo era deseado era exactamente lo mismo que decir que era bello. Por lo tanto, este valor normativo es el que explica a su vez el que todo deseo sea deseo de poseer las cosas que instancian ese predicado y, a su vez, deseo de la felicidad. Es por esto que, según el *sentido* de *eudaimonía* que se utiliza en el *Banquete*, la justificación de la Premisa 9 ya estuvo establecido desde el inicio de todo el *análisis* del *sentido* del término “*ἔρως*”.

Entiendo que esta misma justificación de la Premisa 9 quizás no valga para otros textos platónicos o griegos ni para una discusión ética sobre el valor de la *eudaimonía* en la vida humana; es probable que en estos casos sea necesario recurrir, por ejemplo, al hecho de que la universalidad del deseo de la felicidad es una constante en el pensamiento griego desde los antiguos poetas épicos hasta los trágicos y, en el caso de la filosofía, desde Sócrates, pasando por Aristóteles y llegando, inclusive, a Epicuro y, por ello, concluir que constituye un axioma sociohistórico o cultural. Sin embargo, aquí no es necesario entrar en este tipo de explicaciones, ya que el *Banquete* no es un texto de ética y, en cambio, el *análisis semántico* que brinda Platón en la intervención de Sócrates-Diotima y que llega a revelar la relación del deseo con la *eudaimonía* podría calificar, en todo caso, como una propuesta metaética.

Inmediatamente después de la afirmación de la Premisa 9, se realiza la aplicación de todos los predicados que expresan las distintas *representaciones* del objeto del deseo al sujeto que Platón reveló ahora como aquel del que se estuvo hablando todo el tiempo. De esta manera, los pasajes que van desde 205e hasta 206b sirven a manera de una recopilación de casi todo lo que se descubrió como parte del *sentido* de la palabra “*ἔρως*” hasta ahora. Esta parte del *Banquete* se inicia con una referencia tácita un segmento del discurso de Aristófanes que representa una lectura *autocrítica*²⁰³ que hace Platón de éste para así reincidir en la importancia del valor normativo de lo bueno con respecto al deseo descubierto en su *análisis*. La máscara del poeta cómico, en su

²⁰³ Porque es su Diotima la que critica a su Aristófanes. Es evidente que esto no responde a una evolución en del *sentido* de la palabra “*ἔρως*”, sino que se trata de una figura que le ayudará a mostrar el valor normativo de lo bueno.

discurso de elogio a Eros, presenta un mito sobre el origen de la raza humana en el cual se muestra, además, qué es el deseo: los humanos con la constitución actual de su ser son producto de una división de seres que poseían el doble de extremidades y caras y el deseo es aquel anhelo que aquellos sienten por esta unidad perdida²⁰⁴. La crítica de Diotima se concentra en decir que la mitad perdida no es el objeto del deseo sino que este es meramente “lo bueno”.

La sacerdotisa dice que Eros no es ni de la otra mitad ni del todo (*ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου*) a menos que esa mitad o ese todo resulten ser buenos (*εἰὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ᾧ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν*)²⁰⁵. De esta manera, el ser objeto del deseo no está determinado por el hecho de que algo sea o represente la mitad que llevaría a los humanos a la unidad, ni tampoco esta unidad misma, sino más bien por el de que esta mitad o este todo – o, en general, cualquier objeto- instancie el predicado “ser bueno” (*ἀγαθὸν*); en otras palabras, basta con que esto suceda para que se desee algo. Pero, más allá de repetir algo que ya fue justificado al inicio del *análisis semántico*, se extenderá este sentido normativo al predicado “ser dañino” (*πονηρὰ*): de ser dañinas las manos o los pies de uno, este los cortaría sin dudarlos. Así, se puede decir que, si algo es dañino, entonces no se lo deseará²⁰⁶. Esto indica que, más allá de cualquier connotación hedonista o ética que puedan tener ambos predicados, el valor que representan es normativo para el desear (positivo en el caso del “ser bueno” y negativo en el caso del “ser dañino”) y, además, excluyente (esto es, que aquello que es bueno no puede ser dañino y viceversa)²⁰⁷.

Finalmente, después del fragmento dedicado a esta referencia al discurso de Aristófanes, el camino que queda hasta 206b consiste en la enumeración de las tres *representaciones* del objeto del deseo, según lo desarrollado hasta ahora en el *análisis semántico*:

- a) Los hombres desean lo bueno [*οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν...*]
- b) Los hombres desean que lo bueno sea suyo [...*καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν...*]

²⁰⁴ Cf. 189d-191d.

²⁰⁵ Cf. 205e.

²⁰⁶ A diferencia de la instanciación de la propiedad “ser bueno” en un objeto, que es condición necesaria y suficiente para desearlo, aquella de la propiedad “ser dañino” es solo condición suficiente, según esta aclaración hecha por Platón.

²⁰⁷ Cf. 206a.

c) Los hombres desean que lo bueno sea suyo siempre [...καὶ ἀεὶ εἶναι]

Puede verse que c) brinda una información mucho más detallada del objeto del deseo, ya que incluye lo dicho por a) y b) pero ofrece una especificación sobre el modo en que se desea el objeto del deseo. Pero esto no es todo; dado que es lo mismo poseer lo bueno y ser feliz, c) es, además, la explicación más clara de lo que significa ser feliz, a saber, poseer siempre lo bueno²⁰⁸. Y, finalmente, ya que se demostraron tanto la Premisa 8 como la Conclusión 5, esto que se afirma acerca del objeto del deseo permite a Platón afirmar sobre el deseo mismo que es deseo de poseer lo bueno siempre (ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ):

Conclusión 9: Eros es el deseo de poseer el bien siempre²⁰⁹

Es necesario que se recuerde que todas las *representaciones* que Platón da del objeto del deseo hacen referencia a propiedades que el humano, en tanto sujeto del deseo, nunca podrá instanciar. La *eudaimonía* que se describe como la posesión de lo bueno siempre o *eternamente* es, pues, una propiedad de los dioses y, por ello, el desearla muestra a la raza humana su limitación frente a un estado divino. Pero, nuevamente, esto no significará que esté ceñida en la absoluta carencia: se ha mostrado que el deseo tiene un aspecto dual que lo relaciona con dos predicados extremos como “ser malo” y “ser bueno” o “ser mortal” y el “ser inmortal”. En el último segmento del *análisis semántico* del deseo este aspecto dual será enfocado como una mediación que el deseo ejerce entre humanos y dioses. Esta nueva sección se abre con una pregunta propia del sentido común de cualquiera que tome conciencia de la importancia vital del deseo por estar *semánticamente* relacionado con la felicidad divina: ¿cómo se puede uno acercar a ser feliz? o, lo que es lo mismo, ¿cómo se puede tentar la posesión de lo bueno *eternamente*? Platón entiende perfectamente esta secuencia del pensamiento humano y hace que Diotima plantee la pregunta de cómo se expresa Eros en la vida humana, es decir, cuál es el método (τρόπος), la acción (πράξις) o la función (ἔργον) a través de la cuál el hombre ejercita eso que llamamos “deseo”²¹⁰.

²⁰⁸ La relación entre ser feliz y poseer lo bueno siempre ya había sido establecida en la Reformulación de la Premisa 6, pero tan sólo en términos de que la segunda propiedad era condición necesaria de la primera.

²⁰⁹ 206b.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*

2.3.2. *Ἔρως* y la *procreación* en lo bello

La respuesta de Diotima a la cuestión propuesta por ella misma da lugar a la siguiente premisa dentro de la construcción de la teoría erótica de Platón:

Premisa 10: La procreación en la belleza (*τόκος ἐν καλῷ*) tanto según el cuerpo como según el alma [es la manera en la que se expresa el deseo de poseer el bien siempre]²¹¹

La procreación (*τόκος*), es decir, la generación de nuevas entidades o descendientes a partir de un hombre y una mujer que se unen sexualmente, es la muestra del deseo como deseo de poseer el bien siempre. Puede entenderse fácilmente que el acto de procreación es justamente la forma en que se expresa esta pasión entre los progenitores, es decir, que es una manifestación erótica. Sin embargo, hay dos cosas propias del contenido de la Premisa 10 que no son tan evidentes. En primer lugar, qué es lo que significa “procrear en la belleza”, es decir, cómo debe interpretarse el “*ἐν καλῷ*” (un adverbio acompañado de un adjetivo en dativo) que se liga a “*τόκος*”. En segundo lugar, qué debe entenderse por “procrear *según el alma* (*κατὰ τὴν ψυχὴν*)”, ya que sólo es evidente el aspecto fisiológico de lo que quiere decir Platón con esta palabra en el *Banquete*, es decir, la procreación *según el cuerpo* (*κατὰ τὸ σῶμα*). Pasaré ahora a explicar estos dos puntos en el mismo orden en el que los presenté. Esta explicación servirá, además, para que la justificación de la Premisa 10 se muestre por sí misma.

Explicar qué significa “*τόκος ἐν καλῷ*” demanda que comience por hablar de la relación entre la procreación y la inmortalidad. Se está hablando aquí de la procreación de los seres humanos (*ἄνθρωποι*) que se presenta en ellos como un apetito natural (*τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις*), por lo que se dice que se encuentran *embarazados* (*κνοῦσιν*) de él desde siempre. Ese apetito llega en su forma fisiológica a través del acto sexual y la generación de nuevos seres humanos. Pero, además, Platón afirma que tanto ese *embarazo* como esta génesis son cosas divinas (*θεῖον τὸ πρᾶγμα*), un elemento inmortal en las criaturas mortales (*ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν*)²¹².

²¹¹ “ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν”. *Ibid.*

²¹² Una explicación de esto es dada por Platón unas líneas más adelante, entre 207d-208b.

Afirmar que hay algo inmortal en el humano, que es mortal, no representa en el *Banquete* una contradicción, ya que la demostración de la posibilidad de estados intermedios es justamente la manera en que se ha presentado una serie de enfoques del aspecto dual del deseo. Al ser la procreación la manera en que se expresa el deseo de la *eudaimonía* divina, puede pensársela como una acción que representa al estado intermedio entre ser feliz de la misma manera que los dioses y no ser feliz en absoluto. Ese estado que se anhela y no se puede alcanzar es la posesión de lo bueno *eternamente* y, por el modo en que debe poseerse, sólo es propiedad de alguien que es *eterno* a su vez, a saber, alguien inmortal. Es por ello que una entidad mortal no puede alcanzarla, pero a través de la procreación puede acercarse lo más posible a esto: ella es el medio por el cual lo mortal se conserva (*σώζεται*), es decir, la manera en que los humanos, no en tanto su misma unidad personal (*παντάπασιν τὸ αὐτὸ*), pero reemplazando esta por otra cosa se hacen inmortales. Así, por ejemplo Aristóteles no es inmortal *como* Aristóteles en persona, pero sí *como* su descendencia y obras. La procreación puede pensarse, así, como la *representación activa* del estado intermedio que es el deseo de la *eudaimonía*.

Pero, además, se afirma que esta procreación, por ser lo inmortal propio de lo mortal, *se dará* únicamente en algo bello; esto sólo quiere decir que será la *representación* únicamente del deseo de lo bello, que es lo mismo que el deseo de la felicidad. En efecto, ese deseo no se puede presentar si es que su objeto es algo feo, dado que el predicado “ser feo” es incompatible con el de “ser bello”, es decir, que si uno de ellos se afirma el otro debe negarse [$\sim\exists x(Kx \wedge Lx)$]. Así, también se puede afirmar que esta procreación no se da en lo feo. Para entender esto se puede poner un ejemplo: la procreación se llevará a cabo sólo si Menelao desea poseer a Helena, que es bella y, en cambio, no lo hará si es fea.

Así:

$$\forall x\forall y(Px \rightarrow Dxy \wedge Ly)$$

Y, ya que,

$$\begin{aligned} \text{Def. Inc.: } & \sim\exists x(Kx \wedge Lx) \\ \forall x\forall y(Px \rightarrow & \sim Dxy \wedge Kx) \end{aligned}$$

Donde:

Px : x procrea

La Belleza es, entonces, llamada la Moira y la Ilitía del nacimiento (*Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθια ἢ Καλλονὴ ἐστὶ τῆ γενέσει*), es decir, la encargada el origen y el ser de lo procreado, ya que sólo cuando se desea lo bello es posible la procreación. Además, por ser la procreación algo que se genera naturalmente en el ser humano, se debe entender que la dirección del deseo de este hacia lo bello es también algo innato, lo cual es un razonamiento con fundamentos empíricos que Platón ofrece para corroborar la afirmación de la Conclusión 7 (“Todos los humanos desean [algo]”).

Finalmente, debo aclarar aquello a lo que se refiere Platón con “procrear *según el alma*”. En tanto todo ser humano, es decir, tanto hombres y mujeres, están *embarazados*, según dice Platón en 206c²¹³, se supone que el *dar a luz*, o, lo que es lo mismo, concluir el proceso de procreación, no puede tener que ver únicamente con las mujeres, sino que también puede darse en los hombres. En este sentido, la procreación también da lugar a entidades no humanas que Platón engloba dentro de la categoría de las virtudes²¹⁴, tales como las acciones personales que se realizan en busca de honores – por ejemplo, el darse a la muerte de Alceste y Aquiles por sus respectivos amados-, las obras artísticas determinantes para la vida humana – como las de Homero y Hesíodo- o las leyes memorables de un pueblo- las de Licurgo en Lacedemonia y las de Solón en Atenas. A todo humano *fecundo* en el alma que engendra este tipo de *hijos inmateriales* se le puede llamar, por tanto, “poeta” (*ποιητής*) o “artesano” (*δημιουργός*)²¹⁵. Lo que supone aceptar esto es sólo una ampliación del significado de “procreación” al de “creación” en general, para que así abarque tanto el sentido de ella tanto en el alma como en el cuerpo.

Cabe que me detenga para decir algo con respecto a una afirmación hecha por Platón en 206e. Como he mostrado, en esta última sección Platón presenta una explicación de lo que sería la acción propia del humano que desea, a saber, la procreación en lo bello. Sin embargo, hay una conclusión hacia la que da un salto injustificado; ésta es formulada

²¹³ “κνοῦσιν γάρ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι [...]” (206c).

²¹⁴ Esta categoría es mencionada en 209a: “Los que son fecundos en el alma [...] ¿Y qué es lo que les corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud [...]”; b: “ante esta persona [el amado] tiene abundancia de razonamientos sobre la virtud [...]”; y e: “[...]y haber engendrado [Solón] toda clase de virtud”.

²¹⁵ Cf. 208c-209e.

por Diotima en 206e: “Eros es deseo de la procreación en lo bello”²¹⁶. El error en que incurre es el siguiente: lo que se presupone en este pasaje es que si alguien desea algo, entonces también deseará la acción que expresa ese deseo, es decir, aquella por medio de la cual se intenta alcanzar ese algo. Pero esto es algo que no se cumple necesariamente. Un contraejemplo que pone esto en evidencia podría ser el siguiente: digamos que Aristóteles desea la virtud y que, la acción por medio de la cual se la podría procurar es el ayuno diario, de ahí no se sigue que necesariamente Aristóteles desee ayunar todos los días. Lo bueno, sin embargo, es que esta conclusión no es utilizada para una argumentación más amplia y, por ello, el error cometido en afirmarla no conlleva ningún otro. Por otro lado, creo que Platón cae en este error por asumir que porque hay en el humano una *epithumía* (apetito) de procreación que es innata, de ahí se sigue que también hay un *ἔρως* de ella, pero nuevamente esto no es determinado en el *Banquete*. Dejando este error de Platón de lado, mostraré ahora cómo ya quedó justificada la Premisa 12, a partir de las aclaraciones hechas hasta ahora.

A través de la determinación del *sentido* del término “*εὐδαιμονία*” como poseer el bien *eternamente*, se reveló la relación afirmada por la Premisa 12 entre la el deseo de esta y la procreación: en tanto esta es algo inmortal propio de lo mortal, permite que el humano se aproxime a esa *eudaimonía*. Además, en el mismo análisis se descubrió que la relación indesligable de la procreación y lo bello, ya que sería imposible que *represente* el deseo de algo que no es bello, por ser por definición la *representación* de este deseo. Finalmente, se defendió también la afirmación de que ella se da no sólo en el cuerpo, sino también en el alma basándose en que el significado de “procreación” se corresponde con el de “creación”. Esta es la justificación que creo puede sostener la afirmación de la Premisa 12 sin salir del *análisis semántico* del término “*ἔρως*”. De esta manera, puedo decir que gracias a esto se llega a la conclusión de que el deseo de la *eudaimonía* es una propiedad *dinámica* y *mediadora* entre los humanos y este estado divino: es a través de la acción de procrear en lo bello que el que desea *pretende* su objeto del deseo.

²¹⁶ Allí, Diotima dice que, en realidad, “ἔστιν γάρ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει”, sino “τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ” 206e.

Conclusión 10: El deseo, *representado* en la procreación, es algo intermedio entre la total carencia de *eudaimonía* y la posesión de ésta

Esta afirmación sobre el deseo es una muestra más de su ser dual que, esta vez, lo pone en relación con la posesión divina de la *eudaimonía* y la absoluta infelicidad. Aquí, sin embargo, el deseo no será sólo un estado intermedio, sino que, en su *representación* como *procreación* se lo verá ejerciendo un rol mediador entre el sujeto que desea y la *eudaimonía*. Este rol se muestra tanto en la generación de descendencia como en la creación de virtudes, leyes, etc.

Con la afirmación de la Conclusión 10 se completan la formas en que se presentó el aspecto dual del deseo que lo mostró como un ser *daimónico* y que había sido ya desarrollado por la poesía griega a través de la exposición de sus propias *representaciones* del mismo. Haciendo una recapitulación de lo dicho en este capítulo, se puede decir que hay tres formas distintas en que se presentó el *ser daimónico* del deseo:

1. Eros [o ἔρως] está entre lo feo y lo bello y entre lo malo y lo bueno
2. Eros [o ἔρως] está entre lo mortal y lo divino
3. El ἔρως, representado en la procreación, es algo intermedio entre la total carencia de *eudaimonía* y la posesión de ésta

1 y 2 son enfoques de la primera forma de la dualidad del deseo como estado intermedio entre dos propiedades opuestas. En 1 lo que determina este ser intermedio es la “corrección” implícita del deseo, es decir, que no se podría desear algo que no es bello; en 2, en cambio, es la conciencia de la carencia frente a lo divino que acompaña siempre al deseo lo que le brinda ese lugar. Por otro lado, 3 muestra el mismo aspecto del deseo pero como ser mediador: el deseo no sólo posee la dignidad intermedia por ser “recto” y consciente de su carencia sino que, además, cumple un rol *dinámico* entre el ser humano y la *eudaimonía* por medio de la procreación.

La última sección del *análisis semántico* pretenderá revelar aquello que explica la naturaleza *embarazada* de los seres humanos y que genera el natural apetito de procreación que representa la acción mediadora propia del desear humano.

2.3.3. *Ἔρως* e inmortalidad

Entre 206e y 208a, Platón intenta justificar una última afirmación que, para él, surge del mismo *análisis* que está desarrollando, a saber, que el deseo es deseo de inmortalidad. Por mi parte, mostraré que no hay manera de sostener esto ciñéndose meramente a su *análisis semántico*. Para ello brinda dos argumentos. El primero de ellos se encuentra en 206e y 207a y pretende establecer ser necesario lógicamente; el segundo abarca lo que resta hasta 208a y recurre más bien a afirmaciones ontológicas sobre el ser humano. Mi trabajo en esta sección será exponer ambos argumentos y mostrar por qué creo que no hay manera de sostener dicha conclusión.

El razonamiento que plantea Platón como primer argumento es el siguiente:

a) Todo aquel que desea de poseer lo bueno siempre, desea de la inmortalidad y lo bueno

C8: Eros es deseo de poseer el bien siempre [Todos los que desean, desean poseer el bien siempre]

Por ello,

C9: Eros es deseo de la inmortalidad [Todos los que desean, desean la inmortalidad]

Es claro que, ya que la inferencia es válida si se prueban las dos premisas como verdaderas, entonces la conclusión también lo será. Ya he probado la Conclusión 9, así que lo que resta es mostrar si es posible hacer lo mismo con a). Mi respuesta es que esto no se puede hacer, ya que se pueden establecer contraejemplos para el condicional de dicha premisa. Se puede pensar que Aristóteles desea poseer el bien siempre, lo que esto quiere decir es que quiere *hacer-de-sí-mismo-lo bello*, es decir, ser bello y no sólo momentáneamente, sino que, de llegar a serlo, deseará poseerlo en el futuro; sin embargo, esto no inhibe la posibilidad de pensar, al mismo tiempo, que Aristóteles no desee ser inmortal. Esto puede verse incluso más claramente al simbolizarse:

$$\forall x\forall y(Dxy \wedge Ly) \rightarrow \forall x\forall y(Dxy \wedge y = i)$$

Donde:

i: la inmortalidad

Dicha inferencia, evidentemente, no es válida. Sin embargo, aún queda un argumento que evaluar. Aquel será de un tipo totalmente distinto a este.

Entre 207a-d, Diotima pretende que Sócrates diga cuál es la causa (*αἴτιον*) del deseo de lo bello y de la procreación en la que se ve *representado*. La búsqueda de ésta debe orientarse hacia la misma naturaleza humana, dado que se dijo que la procreación es una *epithumía* innata, es decir, algo que viene con el *ser* mismo de humano. Es por ello que, para guiar a Sócrates, la sacerdotisa orienta sus pensamientos hacia las *disposiciones amorosas* (*ἐρωτικῶς διατίθεσθαι*) propias de todo ser vivo: la búsqueda de la mutua unión (acto sexual) y el cuidado de la prole²¹⁷. Finalmente, ante la incapacidad del filósofo para dar una respuesta, ella misma la revela: “la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal”²¹⁸. Así, Platón llega a la conclusión de que Eros es deseo de inmortalidad, basado en la evidencia empírica que son esas *disposiciones amorosas* y en el supuesto de que necesitan ser explicadas a partir de una causa que forme también parte de la naturaleza humana. Esta conclusión representa, por ello, una afirmación ontológica que va más allá del *análisis del sentido* del término “ἔρως”.

He mostrado los dos argumentos de Platón para afirmar la conclusión que afirma que el deseo es deseo de la inmortalidad y las razones por las que no puede justificarse dentro del *análisis del sentido* del término que *refiere* a éste, en un caso, por la invalidez lógica de uno de sus presupuestos, en el otro, por el recurso a una afirmación ontológica. Es por ello que dicha conclusión no puede formar parte del esquema de premisas y conclusiones que establecí a lo largo de este capítulo.

²¹⁷ Cf. 207b.

²¹⁸ “ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰετὸ εἶναι καὶ ἀθάνατος” 207d.

En este capítulo me propuse exponer y explicar el *análisis semántico* que, según mi hipótesis, Platón realiza en el *Banquete* y que es la *interpretación* del *sentido* del término “*ἔρως*”. Este *análisis* reveló muchas formas de los aspectos de carencia y dualidad que estaban *implicadas semánticamente* en ese *sentido*. Un trabajo similar ya había sido desarrollado por la poesía griega pero a través de *representaciones* del deseo como un sentimiento o pasión que afectaba al poeta o a un personaje suyo, ellas dieron lugar, a su vez, a *imágenes* muy distintas de los aspectos de carencia y dualidad. Hacia el final del capítulo I presenté un esquema resumido de las *representaciones* del *ἔρως* ligado a estos dos aspectos que encontré en los fragmentos de las tradiciones poéticas estudiadas, el cual se encuentra detallado en el Anexo 1 debido a la amplia extensión que tiene; en él establecí, además, una categorización de estas *imágenes* de acuerdo al contexto escénico y textual-gramatical en el cual se encontraban que dio lugar a seis clases de *imágenes* de la carencia ligada al deseo (A *i-vi*) y cinco de la dualidad propia del mismo (B *i-v*). A manera de una conclusión para este capítulo presentaré el conjunto de formas de los aspectos de carencia y dualidad que se revelan como *implicadas semánticamente* en el *sentido* de la palabra “*ἔρως*” través del *análisis semántico* desarrollado por Platón y que consigné a manera de un esquema argumentativo que subyacía a la intervención de Sócrates en el *Banquete*. No será necesario recurrir a un nuevo Anexo para esta presentación, ya que ella no será extensa.

I. *Formas de la carencia implicadas semánticamente por el sentido del término “ἔρως”*

a) *Primera forma: el que desea carece de lo bueno y lo bello*

Aquel que desea, carece de lo que desea y, dado que lo que se desea es lo bello, entonces el que desea carece de lo bello. Pero, además, lo bueno es lo mismo que lo bello y carecer de lo bello significa no ser bello; por lo tanto, el que desea no es bello ni bueno. Este es un resumen del razonamiento que contiene las siguientes premisas y conclusiones:

- Premisa 1: Eros es deseo de algo
- Premisa 2: Eros es deseo de algo que no se posee
- Premisa 3: Eros es deseo de lo bello [y no de lo feo]
- Conclusión 1: Eros carece y está falto de lo bello
- Conclusión 2: Eros no es bello ni bueno

b) *Segunda forma: el que desea no es un dios*

Dado que todos los dioses son felices y se es feliz sólo si se posee lo bello y lo bueno, por lo tanto aquel que carezca de esto no será un dios. Recordando, además, que aquel que desea no es bello ni bueno (C2), lo que significa que no posee ni lo bello ni lo bueno, se concluye que el que desea no es un dios. El razonamiento para llegar a esta conclusión contiene los siguientes elementos y a la Conclusión 2:

Premisa 5: Todos los dioses son felices

Premisa 6: Los felices lo son sólo si poseen las cosas bellas y buenas

Conclusión 4: Eros no es un dios

c) *Tercera forma: el que desea no es feliz*

El que desea lo bello y lo bueno desea, en realidad, que eso sea suyo, es decir, *hacer-de-sí-mismo-lo bello y lo bueno*. Además, el que logre esto, será feliz. Si se recuerda que el que desea algo no posee lo que desea, entonces se puede concluir que el que desea lo bello y lo bueno no posee la felicidad o, lo que es lo mismo, no es feliz. El razonamiento para llegar a esta conclusión utiliza los siguientes elementos, además de la Conclusión 2:

Premisa 7: El que desea las cosas bellas o buenas desea que las cosas buenas sean suyas

Premisa 8: El que *hace-de-uno-mismo-las cosas bellas o buenas* es feliz

Conclusión 6: El que desea, desea la felicidad

Ref. Prem. 6: Los felices lo son sólo si poseen las cosas bellas y bellas eternamente

Conclusión 7: El que desea, no posee la felicidad

II. *Formas de la dualidad implicadas semánticamente por el sentido del término “ἔρως”*

a) *Primera forma: el que desea está en un estado intermedio entre dos opuestos*

Es presentada desde dos enfoques que muestran al deseo como un estado intermedio entre dos propiedades opuestas. Una se dirige a esto partiendo de la dualidad de propiedades ser bueno/ser malo y la otra, de la de ser inmortal/ ser mortal.

a.1. *Primer enfoque: el que desea está entre lo feo y lo bello y entre lo malo y lo bueno*

Partiendo de la presuposición de que lo que no es bueno no es necesariamente malo, se postula que el deseo es una propiedad intermedia entre las de ser malo y ser bueno por el hecho de que el que desea desea *correctamente*, es decir, porque no es posible que uno se equivoque y desee lo malo.

Premisa 4: Lo que no es bueno no es necesariamente malo

Conclusión 3: Eros está entre lo feo y lo bello y entre lo malo y lo bueno

a.2. Segundo enfoque: el que desea está entre lo mortal y lo inmortal

Partiendo de la presuposición de que lo que no es inmortal no es necesariamente alguien mortal, se propone que el deseo es una propiedad intermedia entre las de ser inmortal y ser mortal, dado que quien desea lo bello, al menos, *sabe* que carece de ello.

Prem. Pres.: El que no es un dios no es necesariamente alguien mortal

Conclusión 5: Eros es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal

b) Segunda interpretación: el que desea está entre la total carencia de eudaimonía y la posesión de ella

Esta presenta al deseo como un ser mediador, de esta forma, constituye una forma de la dualidad enfocada desde el aspecto activo del deseo, es decir, desde el hecho de que este implica buscar acercarse a lo que se desea. De esta manera, la procreación en la belleza *representa* al deseo en este sentido activo.

Conclusión 9: Eros es el deseo de poseer el bien siempre

Premisa 10: La procreación en la belleza (*τόκος ἐν καλῷ*) tanto según el cuerpo como según el alma [es la manera en la que se expresa el deseo de poseer el bien siempre]

Conclusión 10: El deseo, representado en la procreación, es algo intermedio entre la total carencia de *eudaimonía* y la posesión de ésta

Por último, Platón mencionará que su *análisis* está siendo aplicando, particularmente, para un sujeto del deseo, a saber, el ser humano. Lo cual no cierra la posibilidad, al menos lógicamente, de que algún otro individuo o clase pueda ocupar el lugar de sujeto del deseo de acuerdo a las premisas que sostienen su argumentación.

Premisa 9: Todos los hombres desean la felicidad

Conclusión 8: Todos los hombres desean algo [o son *erastai*]

CONCLUSIONES

En esta tesis me propuse responder a la pregunta de en qué medida en la intervención de Sócrates en el *Banquete* de Platón se representa al *ἔρως* de la poesía griega de los siglos VIII a IV a.C. Ahora, habiendo concluido con los dos capítulos que componen esta investigación, se hace evidente que la respuesta a esa pregunta ha sido desarrollada ya en el contenido de los mismos. Esto se explica por el hecho de que en cada capítulo se expone justamente la manera en que se habló del *ἔρως*, por un lado, en las tradiciones poéticas desarrolladas desde Homero hasta Aristófanes, a saber, la épica, la lírica y la tragedia, y, por otro, en la sección del *Banquete* que abarca la intervención de Sócrates. En este sentido, se pudo ver a lo largo de la exposición que hice del *análisis semántico* desarrollado por Platón cómo se reconstruía el *sentido* del término “*ἔρως*” que ya había sido expresado a través de las *representaciones* del deseo de los poetas: el deseo tiene que ver con la revelación la carencia del que desea y con el carácter dual que posee por estar ligado a características opuestas o generar estados opuestos. A pesar de ello, las *imágenes* del deseo de los poetas (*A, i-vi* y *B, i-v*) y la *representación* del deseo a través del *análisis semántico* de Platón (*I a-c* y *II a-b*) son muy diferentes entre ellas. El resultado final de la comparación podría plantearse, así, de la siguiente forma: lo común entre las *representaciones* del deseo en Platón y la poesía es el *sentido* de “*ἔρως*” comparten ambas, lo distinto son ellas mismas en tanto *análisis semántico* e *imágenes* poéticas, respectivamente. En esta sección dedicada a las conclusiones generales del trabajo, pretendo ahondar en la explicación de estos dos aspectos de la comparación a través de una analogía que se establecerá a continuación.

Al igual que en el caso de dos pintores a los que se les encarga pintar algo conocido de forma tan universal y cercana como la mano humana y, sin embargo, una vez llevada a

cabo la tarea, sus pinturas no son idénticas, el *sentido* de “*ἔρως*” es compartido por los poetas griegos y Platón al momento de *representar* al deseo y, a pesar de ello, las *imágenes* esbozadas por los poetas son muy distintas del *análisis semántico* que Platón expone en el *Banquete*. Creo que esta analogía puede servirme para esclarecer un poco más la respuesta a la pregunta de investigación que brindé en el anterior párrafo, teniendo en cuenta que en ella no quedan claros tres asuntos que me parece son importantes en un trabajo comparativo: en qué consiste el *sentido* común a los poetas y el filósofo, por qué si este es común las *representaciones* del *ἔρως* son tan distintas y en qué sentido Platón sigue hablando de la carencia y la dualidad presentes en la poesía. Presentaré una respuesta a cada una de estas preguntas a manera de conclusiones de este trabajo para dotar a la hipótesis que se comprobó en mi tesis no sólo de una claridad mayor sino de una relevancia inesperada.

1. En el caso de los pintores el *sentido* de “la mano humana” es, casi indudablemente, compartido por ellos y todos los seres humanos, ya que todos han tenido un contacto sensible con una mano o uno teórico con el concepto de mano; es por ello que podrían entender la pregunta “¿qué es una mano?” y dar una respuesta aceptable y, dependiendo de las circunstancias que determinan a esta, correcta. De igual modo, para los poetas, Platón y el hombre griego, en general, “*ἔρως*” tenía un *sentido* sin duda común, dado que todos en algún determinado momento han sentido deseo o se han cuestionado teóricamente por el deseo; por esa razón, podían entender la pregunta “¿qué es el *ἔρως*?” y responder a esto aceptable y correctamente.

Ahora bien, en el caso de la mano, el *sentido* de la palabra que hace *referencia* a ella no está constituido sólo de información empírica e individual, sino que, también es de conocimiento casi general que ella es la parte del cuerpo que limita únicamente con la muñeca; que tiene cinco dedos con un determinado rango movimiento y que, si se los fuerza más allá de ese rango, se siente dolor; que cuenta con ciertas funciones naturales y algunas utilidades que se le puede dar, etc. De igual forma, el hombre griego sabía qué era el *ἔρως* no sólo por haber deseado algo alguna vez, sino que, además, tenía un cierto acercamiento conceptual al mismo: sabía que este estaba relacionado con la sexualidad; que cuando rompe los límites del juicio no hay manera de controlarlo; que efectivamente genera situaciones que son muy disfrutables pero también otras muy

desagradables, etc. El *sentido* de una palabra está compuesto, pues, por todos los aspectos que conforman lo que se piensa que es la *referencia* de esa palabra.

De acuerdo a esto último, los pintores podrían realizar una pintura de una mano humana haciendo énfasis en cualquiera de los infinitos aspectos que constituyen su *sentido*. Ello explica que sus pinturas no sean iguales y, en general, que dos pinturas de una mano nunca podrán serlo. Y, sin embargo, es altamente probable que las características más universales de la mano estén, en efecto, presentes en las pinturas de ambos, como por ejemplo que es algo que posee cinco dedos y está recubierta de piel. Así, de un modo semejante, estando abierta la posibilidad de hablar sobre cualquier aspecto propio del *sentido* de “*ἔργος*”, se ve, sin embargo, que las *representaciones* literarias del deseo desde Homero hasta Platón están marcadas sin lugar a dudas por el constante énfasis en expresar la carencia humana ligada a él y las características o estados opuestos con los que está relacionado. La mejor muestra de ello son las descripciones aplicadas al término “*ἔργος*” que se repiten de variadas maneras a lo largo de toda la tradición poética, como, por ejemplo, “el *δεινὸς ἔργος* que genera disputas”, “el *ἔργος maldito* que causa una enfermedad terrible en el corazón”, “el *ἔργος* amargo y dulce, encantador y displicente”, entre otros, y los ejes centrales del *análisis conceptual* de “*ἔργος*” en el *Banquete* de Platón, a saber, la marca de carencia y el estatus intermedio de *ἔργος*.

Explicar este énfasis en la *representación* de *ἔργος* ligado a estos dos aspectos y la gran cantidad de pasajes en los que está presente diciendo que sólo es fruto del azar que hizo llegar a nosotros sólo estas *representaciones* de *ἔργος* y no todas la demás que lo mostraban completamente exento de estas características sería optar por la opción menos razonable. En cambio, me parece mucho más plausible decir que, al igual que probablemente los dedos y la piel estén en las pinturas de ambos artistas porque constituyen lo más cercano e internalizado del *sentido* de “la mano humana”, la carencia del sujeto que desea y la relación con lo bueno y lo malo, lo dulce y lo amargo, etc. son recurrentes incluso en el paso a la tradición filosófica con Platón, porque constituyen lo primero que venía a la mente del griego cuando escuchaba la palabra “*ἔργος*”.

2. Se puede imaginar ahora el siguiente escenario. Una vez que los pintores escuchan la tarea que se les ha encomendado y las palabras “la mano humana” generan que uno de ellos inmediatamente tome su mano menos hábil con la otra, la palpe detenidamente y

luego pase a experimentar otros de sus aspectos a través de la vista. Finalmente decide pintar una mano que represente lo más fielmente cada detalle de lo que pudo sentir de ella. Por otro lado, el artista “menos sensible y mucho más conceptual” ni siquiera baja la mirada hacia el modelo de mano más cercano a sí, sino que pretende dirigirse a todo aquello que piensa que una mano humana es, es decir, al *sentido* en sí mismo inabarcable de ella. Ambas pinturas, en efecto, resultan muy distintas una de la otra.

Me parece que una situación bastante similar a esta explica la gran diferenciación en el modo de presentar los aspectos de carencia y dualidad ligados al deseo que tienen los poetas griegos y Platón. Por un lado, las *representaciones* del ἔρωϛ transmitidas por la poesía griega son creadas por alguien que parece intentar abarcar con sus palabras lo que siente él o ella misma cuando desea o lo que sus personajes experimentan cuando son presa del ἔρωϛ; en este sentido, son descripciones del sentimiento mismo *referido* por la palabra “ἔρωϛ”. En cambio, Platón no crea propiamente *representaciones* de este sentimiento, sino que realiza y expone un *análisis* del *sentido* mismo de esa palabra. De esta forma, la manera completamente distinta en que se expresan los aspectos de carencia y dualidad que componen este *sentido* está determinada porque los poetas lo hacen por medio de *imágenes* particulares y estéticas de la carencia (*A i-vi*) y la dualidad (*B i-v*), mientras que Platón espera que, a través de la mera descomposición del *sentido*, este revele sus dos aspectos constitutivos (*I a-c* y *II a-b*).

Por ello, lo que constituye la riqueza de las descripciones del ἔρωϛ de la poesía es la diversidad de perspectivas originadas de una fuente estética, que son, por tanto, *personales* y, sin embargo, revelan un patrón de *representación*, pues todas pretenden expresar las características de dualidad y carencia que componen el *sentido transpersonal* del término “ἔρωϛ”. El valor que, en cambio, posee el *análisis semántico* presentado en el *Banquete* es el de la pretensión de alcanzar la verdad acerca de la relación entre la carencia y dualidad y el *sentido* de la palabra “ἔρωϛ”, que, finalmente, se encuentra en el hecho de que dichos aspectos están *implicados semánticamente* en este *sentido*.

A pesar de todo esto, un estudio comparativo de la *representación* del ἔρωϛ en la poesía griega y la filosofía platónica no sólo permite ver las diferencias entre una y otra según su acercamiento epistemológico que hace énfasis en lo estético o lo *semántico*, sino que

brinda un experiencia privilegiada de algo que sólo puede disfrutar el lector que respete la hermenéutica de los textos, a saber, de lo común y lo distinto que compone la literatura erótica griega.

3. Finalmente, dado el caso de que alguien juzgara las pinturas de ambos artistas, sería difícil imaginar que él o ella fuera incapaz de reconocer como “una mano” aquello que está *representado* en ellas. Me parece esto se debe al hecho de que en las dos se encuentran *representados* dedos y piel, es decir, elementos que constituyen lo que es una mano. Sin embargo, es algo más complicado distinguir que los poetas y Platón están hablando del mismo *ἔρως* en base a sus *representaciones* de los aspectos de carencia y dualidad que componen el *sentido* de la palabra que *refiere* a ese *ἔρως*. Por ello, para finalizar la presentación de este conjunto de conclusiones de mi trabajo, quisiera establecer dos comparaciones entre las maneras en que presentan algunos poetas y Platón los mismos aspectos de carencia y dualidad y espero, a través de ellas, mostrar cómo puede un lector llegar a determinar que ambos hablan de un mismo deseo.

Las distintas descripciones del *ἔρως* como un sentimiento ligado a la carencia humana que se encuentran detalladas en *A i-vi* tienen, como puede verse al final del capítulo 1 y en el Anexo I, muchos matices, pero en general, presentan al ser humano tomando consciencia de su limitación frente a una fuerza superior a él que lo domina, a saber, la del *ἔρως*. De esta manera, Hesíodo lo llama “*ἔρως λυσιμελής*” (*Teogonía*, 116-123 y 907-911), porque genera una pérdida de dominio sobre el propio cuerpo; mientras que Arquíloco dirá que el *ἔρως* engaña los sentidos del enamorado (PMG 191), ya que no le permite percibir la realidad de las cosas. En ese mismo sentido, es, para Eurípides, un Eros tirano de hombres, devastador y que trae desgracias a los mortales (*Hipólito*, 535-542); una locura, para Anacreonte (PMG 398); algo que causa dolores, nauseas, y sufrimientos cuando el deseo no se satisface, para Safo (V 172, 1, 31); y, finalmente, una enfermedad, para Sófocles (*Traquinias*, 441-448).

Ahora bien, Platón se referirá al *ἔρως* como algo relacionado con esta misma toma de consciencia del sujeto del deseo de su limitación frente aquello que lo supera. Sin embargo, no lo hará a través de descripciones del *ἔρως* ligado a esta toma de consciencia, sino por medio de la presentación de la carencia de aquello que se desea que está *implicada semánticamente* en el *sentido* de la palabra “*ἔρως*”. De esta forma, el

que desea es carente frente a *lo bueno y lo bello*, porque esto nunca será *eternamente* suyo; pero también lo será frente a los dioses, ya que nunca será uno de ellos; finalmente, ya que sólo estos últimos pueden ser felices, será carente, además, frente a la *eudaimonía*.

Por otro lado, las descripciones poéticas del *ἔρως* ligado a la dualidad muestran, en general, la indeterminación de lo que significa el deseo para el ser humano. Algunas de ellas lo hacen calificándolo con características opuestas, como, por ejemplo, el deseo que es dominado y dulce al mismo tiempo para Homero (*Iliada*, III, 443-446) o el deseo “*γλυκόπικρον*” y “*λυσιμέλης*” de Safo (PMG 130). Otras descripciones, en cambio, expresan esa misma indeterminación relacionando al deseo con la generación de estados opuestos; así, para Píndaro, el *ἔρως* lleva placer a los jóvenes y pesar a los ancianos (Frs. 123, 127); o, según Eurípides, si es que sobreviene sin medida, no brinda ni renombre ni virtud, pero, si lo hace con moderación, puede llevar a la gracia (*Medea* 627-644); o, por último, como dice Teognis, el *ἔρως* hace feliz sólo a aquel que ignora los males que puede traerle (*Elegías*, II 1374-1375).

En el caso de Platón, el *ἔρως* ocupará el mismo lugar indeterminado para el ser humano por estar relacionado con dos propiedades opuestas, sin identificarse definitivamente ninguna de ellas. Sin embargo, esta indeterminación no se expresa a través de *imágenes* que dan cuenta del deseo teniendo efectos polarizados en el ser humano, sino que se revela como *implicado semánticamente* en el *sentido* de la palabra “*ἔρως*”. De esta forma, el que desea no es malo ni bueno, sino que es algo intermedio entre lo malo y lo bueno, porque siempre deseará *correctamente*, es decir, nunca deseará algo malo, pero tampoco podrá ser completamente bueno, porque, si no, dejaría de desearlo. Además, también sucede que el que desea no es mortal ni tampoco es inmortal, sino algo entre lo mortal y lo inmortal, ya que no será completamente ignorante de su condición limitada, ni tampoco podrá dejarla. Y, finalmente, el que desea no será tampoco ni desgraciado ni feliz, sino que estará entre la total carencia de *eudaimonía* y la posesión de ella, ya que siempre la buscará a través de la procreación en lo bello, a pesar de nunca poder poseerla.

ANEXO I: REPRESENTACIONES DE ἜΡΩΣ EN LA POESÍA GRIEGA

A. Representaciones de ἔρως ligado a la carencia humana

i. Descripciones del ἔρως como el sentimiento causante de efectos fisiológicos de descontrol y dolor en el que desea

- El ἔρως que afloja rodillas en Homero (*Odisea*, XVIII, 206-215)
- El ἔρως λυσιμελής presente en Hesíodo (*Teogonía*, 116-123; 907-911)
- El dios Eros que sacude (ἐτίναξέ) las entrañas (φρένας) en Safo (V 47)
- El dios Eros “causa-dolores” (ἀλγεσίδωρον) que genera también náuseas (ἄσαισι) y sufrimientos (όνίαισι) en Safo (V 172, V1)
- El dios Eros λυσιμελής que es una bestia irresistible que sacude (δόνει) a la enamorada (ὄρπετον ἀμάχανον) en Safo (PMG 130)
- El dios Eros que golpea (ἔκοψεν) con un hacha y sumerge en un torrente invernal al enamorado (χειμερινήν χαράδρην) en Anacreonte (PMG 413)
- El ἔρως que se desliza en el corazón (καρδίην) y con bruma lo enceguece (ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν) de Arquíloco (PMG 191)
- El ἔρως que toma posesión (κατέσχετο) del corazón (καρδίαν κατέσχετο) en Eurípides (*Hipólito* 24-33)
- El ἔρως que hiere al enamorado disparando flechas en Eurípides (*Hipólito* 392, 530-532; *Troyanas* 255)

ii. Descripciones del ἔρως como el sentimiento que domina al hombre al imponerse sobre sus mientes, moderación o prudencia

- El ἔρως que encanta (ἔθελχθεν) el thumós en Homero (*Odisea*, XVIII, 206-215)
- El ἔρως que domina (ἐδάμασσεν) el thumós que está en el pecho (στήθεσσι) derramándose sobre él en Homero (*Ilíada*, XIV, 312-316)
- El ἔρως que domina las mientes o la capacidad de reflexión sobre las emociones (φρένας ἀμφεκάλυψεν) en Homero (*Ilíada*, 437-442)

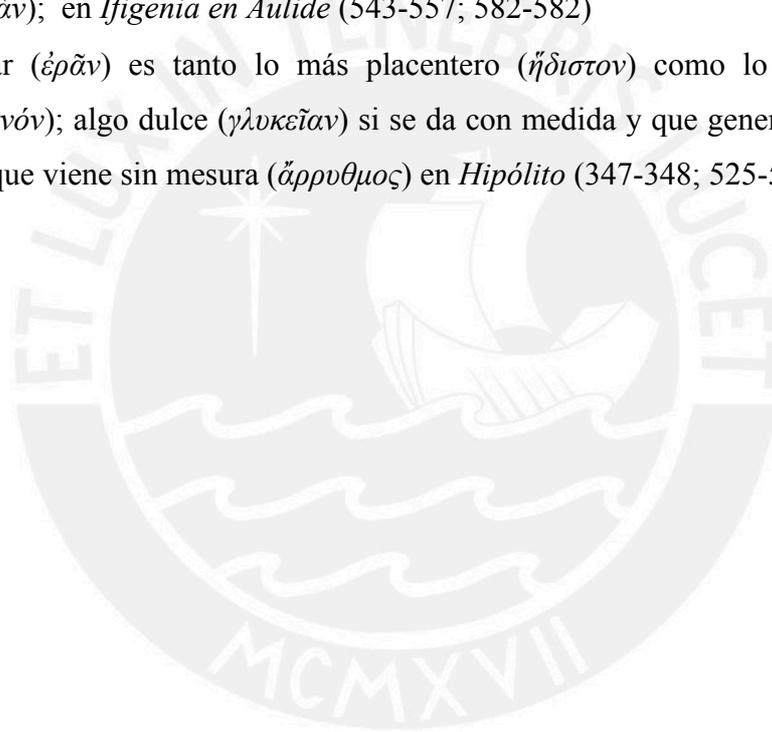
- El ἔρως que refleja la pérdida del dominio (δάμναται) del enamorado sobre sus acciones, en tanto su mente (νόον) y determinación (ἐπίφρονα βουλήν) ya no le pertenecen en Hesíodo (*Teogonía*, 116-123)
 - El ἔρως implacable que toma poder (αἴνυτο) sobre el *thumós* ubicado en el pecho (στήθεσσιν) en el *Himno a Hermes* (431-434)
 - El ἔρως que engaña las mentes (φρένας) del enamorado en Arquíloco (PMG 191)
 - El dios Eros que transforma las mentes (φρένας) de los justos en injustas en Sófocles (*Antígona* 781-801)
 - El ἔρως de las cosas malas (κακῶν ἐρῶσι) que sufren incluso los castos (σώφρονες) y que los lleva a desgracias en Eurípides (*Hipólito* 353-361)
 - El ἔρως que golpea a alguien (ἔβαλεν) y lo lleva a comportamientos impropios de una persona que está en su juicio en Aristófanes (*Ranas* 1037-1047; 1052-1056)
 - El ἔρως es una de las debilidades (νοσήματα) que alguien puede tener cuando éste es tomado por él (εἴληφεν) en Aristófanes (*Tesmoforias* 1115-1119)
 - El dios Eros que, a través de la fuerza (ἰσχὺν), doblega el juramento que alguien hace de establecer límites (ἀπομωμοκότας πρὸς τέρμασιν ὄρας) en su vida sexual en Aristófanes (*Aves* 693-707)
- iii. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que ejerce un poder terrible que genera destrucción, guerras, conflictos y caos y muestra la finitud de la potencia humana frente a él*
- El Eros-niño que juega (παῖς παῖσδει) y destruye inocentemente (“pisando flores” [“ἄνθη καβαίνον”]) en Alcmán (PMG 58)
 - El Eros Δεινότατον θεῶν en Alceo (V 327)
 - El terrible dios Eros (Μεγάλῳ δηῦτέ) que “calienta” y “enfía” jugando, así, con el enamorado en Anacreonte (PMG 413)
 - El dios Eros que juega con sus dados (ἀστραγάλοι), locuras (μανίαι) y rencillas (κνδοιμοί), generándole estos males al enamorado en Anacreonte (PMG 398)
 - El dios Eros que genera guerras y muertes en Teognis (*Elegías* II, 1231-1234)
 - El ἔρως como algo muy difícil de soportar en Teognis (*Elegías* II, 1319-1322)

- El δεινὸς ἔρως que genera disputas en Esquilo (*Euménides* 858-866)
 - El ἔρως por la profanación que posee a alguien y genera desmesura en Esquilo (*Agamenón* 338-344)
 - El ἔρως lujurioso (ἀπέρωτος ἔρως) y el ἔρως sin freno (παντόλμους ἔρωτας) que por su desmesura generan desgracias en Esquilo (*Coéforos* 594-601)
 - El dios Eros que hechiza (θέλξειεν) a alguien y lo lleva a generar desastres en Sófocles (*Traquinias* 351-355)
 - El ἔρως que toma (δαμείη) el poder sobre una ciudad a través del enamorado en Sófocles (*Traquinias* 431-433)
 - El dios Eros que manda (ἄρχει) sobre todos los dioses y hombres y enfrentarlo es una insensatez (οὐ καλῶς φρονεῖ) (*Traquinias* 441-448)
 - El deinós ἡμερος /ἔρως que genera destrucción en Sófocles (*Traquinias* 476-478)
 - El dios Eros invencible en combate (ἀνίκατε μάχαν), del que nadie escapa (φύξιμος) y que genera destrucción en Sófocles (*Antígona* 781-801)
 - El ἔρωτι δεινῶ que toma posesión (κατέσχετο) de un corazón (καρδίαν κατέσχετο) en Eurípides (*Hipólito* 24-33)
 - El dios Eros tirano de hombres (τύραννον ἀνδρῶν) y devastador (πέρθοντα) que trae desgracias a los mortales (ιέντα συμφορᾶς θνατοῦς) en Eurípides (*Hipólito* 535-542)
 - El deseo mutuo (ἐρῶν ἐρῶσαν) que puede ser uno particularmente peligroso en Eurípides (*Ifigenia en Áulide* 71-79)
 - El deseo (ἔρωτα) incorrecto que puede llevar disputas familiares en Eurípides (*Ifigenia en Áulide* 506-512)
 - El ἔρως δεινὸς que puede generar guerras entre pueblos en Eurípides (*Ifigenia en Áulide* 808-810)
- iv. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que domina la razón específicamente generando locura o representando este estado*
- El dios Eros que genera locuras (μανίαι) al enamorado en Anacreonte (PMG 398)

- El ἔρως que significa estar loco (μαίνομαι), del cual el enamorado pretende escapar (φεύγων) y con el que va a una lucha a puños en Anacreonte (PMG 359 , 428, 400 y 346 [4-10])
 - El dios Eros dominador (δαμάλης) que puede enloquecer al amado y devolver la calma al enamorado en Anacreonte (357)
 - El dios Eros criado por la locura (μανία) en Teognis (Elegías II, 1231-1234)
 - El ἔρως que, cuando posee a alguien, lo enloquece (μέμνηεν) en Sófocles (Antígona 781-801)
- v. *Descripciones del ἔρως como la urgente pasión que, de no ser concretada, genera sufrimiento y dolor en el que desea*
- El dios Eros que causa dolores (ἀλγεσίδωρον), náuseas (ἄσασι), sufrimientos (όνιαισι), etc. cuando el deseo no se satisface en Safo (V 172, 1, 31)
 - El deseo desbordante (ἄτοπος πόθος) que consume a los amantes sólo puede calmarse con la venia y la ayuda del dios Eros en Aristófanes (Asambleístas 952-969)
 - El dios Eros que consume (τακέρ) a alguien y lo impele a tener relaciones sexuales cuando, ya anciano, no puede satisfacer su deseo en Íbico (PMG 287)
- vi. *Descripciones del ἔρως como la pasión equiparable a una enfermedad que padece el que desea*
- El ἔρως que es una enfermedad (νόσῳ) en Sófocles (Traquinias 441-448)
 - El ἔρως maldito (οὐχ ὀσίων ἐρώτων) que causa una enfermedad terrible (δεινᾷ νόσῳ) en el corazón (φρένας) en Eurípides (Hipólito 764-775)
 - El desear (ἐρᾶς) que se presenta como lo mismo que padecer una enfermedad (νοσοῦσα) en Eurípides (Hipólito 433-479)
- B. *Representaciones del ἔρως ligado a la dualidad*
- i. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento dulce y dominador*

- El ἔρως/ἵμερος que envuelve las mentes (φρένας) de alguien, lo domina (αἰρεῖ) y es dulce (γλυκὺς) al mismo tiempo en Homero (*Iliada* III, 443-446)
 - El ἔρως que es un dulce deseo (γλυκὸν ἵμερον) que toma posesión (εἴλεν) del enamorado del *Himno a Afrodita* (143-144)
 - El ἔρως dulce (γλυκὺς) que derrite el corazón (καρδίαν ἰαίνει) en Alcman (PMG 59(a)).
- ii. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento dulce y amargo*
- El dios Eros dulce y amargo (γλυκύπικρον) que es una bestia irresistible (ὄρπετον ἀμάχανον) y afloja los miembros (λυσιμέλης) en Safo (PMG 130)
 - El ἔρως amargo y dulce (πικρὸς καὶ γλυκὺς), encantador y displicente (ἀρπαλέος καὶ ἀπηνής) de Teognis (*Elegías*, II 1365-1371)
- iii. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que genera satisfacción-felicidad y dolor-sufrimiento*
- El ἔρως que, de no satisfacerse genera dolorosos pesares (μοχθούς τ' ἀργαλέους) y graves aflicciones (χαλεπὰς ἀνίας), pero que, de sí hacerlo puede hacer que uno se llame *olbíos* en Teognis (*Elegías*, II 1335-1336; 1336-1340; 1353-1356; 1365-1371)
 - El ἔρως que a pesar de traer sólo pesares, tiene un encanto (χάρις) en Teognis (*Elegías*, II 1365-1371)
 - El ἔρως que hace feliz sólo a aquel que ignora los males que puede traerle en Teognis (*Elegías*, II 1374-1375)
- iv. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que, si se da en el kairós, genera placeres, pero de no hacerlo, trae sufrimientos*
- El ἔρως y la obligación de tenerlo en la juventud y, en cambio, alejarse de él al entrar a la ancianidad, debido a los placeres que trae a los jóvenes y el ardor (τακόμαι) que lleva a los ancianos en Píndaro (Fragmentos 123 y 127)

- v. *Descripciones del ἔρως como el sentimiento que, si se da con medida, genera felicidad, pero de no hacerlo así, trae caos*
- Los deseos (ἔρωτες) que sobrevienen más allá de la medida (ὕπερ μὲν ἄγαν ἐλθόντες), no brindan ni renombre (εὐδοξίαν) ni virtud (ἀρετὰν); en cambio, si llegan en cantidad suficiente (ἄλις) y con moderación (σωφροσύνα) pueden llevar a la gracia (εὐχαρίς) en *Medea* (627-644)
 - Las flechas de Eros pueden traer una vida feliz (μάκαρες / εὐαίων) si es que se desea con mesurada templanza (μετρίας σωφροσύνας), pero también puede acarrear ruina (συγχύσει) y discordia (ἔρις) si es que se lo hace con exceso (πολλὰν); en *Ifigenia en Áulide* (543-557; 582-582)
 - Desear (ἐρᾶν) es tanto lo más placentero (ἡδιστον) como lo más doloroso (ἀλγεινόν); algo dulce (γλυκεῖαν) si se da con medida y que genera daño (κακῶ) si es que viene sin medida (ἄρρυθμος) en *Hipólito* (347-348; 525-534)



BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía citada o referida en este trabajo

Fuentes primarias: textos citados y analizados en el trabajo

En griego:

Aristófanes, *Aristophanes Comoediae*, Vol. 2., F.W. Hall y W.M. Geldart (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1907, Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0041%3Acard%3D1>>

Campbell, David A (editor), *Greek Lyric*, Vols. I-VI, traducción de David A. Campbell, Londres: Harvard University Press, 1982-1993

Calvo Martínez, José L. (compilador), *Antología de poesía erótica griega*, Madrid.: Cátedra, 2009.

Esquilo, *Aeschylus*, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd., 1926. Perseus Digital Library.
< <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005>>

Eurípides, *Euripides*, Cambridge: Harvard University Press, en proceso de publicación. Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0113%3Acard%3D790>>

Eurípides, *Euripidis Fabulae*, Vol. 2, traducción de Gilbert Murray, Oxford: Clarendon Press, 1913. Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0123%3Acard%3D239>>

Eurípides, *Euripidis Fabulae*, Vol. 3, traducción de Gilbert Murray, Oxford: Clarendon Press, 1913. Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0107>>

Hesíodo, *The Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914. Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0129%3Acard%3D1>>

Homero, *Homeri Opera*, Oxford: Oxford University Press, 1920. Perseus Digital Library.
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D1%3Acard%3D1>>

Homero, *The Odyssey*, Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1919. Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D1%3Acard%3D1>>

----- *The Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914. Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0137>>

Platón, *Platonis Opera*, John Burnet (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1903. Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym.%3Asection%3D172a>>

Sófocles, *Sophocles. Vol. 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. London, New York: William Heinemann Ltd., 1912. Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D1>>

Sófocles, *Sophocles. Vol. 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*, New York: William Heinemann Ltd., 1913. Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0195%3Acard%3D1>>

Traducciones al español o inglés:

Aristófanes, *Birds*, *The Complete Greek Drama*, Vol. 2, traducción de Eugene O'Neill, Jr., New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0026%3Acard%3D550>>

Aristófanes, *Ecclesiazusae. The Complete Greek Drama*, Vol. 2, traducción de Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0030%3Acard%3D952>>

Aristófanes, *Frogs*, traducción de Matthew Dillon, Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0032%3Acard%3D1>>

Aristófanes, *Women at the Thesmophoria. The Complete Greek Drama*, Vol. 2, traducción de Eugene O'Neill, Jr., New York: Random House, 1938, Perseus Digital Library.

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0042%3Acard%3D1>>

Calvo Martínez, José L. (compilador), *Antología de poesía erótica griega*, traducción de J. L. Calvo Martínez, Madrid.: Cátedra, 2009.

Campbell, David A (editor), *Greek Lyric*, Vols. I-VI, traducción de David A. Campbell, Londres: Harvard University Press, 1982-1993

Esquilo, *Tragedias completas*, traducción de J. Alsina Clota, Madrid: Cátedra, 2009.

Eurípides, *Tragedias I*, traducción de J. A. López Férez, Madrid: Cátedra, 2010.

Eurípides, *Tragedias II*, traducción de J. M. Labiano, Madrid: Cátedra, 2005.

Eurípides, *Tragedias III*, traducción de J. M. Labiano, Madrid: Cátedra, 2007.

Hesíodo, *Obras y Fragmentos. Teogonía-Trabajos y días-Escudo-Fragmentos-Certamen*, Madrid: Gredos, 1990.

Hesíodo, *The Poems and Fragments*, traducción de A.W.Mair, Oxford: Oxford University Press, 1908.

-----, *Himnos Homéricos La "Batracomiomaquia"*, traducción de A. Bernabé Pajares, Madrid: Gredos, 1978.

Homero, *Iliada*, traducción de Emilio Crespo Güemes, Madrid: Gredos, 1996.

Homero, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 1993.

Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducción de M. Martínez Hernández, Madrid: Gredos, 1986.

Rodríguez Adrados, Francisco (compilador), *Lírica griega arcaica : poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.*, traducción de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid: Gredos, 1980.

Sófocles, *Tragedias completas*, traducción de J. Vara Donado, Madrid.: Cátedra, 2011.

Fuentes secundarias: textos que ayudaron al análisis de las fuentes primarias y fueron citados o referidos en el trabajo

Anselmo, *Proslogio*, en: *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid: BAC, 1979.

Aristóteles, *Poética*, traducción de A. Villar Lecumberri, Madrid: Alianza, 2010.

Bremmer, Jan, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Traducción del inglés de Menchu Gutiérrez, Madrid : Ediciones Siruela, 2002.

Cooksey, Thomas L., *Plato's Symposium*, London, New York: Continuum, 2010.

De Heer, C., *ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΑΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΗΣ*, Ámsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher, 1969.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas. Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olazo, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, traducción de M. Araujo, Madrid: Alianza, 1997.

Dover, K.J., *Greek Homosexuality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2008.

Fowler, Robert (editor), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Frege, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Orbis, 1984.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de J. Xirau y W. Roces, México D.F.: FCE, 2009.

Osborne, Catherine, *Eros Unveiled. Plato and The God of Love*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Platón, *Fedón. Fedro*, traducción de L. Gil Fernández, Madrid: Alianza, 2009.

Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, traducción de Menón de F. J. Olivieri y de Crátilo, de J. L. Calvo, Madrid: Gredos, 1987.

Platón, *República*, traducción de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid: Alianza, 2010.

Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador*, traducción de R. Rius y P. Salvat, Barcelona: Herder, 2004.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.

Bibliografía consultada y recomendada

Bataille, Georges, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2010.

Corrigan, K. y Glazov-Corrigan, E. *Plato's Dialectic at play*, USA.: The Pennsylvania State University Press, 2004.

Crane, Gregory (editor), *Perseus Digital Library* Massachusetts: Tufts University. Consulta: 30 de octubre de 2015. < <http://www.perseus.tufts.edu> >

----- *Diccionario manual griego*, España.: VOX, 2004.

Esteban Santos, Alicia, *El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes*, Estudios griegos e indoeuropeos, Madrid, 2010, 20, pp. 115-138.

Frede, Dorothea, "Plato's Ethics: An Overview", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-ethics/>>

Gettier, Edmund, "Is justified true belief knowledge?", en: *Analysis*, 23 (1963), pp. 121-123. Transcripción a hipertexto de Andrew Chrucky.

< <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html> >

Miller, Jacques-Alain, *El partenaire-síntoma*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

Nussbaum, Martha C, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Canbridge: Cambridge University Press, 2001.

Santas Gerasimos, *Plato's Theory of Eros in the Symposium: Abstract*, Wiley, -----, 1979, Vol. 13, pp. 67-75.

Smith, Peter, *An Introduction to Formal Logic*, Cambridge.: Cambridge University Press, 2003.

Snell, Bruno, *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*, Traducción de T.G. Rosenmeyer, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

Suárez de La Torre, Emilio, *En torno al Banquete de Platón*, Humanitas. Valladolid, 2002, Vol. LIV, pp. 63-100.

Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.