

# Hýbris y éros en tres discursos del Banquete de Platón

Autor:

Andujar, Mariana

Tutor:

Fierro, María Angélica

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

[TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA]

# *Hýbris y éros en tres discursos del Banquete de Platón*

Andujar, Mariana

bajo la dirección de  
María Angélica Fierro

2022  
Facultad de Filosofía  
y Letras Universidad  
de Buenos Aires

GD-2022-04446861-UBA-DME#FFYL

## Índice

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| I. Listado de fuentes con abreviaturas y ediciones ..... | 5   |
| II. Introducción .....                                   | 8   |
| III. Primera parte: "ΥΒΡΙΣ.....                          | 16  |
| A. Introducción.....                                     | 17  |
| B. Consideraciones sobre ὕβρις .....                     | 18  |
| 1. Consideración originaria-homérica .....               | 19  |
| 2. Consideración política .....                          | 24  |
| 3. Consideración jurídica .....                          | 30  |
| 4. Consideración sexual .....                            | 35  |
| 5. Consideración o sistematización filosófica .....      | 41  |
| 6. Consideración trágico-religiosa .....                 | 45  |
| 7. Consideración natural .....                           | 52  |
| C. Conclusiones.....                                     | 55  |
| IV. Segunda parte: "ΕΡΩΣ.....                            | 58  |
| A. Introducción.....                                     | 59  |
| B. "Ερως: deseo y dios .....                             | 60  |
| C. La ontología ambivalente de ἔρως.....                 | 63  |
| 1. El dulce placer de ἔρως .....                         | 64  |
| 2. La violencia desbordante de ἔρως .....                | 67  |
| a. La guerra, la dominación y la esclavitud .....        | 68  |
| b. La muerte, el sueño y la enfermedad .....             | 70  |
| c. La locura y la pérdida de sí .....                    | 75  |
| 3. El dulce-amargo ἔρως.....                             | 79  |
| D. Manifestaciones de ἔρως .....                         | 85  |
| 1. Heteroerotismo.....                                   | 85  |
| a. Mujer como sujeto y hombre como objeto .....          | 85  |
| b. Hombre como sujeto y mujer como objeto .....          | 88  |
| 2. Homoerotismo .....                                    | 90  |
| a. Mujer como sujeto y objeto.....                       | 90  |
| b. Hombre como sujeto y hombre como objeto .....         | 92  |
| i. Παιδεραστία .....                                     | 92  |
| ii. Homoerotismo liso y llano .....                      | 99  |
| E. Conclusiones .....                                    | 104 |
| V. Tercera parte: <i>Banquete</i> .....                  | 106 |
| A. Introducción .....                                    | 107 |
| B. Cronología.....                                       | 112 |
| C. El discurso de Aristófanes (189c-193d).....           | 114 |
| D. El discurso de Alcibíades (212d-223a).....            | 138 |
| 1. Sócrates o el canto filosófico de sirena .....        | 140 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| 2. Alcibíades o las cintas sobre los ojos .....            | 164 |
| 3. Consideraciones finales.....                            | 190 |
| VI. Conclusiones .....                                     | 198 |
| VII. Referencias bibliográficas.....                       | 209 |
| A. Instrumenta Studiorum.....                              | 209 |
| B. Ediciones y traducciones del Banquete consultadas ..... | 209 |
| C. Bibliografía .....                                      | 210 |

## Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mi directora de tesis, María Angélica Fierro, quien dedicó y compartió su tiempo y saber en pos de lograr este trabajo. Sin su consejo o palabra alentadora este escrito no habría sido posible. Asimismo, agradezco los espacios que este vínculo con María Angélica posibilitó. Al grupo *Élenchos-Philía*, en el que nos hemos dedicado a este tipo de líneas de investigación atravesados por un lazo de amistad y solidaridad que no se encuentra comúnmente. Al proyecto UBACyT “Usos polémicos de los textos de la antigüedad clásica: entre la ciencia filológica y los imaginarios filosófico-culturales”, al que pertenezco y que me ha brindado las herramientas necesarias para enfrentar esta tarea. A la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) por abrir sus puertas físicas y virtuales brindando así un espacio de aprendizaje, reflexión y creación. Y, por último, a la Universidad de Buenos Aires y, particularmente, a la facultad de Filosofía y Letras.

Mis agradecimientos van también para los docentes que me han formado. Entre ellos, a Lucas Soares, por su seminario sobre el Banquete que vio las primeras germinaciones de estas ideas; a Emiliano Buis, por iniciarme al caótico y fantástico concepto de ὕβρις; y, especialmente, a Antonio Tursi, quien con aquellas semanales reuniones enseñó a quienes formamos parte del grupo “El gusano inmortal” el ἔπος irreverente por la traducción y la filosofía.

En lo personal, agradezco a mis padres y hermanos que han sido el sostén que posibilitó cualquier tipo de creación. Asimismo, y por sobre todo, a Iván, por soportarme y a mis gatos, por acompañarme.

Como diría Antonio, ¡A no dudar!

# I. Listado de fuentes con abreviaturas y ediciones

**Alceo** *Lyricus* [Alc.] vii/vi a. e. c.  
Voigt, E.M., Amsterdam 1971.

**Alcman** *Lyricus* [Alcm.] vii a. e. c.  
Ed. T. Bergk, *PLG* iii p. 14.

**Anacreonte** *Lyricus* [Anacr.] vi a. e. c.  
Ed. T. Bergk, *PLG* iii p. 253.

**Anthologia Graeca** [APL.]  
Ed. Beckby, H., Múnich s.a., 4 vols.  
(se da la abreviatura de cada autor, si se conoce).

**Apolodoro** *Mythographus* [Apollod.] i?  
Ed. R. Wagner, *Mythographi Graeci* i,  
Leipzig (T.) 1894.  
*Bibliotheca*.

**Apolonio de Rodas** *Epicus* [Apol.Rod.]  
iii a. e. c.  
Ed. R. C. Seaton, Oxford (OCT).  
*Arg.*=*Argonautica*

**Aristófanes** *Comicus* [Ar.] v/iv a. e. c.  
Ed. Coulon, V., París (B) 1923-30, 5 vols.  
*Av.* = *Aves*  
*Lys.* = *Lysistrata*  
*Nu.* = *Nubes*  
*Pax*  
*Pl.* = *Plutus*  
*Ra.* = *Ranae*  
*V.* = *Vespae*

**Aristóteles** *Philosophus* [Arist.] iv a. e. c.  
Ed. Tovar, A., Madrid (CP) 1948.  
*Ath.* = *Atheniensium respublica*.  
Ed. I. Bekker, Berlin 1831-70.  
*EN* = *Ethica Nicomachea*  
*GA* = *de Generatione Animalium*  
*Po.* = *Poetica*  
*Pol.* = *Politica*  
*Rh.* = *Rhetorica*  
Ed. Rose, V., Leipzig (T) 1886 [1967].  
*Fr.* = *Fragmenta*.

**Arquíloco** *Lyricus* [Archil.] vii a. e. c.

Ed. T. Bergk, *PLG* ii p. 383; suppl. E.  
Diehl, *Supp. Lyr.* 3 p. 4.

**Asclepiades** *Epigrammaticus* [Asclep.] i  
ii a. e. c.  
v. *Anthologia Graeca*.

**Ateneo** *Grammaticus* [Ath.] ii/iii  
Ed. G. Kaibel, 3 vols., Leipzig (T.)  
1887-90.

**Demócrito** *Philosophus* [Democr.] v a.  
e. c.  
Ed. H. Diels, *Vorsokr.* ii p. 10.

**Demóstenes** *Orator* [Dem.] 384-322 a.  
e. c.  
Ed. Butcher, S.H. y Rennie, W.,  
Oxford (OCT) 1903-31 [1966-67], 3  
vols. (cit. por n. de discurso).  
3= *Olintíaco tercero*  
11= *Respuesta a la carta de Filipo*  
18= *Sobre la corona*  
19= *Sobre la embajada fraudulenta*  
21= *Contra Midias*  
23= *Contra Aristócrates*  
45= *Contra Estéfano I*  
48= *Contra Olimpíodoro*  
54= *Contra Conón*  
58= *Delación contra Teócrines*  
59= *Contra Neera*

**Dinarco** *Orator* [Din.] iv/iii a. e. c.  
Ed. Conomis, N.C., Leipzig (T) 1975  
(los discursos cit. por n.).

**Diodoro Sículo** *Historicus* [D.S.] i a. e.  
c.  
Ed. Vogel, F. y Fischer, C.T.,  
Leipzig (T) 1888-1906 [1964] (lib. 4-  
10, 13, 16, 20).

**Empédocles** *Poeta Philosophus* [Emp.]  
v a. e. c. Ed. Diels, H. y Kranz,  
W., *Vorsokr.* 7 1, p. 276

**Escitino** *Epigrammaticus* [Scythin.]  
v. *Anthologia Graeca*.

- Esquilo** *Tragicus* [A.] vi/v a. e. c.  
Ed. West, M.L., Leipzig (T) 1990.  
*Ag.* = *Agamemnon*  
*Eu.* = *Eumenides*.  
*Pers.* = *Persae*  
*Supp.* = *Supplices*
- Esquines** *Orator* [Aeschin.] iv a. e. c.  
Ed. Martin, V. y Budé, G. de,  
París (B) 1927-28, 2 vols. (cit. por n.  
de discurso).  
*1* = *Contra Timarco*
- Eurípides** *Tragicus* [E.] v a. e. c.  
Ed. Diggle, J., Oxford (OCT) 1981-94,  
3 vols.  
*Ba.* = *Bacchae*  
*Hipp.* = *Hippolytus*  
*Med.* = *Medea*  
*Sthen.* = *Stheneboea*  
*Supp.* = *Supplices*  
Ed. Kannicht, R. TrGF 5, 2004.  
*Fr.* = *Fragmenta*
- Heráclito** *Philosophus* [Heraclit.]  
vi/v a. e. c. Ed. H. Diels, *Vorsokr.* i  
p. 67.
- Heródoto** *Historicus* [Hdt.] v a. e. c.  
Ed. C. Hude, Oxford (OCT).
- Hesíodo** *Epicus* [Hes.] iv a. e. c.  
Ed. A. Rzach, editio tertia, Leipzig (T.)  
1913.  
*Fr.* = *Fragmenta*  
*Op.* = *Opera et Dies*  
*Th.* = *Theogonia*
- Higino** *Fabularum Scriptor* [Hyg.] i  
Ed. Rose, H.J., Leiden 1963.  
*Fab.* = *Fabulae*
- Himnos homéricos** [h.Hom.]  
Ed. T. W. Allen, *Homeri Opera* v,  
Oxford (OCT).  
[h.Ven.] = *hymnus ad Venerem*
- Homero** *Epicus* [Hom.]  
Ed. D. B. Monro & T. W. Allen,  
Oxford (OCT).
- Il.* = *Iliad*.  
*Od.* = *Odyssea*.
- Ibycus** *Lyricus* [Ibyc.] vi a. e. c.  
Ed. T. Bergk, *PLG* iii p. 235.
- Isaeus** *Orator* [Is.] iv a. e. c.  
Ed. T. Thalheim, Leipzig (T.) 1903.
- Isócrates** *Orator* [Isoc.] v/iv a. e. c.  
Ed. F. Blass, 2 vols., Leipzig (T.)  
1889-98.  
*4* = *Panegírico*  
*15* = *Antidosis*  
*20* = *Contra Logites*
- Jenófanes** *Poeta Philosophus* [Xenoph.]  
vi a. e. c.  
Ed. H. Diels, *PPF* p. 20.
- Jenofonte** *Historicus* [X.] v/iv a. e. c.  
Ed. E. C. Marchant, Oxford (OCT).  
*An.* = *Anabasis*  
*Ap.* = *Apologia Socratis*  
*Cyr.* = *Institutio Cyri (Cyropaedia)*  
*HG* = *Historia Graeca (Hellenica)*  
*Hier.* = *Hiero*  
*Lac.* = *Respublica Lacedaemoniorum*  
*Mem.* = *Memorabilia*  
*Smp.* = *Symposium*
- Lisias** *Orator* [Lys.] v a. e. c.  
Ed. C. Hude, Oxford (OCT).
- Luciano** *Sophista* [Luc.] ii  
Ed. Macleod, M.D.,  
Oxford (OCT) 1972-87, 4 vols.  
*Am.* = *Amores*
- Meleagro** *Epigrammaticus* [Mel.] i a. e.  
c.  
v. *Anthologia Graeca*.
- Menandro** *Comicus* [Men.] iv/iii a. e. c.  
Ed. T. Kock, *CAF* iii p. 3; suppl. J.  
Demiańczuk, *Supp. Com.* p.  
54. *Menandrea*, ed. A. Körte2, Leipzig  
(T.) 1912:  
*Sam.* = *Samia*

**Pausanias** [Paus.] ii  
Ed. H. Hitzig & H. Bluemner, Leipzig  
1896-1910.

**Pindarus** Lyricus [Pi.] v a. e. c.  
Ed. Snell, B. y Maehler, H.,  
Leipzig (T) 1987.  
*I* = *Isthmia*  
*N.* = *Nemea*.  
*O.* = *Olympia*.  
*P.* = *Pythia*.

**Platón** Philosophus [Pl.] v/iv a. e. c.  
Ed. J. Burnet, Oxford (OCT).  
*Alc.* 1 = *Alcibiades* 1  
*Ap.* = *Apologia*  
*Chrm.* = *Charmides*  
*Grg.* = *Gorgias*  
*Men.* = *Meno*  
*Phdr.* = *Phaedrus*  
*Prt.* = *Protagoras*  
*R.* = *Respublica*  
*Smp.* = *Symposium*  
*Tht.* = *Theaetetus*

**Plutarco** Biographus et Philosophus  
[Plu.] i/ii  
Ed. G. N. Bernardakis, 7 vols.,  
Leipzig (T.) 1888-96  
*Moralia*  
*De E ap. Delph.* = *De E apud Delphos*  
Ed. C. Sintenis, 5 vols., Leipzig (T.)  
1881-65; ed. C. Lindskog & K.  
Ziegler, Leipzig (T.), i (1) (1914), i  
(2) (1914), iii (1) (1915).  
*Vitae Parallelae*  
*Alc.* = *Alcibíades*  
*Sol.* = *Solón*  
*Per.* = *Pericles*

**Posidipo** Epigrammaticus [Posidipp.] iii  
a. e. c.  
v. *Anthologia Graeca*.

**Pródico** Philosophus [Prodic.] v a. e. c.  
Ed. H. Diels, *Vorsokr.* ii p. 267.

**Safo** Lyrica [Sapph.] vii/vi a. e. c.  
Ed. Voigt, E.M., Amsterdam 1971.

**Simónides** Lyricus [Simon.] vi  
Ed. T. Bergk, *PLG* iii p. 382.

**Sófocles** Tragicus [S.] v a. e. c.  
Ed. A. E. C. Pearson, Oxford (OCT).  
*Aj.* = *Ajax*  
*Ant.* = *Antigone*  
*OT* = *Oedipus Tyrannus*  
Ed. A. E. C. Pearson, Cambridge 1917.  
*Fr.* = *Fragmenta*

**Solón** Lyricus [Sol.] vi a. e. c.  
Ed. T. Bergk, *PLG* ii p. 34: new  
fragments cited apud Arist. *Ath.*

**Teócrito** Poeta Bucolicus [Theoc.] iii a.  
e. c.  
Ed. U. von Wilamowitz-  
Möllendorff, *Bucolici Graeci*, Oxford  
(OCT).

**Teofrasto** Philosophus [Thphr.] iv/iii  
a. e. c.  
Ed. H. Diels, Oxford (OCT).  
*Caus. Pl.* = *de Causis Plantarum*  
*Hist. Pl.* = *Historia Plantarum*

**Teognis** Elegiacus [Thgn.] vi a. e. c.  
Ed. T. Bergk, *PLG* ii p. 117.

**Tucídides** Historicus [Th.] v a. e. c.  
Ed. H. Stuart Jones, Oxford (OCT).

## II. Introducción<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Para la edición del presente trabajo se han seguido las Normas APA según su más reciente versión —la 7ª edición publicada en el 2019—, con algunas modificaciones respecto al tipo y tamaño de fuente y el interlineado de párrafo. Las citas de más de 40 palabras se escribirán aparte del texto, según las normas mencionadas. Para citar los textos de Platón se ha seguido la edición de Burnet (1899-1906) y la paginación de Stephanus. Todas las citas del *Banquete* se verán señaladas directamente con las referencias de los pasajes, mientras que para el resto de los diálogos se antecede con las abreviaturas usuales de los diálogos platónicos según el LSJ. Las traducciones del *Banquete* corresponden a las de Ludueña (2015), a menos que se indique lo contrario. En el caso de los otros diálogos platónicos aclararé en cada oportunidad la traducción correspondiente. Todas las traducciones de bibliografía secundaria en otro idioma son mías.

## ὕβρις y ἔρως en tres discursos del *Banquete* de Platón<sup>2</sup>

En lo que refiere al *Banquete* la perspectiva exegética dominante ha sido la de considerar como tema central a ἔρως y la de identificar el discurso de Sócrates-Diotima como la voz platónica por antonomasia<sup>3</sup>. Esta postura ha dejado relegado al resto de los discursos, así como otras posibles lecturas y conceptos latentes que exceden a aquella restricción. Una de estas potencialidades, largamente ignorada, ha sido la importancia que juega ὕβρις a lo largo del diálogo en cuestión. Aquella velada que constituye la centralidad del diálogo platónico claramente es dedicada al dios ἔρως; es este último el elegido por el simposiarca improvisado Erixímaco para elogiar en el banquete celebrado por la victoria del poeta Agatón. Es, así, el tema nodal que uniforma aquella ocasión y que se filtra por las comisuras inundando tanto aquella charla que pide el recuento de los eventos pasados, como el trayecto de Aristodemo y Sócrates hacia la casa del poeta. Ahora bien, a lo largo del diálogo, a la par que ἔρως, una y otra vez se inmiscuye ὕβρις como acompañante. Así, en la introducción aparece el término dos veces, siendo asociado a Sócrates de la misma manera en la que aparecerá hacia el final de la noche, cuando sea Alcibíades quien deba dar su discurso en el que manifiesta la pasión erótica que lo avasalla sin piedad cuando se trata de su objeto amoroso Sócrates. El general mismo en su expresión de deseo, manifestará la presencia de ὕβρις en sus actitudes, acciones e historia. Entre aquel principio y aquel final, el banquete transcurrirá en otros seis discursos que mantendrán como eje explícito a ἔρως y, alternadamente implícito, ὕβρις. Pese a estas constantes, pocos son los autores que han llamado la atención sobre la vinculación de estos dos conceptos al interior del *Banquete*, y muchos de estos solo lo han hecho de manera fragmentaria al hacer eje en la figura de Sócrates y dejando en la oscuridad la potencialidad del resto<sup>4</sup>. Se vuelve necesario, por tanto, abordar el diálogo a partir de una nueva lectura que desafíe tanto la exclusividad temática de ἔρως, como la centralidad del discurso socrático.

---

<sup>2</sup> Tal como explicaremos en esta misma introducción, el título verdadero de la tesis debiera ser “Las ambigüedades de ὕβρις y ἔρως: su tratamiento y apropiación en tres discursos del *Banquete* de Platón”. Por cuestiones burocráticas de tiempos tuvimos que respetar el título originalmente propuesto.

<sup>3</sup> Vid. Bury, 1932; Dover, 1980; Rowe, 1998.

<sup>4</sup> Gagarin (1977, *passim*) y Desmond (2005, *passim*) no solo notan la reiterada presencia de ὕβρις y sus cognados, sino que también lo analizan como concepto importante en dicho diálogo. Sin embargo, sus análisis se concentran especialmente en las apariciones referidas a Sócrates (174b6, 175e7, 215b7, 219c5, 221e4-5 y 222a8).

En este sentido, el propósito inicial -aunque no único- del trabajo será realizar un análisis de la presencia de ἔρως y ὕβρις en tres discursos particulares del *Banquete*: el de Aristófanes (189c-193d), el de Alcibíades (212c-222b) y -aunque parcialmente- el de Sócrates (198b-212c). Enmarcado en una investigación que excede a estas páginas, la hipótesis central que marcará el trasfondo será la existencia de una transversalidad de ambos conceptos a lo largo del diálogo platónico y, en consecuencia, el necesario vínculo intrínseco y dialéctico que podemos encontrar entre estos dos.

Ahora bien, este objetivo inicial prontamente se reveló como insuficiente. Como comentan Beard & Henderson (1995, p. 45), los estudios clásicos suponen involucrarse en una civilización “que ya estaba implicada en una reflexión, discusión y estudio tanto de sí misma como de la pregunta de qué significa ser una cultura”. Lejos de seguir una concepción propia de la doxografía tradicional de las producciones filosóficas como el esfuerzo personal de un pensador particular únicamente influenciado por sus maestros, se tornó necesario realizar un estudio sobre los conceptos mismos de ἔρως y ὕβρις tal como aparecen en la cultura griega antigua en la que se inserta el *Banquete*. Este nuevo propósito, sin embargo, lejos de resolverse en una mera recapitulación de definiciones que antecederan y vertieran luz sobre el uso que hace por su parte Platón, nos presentó un nuevo problema: la gran ambigüedad que rodea a ambas nociones y, en consecuencia, la centralidad que estas tienen para la mentalidad griega que se preocupa por dominar sus manifestaciones. Así, en lo que concierne a ὕβρις nos enfrentamos a una polisemia que parece ser constitutiva y esencial, y que provoca una prolífera multiplicidad de usos, contextos y nociones emparentadas que, lejos de aportar una mayor claridad, no hacen más que acentuar aún más su complejidad. Por otra parte, en lo referente a ἔρως encontramos una paradoja en su misma ontología, que aparece contradictoria y titubeante entre el dulce placer y el amargo dolor. Como ya analizaremos con la debida profundidad, es tal esta ambigüedad que circunda y la importancia que portan, que se hizo menester postular su estudio como un objetivo subsecuente, pero anterior e independiente. Solo tras intentar dar respuesta a estos problemas podremos analizar apropiadamente el modo en que Platón utiliza y se apropia de los conceptos ya insertos en un medio histórico, social y cultural.

En consecuencia, por la misma naturaleza de los objetos de estudio, el trabajo se bifurcará en tres partes principales. La primera y la segunda consistirán en un estudio de los sentidos y usos históricos tanto de ὕβρις como de ἔρως en el contexto de la sociedad

griega antigua. La tercera sección, por otro lado, se centrará en el estudio de dichas nociones al interior de los tres discursos nombrados, logrando así, por un lado, llevar a cabo el objetivo original de vislumbrar la conjunción de ambas nociones y, por otro, analizar el uso, apropiación y resignificación que hace Platón de estos, atendiendo a la noción de *transposición* acuñada originariamente por Diès (1927, p. 432) y empleada por Bernabé (2011, p. 233) para referirse a la manera en que Platón absorbe y altera ideas procedentes de otras fuentes y autores para formular su propia doctrina.

En consonancia con aquella división, los objetivos, hipótesis y estrategias que guiarán este trabajo serán múltiples. El esquema específico que seguiremos será el siguiente. En la primera parte, dedicada al estudio de ὄβρις, tendremos como propósito poner orden al caos que lo circunda a fin de encontrar un sentido nuclear que explique todas las manifestaciones posibles. La estrategia que utilizaremos será analizar el concepto según distintas consideraciones o usos posibles que podemos encontrar a partir de diversos autores y contextos particulares. Así, partiremos de una primera consideración originaria presente en las epopeyas homéricas, para pasar luego a un uso político por mediación de Hesíodo y Solón, que será cristalizado de la mano de este último en una ley que nos habilitará a hablar -apoyados en oradores del siglo IV a. e. c.- de un sentido jurídico. Dentro de este último, encontraremos un uso que refiere a lo que atañe a lo sexual y que será una de las cuestiones retomadas en lo que hace a las sistematizaciones filosóficas de la mano de Platón y Aristóteles. Luego, a partir del uso propio de las tragedias, hablaremos de un uso trágico-religioso para finalizar por último en la aplicación de esta noción en lo que atañe al mundo animal, vegetal y natural. Así, las aparentes contradicciones se revelarán como manifestaciones variables en función del contexto en el que se ubique y de los sujetos implicados, pudiendo vislumbrar así un sentido que constituya el núcleo de ὄβρις.

En la segunda parte, por otro lado, nos avocaremos al estudio de ἔρως. Si bien encontramos aquí un núcleo más estable de significados, nos reencontraremos con la dificultad de la ambigüedad, ahora propia de la ontología misma del deseo. Para dilucidar con claridad y dar cuenta de la complejidad de dicha naturaleza tomaremos como estrategia, en primer lugar, el análisis de las distintas metáforas que los poetas épicos, líricos y trágicos han ideado para dar cuenta de la experiencia erótica. En segundo lugar, dirigiremos nuestra atención a las múltiples manifestaciones posibles del deseo erótico y las directrices que la sociedad erige sobre estas a fin de controlarlas y reencauzarlas en pos

de la comunidad.

Tras el análisis de aquellas nociones en el seno de la cultura griega antigua, giraremos nuestra atención finalmente hacia el *Banquete* de Platón. En esta tercera parte estaremos guiados, por un lado, por la hipótesis central de que dicho diálogo -y con especial énfasis los tres discursos que trataremos- es pasible de ser leído como dirigido por el *leitmotiv* constituido tanto por ἔρως como por ὕβρις, existiendo en consecuencia un vínculo entre ambos. A su vez, como ya expresamos, partiremos de la hipótesis de que Platón retoma las ideas presentes en la cultura y sociedad griega en torno a ὕβρις y ἔρως no para reproducirlas de manera pasiva e inerte, sino para resignificarlas en función de su doctrina filosófica, operando así una apropiación y transformación novedosa. Así, con estos dos propósitos en mente analizaremos los tres discursos, elegidos especialmente por la presentación y relación compleja entre ὕβρις y ἔρως que podemos encontrar en estos. Partiremos para ello de la interpretación perspectivista de Soares (2012, p. 60), quien postula que cada discurso encierra un núcleo parcial de verdad que debe ser atendido. Así, en primer lugar, analizaremos el discurso de Aristófanes bajo esta óptica, proponiendo como estrategia de estudio la división en tres actos dramáticos, tal como proponemos en la traducción original del griego de este mito (Andujar, Fierro y Lozano Nembrot, en prensa). Así, en el primer acto nos concentraremos en la naturaleza misma de aquellos antiguos seres propuestos por el cómico, en tanto constituida por ὕβρις como rasgo esencial y central, que se verá tanto en sus actitudes como acciones contra los dioses. Luego, posaremos nuestra atención en el segundo acto donde el castigo divino que divide a estos seres en dos genera el nacimiento de ἔρως como resabio de aquella ὕβρις originaria, en tanto el deseo es en sí mismo de búsqueda de la unidad perdida y así, restitución del estado originario. Por último, en el tercer acto analizaremos la aparición del sexo como engaño e intento divino de domesticación en pos de la supervivencia de la comunidad. Veremos así cómo ambas nociones aparecen como necesariamente relacionadas e implicadas: se siguen y se remiten entre sí.

Por último, en lo que respecta al discurso de Alcibíades volveremos a bifurcar el estudio. Por un lado, guiados por el contenido de las palabras del general realizaremos un análisis de su objeto de encomio y resentimiento: Sócrates. Atenderemos a la acusación de ὕβρις contra este como una propuesta de juicio que revela no solo la conjunción de esta noción con ἔρως en la figura del filósofo, sino la reformulación de estas categorías

convencionales por medio de su práctica filosófica, tal como nos la presenta Platón. Por otro lado, nuestra atención se dirigirá a la figura de Alcibíades, tanto en lo que hace a la persona histórica como a la presentación dramática que el *Banquete* nos brinda. Esto nos permitirá ver al general como la personificación misma de ὕβρις, quien en consecuencia solo puede experimentar su ἔρως de manera desmesurada y transgresora. Así, mientras este último representará los sentidos tradicionales respecto de ὕβρις y ἔρως que poblaban las mentes de los griegos, Sócrates supondrá, teoría filosófica de por medio, una destrucción y resignificación de aquellas ideas en pos de una superación en vías a la trascendencia.

A fin de lograr los objetivos del trabajo y realizar un adecuado análisis, la metodología a utilizar -como es usual en estos este tipo de investigaciones en filosofía antigua- consistirá primariamente en la lectura y análisis de las fuentes en su lengua original mediante la implementación del método filológico hermenéutico. De esta manera, delimitaremos el *corpus* fuente que abordaremos tanto con las herramientas filológicas tradicionales, tales como las ediciones críticas de los textos fuentes con comentarios, diversos *lexica* (Lidell, Scott y Jones, 1996; Bailly, 2000; Radice, 2003) y el diccionario etimológico (Chantraine, 1968), como la lectura de la bibliografía secundaria pertinente, la que permitirá no solo realizar el estado de arte, sino que también ayudará al propio análisis y desarrollo de las hipótesis. El foco será así no la repetición momificadora de las distintas líneas de interpretación brindadas por los autores a lo largo de la historia, sino la apropiación crítica de estas para poder cementar la propia postura. En consecuencia, no pretendemos afirmar que los autores fuentes utilizados hayan realmente mentado las hipótesis que nos guían, sino que lo que proponemos es establecer un diálogo con ellos, entendiendo que las fuentes de la antigüedad no son fósiles inertes que deban ser abordados a la manera de un cáliz divino, sino como un campo fértil susceptible de distintas líneas de lectura posible y, en consecuencia, de apropiación de los posibles significados de los textos<sup>5</sup>. En este sentido, en lo que respecta al análisis de la obra platónica seguiremos el

---

<sup>5</sup> En este sentido, nos posicionamos en contra a la visión de la filología como una “ciencia positiva que pretende basarse en datos exactos brindados por disciplinas tales como la lingüística, la historia y la literatura, entre otras, como parámetros objetivos que permitirían un acceso preciso a las fuentes para establecer el sentido del texto original. Según esta postura esta sería una ciencia de comprensión basada en saberes determinados. En contraposición, partimos de posiciones tales como las de Bubovna (2009, p. 181), quien recupera reflexiones filológicas como las de Bajtín, quien desmiente que la filología se atenga estrictamente a los “hechos” textuales y, en cambio, hace prevalecer el constructo sobre los datos concretos. Por ello el resultado final de la investigación filológica se acercaría así más a la creación que al saber exacto. En este sentido, la filología puede

enfoque de Dixsaut (2001, pp. 12-30), quien propone una lectura heterodoxa de los diálogos en tanto estos implican en sí mismos una manera de filosofía. El objetivo será así dialogar con los autores desde nuevos sentidos problemáticos y ofrecer nuevas interpretaciones posibles.

En este sentido, en lo que concierne al *Banquete*, partiremos de una posición interpretativa determinada. Como ya adelantamos al inicio, frente a la perspectiva exegética dominante de considerar a ἔρως y a Sócrates-Diotima como el centro del *Banquete* propondremos, como varios comentadores lo han hecho (Nussbaum, 1986; Soares, 2009), no dejar relegados a los demás discursos ni a los conceptos latentes que se vislumbran entre las líneas de Platón. Será la intención del trabajo, en consecuencia, recuperar aspectos de su filosofía que han sido en lo general marginalizados o excluidos. Asimismo, en el caso en que se pueda y con especial notoriedad en los diálogos platónicos, se sumará a estas herramientas el análisis del contexto y situación dramática, en tanto - como consideran ciertos autores como Rowe (2007) y Nussbaum (2001 [1986])- estos mantienen una relación directa con el contenido en cuestión<sup>6</sup>. Asimismo, este trabajo será complementado mediante la utilización del enfoque de zonas de tensión dialógica (Mársico, 2010), según el cual las distintas perspectivas teóricas no surgen de un pensador particular aislado, sino que se insertan en un diálogo en torno a los interrogantes que problematizan el ámbito intelectual de determinada época. En este sentido, como ya adelantamos, lejos de partir de los textos como planos, lineales y unívocos, nos interesará adentrarnos en las tensiones que hay por detrás, tanto de forma interna en cada texto o distintos textos de un mismo autor, como en el diálogo que presentan con los interlocutores externos culturales de la época en la que se posicionan. Así, como ya expresamos, guiados por la postura de Beard & Henderson (1995:45) atenderemos a la sociedad en la cual los conceptos ya estaban en uso y, a partir del concepto de *transposición* (Bernabé, 2011, p. 233) buscaremos analizar la resonancia de los conceptos de ἔρως y ὕβρις al interior del diálogo que nos convoca, no a la manera de una herencia pasiva, sino por medio de una apropiación y transformación novedosa y resignificadora. Seguiremos de esta manera la línea interpretativa en la que se inserta el proyecto UBACyT “Usos polémicos de los textos

---

hacer uso de los resultados para proyectar y legitimar lecturas muy diversas, ancladas en los contextos interpretativos.

<sup>6</sup> En esta línea se inscriben también, entre otros, los trabajos de Taylor (1926), Ferrari (1987) y Ludueña (2015).

de la antigüedad clásica: entre la ciencia filológica y los imaginarios filosófico-culturales” dirigido por Fierro María Angélica y co-dirigido por Sverdloff Mariano Javier, y del que participo.

Por último, en lo que respecta a los textos fuentes utilizados, advertimos que el *corpus* es extenso, pero determinado. En las dos primeras partes, enfocadas en las nociones de ὄβρις y ἔρως en la cultura griega antigua, encontraremos un extenso uso de fuentes, que comienzan desde las epopeyas homéricas hasta llegar incluso a algunos versos del período helenístico. El *corpus* en cuestión será conformado en consecuencia por diversas obras de poetas, trágicos, oradores y filósofos preocupados y avocados al tratamiento de dichos conceptos. A fin de poner orden a dicha multiplicidad, podremos encontrar hacia el final del presente trabajo el listado de autores, abreviaturas y ediciones utilizadas. Por otro lado, en lo que concierne a la tercera parte, el *corpus* es esencialmente platónico. Allí nos centraremos en el *Banquete*, diálogo de madurez<sup>7</sup>, al que se suma -cuando lo amerite- de la misma época el *Fedro* y la *República*. De los llamados diálogos de juventud retomaremos pasajes de la *Apología* y el *Protágoras*; mientras que de los de transición nos referiremos oportunamente al *Gorgias* y al *Menón*. Asimismo, trataremos el *Alcibíades I* como parte del corpus platónico, en contraposición a aquellas posturas que lo consideran como apócrifo<sup>8</sup>. Pese a esta división diacrónica, adoptaremos un abordaje esencialmente sincrónico<sup>9</sup>, en tanto consideramos legítimo y fructífero trazar relaciones intertextuales en la misma obra del filósofo, en tanto que partimos de la convicción de que además de mantener diálogo con su época, mantiene esencialmente un diálogo consigo mismo.

---

<sup>7</sup> Seguimos la clasificación propuesta por la mayor parte de los intérpretes (Guthrie, 1990 [1962], p. 60; Lledo, 1985, pp. 51-55; Dixsaut, 2003, pp. 14-15), consistente en la división en cuatro grandes bloques: diálogos de juventud (del año 393 a. e. c. al 389 a. e. c.), de transición (del año 388 a. e. c. al 385 a. e. c.), de madurez (del año 385 a. e. c. al 370 a. e. c.) y de vejez (369 a. e. c. al 347 a. e. c.). Como expresamos, el *Banquete* es ubicado generalmente entre los diálogos de madurez o de transición hacia la madurez. Sobre la fecha de composición exacta del diálogo sería posible ubicarla por un anacronismo que aparece en el discurso de Aristófanes al hablar de la separación “como los arcadios por los lacedemonios” (193a). Para varios autores (Dover, 1980, p. 2; Robin, 1958, pp. ix-xii; Guthrie, 1975, p. 29) Platón haría referencia con eso a la disolución de Mantinea por Esparta acaecida en el año 385 a. e. c., año en el que el filósofo habría compuesto la obra.

<sup>8</sup> Esta es la postura de Schleiermacher (1973 [1818], pp. 329-330), quien inauguró la desconfianza en la autoría platónica del diálogo. Actualmente, en general, se considera que no hay razones filológicas, filosóficas ni estilísticas para defender su inautenticidad. Vid. Denyer, 2001, pp. 11-27. Como considera Combrie (1990 [1962], p. 21), más allá de la problemática puntual, hay una sintonía en el diálogo con el resto de la obra platónica.

<sup>9</sup> Vid. Jaeger (1944), Friedländer (1958).

### **III. Primera parte: “YBPIΣ**

## ὕβρις

La insolencia hay que apagarla más que un incendio.  
Heráclito, fr. 43 Diels<sup>10</sup>

El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.  
Heráclito, fr. 94 Diels

El guerrero más destacado fue Diénices. Según cuentan, ese sujeto pronunció, antes de que los griegos trabaran combate con los medos, la siguiente frase: le oyó decir a un traquinio que, cuando los bárbaros disparaban sus arcos, tapaban el sol debido a la cantidad de sus flechas; pero él, sin inmutarse [...] contestó diciendo que la noticia que les daba el amigo traquinio era francamente buena, teniendo en cuenta que, si los medos tapaban el sol, combatirían con el enemigo a la sombra y no a pleno sol.  
Heródoto, *Historia*, VII, 226, 1-2<sup>11</sup>

### A. Introducción

Analizar el concepto de ὕβρις<sup>12</sup> nos presenta una dificultad particular. Por un lado, posee una importancia que se revela como central en el pensamiento moral de la sociedad griega antigua, y, por el otro, lejos de implicar esto una simplicidad en su significado, prontamente podemos notar la gran polisemia y ambigüedad que lo acompaña. Pese a existir una enorme cantidad de pasajes y obras que hacen uso del término y lo tematizan de manera directa, la complejidad del concepto es tal que a lo largo de la historia se han dado distintos intentos de asirlo en una o varias definiciones que contemplen todas los posibles sentidos, manifestaciones y nociones relacionadas<sup>13</sup>.

Nuestro objetivo será superar esta polisemia en pos de un sentido nuclear que logre poner orden al caos, de manera que las aparentes contradicciones se revelen como manifestaciones variables en función del contexto en el que se ubique y de los sujetos implicados. La estrategia a utilizar será analizar el concepto según distintas

---

<sup>10</sup> Todas las citas de Heráclito siguen la traducción de Mondolfo (1976).

<sup>11</sup> Traducción de Schrader (1985).

<sup>12</sup> Para el análisis se tendrán en cuenta, asimismo, sus cognados, tales como ὑβρίζειν (acción de realizar ὕβρις), ὑβριστής (persona inclinada a ὕβρις) y ὑβρισμα (como acto de ὕβρις).

<sup>13</sup> Como trataremos a lo largo de este capítulo, una de las posturas tradicionales radica en la bifurcación de ὕβρις en dos tipos autónomos: uno como ὕβρις religiosa -en tanto arrogancia que afecta a los dioses- y otra jurídica -en tanto asalto físico. Estudios recientes tales como los de Macdowell (1976) y Fisher (1976, 1979, 1990, 1992) han intentado aunar esta división.

consideraciones posibles, que, si bien son artificiales y podrían suponer por tanto cierta violencia al dinamismo de ὕβρις, no por ello dejan de ser herramientas eficaces para dar sentido a esta relativa anarquía. El esquema propuesto será así el siguiente. Primariamente nos centraremos en el uso del concepto propio de las epopeyas homéricas, pudiendo vislumbrar un primer sentido originario de ὕβρις en tanto oposición fundamental al ser δίκαιος en tanto el primero indicaría una desestimación o transgresión a las normas y costumbres y, en consecuencia, al orden mismo. Luego veremos cómo, por la mediación de Hesíodo y Solón, este orden transgredido será fundamentalmente social y político, en tanto ὕβρις supondría consecuencias de carácter comunitario: atenta contra el bienestar general y es, por tanto, un problema de la polis entera. Esta consideración que llamaremos política, se acentuará aún más con la institucionalización jurídica del problema por medio de la figura de γραφή ὕβρεως, en tanto ley que penaliza las manifestaciones de ὕβρις y vela por sus víctimas y, por extensión, por el bien común. Allí nos serviremos de los discursos de oradores tales como Demóstenes, Esquines e Isócrates. Posteriormente haremos eje en ciertas ofensas contempladas por la ley: las de índole sexual. Nos centraremos en dos sentidos coextensivos de ὕβρις: en primer lugar, en tanto daño al honor sexual de otro y, en segundo lugar, daño al honor sexual de sí, en tanto conducta indebida tendiente al exceso y a la pérdida del dominio. A continuación, examinaremos ciertas sistematizaciones filosóficas de los sentidos comunes del término. Haremos énfasis de manera breve en la presentación dada por Platón en el primer discurso de Sócrates en el *Fedro* en tanto exceso irracional en la inclinación por los placeres, y luego haremos énfasis con mayor extensión en el análisis fundamentalmente forense que realiza Aristóteles, quien postula el sentido de dicho concepto en una relación entre dos honores que colisionan de manera intencionada. Luego, tornaremos nuestra atención a los usos de la noción propios de la tragedia griega, encontrando un sentido esencialmente religioso en tanto la transgresión como ignorancia de los límites es un atentado contra la soberanía divina a la que se ofende y que, en respuesta, castiga. Por último, dejaremos de lado las consideraciones propias de la esfera compuesta por hombres y dioses para considerar su aplicación referida al reino animal, vegetal y natural en general en tanto salvajismo o falta de regla.

## **B. Consideraciones sobre ὕβρις**

## 1. Consideración originaria-homérica

Una fuente central para elucidar el concepto nos lo brindan las épicas homéricas, no solo en tanto nos permiten analizar las apariciones más antiguas del término, sino en tanto, debido a la importancia de estos relatos en la educación griega clásica y posterior, revelan las bases sobre las que se edifican toda otra variación.

En la *Ilíada* el término aparece meramente cinco veces<sup>14</sup>. Tres de ellas (I, 201; I, 214; IX, 368) caracterizan la acción de Agamenón al despojar a Aquiles de su premio, de su γέρας: Briseida. “Quien me dio la recompensa me la ha quitado luego por ultrajarme (ἐφ’ ὑβρίζων) el poderoso Agamenón Atrida.”<sup>15</sup> Pero, ¿en qué consiste exactamente la ὕβρις de Agamenón? Aquiles expresa que no es solamente el robo la cuestión, sino también la manera en que Agamenón lo humilla y trata con desprecio y amenazas en la asamblea<sup>16</sup>. Así, ὕβρις consistiría tanto en no respetar las costumbres establecidas, como el no tratar al otro como su igual o –en palabras de Aquiles- “al no honrar al mejor de los aqueos” (I, 412). En consecuencia, esta falta lo convierte en deshonorado (ἄτιμος, I, 171). Habría cierto orgullo desmedido que se expresa contra un igual de la misma clase social<sup>17</sup> y que supone como consecuencia un ataque a la τιμή del otro. Debemos tener en cuenta que la noción de τιμή es central en la concepción griega antigua: es el respeto u honor acorde al lugar social que uno ocupa<sup>18</sup>. Ahora bien, a esta ὕβρις le precede otra, también cometida por Agamenón: la negativa de este a devolver a Criseida a su padre, el sacerdote Crises. Tal como considera Rinon (2008, p. 52), esta negación y el rechazo de la gran compensación ofrecida supone tanto una humillación como una deshonor para el sacerdote. Ante esto podemos ver cómo la víctima actúa: implora a Apolo, quien con furia castiga a los aqueos

---

<sup>14</sup> Además de las nombradas inmediatamente, las otras dos apariciones textuales del término aparecen en XI, 695 y en XIII, 633. La primera refiere a los epeos (quienes toman ventaja de que Heracles había matado a los principales ciudadanos y de que por tanto estaban débiles para atacarlos) y la segunda a los troyanos, caracterizados de ὕβρις. Para ver otras apariciones posibles del término vid. Robertson (1955, p. 82), quien analiza la presencia de ὕβρις en un sentido laxo a partir de adjetivos emparentados, tales como ἀθέμιτος, ὑπέρβιος, ἀεικής, entre otros.

<sup>15</sup> *Il.* IX, 368. Estos versos y todos los que serán citados de *Ilíada* siguen la traducción de Crespo Guemes (1991).

<sup>16</sup> *Il.* I, 362-412.

<sup>17</sup> del Grande 1947, pp. 11-19.

<sup>18</sup> Dover 1974, pp. 226-234. Como considera Jaeger (1974 [1934], p. 25) el hombre homérico toma conciencia de su propio valor en función del reconocimiento de la sociedad a la que pertenece: “mide su propia *areté* por la opinión que merece a sus semejantes.” (p. 25).

con una plaga durante nueve días hasta que Agamenón la devuelve. Estas dos faltas<sup>19</sup>, fundacionales para el desarrollo de la *Ilíada*, se vuelven sumamente importantes, en tanto son la causa del tema y motor de la obra en cuestión: la cólera del périda Aquiles.

Este último, sin embargo, tampoco estaría libre de ὕβρις, ya que, pese a no ser aludido con tal término, esta interpretación es popular entre los comentaristas. Si bien ante la ὕβρις de Agamenón sería lícito la venganza o una pena, el problema particular que modifica dicha legalidad, según Lesky (1968 [1963], p. 19) es el exceso de cólera del périda, al punto de amenazar al resto con llevarlos a la tragedia. El momento que representaría esto puntualmente es la negativa ante la propuesta de reconciliación por parte de Agamenón. Este último le ofrece todo lo posible y más a fin de que retorne a la batalla, y sus compañeros guerreros le imploran por que no se deje cegar por la ira. Pero esto no logra aplacarlo, ni siquiera la advertencia de Fénix de que incluso los dioses supremos son aplacados ante las súplicas dadas por grandes sacrificios y que el rechazo a las Súplicas, hijas de Zeus, puede significar que estas supliquen a su padre para que la ἄτη<sup>20</sup> persiga y haga pagar a quien las ofende<sup>21</sup>. Aquiles sería, en consecuencia, culpable de no tener αἰδώς, aquella virtud cívica de la vergüenza o el decoro que hace a la cohesión social<sup>22</sup>. Esto se acentuará aún más en el maltrato del cadáver de Héctor, para algunos comentaristas, el signo de la ὕβρις irrefutable de Aquiles<sup>23</sup>.

Podemos ver en consecuencia que, si bien en la *Ilíada* el concepto no es excesivamente utilizado, es de hecho el motor de la historia<sup>24</sup>. En la *Odisea*, en contraste,

---

<sup>19</sup> Robertson (1955, pp. 81-82) llama la atención sobre la múltiple caracterización de este rey a partir de adjetivos allegados a ὕβρις (*vid.* nota 7), posibilitando pensar en Agamenón como una suerte de personificación del concepto, *i.e.*, un ὕβριστής.

<sup>20</sup> ἄτη posee dos grandes sentidos: en tanto causa como ofuscación o infatuación producto de la obcecación o ceguera enviada por los y en este sentido puede aparecer personificada como una diosa, o en tanto consecuencia misma de ruina, desgracia o culpa. *Vid.* s. v. «ἄτη» en LSJ.

<sup>21</sup> *Il.* IX, 495-515. Sobre otras evidencias de la ὕβρις de Aquiles *vid.* Robertson (1955, pp. 81-82); Basset (1919, pp. 561-2).

<sup>22</sup> *Vid.* s. v. «αἰδώς» en LSJ, según el cual refiere a honra o vergüenza en el sentido de pudor surgida en relación a otros y, por tanto, respeto por los sentimientos ajenos.

<sup>23</sup> Arieti (1986, p. 9); Robertson (1955, p. 82). Este último analiza la manera en que otros, especialmente Zeus, se refieren al hecho.

<sup>24</sup> Para una consideración opuesta *vid.* Grummel (1955, pp. 77-79) quien, partiendo de una consideración religiosa de ὕβρις (en tanto es una violación que atrae el castigo de los dioses), considera que Agamenón no comete falta moral ni en el caso de no devolver a Criseida (en tanto no tiene la obligación en sí de hacerlo: solo toma este tinte una vez empezada la plaga que le demanda no violar el código de héroe), ni en el caso de despojar a Aquiles de Briseida (en tanto a lo sumo es un error surgido de la ἄτη que lo obnubila y no supone un pecado contra los dioses). Asimismo, considera que Aquiles tampoco cometería un delito moral, ya que en ningún momento se denota culpa ni preocupación por que los dioses lo persigan. Rinon (2008, pp. 61-65) también

sí contamos con numerables apariciones de ὕβρις y sus cognados. Incluso podemos encontrar tres grandes personificaciones del concepto: los pretendientes de Penélope, Polifemo y el mismo Odiseo.

Los pretendientes y sus conductas son designados con ὕβρις y sus cognados diecinueve veces<sup>25</sup>. Si bien las acciones más imprudentes son obra de Antínoo -quien en el canto IV idea un plan para matar a Telemaco y en el XVII rechaza y arroja un taburete a Odiseo disfrazado de vagabundo-, son todos ellos en conjunto quienes actúan con ὕβρις, al consumir sin respeto ni reparo las posesiones de Odiseo, al desestimar e ignorar la conducta apropiada y al no poseer temor de los dioses. Aquí<sup>26</sup> ὕβρις aparece contrapuesto a ser δίκαιος<sup>27</sup>, aquellos que en sus comportamientos observan los deberes, costumbres y reglas sociales. Lejos de mostrarse civilizados, se exceden y traspasan toda conducta apropiada como huéspedes. Estas acciones supondrán como contrapartida la venganza de Odiseo, quien recobrará su honor y propiedad<sup>28</sup>.

Respecto de las otras dos personificaciones, para dilucidarlo es necesario tratar el episodio de los cíclopes. Como sabemos, Odiseo se aventura a la isla de estos para averiguar qué clase de hombres habitan allí: si son acaso "violentos" (ὕβρισταί), salvajes (ἄγριοι) e injustos (οὐδὲ δίκαιοι), o son hospitalarios (φιλόξενοι) y temerosos de los dioses (σφιν νόος ἐστὶ θεουδής)<sup>29</sup>. Esta pretensión de examen moral del héroe nos devela nuevamente la oposición fundamental de ὕβρις con la hospitalidad, el temor de dioses y el respetar las reglas sociales. Lejos de la civilización del δίκαιος, nos encontramos a lo puramente salvaje. Entre las dos posibilidades se cumple la peor: Polifemo no posee temor de los dioses (como él mismo enuncia en IX, 269-80 al rechazar la invocación a Zeus Xenios), es salvaje (como lo describen los compañeros de Odiseo en IX, 494), no sigue las reglas de hospitalidad y por tanto tampoco es δίκαιος (como podemos ver en su conducta brutal y en la premonición de Odiseo en IX, 215: es ignorante de la justicia y las leyes).

---

excusa las acciones, pero solo las de Aquiles: su rechazo al pedido de sus compañeros surge de que la naturaleza engañadora de Agamenón contamina su supuesto intento de volver a la paz, siendo así este último el culpable de que la pelea y ofensa continúe.

<sup>25</sup> *Od.* I, 368; IV, 321; XVI, 86; XVII, 582, 588; XX, 170; XXIII, 64.

<sup>26</sup> *Od.* VI, 120-121; IX, 175-76; XIII, 201-02.

<sup>27</sup> Tal como comenta Hooker (1975, p. 127), sería un anacronismo ver en Homero un uso abstracto de δίκη como justicia. Se debe entender en un sentido laxo: δίκαιος serían aquellos que conforman a las normas establecidas en contraposición a los que las transgreden.

<sup>28</sup> *Od.* 1.11728.

<sup>29</sup> *Il.* XIII, 200-203.

Es, en consecuencia, un ὕβριστής. Lo que queda claro de Polifemo, de la misma manera que vimos con Agamenón, es el daño al honor del otro al no actuar con las conductas debidas y, por tanto, con el respeto necesario. Esto queda claro en las actitudes, palabras y conducta general del cíclope, quien incluso tras ser ofrecido vino por Odiseo ofrece a cambio, con suma crueldad y como don de hospitalidad, el ser comido último (IX, 355-370).

Ahora bien, esta ὕβρις de Polifemo trae aparejada en el plan de escape la venganza de Odiseo: el cíclope es cegado y las víctimas tornadas victimarios logran escapar. Hasta ese momento podemos hablar de una justa retribución, pero la ὕβρις de Odiseo no tarda en aparecer. Este, una vez ya a salvo en la nave que se aleja, se dirige al cíclope tres veces<sup>30</sup>. En la primera (IX, 475-79) censura a Polifemo por sus acciones, exclamando que han traído como consecuencia este castigo de los dioses<sup>31</sup>. El cíclope contesta arrojando una gran roca a la nave que, aunque fallando, por el movimiento de las olas casi los trae devuelta a tierra firme. Pese a los pedidos de sus compañeros de dejar de irritar al cíclope, Odiseo vuelve a hablar (IX, 502-5), esta vez revelando su verdadero nombre, ante lo cual el cíclope recuenta que le habían vaticinado este hecho y afirma ser hijo de Poseidón, quien lo curará de la herida. Ante esto y ya con extrema imprudencia Odiseo exclama en una tercera oportunidad (IX, 523-5) que ni el mismo Poseidón podrá curar su ojo. Es esto último lo que conlleva a todas las penas y sufrimientos que padecerá Odiseo en camino a su casa e incluso tras llegar a ella: el cíclope le implora al dios que aquel retorne a su hogar "tarde y mal, en nave ajena, después de perder todos los compañeros, y se encuentre con nuevas cuitas en su morada"<sup>32</sup>. Poseidón responderá al pedido, no tanto en venganza por su hijo, sino para reafirmar su poder divino por sobre el insolente y mortal Odiseo que daña su honor en aquel insulto<sup>33</sup>. La ira y el castigo divino caen sobre el héroe. En consecuencia, podemos afirmar que la ὕβρις de Odiseo es la causa directa de su destino. Vemos así, como considera del Grande (1947, p. 16), que en contraposición a la *Ilíada* donde no habría una insistencia en la relación entre el pecado como ofensa a los dioses y el castigo como

---

<sup>30</sup> Para ver las distintas opiniones sobre ὕβρις y las tres exclamaciones *vid.* Rainer (1991, p. 20).

<sup>31</sup> Algunos autores ven en esto la humildad de Odiseo, pero otros ven su presunción. *Vid.* Rainer (1991, p.23).

<sup>32</sup> *Od.* IX, 530-5. Traducción de Luis Segala y Estalella (1910).

<sup>33</sup> *Vid.* Bradley (1968, pp. 41-42)

respuesta, en la *Odisea* se insiste con esta idea<sup>34</sup>.

También podemos ver como motor de la ὄψις la curiosidad que caracteriza a Odiseo. En cierto sentido podemos ver que, además de la furia de Poseidón, es él mismo quien busca y encuentra los problemas que obstaculizan su retorno. La misma ciclopea, como vimos, sucede por ello: pese a estar cómodos, con comida y bebida en la isla poblada de cabras, Odiseo se aventura a la isla de los cíclopes a fin de averiguar qué clase de hombres eran aquellos<sup>35</sup>. Nuevamente, al entrar a la cueva, los compañeros de Odiseo le piden que tras tomar la comida se fueran rápidamente de allí, pero este -como él mismo exclama (XI, 228-230)- no se deja persuadir, movido por el deseo de ver al cíclope y averiguar si este le daría los dones de la hospitalidad. Seis de sus compañeros terminan muertos hasta que puede idear el astuto plan para escapar. Lo mismo se repite en el episodio de Circe, en el que el héroe ordena explorar las tierras, pese a los llantos del resto por los episodios ya sufridos. La misma Circe comprende su curiosidad cuando le advierte sobre las sirenas y la perdición de los hombres imprudentes que oyen sus voces (XI, 40-55). El canto de estas incluso lo tientan con el conocimiento que ellas tienen, pudiendo "saber más que antes" (XI, 185-191) si se entrega. Pero Circe le da los recaudos necesarios para saciar su curiosidad sin peligro alguno. Ahora bien, esa oportunidad parece ser la única vez que Odiseo sigue sus consejos (XI, 100-120), ya que, tras advertirle sobre pasar desapercibido frente a Escila, Odiseo le pregunta si no la puede atacar en caso de correr peligro sus compañeros, ante lo que Circe exclama "¿Aún piensas en obras y trabajos bélicos, y no has de ceder ni ante los inmortales dioses?"<sup>36</sup>. Estas acciones, cuando se dirigen a los dioses, se transforman en muestras de impiedad y ataque hacia los inmortales que debe ser respondido. Esto se ve claramente, además del insulto a Polifemo, en la advertencia de Circe sobre dejar indemnes al ganado del dios Sol en la isla de Trinicia o, de lo contrario, encontrar la perdición o, nuevamente, el mismo destino: llegar tarde y mal a la patria (XI 125-141). Las advertencias son olvidadas: Odiseo se arma con armadura y lanza (XI 225-233) y los compañeros de este, tras una larga tempestad que los mantiene en la isla por un mes consumiendo los víveres, terminan comiéndose a las vacas prohibidas, rompiendo así

---

<sup>34</sup> Del Grande (1947, pp. 16-19) considera que la diferencia entre estas obras no es por un progreso conceptual, sino que es una noción común a ambas que es enfatizada cuando se lo requiere.

<sup>35</sup> *Od.* IX, 172-175. Asimismo, cabe destacar que este propósito ya había aparecido al llegar al país de los feacios (VI, 120) y en la tierra de los lotófagos (IX, 88).

<sup>36</sup> *Od.* XII, 115.

el juramento con Odiseo y atrayendo en consecuencia la furia de Zeus.

En conclusión, las epopeyas homéricas presentan a ὕβρις como una desestimación y transgresión al orden establecido de las cosas, las normas sociales y conductas debidas, razón por la cual hay una oposición fundamental entre esta noción y ser δίκαιος. Asimismo, pudimos ver la relación con αἰδώς, en tanto esta es ignorada, y la τιμή de otros, en tanto la transgresión implica usualmente como contrapartida un otro al que se daña, sea humano o dios.

## 2. Consideración política

La oposición homérica entre ὕβρις y ser δίκαιος es profundizada por algunos poetas griegos, entre ellos con especial notoriedad Hesíodo y luego Solón. El desarrollo de estos nos permitirá no solo hablar de una consideración política según la cual ὕβρις es un peligro para la comunidad, sino también apreciar el surgimiento de nuevas relaciones y conceptos afines que serán luego retomados por los distintos autores, tal como veremos en las restantes consideraciones y en los capítulos siguientes.

Es Hesíodo quien tematiza de manera directa aquella oposición homérica. Su tratamiento en *Trabajos y Días* supone para Havelock (1978, pp. 195-6) una racionalización y conceptualización del contraste entre ser δίκαιος y ὕβρις, y un desarrollo de la idea de la pena consecuente que aparecía incipiente en las epopeyas homéricas. La razón principal del desarrollo radica en una mayor relación entre la individualidad y la comunidad, lo que supondrá que el mal de uno implica consecuencias para la sociedad civil. Las palabras del poeta serían así un esbozo de una ética normativa según del Grande (1947, p. 26).

Esta tematización la podemos encontrar en el mito de las cinco edades o razas (γέννη) por las que ha pasado la humanidad desde sus orígenes<sup>37</sup>, desarrollo que va emparejado (aunque no de manera lineal<sup>38</sup>) a una progresiva degradación moral, marcado especialmente por un crecimiento de ὕβρις. De esta manera, a la primera edad de oro donde los hombres viven como dioses, sin preocupaciones, miserias ni violencias, le sucede la de

---

<sup>37</sup> *Trabajos y Días*, 106-201.

<sup>38</sup> Especialmente por la intercalación de la edad de los héroes, que no solo rompe el paralelismo entre razas y metales, sino que también interrumpe la creciente degradación, ya que de hecho es mejor que su precedente (la edad del bronce). Vernant (1986 [1973], pp. 21-88), por otro lado, considera que más allá de dicha raza tampoco se da una degradación entre todas las restantes, en particular entre la de plata y bronce. Querbach (1985, pp. 6-7), por otro lado, considera que el foco está más bien en la dicotomía δίκη-ὕβρις que en una degeneración.

plata. Esta es evidentemente inferior: no pueden abstenerse de la ὕβρις desenfadada ni dan culto a los dioses, razones por la cual Zeus los liquida. Esta inclinación a ὕβρις, sin embargo, aparece nuevamente en la edad de bronce, terrible y fuerte, que vive hasta su desaparición interesados en las obras de Ares. La siguiente edad, la de los héroes, comparte el interés por la guerra, pero lejos dejan a ὕβρις. Se asemejan más, nos dice, a la primera raza: son más justos y valientes. Pero, de hecho, mueren y les sucede la raza de hierro, la peor de todas, en la que estamos condenados a vivir. Ahora bien, siguiendo el análisis de Vernant (1986 [1973], pp. 74-83), podemos subdividir esta última en dos etapas. La primera sería en la que se encuentra Hesíodo. En esta hay miseria, envidia y retorcidos juicios; se deshonra a los padres y ya no hay reconocimiento alguno para justos y honrados, sino que se tiene en mayor estima a ὕβρις. Sin embargo, los males se mezclan con los bienes y es todavía posible reparar el mal. La segunda, por otro lado, empezaría cuando Αἰδώς<sup>39</sup> y Νέμεσις<sup>40</sup> (176-201) abandonan la tierra, dando lugar al triunfo total de ὕβρις y desapareciendo así toda esperanza de remedio. El desarrollo de la humanidad sucede de esta manera con la intermitencia insistente de ὕβρις, que aparece en la segunda, tercera y quinta edad incrementándose hasta su máxima expresión y degeneración espiritual en un imperio absoluto. Ahora bien, este pesimismo de Hesíodo, como considera Lesky (1968 [1963], p. 126), no significa una desesperación resignada: parece que no toda esperanza está perdida<sup>41</sup>. El poeta nos expresará en 276-280 que, mientras los animales se devoran los unos a los otros, Zeus ha dado a los hombres un instrumento para evitarlo: la δίκη o aquí justicia divina, que hace prosperar a quienes la cumplen y destruir a quienes no.

De hecho, al mito de las cinco razas le sigue un ejemplo paradigmático de lo expresado<sup>42</sup>: la fábula del halcón y el ruiseñor (201-214) y la exhortación a su hermano Perses de seguir el camino de δίκη (213-296).

En la fábula (201-214) se nos relata que el halcón apresa al ruiseñor entre sus garras

---

<sup>39</sup> Como ya indicamos (*vid.* nota 14), Αἰδώς refiere a la emoción experimentada por aquellos que incurren en la condena de otros (Dickie, 1978, p. 93) y, en ese sentido, sería el sentimiento de inhibición por miedo a la opinión de otros: teme provocar la Νέμεσις. Personificada es la diosa de la vergüenza y modestia.

<sup>40</sup> *Vid.* s. v. «Νέμεσις» en LSJ. Puede referir a la distribución de lo debido y especialmente indignación justa surgida de una injusticia, generalmente por una conducta que no afecta directamente al indignado, sino que observa (Dickie, 1978, p. 93). Personificada es la diosa de la retribución.

<sup>41</sup> Especialmente si se divide la edad de hierro en dos etapas, tal como lo hace Vernant (1986 [1973], pp. 74-83): una primera donde los males se mezclan con bienes y todavía es posible remediar el mal, y otra donde triunfará totalmente ὕβρις. Hesíodo y su hermano Perses estarían todavía en la primera.

<sup>42</sup> *Cf.* del Grande, 1947, p.27.

y lo censura por chillar con las siguientes palabras (207-211):

"¡Infeliz!, ¿por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso (...)  
¡Loco es el que quiere ponerse a la altura (ἀντιφρίξειν) de los más fuertes (κρείσσονας)!  
Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado."<sup>43</sup>

Apparentemente inconsistente con lo anterior<sup>44</sup>, a continuación de ello sobreviene una exhortación a su hermano Perses, con quien mantuvo una disputa por la herencia, ganada por este último por lisonjear a reyes corruptos<sup>45</sup>. En la obra el poeta le advierte que un hombre pobre no tiene ni tiempo ni dinero para hacer juicios, sino que solo puede salir de la pobreza trabajando. Hesíodo lo exhorta a escuchar a δίκη y no fomentar ὕβρις, ya que es la primera la que termina prevaleciendo. El poeta enuncia las ventajas de hacer lo primero y las desventajas de optar por lo segundo: mientras la observancia de la justicia lleva al desarrollo de ciudades florecientes<sup>46</sup> y libres de la ira de Zeus, la segunda es mala para el hombre, difícil de sobrellevar para el próspero y peor para el pobre, en tanto estas acciones injustas (ἄδικα ἔργα<sup>47</sup>) atraen el castigo divino (225-249). Muchas veces este cae sobre toda una ciudad, la cual por culpa de uno solo carga con las consecuencias: pestes<sup>48</sup> y hambruna, esterilidad de mujeres y de tierra, guerra y derrota militar (241-251).

Más allá de los problemas de interpretación que supone esclarecer la relación entre la fábula y la exhortación<sup>49</sup>, lo que a nosotros nos interesa es identificar el papel de ὕβρις. En primera instancia podríamos hablar de dos ὕβρις: la del mismo Perses y la de los reyes corruptos a los que aduló. No hay que olvidar la lección moral enunciada por el halcón. La falta del ruiñeñor o su ὕβρις fue considerarse al mismo nivel que este. La ὕβρις de Perses es clara entonces, en tanto que al relacionarse con los reyes<sup>50</sup> pretende ser un igual a sus

<sup>43</sup> Traducción de Pérez Jiménez A. (1978) con anotación propia de términos en griego.

<sup>44</sup> Existe discusión entre los comentaristas sobre si la fábula y lo que sigue está relacionado. Tomamos la posición de que sí. Sobre las posibles relaciones *vid.* nota 41. Para una explicación más detallada *vid.* Hubbard (1995, pp. 161-169).

<sup>45</sup> Para Hubbard (1995, p. 165) refiere a los aristócratas que tienen roles judiciales.

<sup>46</sup> Los habitantes prosperan, hay paz, no hay hambre ni ruina, se disfruta de los bienes, la tierra y animales dan abundante fruto (227-239).

<sup>47</sup> Acciones que violan la justicia, tales como dar veredictos torcidos y tomar sobornos (219-225), maltratar a un suplicante o huésped, yacer con la esposa de su hermano, insultar al padre (327-335).

<sup>48</sup> Tal como vimos en la *Iliada* con la epidemia de Apolo por culpa de Agamenón.

<sup>49</sup> Para ver el recuento de las distintas posiciones y sus problemáticas ver especialmente Hubbard (1995, pp. 161-169). Existen distintas posiciones: 1. el identificar el ruiñeñor con Hesíodo y al halcón con los reyes corruptos, 2. el tomar la fábula como "paradigma negativo" de lo que no sucede en el ámbito humano, 3. el identificar el ruiñeñor con los jueces y al halcón con Zeus, 4. el identificar al halcón como ὕβρις y al ruiñeñor como δίκη, 5. la del mismo Hubbard, que identifica al ruiñeñor con Perses y al halcón con los jueces.

<sup>50</sup> Según Hubbard (1995, p. 164) Perses daría sobornos a los reyes a fin de que estos le dieran su respeto y apoyo.

mejores, es decir, transgredir el orden natural. Pero, tal como le sucede al ruiseñor, terminará devorado por aquellos. Ahora bien, no olvidemos las palabras del poeta: ὕβρις es difícil de sobrellevar también para los ricos. Estos serían entonces también advertidos contra seguir dicho camino (250). Aquellos que dan veredictos torcidos y no distribuyen con equidad la justicia pretendiendo igualarse a los dioses -en tanto decidirían sobre juicios arbitrariamente- son castigados por Zeus, quien podría ser visto ahora como el halcón<sup>51</sup>, quien devora a los reyes injustos imponiendo la verdadera δίκη: la justicia divina<sup>52</sup>.

Así, de aquella primera contraposición homérica entre ὕβρις y ser δίκαιος pasamos a un conflicto claramente marcado entre ὕβρις y δίκη. Aquí la diferencia ya no está entre ciertas conductas que conforman o no conforman a las normas u órdenes establecidos. En Hesíodo δίκη se transforma en una diosa descendiente de Zeus que refiere a este los actos de los injustos para que sean debidamente castigados. Δίκη aparece de esta manera como el orden divino y eterno respecto del cual las acciones deben conformar. La desviación respecto de esto será ὕβρις. Como considera Hooker (1975, p. 131), esta última es un curso de acción posible, aunque no recomendado. Especialmente en tanto, en contraposición a las epopeyas homéricas donde el castigo caía esencialmente sobre el héroe, en el poeta de los *Trabajos y Días* aparece un nexo instituido entre la injusticia y el bienestar de la sociedad<sup>53</sup>. Ahora bien, será Solón quien continuará con estas ideas al tomar la herencia espiritual de Hesíodo y agregar ciertas consideraciones de ὕβρις que conformarán el sentido central de este de ahí en más.

En la obra de Solón la noción de ὕβρις se revela nuevamente como central, en tanto la podemos ver omnipresente en toda su obra poética<sup>54</sup>. Tomaremos como fuente de análisis dos elegías representativas del tratamiento del concepto que nos convoca: la *Elegía a las musas* (a la que nos referiremos como 1D) y la *Eunomía o Elegía al buen gobierno* (3D).

---

<sup>51</sup> Tanto Nelson (1997, p. 241) como Hubbard (1995, p. 163) consideran que ambas interpretaciones pueden ser intencionadas.

<sup>52</sup> Frente a la posición de algunos de que el halcón representa a ὕβρις podemos decir que depende de a quién está representando el halcón. Vid. nota 42 *supra*. Si representa a los jueces, meros humanos que pervierten la justicia, sí podría ser ὕβρις, pero en caso de representar a los dioses no, en tanto sería meramente recordar al humano su lugar en el cosmos ya que Zeus es presentado aquí como asegurador del orden. Además de los autores ya citados *supra*, vid. Lonsdale (1989, pp. 404-405).

<sup>53</sup> Vid. Jaeger (1982, p. 21).

<sup>54</sup> Vid. Schils (1991, p.85).

Del mismo modo que Hesíodo, Solón advierte en la elegía 1D sobre dos tipos de riqueza: la brindada por los dioses -y por tanto justificada, segura y duradera<sup>55</sup>- y la obtenida por ὕβρις, mediante acciones injustas y no según el orden establecido o correcto (κατὰ κόσμον). El problema de este último tipo radica en que los hombres no reconocen cuándo ya es suficiente y se extralimitan, de modo que quien posee, quiere poseer aún más sin lograr satisfacerse. Aún más: las obras de ὕβρις no duran para los mortales. Por el contrario, se mezclan con ἄτη y finalmente viene δίκη, que podríamos interpretar tanto como la divinidad que castiga o como la retribución misma (τίσις) brindada por Zeus, quien aparece nuevamente como garante del ordenamiento del derecho<sup>56</sup>. El castigo cae indefectiblemente, sea sobre los culpables o sobre aquellos que sin haber cometido falta alguna disfrutaban de los frutos, es decir, la estirpe futura<sup>57</sup>.

La relación de ὕβρις con el exceso o falta de límites aparece nuevamente en la elegía 3D, pero ahora analizado desde las consecuencias políticas. La ciudad es amenazada por los ciudadanos que, persuadidos por los bienes materiales y por no saber controlar su avaricia (κόρος), sufrirán por su ὕβρις. La relación entre ὕβρις y κόρος, visto aquí como de génesis del primero por el segundo, se volverá un tópico literario a partir de este tratamiento<sup>58</sup>. Antes de Solón, κόρος designaba más bien la saciedad o el tener lo suficiente y no era considerado algo malo, ni mucho menos como relacionado con ὕβρις. Este poeta, por lo contrario, le pondrá una especial carga negativa, pasando de designar la saciedad a designar el exceso, y de la satisfacción de las necesidades al deseo de ganancias injustas sin miramiento alguno por otros. Este interés excesivo impulsado por el egoísmo y el lucro

<sup>55</sup> Respecto a esto se presenta una problemática, ya que los últimos versos expresan que los bienes dados por los dioses, no obstante, pueden traer desgracias. Esto se encuentra en consonancia con el resto de la elegía, que se centra en advertir sobre los peligros de la riqueza, la avaricia y la imposibilidad de los mortales de ver los límites necesarios y satisfacerse. Stoddard (2002, pp. 166-167) defiende esta postura. Para opiniones distintas vid. Noussia-Fantuzzi (2010, pp. 128-9).

<sup>56</sup> Lesky (1968 [1963], p. 150). Δίκη aparece, de la misma manera que en Hesíodo, como una divinidad todopoderosa de la cual no se puede escapar. Ahora bien, mientras que en el poeta de *Trabajos y Días* el poder divino protege de una manera que Vlastos (1946, pp. 65-68) considerará como “mágica” (vid. nota 54 *infra*), en Solón la relación entre injusticia y consecuencias es de índole más bien racional. Vid. Jaeger (1982, p. 25).

<sup>57</sup> El topos del castigo de los descendientes por los pecados de antepasados volverá a aparecer luego en la tragedia.

<sup>58</sup> En Solón lo podemos ver, además de la elegía ya retomada, en 5D, vss. 7-10. Algunos, como Teognis, repetirán la misma génesis, mientras otros como Píndaro (*O.* XIII, v. 10) y Heródoto (VIII, 77) invertirán la relación, siendo ὕβρις madre de κόρος. Por el contrario, como considera Lewis (2006, p. 30), en los poetas anteriores, como Hesíodo y Homero, es más bien la carencia la que lleva a la violencia y no el deseo satisfacerse. La relación entre ὕβρις y abundancia reaparecerá en Esquilo, *Agamenón* vss. 764-775.

y llevado a cabo por medios ilegales supondrá consecuencias graves para la polis. La noción de κόρος permitirá designar luego a aquellos que son los más propensos a cometer ὕβρις: los poderosos, los ricos y los jóvenes. Solón aquí lo pondrá en relación directa con los primeros: los líderes y gobernantes de mentes injustas (ἄδικος νόος), quienes se hacen ricos por medio de crímenes (cometen acciones injustas, no respetan la riqueza pública ni los templos) y no atienden los fundamentos de δίκη. Tal como venimos analizando, la justicia, sin embargo, en silencio comprende y viene a castigar. Los efectos negativos subsecuentes se siguen en una cadena de eventos lógicamente relacionados<sup>59</sup>: comienzan las conspiraciones y antagonismos políticos que llevan a la sujeción bajo uno o muchos hombres, que a su vez lleva a mayor oposición, conflictos (στάσις), guerras y muerte (vss. 15-30). En definitiva, a la ruina de la polis. De este modo, el mal público (δημόσιον κακόν), nos dice, viene a tocar a la puerta de cada uno.

Esta situación de la ciudad sin orden ni justicia es llamada δυσνομία, ante la cual se elogia su contraria: εὐνομία. Esta consiste en el ordenamiento justo donde el malhechor ya no hace daño ni se llega a la ruina comunitaria: ya no habrá avaricia porque los ciudadanos sabrán frenarlo y, por tanto, no habrá ὕβρις ni sus nefastas consecuencias (vss. 32-39). Este contraste entre ciudades justas e injustas ya había sido tratado por Hesíodo: en ambos autores la ὕβρις de los individuos ponen en peligro la seguridad de todos por los efectos eventuales. Ahora bien, hay una diferencia fundamental: mientras que para Hesíodo -y Homero- la bendición y ruina proceden de afuera, en Sólon tanto la causa como el efecto están al interior de la polis. Es la codicia e injusticia las que destruyen parcialmente y llevan a una total contaminación<sup>60</sup>. Como considera Vlastos (1946, pp. 65-68), mientras que para los primeros las sanciones de la justicia son más bien del orden de lo mágico<sup>61</sup>, en Solón, pese a que la justicia sigue siendo divina, encontramos una conexión necesaria de causa y efecto entre fenómenos sociales<sup>62</sup>. En consecuencia, la concepción de δίκη de Solón es una concepción racional: es, en palabras de Jaeger (1982, p. 24), “un principio inherente al propio orden social.” Esta consideración permite que la

---

<sup>59</sup> Cf. Halberstadt, 1955, p.200.

<sup>60</sup> Cf. Lesky, 1968 [1963], p. 152.

<sup>61</sup> En tanto las sanciones de justicia y, por tanto, las consecuencias de ὕβρις rayan muchas veces lo fantástico: pestes y hambrunas (*Trabajos y días*, 243), la esterilidad de mujeres (*ibid.* 225), tierras (*ibid.* 232, 237; *Od.* XIX, 111) y mares (*Od.* XIX, 113).

<sup>62</sup> Vid. Jaeger, 1982, p. 24.

preocupación de cada uno de los miembros de la comunidad tome otra tonalidad: es un problema del bien común. No hay que olvidar que Solón además de poeta es estadista: la ley de ὕβρις, atribuida a este<sup>63</sup>, supondrá la institucionalización del problema. Sus reformas así pueden ser interpretadas como un pasaje de lo poético a lo político.

### 3. Consideración jurídica

Era tanto el peligro que suponía ὕβρις para la sociedad que en Atenas existía una ley específica contra esta ofensa que velaba por sus víctimas y advertía contra sus manifestaciones. Como ya adelantamos, la autoría suele atribuírsele a Sólon<sup>64</sup>, siendo esta, según Aristóteles, una de sus medidas “más populares”<sup>65</sup>. La importancia que reviste se puede vislumbrar en el tipo de procedimiento que suponía: γραφή. La legislación ateniense poseía de hecho una multiplicidad de leyes que actuaban contra todo tipo de violencia o conflicto entre sujetos, que iban desde el homicidio hasta el robo. Ahora bien, la mayoría de estas transgresiones suponían procedimientos legales privados o δίκαι, en las cuales debía ser la víctima misma, el κύριος (en caso de que el damnificado fuera mujer, niño o esclavo, *i.e.*, alguien sin participación política) o los parientes (en caso de homicidio) los que llevaran a cabo la acusación. Pero existía otra figura bajo la que cae ὕβρις: los procedimientos de carácter público o γραφή<sup>66</sup>. Este consistía en acciones públicas en torno a disputas de interés comunitario, en los que cualquier ciudadano que lo deseara podía llevarlo a cabo<sup>67</sup>. ὕβρις cae bajo esta figura, de manera que se trasluce con claridad, como expone Isócrates (20.2), el especial interés de la polis en esta ofensa. Podemos ver aquí que el planteo de Hesíodo y Solón termina de tomar forma: ὕβρις es una amenaza al orden social y, por tanto, debe ser una preocupación pública.

Tenemos conocimiento exacto de lo que postula la ley por medio de dos fuentes por parte de dos oradores del siglo IV a. e. c.: Demóstenes (21.47) y Esquines (1.15-6).

---

<sup>63</sup> Vid. nota 64 *infra*.

<sup>64</sup> Arist. *Ath.* 9. 1; Plu. *Sol.* 18. 4-6. Entre los comentaristas contemporáneos, Fisher (1976, p. 178; 1990, p. 124; 1992, pp. 68-81), Murray (1990, pp. 139-145) y van Wees (2011, *passim*) atribuyen la ley a Solón. Como resalta Requena (2020, p. 5, nota 11) MacDowell (1976, pp. 26-27) la ubica en algún momento de siglo VI, mientras que Gagarin (1979, p. 234) la fecha en el siglo V.

<sup>65</sup> Arist. *Ibid.* 9.

<sup>66</sup> Sobre la distinción entre ambos tipos de procedimientos *cf.* Harrison (1971, pp. 76-8); Hansen (1991, pp. 192-195); Todd (1993, pp. 99-102); Fisher (2001, pp. 120-121).

<sup>67</sup> Para Plutarco (18.4) el sentido fundamental de la ley es velar por los débiles, dando a cualquier ciudadano el derecho a actuar e infundiendo en la comunidad la simpatía por el infortunio del otro

Debido a ciertos problemas en torno a la cuestionable autenticidad del último testimonio y la presencia de mayor acuerdo entre comentaristas respecto del primero<sup>68</sup> retomaremos aquel. Demóstenes nos dice:

Si alguien comete ultraje [ὕβρις] contra alguien (sea niño, una mujer, o un hombre, de los libres o de los esclavos) o algún delito [παράνομον] contra alguno de estos, denúncielo [γραφέσθω] ante los tesmótetas el ateniense que lo desee de entre aquellos a los que les es lícito hacerlo, y que los tesmótetas introduzcan el asunto ante el tribunal de la Heliea en un plazo de treinta días a partir de aquel en que esté fechada la presentación de la denuncia, si ningún asunto público lo impide, y en caso contrario, cuanto antes sea posible. Y, sobre aquél a quien la Heliea condene, estime ese tribunal inmediatamente la pena que, a su parecer, sea merecedor de sufrir la multa que merezca pagar. Y de cuantos presenten denuncias privadas de acuerdo con la ley, si alguno no emprende acción judicial, o, habiéndola emprendido, no logra obtener la quinta parte de los votos, pague mil dracmas al erario público. Si la pena estimada por el ultraje es pecuniaria, permanezca preso, en caso de que haya ultrajado a un hombre libre, hasta que pague la multa por completo.<sup>69</sup>

Ya las primeras líneas ahondan aún más la preocupación pública que supone la ofensa de ὕβρις: todo individuo, sea del género, edad o estatus que fuese, puede ser víctima. Es la única ley -de la que tenemos evidencia- en la que se especifica a las víctimas a fin de incluirlos y no para marcar distinciones. Es el nombramiento de los esclavos especialmente lo llamativo, siendo celebrado por Esquines (1.17) por la filantropía manifestada por la ley. Frente al peligro de ὕβρις se erige la isonomía. Sin embargo, uno puede notar cierto problema en esta inclusión: si ὕβρις, como vimos en Homero, supone el daño del estatus de otro, ¿qué daño implica esto para los esclavos que no tendrían honor alguno? Mientras algunos comentaristas consideran que el daño de estos supondría una ofensa indirecta contra sus dueños ciudadanos<sup>70</sup>, otros consideran que aquellos tendrían un mínimo estatus y, por tanto, derecho a ser defendidos contra los más denigrantes abusos<sup>71</sup>. Más allá de esta problemática, lo que sí queda claro es la completa inaceptabilidad de ὕβρις en todas sus

---

<sup>68</sup> Fisher (2001, pp. 139-40; 1992, p. 36), Macdowell (1990, p. 247), Harrison (1971, p. 13, n. 2) y van Wees (2011, p. 119) consideran que es auténtica por el hecho de que Esquines (1.15) utiliza estas mismas palabras iniciales. Canevaro & Harris (2013, pp. 225-227), en contraposición, consideran que la ley podría haber sido formulada en base al texto de Esquines, pero mejorada con conocimiento del funcionamiento de la γραφή. Respecto de las impugnaciones, vid. Requena (2020, p. 3, nota 4).

<sup>69</sup> Todas las citas del discurso 21 o Contra Midias de Demóstenes siguen la traducción de López Eire (1985) con anotación propia de términos en griego. Tal como nos referimos en el index de ediciones utilizadas, utilizaremos el nombre de los discursos cuando hagamos alusión directa al texto. En el caso de meramente indicar la referencia apelaremos el número de discurso.

<sup>70</sup> Vid. Halperin, 1990, p. 185.

<sup>71</sup> Cf. Fisher, 1992, pp.141-142.

formas posibles en tanto gran amenaza contra el orden social.

Ahora bien, además de las personas contempladas y las cuestiones procedimentales en torno a tiempos y penas para el acusado o acusador en caso de perder, ¿qué nos dice este ὕβρεως γραφή? No solo fuentes antiguas como Plutarco, sino también comentaristas contemporáneos concuerdan en la oscuridad y ambigüedad de las palabras<sup>72</sup>. La ley no nos informa en qué consiste ὕβρις. La enunciación "si alguien comete ultraje (...) o comete algún delito [παράνομον]" es por más problemática. ὕβρις parece definirse aquí de manera auto-referencial, indicando que cae bajo su dominio cualquier acto de ὕβρις<sup>73</sup>. La aparición de παράνομος o transgresión del nómos (y por tanto ilegal, indebido) parece extraña y más que aclarar, supone otro problema. Resulta, como considera Fisher (2001, p. 139), "inútilmente tautológico" si lo único que hace es enfatizar la ilegalidad de ὕβρις, o "completamente vago" si está suponiendo toda otra ofensa posible, ampliando así la ley. Este autor considera que se estaría reiterando el carácter de ilegalidad para enfatizar la naturaleza anti-social de ὕβρις. Van Wees (2011, pp. 120-125), por otro lado, supone que esta llamada ley de ὕβρις en realidad lo que hace es instituir el procedimiento γραφή para una gran amplitud de ofensas, de las cuales ὕβρις sería la más importante. Esta oscuridad, sin embargo, sería intencionada. Para Plutarco esta imprecisión resaltaría el rol y papel del tribunal (18.3) quienes deberían decidir respecto de cada caso particular qué constituye un acto de ὕβρις y qué no. Esto, a su vez, pondría mayor peso en las palabras de los acusadores, quienes deben convencer al jurado de que tal delito es de hecho ὕβρις, so pena de ser ellos mismos penalizados.

Para dilucidar con mayor precisión a qué se aludiría con la ley, podemos retomar otro pasaje de Demóstenes de la misma obra (21.71-2), en el que nos relata lo siguiente:

Saben muchos que Eveón, el hermano de Leodamante, mató a Beoto en un banquete y reunión público en venganza de un solo golpe recibido. Porque no fue el golpe lo que provocó la indignación, sino la afrenta [ἀτιμία]; ni es el ser golpeado, con ser terrible, lo tremendo para los hombres libres, sino el serlo de manera ultrajante [ἐφ' ὕβρει]. En efecto, muchas cosas, varones atenienses, podría hacer el que golpea, algunas de las cuales la víctima ni siquiera sería capaz de referírselas a otro: con el gesto, la mirada, la voz, cuando actúa con intención de ultrajar [ὕβριζων], cuando lo hace como enemigo declarado, cuando golpea con los puños, cuando lo hace sobre la mejilla. Éstas son cosas que producen conmoción en los hombres, que les hacen salirse de sus casillas por estar

---

<sup>72</sup> Según Plutarco (18.3) la ambigüedad y oscuridad de las leyes de Solón serían intencionadas a fin de resaltar el rol y el papel del tribunal.

<sup>73</sup> Cf. Cohen, 1991, p. 179.

desacostumbrados a sufrir vejaciones. Nadie, varones atenienses, refiriéndose a esos extremos, podría hacer presente a los oyentes lo tremendo del ultraje [ἡ ὕβρις] de forma tan vívida como se aparece la ofensa de verdad y de hecho a los ojos de la víctima y los testigos oculares.

Como vemos, lo que diferenciaría a ὕβρις de un simple acto de violencia como un golpe, es que requiere necesariamente un estado o conducta ofensiva e intencionada por parte del victimario y un sentimiento de humillación o deshonor (ἀτιμία) en la víctima. De manera que lo más importante para determinarlo no es el hecho mismo en sí, sino cómo se lleva a cabo. Podríamos decir en consecuencia que hay una cuestión subjetiva que consiste en lo que siente la víctima y lo que intenciona el victimario, y un lado objetivo que consiste en el hecho como expresión de aquella intención. Las acciones consideradas como ὕβρις serían así los daños más serios cometidos contra personas<sup>74</sup> que impliquen no solo un posicionamiento dominante por encima de otro, sino también un sentido de humillación para la víctima. Comúnmente se daría en expresiones de violencia física, razón por la cual se consideran como formas arquetípicas de ὕβρις todo tipo de golpe humillante que iría desde escupir, asaltar, golpear, aplastar, patear hasta romper la mandíbula, estrangular o arrancar los ojos<sup>75</sup>.

Sin embargo, pese a este acercamiento a la definición, la ley sigue siendo extremadamente general al punto de que, pese a la importancia de la castigar expresiones de ὕβρις, pocos son los casos en los que se invoca. De hecho, solo hay evidencia detallada de dos ὕβρεως γραφή: uno relatado por Iseo (8.41) en el que el acusado fue imputado de aprisionar a una persona para despojarlos de su propiedad y otro por Demóstenes (45.39, 83, 86) donde Apolodoro amenaza con este juicio al ex-esclavo de su padre, Phormio, por haberse casado luego con la esposa de su amo y haber usurpado su patrimonio, humillándolos al tener ahora por padrastro y marido de su madre a un ex-esclavo.

¿Cuáles son las causas de esta falta de testimonios? Leamos las siguientes palabras:

Ultrajado [ὕβρισθεὶς], jueces, y habiendo sufrido por mano de Conón lesiones tales como para que durante muy largo tiempo ni mis familiares ni ninguno de los médicos presumiera que escapase, recobrada la salud e inopinadamente a salvo promoví contra él este proceso por violencia [τὴν δίκην τῆς αἰκείας]. Aunque todos mis amigos y familiares, con quienes consultaba, decían que, por los hechos perpetrados, él se hallaba incurso en el arresto de los salteadores y en las denuncias públicas por ultraje [τῆς ὕβρεως γραφαῖς], mas me aconsejaron y exhortaron a que no me impusiese empresas mayores que las que pudiera

---

<sup>74</sup> Vid. s. v. «ὕβρις» en LSJ.

<sup>75</sup> Para más ejemplos, vid. Julius Pollux *Lexicon* 8.76-7.

soportar, ni formulando inculpaciones por las lesiones que había sufrido me mostrase por encima de mi edad, así hice y por causa de aquellos ejercité una acción privada [ἐκείνους ἰδίαν ἔλαχον δίκην], aunque muy gustosamente, atenienses, habría juzgado a este sujeto merecedor de la muerte. (Dem. 54, 1)

Las dificultades prácticas relacionadas con el tipo de procedimiento que una acusación de ὕβρις suponía hacía de hecho inclinar la balanza del lado de las desventajas. Por un lado, era preferible para la víctima llevar a cabo un juicio privado en el que pudiera haber algún tipo de recompensa económica, en contraposición a este tipo de juicio público o γραφή en el que, al poder ser cualquiera y no necesariamente la víctima quien llevara la acusación, no se podía suponer ninguna ganancia monetaria debida. Por otro lado, como expone la ley, el acusador se arriesga a que, en caso de no lograr convencer al jurado del delito, deba pagar una penalidad como castigo<sup>76</sup>. Y es que, de hecho, la gran dificultad de esta acusación radica en demostrarlo. La naturaleza y ambigüedad misma de ὕβρις se filtra aquí en detrimento de la víctima. El acusador no solo debe persuadir al jurado del hecho injusto en sí mismo, sino también la actitud y el efecto. La disposición o intención del victimario podría no necesariamente ser denotado en palabras reproducibles, sino que sería -como decían los versos de Demóstenes ya citados (1.72)-, el gesto, la voz, la mirada. Lo mismo sucede con el efecto de humillación, subjetivo e intransmisible. Hay un componente emotivo importante. Incluso para los que presenciaron el hecho en cuestión, esto hace difícil comprobar que se han dado las cualidades necesarias para convertir tal acción en ὕβρις. En síntesis, resultaría mucho más ventajoso llevar a cabo un juicio privado bajo otra acusación, solo recurriendo a la γραφή cuando no hubiese otra salida, se tuviera completa confianza en ganar o se buscara que el acusado sea castigado con ἀτιμία (pérdida de derechos ciudadanos), exilio o muerte.

Si bien estas dificultades instan a no llevar a cabo este procedimiento, ello no quita la importancia que juega ὕβρις en cualquier otra acusación. Hay cuatro textos forenses que la tematizan como estrategia: *Contra Timarco* de Esquines, *Contra Loquites* de Isócrates y *Contra Midias* y *Contra Conón* de Demóstenes<sup>77</sup>. Ahora bien, pese a que las víctimas insisten en que podría haber sido una γραφή ὕβρεως<sup>78</sup>, no es esta la acusación formalmente

---

<sup>76</sup> A ello se referiría la ley cuando habla de γραφὰς ἰδίας, aludiendo a los juicios en los que la víctima misma los lleva a cabo, con el fin de desalentar el uso a la ligera (Van Heels, 2011, pp. 130-131).

<sup>77</sup> Aeschin. 1; Isoc. 20; Dem. 21; Dem. 54.

<sup>78</sup> Dem. 54.1; Isoc. 20.2, 4, 5.

presentada: mientras el primero presenta una contienda sobre aptitud para participar en la vida pública<sup>79</sup>, los otros tres tratan acusaciones de asalto<sup>80</sup>. Sin embargo, en todos estos casos aparece como estrategia principal el demostrar el carácter de ὕβριστής del acusado. ¿Por qué? Recordemos la centralidad que tenía en el pensamiento moral griego el valor del honor, no solo en tanto signo del estatus de uno, sino en tanto hace a la cohesión y paz cívica. ὕβρις, en tanto supone una puesta en jaque de esto, aparece como una preocupación especial, de manera que asociar el ἔθος del acusado con esta ofensa en tanto actitud constante ayudaba a instaurar en el jurado la peligrosidad del sujeto en cuestión. El ὕβριστής supone un riesgo casi certero no solo para la víctima, sino para la sociedad entera. Mayor riesgo aún habrá si el pueblo permite que la ὕβρις quede sin castigo alguno<sup>81</sup>. En consecuencia, γραφή ὕβρεως es la herramienta que tiene cualquier ciudadano para velar por el bienestar y prosperidad común. Asimismo, es la herramienta que tiene la polis de dar una alternativa a la venganza personal, reencauzando el sentimiento individual de indignación en prácticas comunitarias y políticas.

#### 4. Consideración sexual

Uno de los sentidos específicos de ὕβρις contemplados por ὕβρεως γραφή, pero que exceden a la misma, son las ofensas sexuales cometidas contra personas. Esta es una

<sup>79</sup> La figura utilizada es δοκιμασία, proceso judicial que buscaba determinar la aptitud de los ciudadanos para el ejercicio de deberes públicos. Tal como indica Harrison (1971, p. 201) el fin del escrutinio no era exactamente determinar la competencia general del sujeto, sino las cualificaciones legales necesarias (tales como, por ejemplo, la ascendencia como ciudadano ateniense, la vida y el carácter). Para un mayor desarrollo *vid.* Harrison (*ibid.*, pp. 200-207). Esquines acusa a Timarco de no estar apto de continuar su actividad política debido a la vida deshonrosa que había llevado en su juventud, por haber maltratado a los padres, evadido las obligaciones militares, por haber sido prostituto y por haber devorado la herencia. La acusación es una respuesta (o un intento de evitar -aunque el juicio habría sido tres años más tarde-) a la acusación de traición que le realizó Demóstenes con la ayuda de Timarco.

<sup>80</sup> En el *Contra Loquites* Isócrates acusa a Loquites por haberlo golpeado mediante un juicio privado por αἰκίας o agresión. Esta es la misma acusación utilizada en el *Contra Conón* (un caso escrito por Demóstenes para un tercero) en el que Aristón acusa a Conón de haberlo golpeado. En el *Contra Midias*, por otro lado, Demóstenes acusa a Midias de haberlo golpeado en el festival de Dionisio mientras desempeñaba la función de corego. Sobre el tipo de proceso para el que fue escrito este discurso hay desacuerdo entre los comentaristas. En una primera instancia Demóstenes utiliza la acusación por προβολή, que era una acusación preliminar que se hacía frente a la asamblea. Era comúnmente utilizada, como el presente caso, referida a ofensas concernientes a festivales religiosos. Como dicho tipo de proceso no suponía, en caso de ser exitoso, una penalidad para el acusado, el acusador se encontraba habilitado a, luego de haber testeado la opinión de la asamblea, volver a presentar el caso para tal fin. Esto es, de hecho, lo que Macdowell (1990, pp. 8-14) considera que estaría sucediendo aquí: tras el triunfo de Demóstenes en la primera votación, dicho orador estaría continuando tal proceso para lograr que una pena caiga sobre Midias. En contraposición, Harris (1989, p. 79-81) considera que este caso puntual es efectivamente un γραφή ὕβρεως. Rowe (1993, p. 399), por otro lado, considera que el juicio es por ἀσέβεια (impiedad). Para un sucinto desarrollo sobre las figuras legales *vid.* Todd (2003).

<sup>81</sup> Aesch. 1-3.

de las maneras en las que aparece ὕβρις aplicado a este ámbito: en tanto refiere a un otro afectado y por tanto alude a cierta agresión o daño al honor sexual. Asimismo, podemos encontrarlo refiriendo a una mala conducta sexual general, particularmente marcada por el exceso. La aplicación a este ámbito, en cualquiera de los dos sentidos posibles, es uno de los más referidos cuando el término indica una acción específica<sup>82</sup>.

Comencemos por el primer grupo de casos en el que aparece la variable del damnificado. La ofensa se toma como ὕβρις cuando son acciones intencionalmente insultantes y degradantes, en las que se buscaría dañar el honor sexual y la reputación de las víctimas -y por extensión sus familias-, realzando así la propia posición a expensas de otros (Cohen, 1991, *passim*). Estas acciones podían tener una naturaleza violenta, coercitiva o incluso consentida. El primer caso es el usualmente referido cuando se alude a una víctima directa, por lo general mujer o niño, común en los contextos de guerra, en los que se implicaría un sentido de asalto físico o violación. Si bien no hay un verbo específico para denotar esto último, se considera que ciertas expresiones en determinadas circunstancias lo denotan: entre ellas, ὑβρίζειν<sup>83</sup>. Así Quéreas trae noticias al ejército ateniense en Samos acerca del nuevo gobierno de Los Cuatrocientos, exclamando, entre otras atrocidades, que sus mujeres e hijos eran abusados (ὑβρίζονται)<sup>84</sup>. Hipólito, por otro lado, es acusado por Teseo, con las siguientes palabras "entonces deberías haber llorado y haberte dado cuenta, cuando te atreviste a violar (ὑβρίζειν) a la esposa de tu padre."<sup>85</sup>

El segundo caso, por otro lado, consiste en aquellos casos en los que no hay necesariamente un uso de la violencia física tradicional, sino cierto elemento de coerción

---

<sup>82</sup> Según Cohen (1991, pp. 172-173) podemos encontrar en el uso de ὕβρις y sus cognados durante el siglo V y IV a. e. c. un 50% de casos que aluden a conductas ofensivas, excesivas o abusivas inespecíficas. Dentro del 50% restante, i.e., de casos específicos, el mayor grupo de casos (18%) corresponden a conductas relacionadas a la violencia sexual o violación del honor sexual. El grupo que le sigue, con un 15%, corresponde a asaltos físicos a personas libres. Basándose en estos números, Cohen (*ibid.*, p. 173) deduce que estas dos últimas categorías (asalto físico y violencia sexual) son las más prominentes para el pensamiento griego de la época.

<sup>83</sup> Otros términos interpretados de esta manera son βίασμός con la víctima en genitivo y poniendo el énfasis en el uso de la fuerza, y αἰσχύνειν cuando el sujeto es un hombre adulto y el objeto una mujer o niño y donde el énfasis está puesto en el efecto en la víctima en tanto fuente de vergüenza, como considera Guettel Cole (1984, p. 98).

<sup>84</sup> Th. VIII. 74. Otros ejemplos de violaciones o asaltos físicos: Lys. 1.32; Isoc. 15.251; Isoc. 4.114; Dem. 19.309; Din. 1.19.6 y 1.23.784. Ahora bien, debido a la falta de un término específico para esta acción siempre hay lugar para discutir si se refieren exactamente a violación o no. La mayoría de los comentaristas parecen estar de acuerdo, en contraposición a Guettel Cole (1984, p. 104) quien considera que los únicos pasajes no ambiguos serían Herodoto 6.137 y Eurípides, *Hipp.* 1073.

<sup>85</sup> Eur. *Hipp.* 1073. Todas las citas del Hipólito siguen la traducción de Medina González (2000) con anotación propia de términos en griego.

o persuasión. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en caso de surgir de una pasión incontrolable y espontánea no necesariamente supondría una acusación de ὕβρις<sup>86</sup>. Este último caso solo se daría cuando la víctima es una mujer o un niño, ya que –como marca Dover (1989, p. 36)- en el caso de que sean hombres adultos habría mayor probabilidad de considerarse ὕβρις por la falta de disparidad física entre víctima y agresor. Esto supondría una premeditación que invalida la pasión repentina e irresistible, en tanto debe operar con amenazas, chantajes, colaboración de terceros u otros medios para surtir dicha igualdad.

Por último, también podemos observarlo en conductas que cuenten con el consentimiento de la víctima, en tanto la aceptación no anula por ello la deshonor. El ejemplo más común en lo que concierne al caso de las relaciones heterosexuales es el adulterio o μοιχεία, especialmente grave si hay una mujer casada involucrada<sup>87</sup>. Esta acción, pese al consentimiento de dicha mujer, supone ὕβρις contra el κύριος (esposo, padre o simplemente quien tenga potestad sobre la mujer) y por extensión al οἶκος entero, trayendo vergüenza y deshonor. Este último queda claro, asimismo, por la manera en que se debía castigar a los involucrados. La mujer adúltera es castigada no solo mediante la disolución del matrimonio, sino también por el destierro social: es repudiada e imposibilitada de participar de ceremonias. Es, claramente, deshonrada. Ahora bien, en el caso del hombre que yaciera con una mujer casada se lo podía matar, exigir una pena monetaria, enjuiciarlo por γραφή ὕβρεως o γραφή μοιχείας o, lo más llamativo, ser sujeto a una humillación sexual. No solo podemos encontrar casos particulares como el del hombre que castró y obligó a comerse los testículos a otro<sup>88</sup>, sino que la misma pena estipulada del adulterio consistía en la inserción de un rábano en el ano a modo de sodomización humillante<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Aristóteles *Política* 1311b19-20.

<sup>87</sup> Ya que los hombres tenían la posibilidad de mantener distintas relaciones eróticas: además de las esposas, podían disfrutar de las esclavas, prostitutas, concubinas, ἑταῖραι y los muchachos. Más allá de las inquietudes morales que veremos en el próximo capítulo, la prohibición era respecto a una mujer casada, en tanto además de poner en cuestionamiento la descendencia, abre la posibilidad de que personas no ciudadanas ocupen roles cívicos y políticos. Supone en consecuencia un desprecio de las leyes y valores de la comunidad (Fisher, 1992, p. 104).

<sup>88</sup> Aristóteles Fr. Rose3 611.132. Otros casos de esto *vid.* Xen. *Mem.* 2.1.5.5; Xen. *Cyr.* 5.2.28.2. Para ejemplos de asesinato *vid.* el primer discurso de Lysias sobre Euphiletos. Sobre pena monetaria *vid.* Lys.1.25; Dem. 59.64. Sobre humillación *vid.* Ar. *Nubes* 1083; Xen. *Mem.* 2.1.5.5; Xen. *Cyr.* 5.2.28.2; Isaeus 8.44. Fuentes contemporáneas *vid.* Dover (1978, pp. 105-106), Guettel Cole (1984, p. 99), Fisher (1992, pp. 104-111).

<sup>89</sup> La mujer casada adúltera, por otro lado, es castigada mediante el repudio, la prohibición de participar de ceremonias y el destierro social. Sobre el análisis del adulterio volveremos en la sección sobre ἔρως.

También podemos encontrar el caso de las ofensas de los hombres a sus esposas en los que se repite el daño al honor sexual. Así Alcibíades comete ὕβρις contra su esposa al llevar ἐταῖραι esclavas y libres a su propio hogar (Plu. Alc. 8) y lo mismo un esclavo al devenir esposo de una mujer libre, rechazando ahondar más la afrenta al no consumir el matrimonio<sup>90</sup>.

Por otro lado, en el caso de las relaciones homosexuales ὕβρις es propenso a hacer presencia en tanto esta manifestación de ἔρως resulta foco de inquietud moral y política. Ahora bien, sobre ὕβρις cometida mediante acciones voluntarias podemos fijar nuestra atención al testimonio de Demóstenes (22.58) donde, al acusar a Androción de vender sus favores sexuales, se dice que sufrió las conductas ὕβρισται de los clientes que solo pueden pagar su precio, pero no darle amor. Aquí vemos que el problema no es la falta de consentimiento por parte de Androción, sino, como opina Cohen (1991, p. 177) la sujeción a conductas denigrantes y deshonorosas por la gratificación de otro a cambio de dinero. Aún más, sin la variable del intercambio comercial, utilizar sexualmente a un hombre como si fuera una mujer sería cometer ὕβρις contra estos (Jenofonte *Mem.* 2.1.30.14), en tanto se los somete a un rol sumiso contrario al papel que deberían ocupar. Ahora bien, esta ὕβρις, consentimiento mediante, no sería monopolio de quien impone su propio placer. Esquines, en el famoso *Contra Timarco*, acusa del mismo cargo de ὕβρις a los clientes de un Timarco joven, operando estos en consecuencia una transgresión del γραφή ὕβρεως que prohíbe dichas acciones<sup>91</sup>. “El actuar con desenfreno (ἀσελγαίνειν) por dinero, estando uno a sueldo, pienso que es obra de un hombre licencioso (ὕβριστής) y sin formación”<sup>92</sup>, afirma Esquines (137). Sin embargo, el blanco del orador no son estos, sino el mismo Timarco. Así, de una primera consideración de este último como víctima –aunque consentida- de aquellos que le pagan por ὕβρις, en tanto demuestra desdén contra su propio cuerpo, se pasa a la afirmación de que Timarco mismo es el responsable al cometer ὕβρις contra sí mismo (108). Este sería entonces el verdadero responsable de la ὕβρις cometida al venderse

---

<sup>90</sup> Eur. *El.* 45, 68, 257; Dem. 48.55.5 y 58.37.6.

<sup>91</sup> Dover (1989, p. 37) considera esto como ilegítimo, ya que, pese a ser socialmente cuestionable, no suponía ofensa legal alguna e incluso el contrato podría tener cierto reconocimiento legal. Fisher (1992, p. 140), por otro lado, cree que ciertas acciones legales podrían ser llevadas a cabo, en tanto supone un insulto deshonoroso para el chico y la familia y un ejemplo dañino para la ciudad, aunque considera que en la práctica sería poco probable. Cohen (1991, p. 183), asimismo, considera que la ley podría ser usada contra los casos de estupro.

<sup>92</sup> Traducción de Lucas de Dios (2002) con anotación propia de términos en griego.

y consentir, y se transformaría por tanto de objeto pasivo a sujeto activo, revelándose como el verdadero agente de la acción que acomete contra su cuerpo<sup>93</sup>. Lo interesante de este discurso es justamente el esfuerzo que realiza Esquines para adjudicar ὕβρις a Timarco. Recordemos que el proceso propuesto por el orador es sobre la falta de aptitud de aquel para participar de la actividad política. Entre las razones postuladas, en lo que más se hace énfasis es en los episodios de prostitución (39-96) y en la tematización de ὕβρις como ejemplo irrefutable de la vida disoluta y deshonrosa de Timarco. El ὕβριστής, nuevamente, aparece como una amenaza que debe ser expulsada.

La figura de Timarco nos conduce al otro sentido de ὕβρις que podemos encontrar en el ámbito sexual, siendo incluso el más usual. Aquí no habría una víctima determinada o, si la hubiere, sería uno mismo según el argumento de Esquines. ὕβρις designaría al deseo incontrolado e imperioso y el ὕβριστής, en consecuencia, a aquel sujeto que tiene tan gran apetito sexual que busca la satisfacción de una manera "más desvergonzada, inoportuna y decidida"<sup>94</sup> que la aceptable por la sociedad. Como veremos en el tratamiento de Aristóteles, hay una relación directa entre ὕβρις y el placer en tanto aquel se realiza en pos de la propia gratificación<sup>95</sup>. De manera lógica, la ἀκρασία y descontrol respecto de estos deseos necesariamente supone ὕβρις. En este sentido hay una oposición con σόφρων, como el carácter de hombre mesurado que piensa antes de actuar en base a apetitos efímeros. Ahora bien, uno podría creer que en este uso particular es menos dañino en tanto no supone un otro específico al que se afecta. Esto dista completamente de la mentalidad griega antigua. Tal como analizaremos con mayor extensión en el estudio de ἔρως con la figura del κίναϊδος -como representación del sujeto al que los deseos lo superan al punto de la pasividad-, el dominio de sí se relaciona de manera directa con la supervivencia de la comunidad. El control es esencial para el todo, en tanto hay una correlación entre el gobierno de uno y el gobierno de otros. Aquel que es esclavo de sí, no podrá comportarse con la libertad que define a la figura del ciudadano. Aquel que no pueda resistirse a sus pulsiones y no logra vencerse a sí mismo, no podrá soportar las vicisitudes implicadas en la guerra ni en la lucha en defensa de la comunidad. Aquel que acepta una vida disoluta y

---

<sup>93</sup> Habría una distinción sofística, como considera Dover (1989, p. 38), entre la persona legal y el cuerpo. Este desdoblamiento es por más interesante.

<sup>94</sup> Dover, 1989, p. 36.

<sup>95</sup> Cf. *Retórica* 1378b2. Razón por la cual, al tener más libertad en su accionar, los monarcas, tiranos o ricos son los más propensos a realizar este tipo de acciones (*Política* 1315a15-28).

sujeta a los degradantes deseos, no podrá tener preocupación alguna por el interés y el honor de la comunidad. En consecuencia, Esquines gana y Timarco es penalizado con la ἀτιμία: la desviación sexual es también una desviación social, moral y política. Es la amenaza de lo irracional, lo natural y lo caótico contra el imperio de la razón, la polis y el orden.

Podemos ver entonces el amplio campo de conductas sexuales que pueden ser designadas como ὕβρις, yendo desde la violencia y la coerción hasta el consentimiento y una actitud frente a los placeres. Esto lo rodea de cierta ambigüedad que, retornando a la visión jurídica, ahonda aún más la ambigüedad misma de la ley. Ahora bien, sería claro que no habría problema en considerar los asaltos o violaciones abusivas y humillantes como procesables bajo esta ley<sup>96</sup>, así como distintos tipos de malas conductas sexuales, que no posean violencia o coerción alguna<sup>97</sup>. E incluso, como considera Cohen (1991, p. 183), sería un dispositivo fundamental en la regulación de las conductas sexuales consensuales, tales como el adulterio, la prostitución o el estrupo<sup>98</sup>. La realidad es que no hay mucha evidencia de estos usos, posiblemente por la falta de deseo de que una cuestión de honor sexual se haga pública en tanto es fuente de vergüenza<sup>99</sup>. Hay que recordar que ante una ofensa así había dos alternativas posibles: la legal (que suponía hacer pública la deshonra) o la venganza (que era permitida y privada). La decisión dependería de los recursos, de la posición social y de los caracteres individuales de las víctimas o el κύριος.

Por último, hay que resaltar que esta ambigüedad que rodea a ὕβρις está en relación directa con la ambivalencia misma que supone ἔρως y que será analizada más adelante. Lo que queda claro es que lo central es el exceso y el daño al honor sexual de otros o propio<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> No habría una demanda específica para el caso de violación sexual, pero se podía procesar por esta γραφή o por δίκη βίαιον (juicio por asalto), que, siendo privado, solo el κύριος de una mujer o un niño violado podía presentarlo y el castigo sería solo monetario. Cohen (1991, p. 184) considera que habría una ventaja en el primer tipo de procesamiento, i.e., γραφή, ya que no haría falta probar la consumación del acto sexual, sino el demostrar la conducta denigrante o intencionalmente insultante del agresor.

<sup>97</sup> Por ejemplo, Dem. 23.7 donde se enumeran tres casos en los que los ofensores sexuales fueron castigados con la muerte: por encerrar a un niño libre, cometer ὕβρις contra una lirista y poner a una muchacha en un prostíbulo. Cohen (1991, p. 180) comenta que, si bien en uno solo se menciona explícitamente ὕβρις, por contexto se pueden aplicar a los demás.

<sup>98</sup> I.e. en los que la minoría de edad del niño imposibilitaría consentimiento alguno.

<sup>99</sup> Arist., Rh. 1373a30.

<sup>100</sup> Para Cohen (1991, *passim*) se busca por medio de esto realzar la posición de uno mismo a expensas de la reputación de otros. Ahora bien, en el caso de referir al deseo incontrolado, si bien puede implicar un otro afectado, este último no es en sí mismo hacia quien se dirige el daño, sino a uno mismo.

## 5. Consideración o sistematización filosófica

En lo que concierne a la sistematización filosófica de ὕβρις podemos encontrar un primer antecedente en Platón. Si bien dicho filósofo no dedica un análisis exhaustivo a la definición conceptual -sino que, por el contrario, aparece una multiplicidad de usos distintos<sup>101</sup>- podemos encontrar una definición en el *Fedro* en el primer discurso de Sócrates (237b-241d), improvisado a partir del tema del discurso de Lisias sobre la superioridad del no amante por sobre el amante. Tras afirmar que todos los hombres desean lo bello y que todos tienen dos formas que rigen y guían: el deseo connatural por los placeres y la opinión adquirida que conduce a lo mejor (237d), Platón nos presenta dos conceptos contrarios. Cuando es aquella opinión la que prevalece, el predominio es justamente la σωφροσύνη. Ahora bien, el caso contrario, cuando “el deseo irracional arrastra a los placeres y rige en nosotros, a este régimen se lo llama «desmesura»” (238a)<sup>102</sup>. De esta manera, ὕβρις aparece como un irracional exceso en la inclinación por los placeres<sup>103</sup>. Dicha desmesura es notoriamente multiforme: puede dirigirse hacia la comida, la bebida o los cuerpos bellos, en cuyo último caso será ἔρως (238e), siendo el amante así un sujeto totalmente dominado y subyugado por el deseo de los placeres. Ahora bien, aunque la definición dada puede resultar restringida al carácter que anteriormente definimos como sexual<sup>104</sup>, vierte luz sobre varios tópicos de la época en lo que hace a ὕβρις. Por un lado, tenemos la cuestión del exceso, antes vista como extralimitación por sobre lo mandado por las costumbres y normas divinas y/o sociales. Asimismo, son significativos los tres ejemplos elegidos: comida, bebida y el placer de la belleza. En la consideración natural veremos la estrecha relación que existe entre ὕβρις y la sobreabundancia de nutrición (τροφή) y alimento en lo que concierne a animales y plantas. Recuerda a las elegías de Solón y su transformación de κόπος como saciedad a avaricia sin límites. Por otro lado, la conexión entre ὕβρις y la bebida era común, en tanto esta última era una gran impulsora de conductas de tal índole<sup>105</sup>. Por último, respecto al exceso referido al placer de la belleza

---

<sup>101</sup> Fisher (1992, p. 453).

<sup>102</sup> Todas las citas de *Fedro* siguen la traducción de Fierro (2002) con anotación propia de términos en griego.

<sup>103</sup> Vid. Fierro, 2022, p. 66, nota 139.

<sup>104</sup> Por un lado, por la finalidad misma del discurso, i.e., presentar un mejor discurso que el de Lisias en la misma materia (235a, c) y, por el otro, por el énfasis que pone Platón en que el deseo connatural fortalece la procura de la belleza en los cuerpos (238b).

<sup>105</sup> Tal como se puede ver en la conducta de los pretendientes en *Odisea* (1.227). Vid. Macdowell (1976, p. 16); Fisher (1979, p. 185).

y la procura de esta en los cuerpos (238b), como ya referimos anteriormente, es uno de los sentidos que más resalta de ὕβρις en la Grecia antigua<sup>106</sup>. De esta manera, podríamos decir que en este primer intento de categorizar cierto sentido común sobre ὕβρις Platón aún a distintas vetas que rondan dicho concepto.

Ahora bien, una de las fuentes más importantes e influyentes respecto al tratamiento de ὕβρις ciertamente es Aristóteles. Es quizá el único que realiza un análisis exhaustivo de la noción, brindándonos -aunque modelado a la luz de sus propias categorías filosóficas- no solo una definición, sino también ciertas consideraciones sobre las personas más propensas a ser ὕβρις.

Aristóteles ubica a ὕβρις, junto con desdén (καταφρόνησις) y vejación (ἐπηρεασμός), como un tipo de desprecio (ὀλιγωρία)<sup>107</sup>. ὕβρις es para este filósofo:

(...) decir o hacer cosas que producen vergüenza (αἰσχύνη) al que las sufre, y no para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido. Los que actúan en represalia no cometen ultraje (ὕβριζουσιν), en efecto, sino que toman venganza. En cambio, lo que causa placer a quienes cometen ultrajes es que piensan que el portarse mal (κακῶς) les hace superiores (ὑπερέχειν) (y por eso los jóvenes y los ricos son tan insolentes, porque creen que, ultrajando, quedan por encima). Por lo demás, es propio del ultraje la deshonor (ἀτιμία), y quien quita la honra desprecia, por cuanto lo que no vale nada tampoco merece ninguna estimación ni para bien ni para mal. (Rh. II.1378b23-35)

Se trata así de una acción que ataca de manera directa el honor de la víctima, infundiendo vergüenza (αἰσχύνη) y deshonor (ἀτιμία) en este, y produciendo placer en el perpetrador, quien se siente superior y exige ser tenido por tal por los demás (1379a). Lo central pareciera ser entonces la relación entre dos honores que se torna conflictiva cuando uno de ellos supone ser más que el otro. Así, al no ser considerado con el valor u honor

---

<sup>106</sup> Nuevamente, si tenemos en cuenta que el discurso se dirige al muchachito (objeto de ἔρως del amante), al emparentar al amante con ὕβρις, emparenta en consecuencia el dar los favores a este último con realizar un acto de ὕβρις, a la manera de la acusación de Esquines contra Timarco. Ahora bien, esta redirección de ὕβρις hacia uno mismo será más bien una de las apropiaciones que hará Platón del concepto y que se verá claramente en el mito del carro alado (246a-257c). Allí el filósofo caracteriza al alma como un carro alado dirigido por un auriga y tirado por dos caballos: uno blanco, noble y amante del honor con moderación y vergüenza (τιμῆς ἑραστής μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, 253d); el otro, negro, indómito y compañero de desmesura y superchería (ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, 253e). Mientras el primero de los animales obedece al auriga, el segundo no atiende a razones, “sino que se abalanza, brincando con violencia.” (254a). Los conflictos internos del alma, como destaca Fisher (1992, p. 468) estarán marcados así por la presencia de esta ὕβρις que mueve a una parte de ella. Podemos ver aquí, en consecuencia, una reapropiación y redirección platónica: ὕβρις no supone un otro al que se daña -como, por su parte, hará énfasis Aristóteles-, sino que el daño se dirige internamente hacia la interioridad del sujeto y su alma.

<sup>107</sup> Esta consiste en la “actualización de la opinión (ἐνέργεια δόξης) acerca de algo que aparece sin ningún valor” (Rh. 1378b3). Todas las citas de *Retórica* siguen la traducción de Quintín Racionero (1990) con anotación propia de términos en griego.

debido, sino despreciado sin razón, la víctima siente ira (ὀργή). Esto implicará como contrapartida un deseo de venganza (τιμωρία) como intento de restauración del propio honor. Es, de hecho, un deber responder a estas injusticias moralmente malas<sup>108</sup>.

En consecuencia, podemos notar que ὕβρις tendría menos que ver con el acto mismo y más con la intención o propósito que hay detrás y la consecuencia que genera. No son simples actos de violencia, sino prácticas ultrajantes intencionadas y placenteras para uno y humillantes para otros<sup>109</sup>. Recordemos las palabras de Demóstenes: no es el golpe el que despierta la ira, sino la deshonra.

A partir de estas consideraciones, Aristóteles enuncia qué tipo de personas son propensas a ser ὕβριστής. Usualmente, nos dice, son aquellos que disfrutan de buena prosperidad al mismo tiempo que carecen de virtudes morales y aquellos que saben que pueden salvarse de las consecuencias. El filósofo nombra especialmente dos grupos: los jóvenes y los ricos (1389a). Los primeros, nos dice, "(...) son amantes de honores (φιλότιμοι), pero todavía más de victorias (φιλόνικοι) (porque el joven desea ser superior y la victoria constituye una cierta superioridad)"<sup>110</sup>. Se caracterizan por ser apasionados, indómitos (ἄκρατῆς) e irascibles, de modo que en caso de considerar que son tenidos por poco (ὀλιγωρέω) se indignan porque se consideran merecedores de grandes cosas. Esta disposición los haría proclives a defenderse de cualquier mínimo desprecio de manera enérgica y excesiva dando lugar, probablemente, a ὕβρις<sup>111</sup>. Este vínculo entre ὕβρις y juventud no es invento de Aristóteles, sino que lo encontramos en varios autores<sup>112</sup> dándonos la idea de un tópico común.

Los ricos, por otro lado, también constituyen un tópico común, como lo demuestran las palabras de Eurípides "la riqueza engendra ὕβρις"<sup>113</sup>. La prosperidad material los hace creer no solo que son superiores, sino que tienen que ser tratados como tales, pese a que ni

---

<sup>108</sup> Arist. *Rh.* 1382b. Fisher (1992, p. 10).

<sup>109</sup> Arist. *Rh.* 1374a13-15. Más allá de esto, podemos ver que Aristóteles pone especial énfasis en la cuestión del honor, razón por la cual retoma dos pasajes de la *Ilíada* (I, 356 y IX, 648) donde se habla de Aquiles deshonrado por las acciones de Agamenón.

<sup>110</sup> Arist. *Rh.* 1389a12.

<sup>111</sup> Arist. *Rh.* 1389a; Fisher (1992, pp. 20-21).

<sup>112</sup> Tales como Sófocles (fr. 786), Jenofonte (*Lac.* 3.2), Eurípides (*Supp.* 232-5) y Platón (*Eutidemo* 273a), entre otros.

<sup>113</sup> Encontramos otras fuentes de esto en Jenofonte (*Cyr.* 8.4.14), Tucídides (3.45.4), Sófocles (*O.T.* 873-4), Eurípides (*Supp.* 464, 741-3, fr. 437), Demóstenes 21.98 (quien enuncia que la riqueza de Midias es la fuente de su ὕβρις) y Aristófanes (*V.* 1309 y *Pl.* 564), entre otros.

tienen virtud ni merecen tal estatus. Esto los vuelve arrogantes (ὑπερήφανοι) y ὕβριςται, despreciando y haciendo lo que quieren, en tanto la riqueza vence cualquier resistencia. Todo puede ser comprado<sup>114</sup>. Aquí aparece nuevamente κόρος, como la posesión de demasiada riqueza, que lleva, al igual que en el planteo de Solón, a ὕβρις. El pobre, en contraposición, si comete injusticia lo hace compelido por la necesidad<sup>115</sup>, existiendo así una dicotomía fundamental entre la carencia-necesidad y el exceso-ὕβρις.

A esta lista podemos agregar a los poderosos. Estos, al igual que los anteriores, están en una situación de tan buena fortuna que no temen sufrir consecuencias (*Rh.* 1383a1-5), lo cual los hace proclive a ὕβρις. El exceso de poder lleva a su abuso indiscriminado. Es la ὕβρις del tirano la que es especialmente temida. Mientras los reyes desean ser guardianes y aseguradores de que el pueblo no sea tratado con ὕβρις, buscando lo noble y el honor, el tirano solo busca su propio placer y ventaja (*Rh.* 1310b40-11a7). ὕβρις en manos de aquellos que detentan el poder supremo supone el mayor peligro posible. Como marca Fisher (1992, p. 32), en Aristóteles solo podemos encontrar un caso de ὕβρις por parte de alguien de estatus inferior hacia uno de mayor<sup>116</sup>. El riesgo principal no radicaría así en la rebeldía, sino en el abuso, de manera que el concepto de ὕβρις y la ley ya vista supone un intento de restricción a los más fuertes y un arma legal y moral en mano de los débiles<sup>117</sup>.

Por último, resta hablar de la influencia del análisis de Aristóteles. Este, pese a la claridad de la definición que brinda, lejos de facilitar el trabajo de interpretación, supuso para los comentaristas un problema para la comprensión de qué es de hecho ὕβρις. Hay que tener en cuenta que los versos citados se enmarcan en el tratamiento de las emociones, en tanto estas son para Aristóteles causa de que los hombres difieran en sus juicios, de manera que su conocimiento se vuelve imprescindible para que el orador logre persuadir

---

<sup>114</sup> *E.N.* 1124a26-24b y *Rh.* 1390b31-91. Respecto a la inclinación de los ricos hacia ὕβρις cf. *Pol.* 1295b2, *Rh.* 1391a 17-19.

<sup>115</sup> *Lys.* 17.18, *Dem.* 3.34. *Vid.* Dover (1974, pp. 109-112) para un tratamiento más extenso sobre riqueza y pobreza.

<sup>116</sup> *Arist. Pol.* 1269b9-11: es el caso de las mujeres de los laconios que gobiernan y no se dejan someter a las leyes a detrimento de la ciudad. Ahora bien, como considera Herodoto, la ὕβρις del tirano se dirige contra los dioses a los cuales busca sustituir al atribuirse un poder que se opone al principio de isonomía.

<sup>117</sup> Cf. Fisher (1992, p. 32). Requena (2020, *passim*) postula como línea principal de su análisis la consideración de la γραφή ὕβρεως como el signo de la preocupación griega antigua sobre las tensiones que impregnan a la isonomía democrática. La ley sería un intento de sancionar las acciones deshonrosas y violentas típicas de los aristócratas.

al despertar el temple conveniente (*Rh.* 1377b25-1378a5). Esta aclaración, que podría parecer superflua, se vuelve central para evaluar la cuestión de la influencia de este filósofo en las interpretaciones del concepto. Por un lado, mientras algunos autores consideran que el tratamiento aristotélico es específico al contexto legal, otros lo estiman como la clave para entender el sentido total del concepto. Dependiendo de cuál de estas posiciones se tome, el énfasis de lo que hace a ὕβρις diferirá. Así, entre aquellos que ven en este tratamiento un sentido restrictivamente legal podemos encontrar a Macdowell (1976, p. 14-31). Este concibe a ὕβρις como una conducta autoindulgente excesiva marcada por una actitud de egoísmo y soberbia que no necesariamente implica víctima alguna. Fisher, en cambio, a lo largo de toda su obra<sup>118</sup> sigue la línea de interpretación inaugurada por Aristóteles postulando, en consecuencia, que ὕβρις consiste en acciones intencionales y deliberadas que tienen como finalidad esencial generar vergüenza y deshonor en la víctima. En un intento de síntesis entre estas posturas, encontramos a Cairns (1996, *passim*) quien define a ὕβρις como una ofensa que, si bien afecta al honor de la víctima, parte especialmente de una excesiva preocupación por el honor propio. Más allá de las consideraciones particulares de estas posturas, lo que es claro es que Aristóteles pudo marcar y distinguir las variables elementales que intervienen en estas ofensas. Qué elemento tiene más peso que otro queda al juicio de cada uno.

## 6. Consideración trágico-religiosa

Tradicionalmente se consideró que ὕβρις poseía un sentido trágico. Esta idea permeó la manera de interpretar las tragedias al punto de explicar y ordenar los sucesos de las obras en base a un patrón de ὕβρις y castigo. Ahora bien, podríamos notar a partir del análisis que venimos realizando que el patrón es de hecho común y no restrictivo a esta consideración: es un delito que requiere, como marcaba Aristóteles, una respuesta. En la tragedia, sin embargo, se darían ciertas características determinadas que lo enmarcan. Por un lado, ὕβρις sería una cualidad definitoria y esencial del héroe trágico. Dicha ofensa, por otra parte, estaría aquí dirigida contra los dioses, tornándose en consecuencia en desobediencia y falta de respeto por los inmortales y sus órdenes divinas. Como contrapartida, por último, esto tendría como respuesta el castigo divino, usualmente

---

<sup>118</sup> Fisher 1976; 1979; 1990; 1992; 2001, *passim*.

designado como νέμεσις<sup>119</sup>, en tanto venganza impersonal divina o diosa de la indignación y retribución de ὕβρις. Podemos notar aquí la herencia conceptual de Hesíodo: para este, recordemos, la degradación total de la última edad sucede cuando νέμεσις y αἰδώς abandonan a los hombres y los dejan así sin remedio posible contra el mal. Como contraparte masculina de νέμεσις, ὕβρις estaría también relacionado con φθόνος ο ζήλος, en tanto personificación del resentimiento divino hacia los hombres cuando estos últimos gozan de excesiva buena fortuna<sup>120</sup>.

Asimismo, a dichas características se suma una relación directa de ὕβρις con una variedad de culpas en las que consistiría el mal. Estas pueden ser resumidas en el problema moral de los mortales implicado en la posesión de "ideas arrogantes" o literalmente "grandes pensamientos" (φρονήματα μεγάλα). Dada la importancia de este topos, detengámonos momentáneamente en su análisis. La raíz φρον indica un estado mental orgulloso que en sí mismo podría no suponer un problema. Sin embargo, si bien no se puede decir que los griegos eran modestos, es común encontrar advertencias sobre el peligro de tenerse en excesiva estima a sí mismo<sup>121</sup>. El meollo de la cuestión radica en la fina línea que separa al mero orgullo de la arrogancia (Hau, 2012, p. 591). Es por ello que el término φρόνημα ("mente o espíritu"<sup>122</sup>) puede tener tanto una connotación positiva como negativa. Comúnmente parece inclinarse hacia este último sentido, especialmente con el agregado μέγας, en tanto arrogancia insolente que comúnmente termina en desgracia. Podemos encontrar además la expresión verbalizada μεγα φρονεῖν<sup>123</sup>, que nos presenta la misma cuestión: si bien puede llegar a tener un sentido positivo en tanto tener gran espíritu o estar orgulloso por razones justas, el uso más prolífero se da con la connotación negativa<sup>124</sup>. Lo que este estado supone es una sobrevaloración de uno mismo

---

<sup>119</sup> Fisher considera que la relación entre ὕβρις y νέμεσις fue enormemente exagerada, ya que de hecho solo en dos oportunidades aparecen conectadas (Soph. *El.* 790-2; Eur. *Phoen.* 179-82).

<sup>120</sup> Como resalta Garvie (2009, XXV) respecto de este término, a nivel de relaciones humanas significaría envidia o celos, pero este sentido sería erróneo aplicarlo a los dioses, en tanto uno envidia a quien es más rico o exitoso que uno, caso que no se daría con los dioses ya que de hecho son superiores. Por ello se lo toma como resentimiento.

<sup>121</sup> Vid. Dover, 1974, p. 234.

<sup>122</sup> Vid. s. v. «φρόνημα» en LSJ.

<sup>123</sup> Similarmente y con el mismo sentido, aunque menos frecuente, podemos encontrar ὑπερφρον y ὑπερφρονέω. El ὑπέρ denota a la perfección esta cualidad de "sobre", "por encima".

<sup>124</sup> Este uso no aparece solo en la tragedia. De hecho, un autor prolífero en la utilización de estos términos es Jenofonte, quien -según Hau (2012, *passim*)- estaría especialmente interesado en analizar esta ambigüedad que marcamos. Las referencias que podemos destacar para estas dos expresiones, así como otras de la misma familia

y, por tanto, del propio honor (Cairns, 1996, pp. 11-13). Esto indica fundamentalmente un fracaso en la exhortación inscrita en el templo de Apolo que indica «γνώθι σεαυτόν», "conócete a ti mismo"<sup>125</sup>. El conocimiento de uno mismo supone como contrapartida el reconocimiento de los límites y de la propia mortalidad y, por lo tanto, hace al gobierno de sí. Ahora bien, el fracaso es una afronta potencial en sí misma hacia aquel al que se infringe en esta transgresión (Cairns, 1996, p. 11). En la tragedia, particularmente, los insultados son los dioses: se ignora el abismo que separa a los mortales de los dioses inmortales. La lógica desconocimiento-ὑβρις<sup>126</sup> aparece en su manifestación más cabal cuando se refiere a estos: es, en definitiva, una amenaza contra los soberanos divinos. Así, leemos en el *Áyax* de Sófocles (756-1): "Porque los mortales orgullosos y vanos caen (...) bajo el peso de las desgracias que envían los dioses, como aquél que, naciendo de naturaleza mortal, no razona después como hombre."<sup>127</sup> Por estas razones encontramos una relación directa entre estos grandes pensamientos y la impiedad, que llama al castigo divino para rectificar al que intenta dar un paso fuera de su lugar designado. En contraposición, la piedad se relacionará con aquel que no se excede, en definitiva, con la modestia y la moderación, o σωφροσύνη. En consecuencia, aparece como tópico de la tragedia griega esta serie de cualidades relacionadas: los grandes pensamientos, la ignorancia de los límites, la arrogancia y la extrema confianza en sí mismo. Ahora bien, respecto de si esta disposición ya supone ὑβρις o si es necesario para considerarla tal que sea traducida en ciertas acciones, podemos encontrar una gran discusión entre los intérpretes: mientras algunos consideran que basta este lado subjetivo disposicional para que ὑβρις esté implicada, otros suponen que, aunque emparentadas, son cosas distintas, en tanto dicha disposición es un componente de la ofensa, pero no la ofensa en sí misma<sup>128</sup>. De hecho, por esta problemática encontramos la

---

semántica, son numerosas tanto en *Helénicas*, *Ciropedia*, *Hierón* y *Memorabilia*. La connotación negativa supera con creces la positiva, apenas pudiendo encontrar esta última. Vid. Hau (2012, *passim*).

<sup>125</sup> Paus. X 24, 1; Plu. Mor. 49A, 65C, 89A, 116C, 164B, 408E, 51 IB; Pl. Prt. 343b; Chrm. 164e-165a.

<sup>126</sup> Vid. Colombani (2008, *passim*). La autora diserta sobre la pareja desconocimiento-reconocimiento y la diada ὑβρις-σωφροσύνη marcando la correspondencia respectiva entre los componentes de ambos.

<sup>127</sup> Traducción de Assela Alamillo (1981).

<sup>128</sup> Aquí podemos encontrar una discusión entre los intérpretes. Mientras que Fisher (1976, pp. 40-47) considera que, si bien estos "grandes pensamientos" y ὑβρις mantienen un parentesco, difieren en tanto esta última supone la realización de acciones deliberadas e intencionadas que buscan deshonorar a otros como fin. Cairns (1996, pp. 20-32), en contraposición, al enfatizar a ὑβρις como una disposición de sobrevaloración de lo propio, considera que descripciones tales como *μεγα φρονεῖν* u otra que aludan a un orgullo desmedido refieren justamente a este aspecto subjetivo y disposicional del concepto, siendo consideradas de este modo como rasgos y casos genuinos del mismo, al punto de que uno indica al otro.

traducción común de ὕβρις como orgullo o "arrogancia que rebasa los límites de lo lícito"<sup>129</sup>. Sea de un modo u otro, es claro que esto supone una amenaza directa contra la soberanía de los dioses, en tanto implica, por un lado, una infracción del orden establecido y, por el otro, un intento de sobrepasar los límites entre mortales e inmortales.

La problemática nombrada contribuyó a la posición tradicional según la cual hay un sentido restrictivo de ὕβρις propio de la tragedia<sup>130</sup>, de modo que este uso religioso y trágico de ὕβρις sería una presentación particular y esencialmente distinta a cualquier otra ofensa, pese a ser considerado con el mismo término. Habría para esta línea dos sentidos principales: uno trágico-religioso como ofensa contra los dioses que despierta sus represalias, y uno jurídico basado en la ley y el tratamiento de Aristóteles, visto ὕβρις así meramente como violencia. En contraposición a estas interpretaciones, investigaciones más recientes<sup>131</sup> consideran que es erróneo considerar que es un término religioso en sí mismo y que incluso ni el modo ni la cantidad de usos en las fuentes apoyan esta teoría<sup>132</sup>. Como venimos analizando, ὕβρις aparece como un concepto con amplios contextos de aplicación, el cual sería religioso si los dioses están implicados. Esto sucede cuando estos son las víctimas directas y entonces responderán, o cuando otras vías -como la jurídica- no son tenidas en cuenta y los dioses funcionan como defensores de la moral y custodios de la justicia y el orden social que castigan los delitos. En este caso castigarán la ὕβρις, pero sin suponer que este implique más a los dioses que cualquier otro delito posible<sup>133</sup>.

La presencia de ὕβρις en las tragedias como motor de las historias se encuentra íntimamente ligada a la noción de tragedia como παιδεία<sup>134</sup>, tradición que se basa especialmente en *Ranas* 1054-5 donde Esquilo declara que "a los niños pequeños los educa el maestro y a los hombres en sazón, los poetas"<sup>135</sup>. Estos últimos serían educadores con la obligación de hacer mejor persona a sus espectadores, en tanto maestros del código

---

<sup>129</sup> Lesky, 1973 [1966], p. 84.

<sup>130</sup> Con excepción de Aristófanes, *Nubes* 1506 donde Estrepsíades acusa a Sócrates y a sus estudiantes de cometer ὕβρις contra los dioses al negar sus existencias.

<sup>131</sup> Macdowell (1976, p. 22), Fisher (1976, *passim*), Cairns (1996, pp. 17-22).

<sup>132</sup> Vid. Garvie (2009, p. XXIV), quien advierte sobre la necesidad de examinar los pasajes dados como sentido religioso y Fisher (1976, *passim*), quien realiza un análisis pormenorizado de los principales pasajes. Asimismo, ambos ponen en jaque la idea de que siempre hay que sobreenteder el tema ὕβρις.

<sup>133</sup> Vid. nota 110.

<sup>134</sup> Sobre la tradición didáctica vid. Dover (1993, p. 16). Para críticas a esta concepción vid. Garvie (2009, pp. xvii, xxii-xxiv).

<sup>135</sup> Aristófanes, *Ranas*. Traducción de Macía Aparicio (2015).

moral al mostrar en sus obras una y otra vez que todas las transgresiones son necesariamente castigadas. Por ello ὕβρις sería central, en tanto que -como ya vimos- al poner en jaque la cohesión social y política de la comunidad y suponer así uno de los mayores peligros, qué mejor manera de hacer desistir de dicho delito que marcar la ira divina y la destrucción como consecuencia necesaria. Ahora bien, interpretar la tragedia como únicamente portadores de mensajes morales puede resultar simplista. Como considera Garvie (2009, p. xxiii), es difícil creer que los poetas hayan escrito sus obras con el fin de enseñar una verdad que resulta banal en tanto ya era parte de la tradición ética griega. Asimismo, no está de más destacar que Aristóteles no la nombra en su análisis de la tragedia en *Poética*. Resultaría problemático considerar a ὕβρις como una característica típica del héroe trágico, ya que sus sufrimientos consecuentes serían entonces merecidos. Mientras que, según la línea aristotélica, la verdadera tragedia debe imitar acontecimientos que inspiren en los espectadores tanto compasión ante quienes no merecen su infortunio, como miedo al verse semejantes a los personajes. Cuando el héroe que cae en la desdicha es uno sumamente malo, si bien puede inspirar simpatía no inspira ninguno de los sentimientos necesarios (*Rh.* 1452b31-1453b7). El infortunio no debe acaecer por su maldad o bajeza, sino por yerro o ἀμαρτία. La tragedia en sentido aristotélico sucede solo cuando el sufrimiento es excesivo, no merecido o solo lo es parcialmente<sup>136</sup>. No hay que olvidar que ὕβρις tiene una importante carga negativa y, por tanto, censurable. No puede ser mera consecuencia de un error<sup>137</sup>.

Más allá de estas consideraciones sobre la finalidad de la tragedia, nos resta ver los elementos marcados en juego. Debido a la amplitud de ὕβρις y la imposibilidad de asirlo en pocas palabras, existan o no apariciones textuales, muchas obras trágicas son de hecho pasibles de ser interpretadas bajo la luz de este concepto en tanto ofensa contra los dioses. Una de las obras más importantes en este sentido es *Los persas* de Esquilo<sup>138</sup>, obra

<sup>136</sup> Cf. Garvie (2009, p. xxiii).

<sup>137</sup> Ahora bien, este argumento puede pecar de conveniente. Como considera Scodel (2010, p. 7) tomar a la *Poética* como filtro a través del cual interpretamos la tragedia es problemático y lleva a la simplificación. Para este autor es necesario tener en cuenta que la interpretación de Aristóteles responde a su filosofía, e incluso a la búsqueda de diferenciarse de su maestro Platón.

<sup>138</sup> Esquilo es visto por algunos intérpretes en este papel de educador moral. Beck (1975, p. XV) argumenta que, con dicha intención, en todas las obras de Esquilo en la primera parte de la trilogía sucede una transgresión moral a la ley de Zeus, de modo que en las demás sobrevendría el castigo. Esta temática puede ser vislumbrada en varias obras. Para ver un exhaustivo análisis sobre ὕβρις en las obras de Esquilo *vid.* del Grande (1947, pp. 83-130) y Robertson (1967, *passim*). La mayor cantidad de apariciones de ὕβρις la encontramos, de hecho, en

considerada como un caso paradigmático de ὕβρις al formularse en base a la díada culpa-castigo<sup>139</sup>. Pese a que el término aparece meramente dos veces, se considera que esta obra es un drama religioso y por tanto moral, donde asistimos a la ὕβρις de Jerjes y su ejército, y a la derrota militar como consecuencia en tanto castigo. En este sentido, el ejército griego oficia como vengador y su triunfo representa, en realidad, la victoria del gobierno de la divinidad<sup>140</sup>.

Es Darío, padre de Jerjes y antiguo rey de Persia, quien da la categoría de ὕβρις a los crímenes cometidos por su hijo. Predice las desgracias que aguardan a los persas en castigo por la ὕβρις e impíos pensamientos (καθέων φρονημάτων, 808) demostrados en el sacrilegio de los templos -que, si bien es realizado por el ejército, al estar bajo el comando personal de Jerjes es su responsabilidad. Esta ὕβρις tiene como víctima directa a los dioses, quienes devolverán el mal dado, pues "como ellos obraron el mal, están padeciendo desgracias no menores y otras que les esperan"<sup>141</sup> (813). Estas desgracias, exclama, demostrarán que "cuando se es mortal no hay que abrigar pensamientos más allá de la propia medida" (820), ya que cuando ὕβρις florece da como fruto la ruina (ἄτη) y recolecta cosecha de lágrimas (821), pues arriba está Zeus, juez severo que castiga los pensamientos demasiado soberbios (ὑπερκόμπων ἄγαν φρονημάτων), que ofenden a los dioses (831)<sup>142</sup>. Las palabras terminan en una exhortación al abandono de ὕβρις en pos de σωφροσύνη, en un intento de hacer entrar en razón al nuevo rey.

Aparece aquí la conjunción vista anteriormente de culpas relacionadas: arrogancia, pensamientos presuntuosos y ofensa. Ahora bien, la familiaridad ya vista entre las nociones

---

*Las suplicantes*, donde aparece en boca de las Danaides para caracterizar la conducta de sus primos que las quieren obligar a casarse, pero está en duda si el poeta adscribe a tal opinión y no se deja en claro en qué consiste de hecho tal ὕβρις. Asimismo, podemos leer bajo esta óptica otras obras en las que el término no aparece: en *Prometeo Encadenado* vemos la representación del castigo de la ὕβρις de Prometeo y en *Los siete contra Tebas* podemos ver las consecuencias últimas de aquella primera ὕβρις que comete Layo al no obedecer la advertencia divina de Apolo respecto de no tener hijos. Esta culpa ancestral es heredada: de hecho, Edipo nace de ella y sin saberlo comete una nueva culpa. Asimismo, sus hijos perseveran en esta ὕβρις por ambición y terminan muertos ambos.

<sup>139</sup> Lesky (1973 [1966], p. 274). del Grande (1974, pp. 83-130), Kitto (1990 [1939], p. 38). Tanto Lattimore (1964, pp. 86-87) y Jones (1962, p. 72) consideran que es la única obra entre todas las obras trágicas griegas que cumple con la consigna tradicional de pecado y castigo. En contraposición Garvie (2009, pp. ix-xxxii) considera que hay un falso ímpetu en justificar la trama en base a ὕβρις cuando el término solo aparece textualmente dos veces, entre otras razones.

<sup>140</sup> Lesky (1973 [1966], p. 274). Kitto (1990 [1939], p. 39) considera que es por ello que se suprimen los nombres individuales del ejército griego y por lo que la batalla tiene más bien un tratamiento artístico.

<sup>141</sup> Todas las citas de *Los persas* siguen la traducción de Perea Morales (1986).

<sup>142</sup> Aparece aquí también retratado el resentimiento divino. Cf. vss. 352.

ha llevado a los intérpretes a considerar ambigua la determinación de en qué consiste estrictamente la falta cometida. Si bien de manera inmediata Darío habla del saqueo a los templos y parece referirse de manera particular a ello, hay una multitud de ofensas cometidas por Jerjes y su ejército. Los candidatos son, de hecho, varios. Por un lado, el cruce del Helesponto en un intento de unir Asia y Grecia, imponiendo así -como considera Darío- el dominio mortal e imprudente a los dioses y, sobre todo, a Poseidón (747-750). Al hacer del mar la tierra se sobrepasan los límites marcados por los cielos. Por otro lado, la excesiva confianza y orgullo en su inmenso ejército que lo lleva a ser caracterizado como un mortal igual a los dioses (80), así como el ansia de conquistar y esclavizar completamente a Grecia por todo medio posible. O -como considera Papadimitropoulos (2008, p. 453) y Caldwell (1970, pp. 78-83)- la razón misma por la que llevó a cabo la expedición: el deseo de sobrepasar a su padre, visto como un dios, donde este último falló<sup>143</sup>. Por último, como consideramos, ὕβρις puede ser aquí la conjunción de todas ellas: por la avaricia de cumplir su objetivo está dispuesto a hacer todo lo posible, cayendo presa de la ἄτη y cometiendo múltiples errores estratégicos y ofensivos en el camino. No hay que suponer que la multiplicidad de actitudes y actos sean idénticos entre sí<sup>144</sup> de modo que la indicación de alguna de estas implique necesariamente ὕβρις ni que dicho concepto pueda ser definido meramente como la suma de las partes. ὕβρις es el todo mismo. Aquí a la disposición le prosigue la acción.

Si retornamos al análisis de Aristóteles como guía, podemos marcar una parte subjetiva (indicada en los victimarios por la arrogancia y en las víctimas -que aquí son los dioses- en tanto se mostrarían ofendidos por medio de las desgracias que vendrán) y la parte objetiva (consistente en los actos deplorables que cometen, que van desde el sacrilegio de los templos como vimos hasta el cruce del Helesponto uniendo Asia y Grecia en contra de los límites marcados). Sin buscar dar respuestas definitivas, podemos extraer las siguientes afirmaciones: 1. Se entiende que Jerjes y su ejército poseen ciertas actitudes y disposiciones, tales como la arrogancia desmedida y los pensamientos presuntuosos. 2.

---

<sup>143</sup> Para un recuento de las posiciones de distintos comentaristas y la suya propia ver Papadimitropoulos (2008, *passim*). Caldwell (1970, p. 94) supone que, como las acciones realizadas son responsabilidad tanto de los hombres como de los dioses, la verdadera causa de ὕβρις radica en querer sobrepasar al dios de su propia familia, su padre. Robertson (1967, p. 374), por otro lado, lo adjudica a una mezcla de "pride of wealth, overconfidence, youthful recklessness, and impiety towards the gods".

<sup>144</sup> Fisher, 1979, p. 37.

Estas se traducen en distintas acciones que de un modo u otro suponen una transgresión de los límites y por tanto un desequilibrio del estado natural marcado por la ley divina o justicia. 3. Estas actitudes y acciones en conjunto ofenden a los dioses, -sean vistos estos como personalidades reales o metafóricas- en tanto la transgresión supone un desequilibrio del estado natural marcado por la ley divina o justicia. 4. Como consecuencia, los dioses los castigan o, por lo menos, las desgracias consecuentes son atribuidas a aquellos.

Como consideración final, es interesante la problemática subyacente a ὕβρις marcada por Garvie (2009, p. xxxii). Ya nombramos el precepto délfico «γνῶθι σεαυτόν», "conócete a ti mismo", como reconocimiento de los límites. A este se suma otro: «Μηδὲν ἄγαν», "nada en exceso"<sup>145</sup>. La relación inherente de ὕβρις con el desenfreno y el exceso involucrado en la transgresión los pone en relación directa. Ahora bien, pese a estas enseñanzas, el conocimiento de los límites puede ser imposible de determinar. En el caso de Jerjes, ¿cómo podría saber este que en tanto humano no tenía permitido construir un puente sobre el Helesponto? Solo se podría determinar en retrospectiva, a no ser que el acto sea clara e indudablemente condenable. Por tanto, al final de la tragedia el público de Esquilo se iría sabiendo que ὕβρις es algo malo y condenable, pero sin saber cómo determinar su presencia. En consecuencia, la imprecisión y ambigüedad persisten como compañeras de ὕβρις.

## 7. Consideración natural

ὕβρις está lejos de ser únicamente pertinencia del ámbito humano y divino. Como atestiguan numerosas fuentes, también se puede hablar de dicho concepto aplicado al reino animal, vegetal y natural en general. La diferencia central con respecto a las consideraciones anteriores será la falta de moralidad, en tanto como marca Aristóteles (*E.N.* 1149b30-6) respecto de los animales –y por extensión, agregamos, plantas y fuerzas naturales- no tienen la facultad de decisión moral ni razón<sup>146</sup>. Este uso, restringido pero no infrecuente, fue tenido históricamente más bien por un sentido metafórico sin mucha importancia. Recientes estudios, por otro lado, consideran estas aplicaciones como

---

<sup>145</sup> *Vid.* nota 127.

<sup>146</sup> Sobre esta cita se asienta el argumento de Fisher (1992, p. 18) de que este uso es meramente metafórico: de la misma manera en que Aristóteles marca que debido a esta carencia de moralidad solo se puede hablar de animales σῶφρον οὐ ἀκόλαστος de manera metafórica, lo mismo sucedería con ὕβρις, en tanto el sentido moral lo considera esencial al concepto.

esenciales para vislumbrar el significado que porta en sí mismo ὕβρις<sup>147</sup>.

Las apariciones más comunes refieren a los animales, denotando en estos casos la desobediencia de los domesticados o la fuerza destructiva de los salvajes<sup>148</sup>. El componente común es la indomabilidad, la resistencia a obedecer y la falta de regla alguna, en síntesis, el rechazo a la sujeción al ser humano y así la violación del lugar que debieran ocupar. Lo encontramos adjudicado a elefantes, serpientes, toros, caballos, burros, gallos y bestias en general<sup>149</sup>. Frecuentemente se traduce a acciones tales como relinchar, rebuznar o brincar, verbos que el *LSJ* considera como definición misma de la aplicación a las bestias<sup>150</sup>. Herodoto (4.129.2) nos habla sobre unos burros que, ὑβρίζοντες -refiriendo al sonido fuerte-, asustan a los caballos, de la misma manera que Jenofonte (*Cyr.* 7.5.62) refiere a unos caballos ὕβρισται que, una vez castrados, cesan de morder y ὑβρίζειν. Ahora bien, la desobediencia consistiría en ambos casos en comportamientos disruptivos e impredecibles. El eje es el perjuicio a los hombres; el sonido, mordeduras y brincos son el medio; la castración, la solución posible. En la última cita referida *supra*, se nos cuenta que Ciro, en búsqueda de un custodio leal, decide que los eunucos son los mejores candidatos, en tanto

(...) los caballos violentos (ὕβρισται), si son castrados, cesan de morder y de hacer uso de la violencia (ὕβρίζειν), pero no son menos útiles para la guerra, y los toros castrados ceden en su altivez e indocilidad, pero no son privados de su vigor y laboriosidad, y, del mismo modo, los perros castrados cesan de abandonar a sus amos, sin hacerse peores guardianes o cazadores.<sup>151</sup>

Si bien aquí ὕβρις solo es adjudicado de manera directa a los caballos, se entiende por el paralelismo entre las tres especies (caballo, toro y perro) que la caracterización se extiende a todos estos. Estas acciones que van desde la tendencia a morder, escapar, desobedecer y “tener grandes ideas” (μεγα φρονεῖν, aquí mejor traducido por gran espíritu en el sentido de guiarse por sus propios deseos) suponen al ser humano un perjuicio, que solo puede ser remediado mediante la castración. De la misma manera, el eunuco, en tanto castrado, habría perdido toda tendencia a la rebelión, ya que no tendría ningún amado que

---

<sup>147</sup> Vid. Macdowell (1976, p. 15), Michelini (1978, p. 35).

<sup>148</sup> Cf. Fisher, 1992, p.18.

<sup>149</sup> Elefantes: Ael. *NA* 10.10; toros: Eur. *Ba.* 743; serpientes: Pin. *Nem.* 1.50; caballos: Xen. *Cyr.* 7.5.62, Hdt. 1.189; burros: Her. 4.129; gallos: Dem. 54.8-9 (cuando Aristón da como evidencia de que Conón actuó con ὕβρις al imitar a un gallo en sonido y movimiento); bestias: Pin. *P.* 10.36. Se utiliza especialmente en relación con los burros bien alimentados. Macdowell (1976, p. 15), a partir de dicha lista, considera claro que no podría ser adjudicado a ciertos animales tales como ovejas o ratones.

<sup>150</sup> Vid. s. v. «ὕβριζω» en *LSJ*.

<sup>151</sup> Traducción de Vegas Sansavador (1987).

disputara la soberanía de aquel al que protege (7.5.60). La castración, como referiremos con mayor detalle en el análisis de ἔρως, supone una tecnología, una manera de imponer el imperio humano –y, por tanto, ordenado y racional- sobre el natural.

Asimismo, la ὕβρις adjudicada a los animales puede referir a la indulgencia en sexo y comida. De hecho, son los asnos sobrealimentados los más propicios a ser considerados ὕβρισται. Vemos así nuevamente el tópico de la relación entre ὕβρις y κόρος iniciada por Solón, tal como resalta Michelini (1978, p. 41-42)<sup>152</sup>.

Aquel tópico puede ser visto asimismo en el mundo vegetal, tal como lo comprenden Aristóteles<sup>153</sup> y Teofrasto<sup>154</sup>. Para el primero, “lo mismo pasa también con las vides que se «encabritan» (ὕβρις), rebosando de frondosidad por causa del alimento (τροφή)”<sup>155</sup>. Así, κόρος aparece aquí como una excesiva sobreabundancia de τροφή o nutrición que provoca que plantas y árboles crezcan exuberantemente, malgastando la nutrición en la producción de hojas y flores, en vez de cumplir su función primordial de dar frutos. ὕβρις sería aquí nuevamente una conducta indebida o “desobediente” expresada en un crecimiento excesivo y desmedido análogo, como considera Michelini (1978, p. 42), a la expansión militar, cuya falta de fin determinado lleva necesariamente al desastre. Así, lo que se supone fuente de salud –tal como el agua y alimento- termina produciendo la enfermedad al no haber un final o satisfacción posible<sup>156</sup>.

Si no produce fruto alguno, sino que se concreta a echar brotes frondosos, se raja la parte del tronco soterrado y se introduce en la raja una piedra (...). Lo cual llaman algunos castigar al árbol, porque es como un castigo a su excesiva frondosidad (ὕβριζον).<sup>157</sup>

La cura prescripta para esta expansión incontrolada es cortar (κολοῦειν) las partes superfluas. Curiosamente este término se relaciona con κολάζειν (castigar), de manera que aquí también nos encontramos con la acción considerada injusta o mala y el castigo que viene a ubicar las cosas en su lugar. Allí, las manos de los dioses; aquí, las manos de los hombres. Como resalta Michelini (1978, p. 42) el paralelismo es claro: del mismo modo

---

<sup>152</sup> Aunque, como considera la autora, estrictamente la tematización de esta conexión de conceptos aparecerá a partir de Plutarco.

<sup>153</sup> *De la generación de los animales* 725b35.

<sup>154</sup> *Hist. Pl.* 2.7.6, 4.14.6 y 8.7.4. Otras alusiones en *Caus. Pl.* 1.18.4, 2.16.8, 3.1.5, 3.6.8, 3.15.4.

<sup>155</sup> *De la generación de los animales*, 725b35. Traducción de Sanchez (1994) con anotación propia de términos en griego.

<sup>156</sup> Cf. Michelini (1978, p. 38). Platón también lo asocia a enfermedad en *Leyes* 691c (ἐξυβρίζειν como la condición en los cuerpos que precede la enfermedad y correlativo de ὕβρις en las almas).

<sup>157</sup> Teofrasto, *Hist. Pl.* 2.7.6. Traducción Díaz Regañón López (1988) con anotación propia de términos en griego.

en que el hombre castigado se convierte en mejor ciudadano o mejor piadoso de los dioses, el almendro tras la poda da mejores almendras.

Por otro lado, podemos encontrar ὕβρις adjudicada a las fuerzas naturales. Así podemos encontrar referencias a un río ὕβριστής que engulle a un caballo (Herodoto, 1.189) o imposibilita el paso (Esquilo, *Prometeo Encadenado* 717). Supone por lo tanto nuevamente una amenaza al interés humano. Por último, en ciertas ocasiones encontramos referencias a cosas, tal como podemos ver en Eurípides (*Ba.* 113) al hablar de un tirso ὕβριστής. Este caso se puede interpretar como denotando poéticamente el poder mágico que tiene, posiblemente disruptivo o destructivo<sup>158</sup>. La misma pertenencia del tirso al ámbito del dominio de Dionisio –y, por tanto, del exceso- le resta posibilidad de disonancia con el resto de los usos.

En conclusión, ὕβρις denota en este ámbito un salvajismo expresado en la carencia de ley, la resistencia a obedecer o el crecimiento excesivo que puede ser interpretado como contrario al interés humano particular y, por extensión, de la comunidad. Este análisis nos permite conjeturar que el núcleo principal de ὕβρις denota cierto sentido de desviación de la regla impuesta, que resulta en un perjuicio de la polis. En tanto este ámbito no está sujeto a la moralidad, es evidente que no se da una relación esencial de victimario y víctima (a menos que consideremos la mala conducta de la planta o el animal en relación a su dueño, pero ciertamente no involucraría τιμή y αἰδώς). Dichas categorías serían accidentales y propias de la esfera humana, que en tanto se compone de seres sociales, se encuentra en un entramado de sujetos con ciertos valores edificadores cuya violación supone consecuencias para otros. De esta manera, podemos decir que el uso de ὕβρις en el ámbito no humano no supone una contradicción o un sentido secundario, sino que es una manifestación distinta de lo mismo. Es evidente, en consecuencia, que ὕβρις es un concepto mucho más extenso de lo que podríamos creer en una primera instancia, hasta el punto de ser una tendencia natural de toda la realidad.

## C. Conclusiones

A lo largo de las consideraciones vistas pudimos apreciar ciertas cuestiones que se repiten y que nos revelan en consecuencia un sentido nuclear de lo que constituye ὕβρις.

---

<sup>158</sup> Cf. Fisher, 1992, pp. 120-121.

Esencialmente, pudimos notar que esta noción siempre indica una transgresión al orden establecido, sea este último manifiesto en las costumbres o deberes sociales, las leyes humanas y/o las divinas. La falta de límites y así el desconocimiento implicado es tal que las acciones injustas e indebidas que supone se realizan con un ímpetu marcadamente desmesurado y excesivo que lo emparenta con la violencia, que, en caso de no ser física o tangible, es simbólica. La violación del orden supone una puesta en jaque de los valores predominantes que hacen a la buena cohesión social y metafísica de la realidad en tanto afecta a las relaciones dentro de la comunidad, así como las de los hombres con respecto a los dioses y al medio natural. En consecuencia, ὕβρις es vista como una acción censurable contra la que necesariamente hay que defenderse: es, de hecho, un objeto de preocupación central y urgente. Esto supone como consecuencia no solo la posibilidad de una respuesta, sino la necesidad de la misma: solo de esa manera se puede recomponer el orden y restablecer la δίκη destruida. De esta manera, son los dioses —en tanto aseguradores del orden— los que castigan con su ira, el tribunal que decide la pena subsecuente al γραφή ὕβρεως, los hombres quienes ejercen la venganza personal, o quienes castran a los animales y podan a las plantas exuberantes. Solo mediante la respuesta punitiva puede sobrevivir y prosperar la comunidad ante la amenaza de esta fuerza disruptiva y antisocial. Podemos decir, así, que ὕβρις aparece como una tendencia de la realidad toda en tanto se desvía de los caminos debidos y justos. Aquella primera impresión de anarquía y ambivalencia queda de esta manera atenuada.

En consecuencia, las distintas consideraciones vistas no suponen una compartimentalización del concepto. Las diferencias al final de cuentas se manifiestan como pocas y aquellas que persisten son solo presentaciones del mismo problema, que, dependiendo de ciertas variables como los sujetos implicados y los contextos de aplicación, colocan el énfasis en distintos elementos y así conceptos asociados. De este modo, mientras ὕβρις respecto al reino natural puede ser interpretado como en detrimento del interés humano, en lo que hace a la ὕβρις entre hombres y hacia dioses el detrimento es hacia el otro al que se ataca y deshonor. El exceso de nutrición y alimento propio de animales y plantas, es en los hombres poderosos, ricos y jóvenes en pos de una avaricia de honores y victorias. La extralimitación así, en algunos se expresa como sobrevaloración de sí que ataca a los dioses en su ignorancia de la mortalidad, o en el disfrute descontrolado de los

placeres corporales. La preocupación divina que busca reafirmar su soberanía, se asemeja al orden social que debe ser velado por la comunidad si no quiere la disolución total. De este modo, el asalto físico humillante presentado en la arena jurídica es homólogo a la arrogancia manifiesta del mortal; el peligro del incontinente, al animal que se niega a obedecer; la mano divina que castiga, a la mano humana que mutila.

#### **IV. Segunda parte:**

#### **ῚΕΡΩΣ**

## ἜΡΩΣ

*Eros, invencible en batallas, Eros que te abalanzas sobre nuestros animales, que estas apostado en las delicadas mejillas de las doncellas. Frecuentas los caminos del mar y habitas en las agrestes moradas, y nadie, ni entre los inmortales ni entre los perecederos hombres, es capaz de rehuirte, y el que te posee esta fuera de si. Tu arrastras las mentes de los justos al camino de la injusticia para su ruina. Tu has levantado en los hombres esta disputa entre los de la misma sangre. Es clara la victoria del deseo que emana de los ojos de ta joven desposada, del deseo que tiene su puesto en los fundamentos de tas grandes instituciones. Pues la divina Afrodita de todo se burla invencible.*  
Sófocles, *Antígona*, 781-800<sup>159</sup>

### A. Introducción

El concepto que nos convoca en este capítulo es ἔρως. A diferencia de la gran polisemia que encontramos en el análisis de ὕβρις, ἔρως posee un núcleo más estable de significado. Esto, sin embargo, no significa la ausencia de dificultades ni la falta de disputas exegéticas. De hecho, hay algo en la naturaleza misma de ἔρως que nos plantea un problema fundamental: su ambivalencia. En palabras de Morris (2017, p. 5), "Eros habita el caos y lo anárquico. Abraza lo in-definido, lo a-lógico, lo in-comprensible. Por definición, se resiste a la definición."<sup>160</sup>

Nuestro recorrido comenzará con un análisis de la definición misma del concepto en sus dos vertientes posibles, aunque coextensivas: por un lado, la concepción de ἔρως como deseo dirigido desde un sujeto hacia ciertos objetos y, por el otro, en tanto hipostasiado como una divinidad que insufla tal movimiento. Luego, siguiendo las huellas de los poetas épicos, líricos y trágicos analizaremos la experiencia misma del amante que desea incitado por fuerzas extrañas y divinas. A partir de las imágenes que nos presentan dichos autores nos adentraremos en la ontología esencialmente ambivalente y paradójica de ἔρως, develando de dicha manera una faceta positiva o dulce del deseo y otra negativa o amarga. A la comparación con la saboreable dulzura, el placentero contacto, el tibio ardor y el tentador juego, le sucederán las cercanías con la guerra, la dominación y la esclavitud, lindando los límites con la muerte, el sueño y la enfermedad para desembocar en la locura y la pérdida de sí del propio sujeto que desea. Dado este grado de contradicción y ambivalencia del impulso erótico, por último, examinaremos la manera en la que la

---

<sup>159</sup> Traducción revisada por Assela Alamillo (1981).

<sup>160</sup> Traducción propia.

sociedad griega enfrenta esta problemática en un intento de control y domesticación del deseo en sus facetas negativas a fin de explotar las positivas en beneficio de la comunidad. Así, atendiendo a las variables del sujeto que desea y el objeto deseado, nuestra última sección consistirá en las manifestaciones posibles de ἔρως y las instituciones que se erigen para dar orden al caos erótico.

## B. Ἔρως: deseo y dios

Para empezar, sabemos que podemos considerar a este término de dos maneras. La primera consiste en ἔρως en tanto deseo o pasión particularmente intensa. Según Prodicus (DK 84B7) ἔρως es doble ἐπιθυμία, es decir, consiste en los apetitos naturales multiplicados e intensificados que experimenta el ἐραστής, aquel que sufre la inclinación erótica. Este deseo se dirige hacia un objeto exterior, que puede ser una cosa, actividad o persona. De los dos primeros casos, que algunos intérpretes consideran de manera metafórica<sup>161</sup>, podemos hallar varios ejemplos. Pausanias, el lacedemonio hijo de Cleombroto, siente un "apasionado deseo" (ἔρωτα) de convertirse en tirano de Grecia (Hdt. 5.32); un heraldo siente deseo por la patria (A. Ag. 540) y se habla de un apasionado deseo por la gloria (δαινὸς εὐκλείας ἔρως) (A. Eu. 865)<sup>162</sup>. El tercer caso –en el que una persona es objeto–, por otro lado, es en sí, podemos decir, el verdadero o el más prolífero sentido de ἔρως, comúnmente de índole sexual. Tal como nos relata la *Ilíada*, Zeus contempla a Hera y siente al deseo envolver (ἁμφορέαλυσεν) su espíritu y quiere yacer con ella<sup>163</sup>. De la misma manera, Paris siente que el ἔρως por Helena se apodera como nunca antes, incluso de manera más intensa que cuando la raptó de Lacedemonia<sup>164</sup>. Este deseo pone en relación al amante con el objeto –denominado ἐρώμενος<sup>165</sup>– que agrega una complejidad no presente en las otras vertientes: el bienestar de ese otro<sup>166</sup>. Ahora bien, esta pasión no es sentida por el amante como algo surgido de su interior, sino como algo externo que cae sobre él: un

---

<sup>161</sup> Adrados (1995, p. 24), por ejemplo, considera que todo otro uso que no sea con un objeto persona (y, en definitiva, sexual) se debe entender de manera metafórica. En contraposición Ludwig (2002, p. 7) considera que el sentido de ἔρως es más amplio, siendo lo sexual meramente una subdivisión. Thornton (1998, p. 13), por otro lado, considera que aquellos contextos que no son explícitamente sexuales, muestran la implicancia de un deseo destructivamente excesivo, algo parecido a la lujuria.

<sup>162</sup> Otros ejemplos de simple deseo se pueden ver en *Ilíada* I, 469 (ἔρως de comida y bebida); XXIV, 227 (ἔρως de lamentación).

<sup>163</sup> *Il.* XIV, 294.

<sup>164</sup> *Il.* III, 441.

<sup>165</sup> La terminología ἐραστής y ἐρώμενος aparece especialmente en los ámbitos de homoerotismo.

<sup>166</sup> Cf. Nussbaum, 2002, p. 59.

impulso o fuerza que invade desde afuera, que lo arrastra y penetra de manera repentina y brusca<sup>167</sup>. Esto da lugar a la segunda consideración, inherente y consecuente para los griegos de lo anterior: ἔρως hipostasiado como dios.

La construcción de ἔρως en tanto divinidad se la debemos fundamentalmente a Hesíodo. En *Teogonía* (120-122) lo presenta como un poder primordial cosmogónico, surgido luego de Caos, Gea y Tártaro, siendo parte así de las deidades elementales del cosmos. Pero la presentación que nos brinda de ἔρως es curiosa. Leamos los versos:

"Por ultimo, 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."

ἦδ' Ἔρως, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

En contraposición al resto de las entidades primitivas que aparecen amorfas y vagas, ἔρως, un poco desencajado entre sus compañeros, es descrito en su apariencia, poder y efectos, configurando así una imagen que persistirá en la cultura griega antigua. Esta peculiar presentación -que parece inconsistente con su rol cósmico-, junto con su siguiente aparición como ayudante de Afrodita, ha generado discusión entre los intérpretes sobre si acaso el autor no estaría retomando y mezclando dos tradiciones distintas de ἔρως: una como deidad cósmica y otra como dios del amor antropomórfico. Para Breitengerger (2007, p. 137-153), si bien ya aparecía como elemento cósmico divino y primigenio en cosmogonías fenicias y poemas órficos<sup>168</sup>, la divinización de ἔρως sería un invento propio de la imaginación de Hesíodo. De hecho, ἔρως no era gran objeto de veneración de cultos<sup>169</sup> y seguramente por dicha razón tampoco contaba con mitos propios anteriores a este. Con excepción de la *Teogonía*, no aparece como divinidad en ninguna literatura del período arcaico, sean los poemas épicos o los *Himnos Homéricos* -en estos, si aparece es solo en tanto impulso del deseo-. De esta manera, la primera aparición de ἔρως divinizado sería en

---

<sup>167</sup> No se encuentran versos que describan un proceso gradual de enamoramiento. Vid. Adrados, 1995, p. 44.

<sup>168</sup> Vid. Calame (2002, pp. 200-202).

<sup>169</sup> La gran fuente para postular un culto antiguo de ἔρως en Grecia en aquellos tempranos tiempos es la *Descripción de Grecia* de Pausanias (9, 27, 1). Intérpretes como Breitenberger (2007, pp. 139-144), sin embargo, consideran que no es correcto basarse en dicho testimonio por dos razones: por un lado, por la posterioridad con la que es escrito (siglo II d.C.) y, por otro, porque es inconsistente con otros dos testimonios literarios anteriores que refieren a la inexistencia de un culto del dios (E. *Hipp.* 538-40; Pl. *Smp.* 189c4-8). Adrados (1995, p. 41), por otro lado, considera que incluso teniendo en cuenta ese testimonio, carece "casi" de culto y ritual.

esta obra y la personificación dada sería inspirada por imágenes de la tradición oral épica en función del poder de ἔρως<sup>170</sup>. Serán los poetas quienes, inspirados especialmente en el ambiente simposial, seguirán desarrollando la personalidad de dicho dios a partir de esta primera caracterización.

Otra invención de Hesíodo sería su asociación con Afrodita, la diosa que domina sobre la atracción sexual y los placeres del amor (τα ἀφροδισία), así como la fertilidad. La asiste al inspirar deseo en dioses y mortales desde su nacimiento (*Th.* 120). Posteriormente se desarrolla el vínculo con mayor estrechez, hasta incluso calificarla como madre (junto con Ares) de ἔρως, como podemos ver en un fragmento de Simónides (575)<sup>171</sup>. Esta tarea de acompañar a la diosa no es privativa de ἔρως, sino que aparecen también otras personificaciones del deseo, tales como Ἵμερος, Πειθώ y Πόθος<sup>172</sup>. Junto con ἔρως todas estas deidades son aspectos personificados del dominio de Afrodita, pero mantienen una diferencia fundamental con aquel: las deidades sí tienen apariciones en mitos tempranos y prácticas de cultos. Pese a esto, ἔρως tiene mayor predominio en la cultura griega llegando a gozar de independencia de Afrodita, así como de una personalidad individual. Se puede conjeturar que las razones de ello radican, por un lado, en su aparición como elemento cosmogónico, que le da un status distinto al resto. Asimismo, este predominio se puede deber a la importancia del homoerotismo griego, que da como producto una contraparte masculina de la diosa del amor y comienza a ser, gracias a la invención de los poetas, una suerte de patrono de dichas relaciones. Esto se puede deducir también de la apariencia misma de ἔρως, tal como se puede ver en las descripciones e iconografía de la época que lo describen como un efebo (bello y joven), es decir, como el objeto mismo del deseo. De esta manera, pese a aparecer a veces subordinado a Afrodita, compite con ella en su

---

<sup>170</sup> Vid. Breitenberger 2007, p. 164.

<sup>171</sup> De todas maneras, muchas son las genealogías construidas por los poetas, lo cual cementa aún más la complejidad de su identidad, así como su ambivalencia. Asimismo, da pie a la hipótesis de que su personalidad se debe más que nada a la creación poética. Se lo puede encontrar como hijo de Urano y Gaia (*Sapph.* fr. 198 V) o de Urano y Afrodita (*id.*), de Hefesto y Afrodita (*Ibyc.* fr. 32 4 PMGF), de Céfireo e Iris (*Alc.* fr. 327 V.) y de Poros y Penía (*Pl. Smp.* 203b).

<sup>172</sup> Tal como se puede ver en Hes. *Th.* 201-2, 62-5; *A. Supp.* 1035-43; *Ar. Pax* 456; *API.* 12.157, entre otros. Para un estudio más detallado sobre dichas personificaciones vid. Breitenberger (2007, pp. 67-104); Calame (2002, pp. 34-40). Estas divinidades se construyen a partir de sentimientos conocidos por los griegos, que comparten el mismo campo semántico que ἔρως. Mientras Πόθος tiene un matiz de "añorar", Ἵμερος designa deseo apasionado (de comida en Homero o yacer con mujer) y Πειθώ la persuasión o seducción. A los nombrados se suma φιλία, afecto, y ἐπιθυμία, que se puede ver como desear imperiosamente (generalmente en sentido sexual). Vid. Adrados (1995, pp. 37-44) para un análisis exhaustivo de estos términos.

dominio. Incluso parece haber una diferencia de poder entre ambos: mientras Afrodita "excita" el deseo de los dioses y somete a hombres y animales<sup>173</sup>, ἔρως, como vimos con anterioridad con Hesíodo, se extiende con toda la fuerza invencible de su tiranía de igual manera tanto sobre dioses como sobre mortales<sup>174</sup>, al punto de que no solo se lo califica como el dios supremo de los hombres, sino también como el superior a todas las deidades<sup>175</sup>.

De todos modos, este ἔρως hipostasiado<sup>176</sup>, al estar tan identificado con aquello que personifica, muchas veces dificulta la distinción sobre si acaso está apareciendo como dios o meramente como deseo, al punto de que puede resultar indistinguible. El hecho de que aparezca divinizado, sin embargo, habla de la importancia que este concepto suponía para la cultura griega.

De esta manera, el deseo tiene una base divina que explica cómo influye este en el amante. El particular comienzo de la pasión erótica se puede ilustrar con los verbos que se utilizan en los poemas homéricos para describirlo: ἔρως recubre (ἀμφεκάλυψεν, *Il.* III, 442; XIV, 294), se derrama sobre uno (περιπροχυθείς, *Il.* XIV, 316), domina (ἐδάμασσεν, *Il.* XIV, 316) o encanta (ἔθελχθεν, *Od.* XVIII, 212). Como ya expresamos, es algo que acaece desde afuera y lo posee. Cuando no se explica por el influjo de una divinidad erótica que interviene, son las cualidades mismas del objeto del deseo el que lo despierta: por lo general y principalmente la belleza. Existe así una relación estrecha entre ἔρως y τὸ κάλλος, y, por tanto, con la mirada: es cuando la vista del amante se topa con esta que ἔρως surge repentinamente como un flechazo que inaugurará un incendio dulce-amargo. Le sucede a Safo (fr. 31), quien con solo mirar a su amada siente una enfermedad recorrer su cuerpo. Así, ἔρως se traduce en una urgencia que, como considera Adrados (1995, p. 48), "debe ser saciado o ser expulsado." Sin embargo, ni la satisfacción ni la expulsión serán cosa fácil debido a la ontología misma que esconde ἔρως en sus entrañas.

## C. La ontología ambivalente de ἔρως

¿Cómo vivencia el amante la pasión erótica que cae repentinamente? Al comienzo

---

<sup>173</sup> *Himnos Homéricos*, V. A Afrodita, v. 1-6.

<sup>174</sup> También *Soph. Ant.* 790-793; *Anacr.* 37.

<sup>175</sup> *E. Fr.* 269N; *Men.* 235K.

<sup>176</sup> Otras apariciones de ἔρως como dios: *Anacr.* 65; *Parm.* 13; *Eur. Hipp.* 525; *S. Ant.* 781; *Alcm.* 36; *Sapph.* fr. 74.

de la sección hablamos del problema que supone hablar de ἔρωϛ: su ambivalencia. Sófocles nos brinda la imagen del amor como tomar el hielo entre las manos<sup>177</sup>. La experiencia misma del deseo es una sensación extraña. ¿Placentera o dolorosa? ¿A qué se debe esta extraña mezcla de sensaciones y sentimientos paradójicos y contradictorios?

Para analizar dicha ontología nos proponemos, preliminarmente, separar la faceta positiva de ἔρωϛ –como aquello que hace a la alegría y preservación del amante y el amado– de la negativa –como lo contrario– a fin de poder vislumbrar con mayor detalle la cuestión, pero siempre teniendo en cuenta que en la experiencia aparecen como inseparables. La estrategia para lograrlo será analizar las imágenes utilizadas por los poetas para describir la experiencia erótica del ἐραστής y los efectos que se siguen de ello. Debido a que los griegos no describen la pasión amorosa desde el sentimiento personal, sino desde los aspectos y efectos fisiológicos<sup>178</sup> veremos que las imágenes utilizadas por lo general son de bondades o padecimientos expresados en la corporalidad misma del sujeto que vivencia y sufre de manera metafórica o, a veces, de manera literal.

### 1. El dulce placer de ἔρωϛ

El primer carácter a analizar consiste en la positividad de ἔρωϛ. De manera lógica, su impronta sexual lo asocia con el placer de la copulación. Así, Paris y Zeus se sienten poseídos por el ἔρωϛ que los captura y quieren yacer con sus objetos de amor: Helena y Hera respectivamente<sup>179</sup>. Solón (fr. 20) nos habla de las labores de Afrodita, que procuran placeres o alegrías (εὐφροσύνας) a los hombres.

Pero no es solo placentero el fin al que se dirigen, sino que la misma vivencia del deseo se revela como tal. Estratón<sup>180</sup> relata que el amante goza y se siente afortunado. Las imágenes elegidas por los poetas para representar esto están relacionadas en su mayoría con la dulzura y el calor. La primera metáfora nos habla de la cualidad saboreable del deseo. En palabras de Calame (2002, p.18), "la fuerza del amor se percibe primero por su dulzura; una dulzura que penetra en uno para fascinar su corazón con un sentimiento de relajación." El coro de *Hipólito* nos dice que ἔρωϛ hace destilar por los ojos el deseo

---

<sup>177</sup> Soph. fr. 149.

<sup>178</sup> Calame, 2002, p. 9.

<sup>179</sup> Il. XIV, 294; III, 441.

<sup>180</sup> A. Pl. XII 190, 254.

(πόθος), infundiendo un dulce placer en los amantes (*Hipp.* 526-527). De la misma manera Paris y Zeus, en los versos ya citados, describen al placer como dulce. Asimismo, Alcmán (PMG 59a.1-2) expresa: "Eros de nuevo, por voluntad de la chipriota, inundándome dulce, el corazón llena de calor."<sup>181</sup> Esta segunda cualidad de θερμός ἔρως la podemos encontrar en Safo (48 V), quien lo compara con un fuego que corre bajo su piel. En esta línea, Píndaro (Fr. 123 Snell-Maehler) enuncia "Mas yo, porque la diosa quiere, cual cera por el calor mordida, cera de abejas santas, me derrito, cuando miro el lozano vigor de los jóvenes con delicados miembros."<sup>182</sup> Ahora bien, esta cualidad, positiva en una primera instancia, se vuelve negativa cuando es extrema<sup>183</sup>, tal como podemos ver en el ardor de la herida, que se extiende por el pecho, una vez que la flecha caliente del divino ἔρως impacta contra el amante<sup>184</sup>.

El encanto de ἔρως también lo podemos encontrar en la comparación del deseo con una invitación al juego. Anacreonte (PMG 358) nos dice: "Otra vez Eros de cabellos de oro me alcanza con su pelota purpúrea y me invita a jugar con una muchacha de sandalias multicolores."<sup>185</sup> Este tópico lo podemos encontrar en varios autores: tanto ἔρως como Afrodita juegan<sup>186</sup>. El juego más común son los dados, que simbolizan asimismo el elemento azaroso implicado. Sin embargo, pese a esta presentación lúdica de los encantos amatorios, por lo general no es tanto un juego placentero. En palabras de Anacreonte (PMG 398), "los dardos de Eros son las locuras y las peleas.". Estas metáforas son signo de que el amante es el juguete de ἔρως: las reglas ya están estipuladas y este no puede rehuir de la invitación. El amado, por otro lado, no tiene ningún tipo de obligación en responder. Así, los versos prosiguen: "Pero ella, como es de la bella isla de Lesbos, desprecia mis cabellos porque son blancos y abre su boca en busca de otros."

En la experiencia erótica poco parece pesar la parte positiva. Como veremos en la siguiente sección, las imágenes para describir el polo negativo de ἔρως son innumerables

<sup>181</sup> Traducción de Rodríguez Adrados (1980).

<sup>182</sup> Otros ejemplos sobre la acción de derretirse por el calor de ἔρως: Anacr. PMG 459; Ibyc. PMG 287.

<sup>183</sup> En contraposición la (breve) satisfacción del deseo es vista como frescor. Thgn. *Eleg.* 2.1273-1274. Como analiza Hualde Pascual (2016, pp. 38-39), podemos encontrar una gradación valorable: el calor que calienta es positivo (Alc. PMG 59), el calor extremo, producto del deseo insatisfecho, es negativo (Sapph. 48 V), la frescura que trae el deseo satisfecho es positiva (Thgn. 1273) y el "desamor" como frío extremo es negativo (Anacr. PMG 413).

<sup>184</sup> Apol. Rod., *Arg.* III, 275-277; Aesch. PB 650.

<sup>185</sup> *Id.*

<sup>186</sup> Alcman. PMG 58; S. *Ant.* 800.

mientras escasos son los versos encontrados para hablar de las bondades del deseo. La misma naturaleza de ἔρως hace inclinar la balanza hacia el otro lado: Anacreonte es rechazado en el juego y despreciado en pos de otro, mientras él siente el deseo arder.

Existe, de todas maneras, una característica fundamental que hace a su positividad: la creación. Recordando los versos de la *Teogonía* podemos hablar de un nivel cósmico, en tanto la ubicación de ἔρως entre los elementos primogénitos parece indicar su papel en la manifestación y difusión de la unidad en la multiplicidad en tanto fuerza creativa original. Es, en palabras de Colombani (2019, p. 14), “la hebra que borda el tapiz.” El orden metafísico se presenta para dicha autora como una trama tejida a partir de ἔρως, quien permite por su poder de unión y atracción, la puesta en marcha de la realidad<sup>187</sup>. Es, en consecuencia, “la condición de posibilidad de lo existente”<sup>188</sup>. Esta fuerza de empuje productivo<sup>189</sup> es así el principio fecundador mismo que da lugar al pasaje a la pluralidad y que interviene para por medio de las relaciones amorosas, físicas o metafísicas, lograr la descendencia de la realidad, los dioses, los animales y los hombres. La potencia absoluta de ἔρως, que “se extiende a todo el universo, del mar al cielo pasando por la tierra, del reino animal al dominio divino pasando por el género humano (...)”<sup>190</sup>, hace que contribuya más a la construcción y mantenimiento del cosmos que a su destrucción, pese a la gran carga que los poetas pondrán en esto último. Basta pensar en la filosofía de Empédocles<sup>191</sup> con su propuesta de dos principios motores cósmicos y eternos que animan y mueven a la realidad: la amistad o amor (φιλία, φιλότης) y el odio o discordia (νεῖκος). Mientras el primero es un principio de atracción que mezcla y reúne los cuatro elementos primordiales (agua, tierra, fuego y aire), el segundo, en tanto principio de rechazo universal, los fragmenta y disuelve en sus relaciones. Como considera Calame (2002, pp. 186-187), ἔρως -encarnado en la figura de φιλία<sup>192</sup>-aparece aquí en su aspecto primordialmente unificador.

---

<sup>187</sup> Vid. Colombani, 2019, p. 14.

<sup>188</sup> *Id.*

<sup>189</sup> Vid. Vernant, 1989, p. 153.

<sup>190</sup> Calame, 2002, p. 183. Este autor cita como ejemplos, algunos de los siguientes: sobre poder de ἔρως sobre dioses y hombres (Hes. *Th.* 121 ss.; Soph. *Ant.* 787 ss., S. fr. 941); sobre tierra, mar, animales y seres humanos (Eur. *Hipp.* 1268 ss.); sobre poder superior al de Zeus sobre elementos, astros y dioses (Long. 2, 7, 2).

<sup>191</sup> Emp. Fr. 31 B 16, 17, 18, 22 y 71 Diels-Kranz.

<sup>192</sup> Si bien Empédocles no emplea el término ἔρως, el sentido sería el mismo. Vid. García Gual (1995, pp.16-17); Calame (2002, pp. 186-187).

Asimismo, en tanto principio dinámico, ἔρως aparece también en un nivel biológico cuando se logra la satisfacción del deseo en la dupla macho-hembra, logrando así la reproducción de la especie. En el caso de los seres humanos, este dinamismo se elevará por encima de lo meramente corporal para asegurar la pervivencia de la comunidad. Tal como resalta Calame (2002, pp. 183-184), ἔρως y Afrodita tienen un papel constitutivo en la creación de los lazos sociales: hacen al tejido mismo de la polis. Como veremos más adelante con las manifestaciones de ἔρως, la avasallante energía del deseo llevará a la construcción de ciertas instituciones que la regulen y la encausen en pos de la sociedad, asegurando así la reproducción de las virtudes y valores griegos. Mediante el matrimonio, la muchacha formará parte del motor mismo reproductivo de la comunidad; mediante las relaciones eróticas y educativas con el amante, el joven amado logrará llegar a la madurez para unirse a las filas de los ciudadanos.

La creación aparece también a nivel poético: es la urgencia del deseo lo que lleva a los poetas a escribir sus versos a fin de objetivar y manifestar de cierta manera ese derretimiento y esa fuerza que cae sobre ellos y los posee. Como ejemplo paradigmático se puede tomar a Safo, quien escribe inspirada por el deseo a sus enamoradas y describe poéticamente sus experiencias eróticas. El mismo Platón dedica obras al tema, como el diálogo que nos convocará luego e, incluso dentro de este mismo, siete discursos distintos sobre ἔρως. La proliferación misma de imágenes literarias que veremos tanto Homero como poetas líricos y trágicos responde a la urgencia e inefabilidad del deseo que mueve cual llama.

En conclusión, pese a la escasez de imágenes para referirse al buen ἔρως, sus gracias y favores no son solo múltiples, sino esenciales para el entramado biológico, social, político y metafísico del individuo, la comunidad y la realidad.

## **2. La violencia desbordante de ἔρως**

Como ya adelantamos, los poetas líricos y trágicos tienden a destacar la faceta negativa por sobre la positiva, de manera tal que la idea de un ἔρως violento resulta ser un gran tópico de la poesía y tragedia, teniendo como consecuencia una gran variedad de imágenes implacables, belicosas y dolorosas. No es casualidad que ἔρως sea considerado

como el más terrible (δεινότατον) de los dioses<sup>193</sup>. Para analizar este elemento popular nuclearemos la argumentación a partir de varias comparaciones: la guerra, la dominación y la esclavitud; la muerte, el sueño y la enfermedad; la locura y la pérdida de sí.

#### **a. La guerra, la dominación y la esclavitud**

"Eros, invencible en batallas" nos dice el coro de *Antígona*<sup>194</sup>. La relación entre ἔρως y la guerra (y con ello, su violencia) estaba asumida por los griegos como habitual<sup>195</sup>. Tal como podemos leer en *Hipólito* (527, 542) ἔρως de hecho marcha contra los amantes y los destroza: es el enemigo que violenta contra el amante sin miramiento alguno.

Es en la llegada misma del deseo que mejor se aprecia este carácter bélico. Como ya dijimos, ἔρως irrumpe de manera repentina y brusca: el gran grado de violencia que lo acompaña habla de la hostilidad de un ataque. Leamos los versos de Escitino (*A.Pl.* XII 22): "Vino sobre mí un gran azote, una gran guerra, un gran fuego (...) ¿Qué me va a pasar?"<sup>196</sup> ἔρως arriba a la manera de una devastación dolorosa e incendiaria que subsume al sujeto en un estado de confusión. Lo ubica en el campo de batalla, sea metafóricamente para explicar el estado del amante o literalmente, como en el caso de la guerra más famosa: la de Troya. Como sabemos, la causa es la seducción de Helena por parte de Paris e incluso, atendiendo a la *Ilíada*, es la disputa entre Aquiles y Agamenón por Briseida, siendo así ἔρως, además de ὄβρις, la causa del motor de la trama, la cólera de Aquiles.

Continuando con la idea de la llegada, podemos encontrar la metáfora militar más famosa de ἔρως: la flecha, arma con la que infunde de deseo a partir de la herida que abrasa con dolor. Considerada como mensajera o portadora de lamentos (πολύστονον ἰόν)<sup>197</sup>, esta arma ilustra de manera paradigmática la llegada de ἔρως, en tanto se inmiscuye entre la carne al punto de que el dolor empeora si se la trata de sacar a causa de las puntas barbadas. Frente este ataque, no hay manera de que el amante se proteja, ya que mayormente lo toma por sorpresa sin preámbulo alguno<sup>198</sup>. Es ἔρως juguetón quien flecha a Medea, para luego

---

<sup>193</sup> Alc. 327.

<sup>194</sup> S. *Ant.* 783. Traducción de Assela Alamillo (1981) con anotación propia de términos en griego.

<sup>195</sup> Quizá el ejemplo más claro de esto sea *Lisístrata* de Aristófanes, donde pese a ser la negación por parte de las mujeres de practicar las artes amatorias un instrumento para lograr la paz, el diálogo está poblado del doble sentido para hablar de la guerra, realizando constantemente un guiño sexual y humorístico a los espectadores. El cómico explota así la sexualización de la violencia (Thornton, 1998, p. 25).

<sup>196</sup> Traducción de Delgado, R. G. (2011).

<sup>197</sup> Apol. Rod., *Arg.* 279.

<sup>198</sup> En este sentido es interesante tener en cuenta que la flecha es considerada "el arma de los cobardes" (Eur. *Heracles* 161), en tanto permite matar a distancia y así escapar.

retirarse entre risas mientras ella siente sus adentros arder como el fuego<sup>199</sup>. Esta idea aparece ya incipiente en la literatura<sup>200</sup> con la imagen del dardo de la mirada, pero es puesta como arma de ἔρως por primera vez con Eurípides (*Hipp.* 525 ss.), siendo retomada luego como tópico de la poesía helenística: el niño burlón que dispara bajo el comando de Afrodita<sup>201</sup>.

Ante la intervención belicosa de ἔρως aparece la posibilidad de que la víctima responda con su propia batalla, como podemos observar en los siguientes versos de Anacreonte (PMG 396): "Trae agua, muchacho, trae vino, ea, tráenos coronas, que quiero boxear con eros."<sup>202</sup> Generalmente, es una batalla que desde el comienzo está perdida dada la tiranía absoluta con la que gobierna dicho dios, pero no quita que los amantes intenten resistirse a su poder funesto.

Las imágenes a las que se remiten los poetas para hablar de ἔρως suponen así un gran grado de hostilidad, que supera con creces a la idea del juego que vimos en la sección anterior. Como considera Carson (2015 [1998], p. 65), hay un uso profuso de la fisiología de la crueldad para describir la experiencia erótica. ἔρως parece disponerse a destruir al amante cual enemigo en batalla. El amante se siente ser aplastado<sup>203</sup>, ser perforado hasta los huesos e inundado de sufrimiento<sup>204</sup>, ser derribado con una enorme maza para luego ser tirado a un barranco helado<sup>205</sup>.

ἔρως establece así una lucha y, debido a su gran poder, una férrea dominación. Con anterioridad habíamos visto que uno de los verbos más comunes para referirse a lo que le sucede al amante era δαμάζω o δάμνημι, es decir, que ἔρως somete y doma al sujeto a la manera en la que el hombre doma al animal salvaje. Hesíodo (*Th.* 122) nos hablaba del señorío del deseo que cautiva “el corazón y la sensata voluntad en sus pechos”. Zeus mismo lo expresa al dirigirse a Hera: “Nunca hasta ahora tan intenso deseo de diosa o de mujer me ha inundado el ánimo en el pecho hasta subyugarme (ἐδάμασσεν)”<sup>206</sup>. Como analiza

---

<sup>199</sup> Apol. Rod., *Arg.* 279.

<sup>200</sup> A. Ag. 742; *Supp.* 1004.

<sup>201</sup> *Id.* nota 190 *supra*.

<sup>202</sup> Traducción de Rodríguez Adrados (1980).

<sup>203</sup> Archil. 196.

<sup>204</sup> Archil. 193.

<sup>205</sup> Anacr. PMG 413.

<sup>206</sup> *Il.* XIV.315-316. Otros ejemplos: *Il.* 14.198, Thgn. *Eleg.* 2. 1344, 1349-1350, 1388-1389. Asimismo, el deseo se apodera o domina (αἰρέω): h.Hom. *Ven.* 57, 144.

Hualde Pascual (2016, *passim*), el deseo aparece como sujeción. ἔρως arroja a los amantes hacia las redes (δίκτυα) de Cipris<sup>207</sup> o los doblega por medio de terribles ataduras<sup>208</sup> que los aprisionan bajo su poderío. “Los que se enamoran de muchachos siempre tienen el desafortunado yugo sobre su cuello”<sup>209</sup>, enuncia Teognis (2.1357-1360) y pide, de la misma manera que Safo (fr. 1 V), ser librado de la atadura erótica que conlleva a las obras crueles de las cuestiones amorosas (2.1306-1309). Vemos así la idea de un ἔρως tirano y déspota que esclaviza. Esta imagen debe haber sido potente en esa época y sociedad que se erige encima de los esclavos. Es muy marcada la diferencia entre el ciudadano y los *otros*, entre los que aparece como extremo caso posible el esclavo. Basta recordar el famoso análisis que realiza Aristóteles en *Política*, donde marca justamente que por naturaleza se da entre las partes una dinámica de autoridad y obediencia, siendo el que tiene el poder el superior y el contrario, el inferior. La asimilación del amante con el esclavo habla de una sujeción a lo bestial y lo irracional, de un abandono de la humanidad propia caracterizada por la racionalidad y por el control sobre sí. ἔρως tirano subyuga sin miramiento alguno y al amante no le queda más que implorar, esperando y acechando a su amado para que le devuelva la mirada.

Ahora bien, de manera paralela, el mismo estado erótico entabla una suerte de batalla con el amado, que debe ser vencido. El amante busca repetir el mismo yugo bajo el que se encuentra: el verbo δαμάζω se repite en relación con los objetos de ἔρως. Así, esposa es δάμαρ, palabra derivada de aquel verbo, es decir, una cosa doblegada. De la misma manera podemos encontrar el derivado participio aoristo femenino ὑποδμηθεῖσα dicho de una mujer que se somete a un hombre<sup>210</sup> y, posteriormente, el masculino ὑποδμηθεὶς dicho de un hombre, sometido por el amor<sup>211</sup>. El amado que cede, así, es visto como domado, imagen que lo coloca “junto al guerrero vencido o el animal domesticado” (Adrados, 1995, p. 48).

### **b. La muerte, el sueño y la enfermedad**

Recordemos la presentación dada por Hesíodo de ἔρως: "Por ultimo, Eros (...) que

---

<sup>207</sup> Ibyc. PMG 287.1-5.

<sup>208</sup> Anacr. PMG 346.

<sup>209</sup> Traducción de Hualde Pascual (2016).

<sup>210</sup> *H.Hom.* 17.4; *Hes. Sc.53*; *Th.327,374*

<sup>211</sup> *A.Pl.* 5.299.

afloja los miembros (λυσιμελής) y cautiva (δάμνεται) de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos (ἐν στήθεσσι)." Desde esta primera caracterización se convirtió en un epíteto del deseo el desmayar, desatar o relajar los miembros (λυσιμελής). Es la debilidad del cuerpo arrasado por el amor que de repente no tiene fuerzas y siente sus rodillas ceder. Lo vemos repetido en Arquíloco (196-215), quien ya no siente deseos por yambos ni gozos y en Safo (130 V), quien se siente estremecer. El mismo adjetivo es utilizado para describir al sueño, como se puede encontrar en *Odisea* XX, 57 y XXIII, 343 donde aparece con la misma expresión referida a los miembros; o *Ilíada* XXIII, 62 donde el sueño libera o desata las cuitas del ánimo (λύων μελεδήματα θυμοῦ). Por otro lado, podemos ver el caso paradigmático de *Odisea* XIV, 69, donde el divino Eumeo habla de la bella Helena, quien *quebró* las rodillas de tantos hombres. Estas palabras refieren tanto a los hombres deseosos de ella, como aquellos que murieron en Troya como consecuencia de su traición a Menelao, ya que el mismo efecto fisiológico se dice de la muerte<sup>212</sup>. Las expresiones «γούνατ' ἔλυσεν» y «λῦσεδὲ γούνα», "aflojar las rodillas o piernas", son, de hecho, dos fórmulas que aparecen treinta veces en la *Ilíada*<sup>213</sup> para referirse a la muerte o por lo menos a heridas graves que ponen al sujeto fuera de combate o lo debilitan. La expresión se debe a que las rodillas y piernas eran vistas como la fuente de la fuerza y vitalidad<sup>214</sup>. Asimismo, vemos en esta expresión un claro emparentamiento de ἔρως con un estado de corporalidad enfermo, ya sea metafórico o real.

La analogía entre estos estados es tan cercana a la experiencia del amante que Alcman indica que el objeto de deseo "mira más suave que el sueño y que la muerte"<sup>215</sup>. A Safo (fr. 31 V) la hace sentir cerca de la muerte, con su cuerpo en pausa, desbordada por el sudor, temblorosa y pálida. Arquíloco (191) siente una niebla (ἀχλὺν) espesa derramarse sobre los ojos; es la niebla que se cierne sobre las sombras de los muertos en el Érebo (*Od.* XX, 357) y que aparece en la *Ilíada* referido al que está muriendo (*Il.* IV, 696; XVI, 344).

<sup>212</sup> Otra conexión explícita del mismo sentido para las dos situaciones las podemos ver en *Od.* XVIII, 212 donde los pretendientes sienten sus rodillas flaquear, embelesados por la belleza de Penélope y XVIII, 238 donde Telémaco implora que estos sean vencidos, y se hallen "con la cabeza caída y los miembros relajados."

<sup>213</sup> Vid. Philpott (2016, *passim*), quien realiza un análisis detallado de dichas expresiones.

<sup>214</sup> Lo atestigua el verso "De él no he de olvidarme mientras yo esté entre los vivos y mis rodillas puedan moverse." (*Il.* XXII, 388). A la vitalidad y fuerza Onians (1954, p.175) le suma el ser lugar del poder generativo y de la paternidad, observando que en las lenguas que provienen del Indo-europeo el nombre de "rodilla" (latín *genu*, griego γόνυ) sería un cognado intercambiable con el término para "generación" (griego γίγνομαι).

<sup>215</sup> Alc. PMC 3.

Asimismo, encontramos la relación entre los dolores de la experiencia erótica y la muerte en Teognis (Eleg. 2.1295-1297) “muchacho, no agites mi espíritu entre funestos dolores... y que mi pasión por ti, llevándome por delante, no me conduzca a la morada de Perséfone”<sup>216</sup>.

La misma manera en que ἔρως somete (“overcome”, ἐδάμασσε) a mortales e inmortales se repite con los estados de sueño que afectan al sujeto<sup>217</sup>. Asimismo, el modo en que ἔρως afecta a la mente es similar a la del sueño en tanto supone un disturbio mental. Tres son los lugares en los que azota ἔρως comúnmente: en el corazón (καρδία)<sup>218</sup>, en el ánimo dentro del pecho (θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι)<sup>219</sup> y, especialmente, en el diafragma o mente (φρένες), como podemos atestiguar en varios versos. Así, ἔρως envuelve el diafragma<sup>220</sup>, lo sacude<sup>221</sup>, lo roba del pecho<sup>222</sup> y lo arrebató por la zozobra, no queda ningún otro pensamiento o recuerdo<sup>223</sup>. También, aunque en menor medida, se dice que conquista el pensamiento o percepción (νόος): como vimos en las palabras iniciales de Hesíodo<sup>224</sup>, ἔρως cautiva la mente (νόος) y la sensata voluntad en sus pechos de todos los dioses y hombres. Encontramos así una profusa descripción de la fisiología del deseo<sup>225</sup>.

Estos cuatro órganos<sup>226</sup> son los utilizados por los griegos (especialmente en la poesía temprana) para expresar la actividad psicológica, comprendiendo un gran rango de acciones cognitivas como pensamiento, deliberación, reflexión y conocimiento, así como emociones, tales como alegría, tristeza, miedo, deseo, enojo y esperanza<sup>227</sup>. Estos órganos refieren a la vida mental del sujeto, pero de distinta manera. El pensamiento o percepción

<sup>216</sup> Traducción de Hualde Pascual (2016).

<sup>217</sup> *Il.* X, 2; XIV, 353; XXIV, 678; *Od.* VII, 318; XIII, 119; XV, 6.

<sup>218</sup> Alc. frag. 59; Archil. 191; Sapph. 31 V.

<sup>219</sup> *Il.* 14316; Apol. Rod., *Arg.* 289-291; Sapph. fr. 1 V, 4; Alc. 283, 4.

<sup>220</sup> *Il.* III 442; XIV, 294.

<sup>221</sup> Sapph. fr. 47.

<sup>222</sup> Archil. 191. Utiliza πόθος.

<sup>223</sup> Otras citas: Ibyc. frag. 286; Pi. *Pyth.* 10, 60.

<sup>224</sup> *Thgn.* 122-123.

<sup>225</sup> Vid. Calame, 2002, p. 23-24.

<sup>226</sup> I.e. καρδία, φρένες, θυμὸς y νόος.

<sup>227</sup> Cf. Darcus Sullivan (1996, pp. 31-32). Para Calame (2002, p. 23) estos órganos (exceptuando el νόος) representan la sede de los sentimientos (para él incluso cuando θυμὸς se refiere a capacidad intelectual tiene connotaciones emocionales). Se mantienen alejados de los órganos del intelecto como νόος y βουλή donde reside el conocimiento y la voluntad, debido a que el poder mismo de ἔρως está en anular “toda capacidad de comprender y de decidir” (Calame, 2002, p. 24). Para Breitenberger (2007, p. 242) no hay diferencia de sentido entre θυμὸς y φρένες al hablar de ἔρως y los asimila más bien a funciones intelectuales antes que percepción emocional. Pese a esta discrepancia sobre en qué se hace énfasis (en lo intelectual o lo emocional), en todas estas interpretaciones la conclusión, podríamos decir, es la misma.

(νόος) es el órgano que produce los conceptos e ideas claras. Para Homero es el órgano más elevado del hombre y aparece incluso a veces como antítesis de los sentimientos. Pese a esto no se puede encontrar una división precisa con el otro órgano θυμός. Este puede ser traducido como ánimo o aliento, teniendo una gran impronta en las emociones apasionadas (de hecho, aparecen en Homero como causa de ello), pero supone también un gran rango de actividades, desde emocionales, intelectuales y volitivas<sup>228</sup>, dificultando así a veces la diferenciación con las funciones del anterior.

Los otros dos términos refieren a los órganos físicos de la conciencia, claves para las actividades cognitivas y emocionales, que se ubican en el pecho (ἐνὶ στήθεσσι). Por un lado, el corazón (καρδία) como órgano de los sentimientos y los afectos. Por el otro, el diafragma (φρένες), el más afectado por ἔρως si observamos el número de versos que nos han llegado. Puede referir a un órgano físico<sup>229</sup>, sentimientos o mayormente expresa lo relacionado a la mente. Según retoma Crisorio (2017, p. 135) en Homero esto se da en tanto actividad práctica y sus derivados indican prudencia o sabiduría práctica o mente sabia. Tiene en consecuencia un valor ético, "en tanto el hombre actúa de manera recta cuando sus *phrenes* son rectas -es decir, cuando tiene en mente cosas buenas y justas- y viceversa"<sup>230</sup>. Esto explica uno de los versos del coro de *Antígona* (792), cuando dice sobre ἔρως "tú arrastras las mentes (φρένας) de los justos al camino de la injusticia para su ruina."

Estos órganos<sup>231</sup> pueden ser afectados por distintas fuerzas, entre las que destaca ἔρως, cuya influencia puede ser tremendamente negativa en tanto toma posesión total de esa entidad. En palabras de Darcus Sullivan (1996, p. 46) "el amor hace estragos en los pensamientos y sentimientos de uno". Dichos estragos consisten principalmente en el hecho de que afectan a estos órganos en su capacidad de funcionar y así en el comportamiento habitual del sujeto. Si bien sobre estas cuestiones volveremos en la sección de locura, podemos ver la relación que esto tiene con el sueño. Siguiendo a Breitenberger (2007, p. 147) vemos así que sucede una restricción de la percepción o un

---

<sup>228</sup> Darcus Sullivan (1981, p. 154).

<sup>229</sup> En dicho caso se traduce por diafragma, precordial o pulmones. Para Onians (1954, pp. 23-65) son los pulmones y el θυμός su material, en tanto vapor surgido del hervor de la sangre alrededor del corazón que irriga los pulmones. Tiene así este último término una dimensión corporal.

<sup>230</sup> Crisorio, 2017, p. 135.

<sup>231</sup> Para un mayor análisis de estos términos *vid.*, además de Onians (1954, *passim*); Crisorio (2017, pp. 131-5); Darcus Sullivan (1996, *passim*; 1981, *passim*).

disturbio mental, parecido al que provoca el sueño con su estado de inconsciencia y afección de los sentidos. Esto nos lleva al tercer elemento de comparación: la enfermedad. Dicha disrupción de los sentidos se verá patente en la metáfora de ἔρως como ceguera, tal como podemos ver en cierta iconografía del arte griego que ilustran al dios tapando los ojos de una mujer<sup>232</sup>. Así, Anacreonte (PMG 346.4.2), tras ser liberado del funesto yugo del deseo, expresa “recobro la vista y levanto la cabeza”. Esto aparece asimismo en el famoso fragmento 31 V de Safo, en el que, con un análisis casi clínico, describe los efectos que produce ver a su amada hablando con un joven:

(...) hace mi corazón volcar dentro del pecho.  
Miro hacia ti un instante y de mi voz  
ni un hilo ya me acude,  
la lengua queda inerte y un sutil  
fuego bajo la piel fluye ligero  
y con mis ojos nada alcanzo a ver  
y zumban mis oídos;  
me desborda el sudor, toda me invade  
un temblor, y más pálida me vuelvo  
que la hierba. No falta -me parece-  
mucho para estar muerta.<sup>233</sup>

Vemos aquí una sintomatología de la enfermedad erótica que opera a la manera de una infección que captura el cuerpo y trastorna el orden sano y habitual de este. Además de la dificultad para percibir auditiva y visualmente sus alrededores<sup>234</sup>, los efectos fisiológicos de ἔρως aparecen en una multiplicidad que se apodera de la corporalidad de la poetisa. Así, a las problemáticas sensoriales se suma el incremento del ritmo cardíaco, la dificultad para hablar, la sensación de calor intenso que quema, los sudores y los temblores que se apoderan de su cuerpo.

El ejemplo más paradigmático de ἔρως lo podemos encontrar en *Las traquinias* de Sófocles, donde, ante la pasión de su esposo Heracles por Yole, Deyanira se lamenta. Pero dice no poder enojarse con él, ya que está infectado por esta enfermedad (543-544). Desesperada por salvaguardar el lecho, utiliza una supuesta poción de amor, hecha de la sangre del centauro Neso, que vierte sobre una túnica que hace enviar a Heracles. Debido

---

<sup>232</sup> Skyphos, ca 375 - 350 a. e. c., Museum of Art, Rhode Island School of Design, New York City, USA.

<sup>233</sup> Traducción de Luque (2000).

<sup>234</sup> Vid. Hualde Pascual, 2016, p. 37.

a que el hechizo era un engaño del centauro, cuando este se coloca el vestido aquella enfermedad amorosa metafórica que lo capturaba se manifiesta en el cuerpo. El sudor sube y un dolor convulsivo roe sus huesos, carcome su carne, bebe su sangre y seca sus pulmones (767-87, 1053-56). La enfermedad avanza hasta que la única solución al dolor es ser quemado vivo en una pira. Como considera Thornton (1998, p. 34), en esta obra Sófocles explota la tradición de la enfermedad erótica, llevando al extremo las metáforas en el cuerpo del héroe envenenado.

La experiencia erótica acerca así al amante a la muerte. En el caso de Fedra, por ejemplo, el sufrimiento a causa del deseo por su hijastro Hipólito la lleva directamente al suicidio. Agobiada por la enfermedad terrible (*Hipp.* 765) al punto de pasar tres días sin comer, encadenada al lecho por la desgracia (131-136), se consume "entre gemidos y herida por el aguijón del amor"<sup>235</sup>. El dolor es tanto que desea arrastrarse hacia la muerte (141) hasta que, de hecho, lo hace. Pero esta enfermedad no solo afecta al cuerpo: Fedra siente la locura apoderarse de ella (243). Así, se pierde también el control sobre la mente y, en consecuencia, sobre la razón.

### **c. La locura y la pérdida de sí**

En el famoso pasaje de *Antígona* (781-800) en el que se celebra al ἔρως de la heroína el coro nos dice: "Y el que te posee está fuera de sí (μέμνηεν)." Asimismo, Anacreonte de manera muy sintética nos relata la misma experiencia: "De Cleóbulo estoy enamorado, / por Cleóbulo estoy aún más que loco (επιμαίνομαι), / a Cleóbulo mis ojos lo persiguen."<sup>236</sup> El verbo utilizado en ambos es μαίνομαι, que aparece ya en Homero como ser embargado por un ardor furioso<sup>237</sup>, estar ebrio<sup>238</sup> o frenesí de inspiración divina<sup>239</sup>. La raíz -μαν deriva en μανία, locura, pasión o frenesí inspirado por la divinidad y resulta ser el vocablo más común utilizada por los griegos para hablar de perturbación mental severa<sup>240</sup>. Tal como considera Ahonen (2014, p. 31) esta familia de palabras denota una condición de furor, que supone "altos niveles de energía, falta de control, agresión y

---

<sup>235</sup> E. *Hipp.* 39-40.

<sup>236</sup> Anacr. PMG 359. Traducción de Luque (2000) con anotación propia de términos en griego.

<sup>237</sup> Por ejemplo, la furia de los combatientes, *Il.* V, 185 y 717; XXIV, 114.

<sup>238</sup> Especialmente *Od.* XVIII, 406; XXI, 298.

<sup>239</sup> *Il.* VI, 132. Este sentido es menos común en Homero, pero prolífero en la cultura. Ejemplos de tragedia: S. *Ant.* 1152; E. *Ba.* 305.

<sup>240</sup> Ahonen, 2014, p. 21.

destrucción." Como bien resalta Fierro (2019, p. 145) la raíz griega *μαν* relativa al "pensar" marca la idea de que en estos significados "la capacidad normal de juicio es reemplazada por un estado mental alterado." *μανία*, como distorsión (*ἔκστασις*) de la mente suponía una alteración del comportamiento racional y usual del sujeto. Dijimos que para Pródico *ἔρως* era doble *ἐπιθυμία*, a lo que le agrega que *ἔρως* duplicado se vuelve *μανία* (DK 84B7). Así, Fedra al ser llevada fuera de su palacio, presa del delirio producto de *ἔρως*, ordena ser despojada del velo y sueltas sus trenzas, violando -como nota Thornton (1998, p. 17)- las reglas del decoro femenino. La nodriza le pide detener sus pensamientos agitados, pero ella expresa sus súbitos deseos de andar por la pradera, cazar y domar potros. Una vez que vuelve a sus cabales, Fedra se lamenta "La locura se apoderó de mí, la ceguera enviada por un dios me derribó. ¡Ay, ay, desgraciada!"<sup>241</sup>

Lo que se apodera de esta heroína es, entonces, uno de los sentidos posibles de *μανία*: la locura divina<sup>242</sup>. Este trastorno de la mente es en esta ocasión provocado por Afrodita como castigo al desprecio de Hipólito, quien prefiere rendir culto a Artemis. Estamos aquí ante la *μανία* erótica, que también puede ser impulsada por *ἔρως*. De la misma manera que habíamos visto anteriormente al analizar los órganos afectados por el deseo, retornamos a la conclusión de que *ἔρως* posee una naturaleza irracional que destruye la actividad intelectual del sujeto y atenta contra el comportamiento usual, pudiendo suponer el abandono de toda conveniencia social. Múltiples ejemplos podemos encontrar en las tragedias. Obnubilado por *ἔρως*, el enfermo de amor rompe los límites y comete excesos. Rompe el matrimonio con el adulterio, las reglas de decoro con el incesto, comete crímenes por su amado. Así, Fedra se suicida, Medea ayuda a asesinar a su hermano y luego en venganza, cuando es abandonada por Jasón, termina asesinando a la nueva mujer, al padre de esta y a sus propios hijos. La locura erótica lleva a la destrucción de uno mismo y de otros. Leamos los versos de Teognis (1231-34): "Cruel Eros, las locuras te han amamantado tomándote en sus brazos: por tu causa pereció la ciudadela de Ilion y pereció

---

<sup>241</sup> *Hipp.* 243-4. Traducción de Medina Gonzalez (2000). Todo el episodio vss. 198-244. Con anterioridad en los versos 142-144 el coro había notado la conducta inusual de Fedra y se pregunta si no está poseída por Pan, Hécate o por lo venerables Coribantes.

<sup>242</sup> El otro gran sentido es el de la locura ordinaria, de origen natural. Designa la enfermedad mental o, para Hipócrates, un síntoma que viene acompañado de otros, tales como alucinaciones y temores irracionales. Sería producto de un desequilibrio somático. Sobre esta se posa una consideración negativa. *Vid.* Ahonen (2014, pp. 13-14).

el gran Teseo, hijo de Egeo; por tu furor insensato pereció Áyax, el valiente hijo de Oileo."<sup>243</sup> Pero también puede llevar a acciones excelsas, como lo es la muerte heroica o el sacrificio, como en el caso de Alcestis.

En todos ellos se da ese estado de ánimo irracional, desencajado de la normalidad que de repente se transforma, repleto de impulsos irracionales e inexplicables que lo adentran en un estado ajeno, en este caso, como considera Adrados (1995, p. 49), "en una situación de comunidad estrecha con otro ser, el deseo de incorporarlo. El hombre enamorado vive dentro de un mundo extraño, semidivino, ajeno a la *sophrosune* de la norma tradicional. Es como el poeta *aphron* «fuera de razón», *entheos* «lleno de dios», *katokhos* «poseso» de que hablamos. Como la bacante, como el adivino, como el profeta, como el guerrero, como el simple demente." Estar enamorado es, en síntesis, estar loco.

Ahora bien, esta *μανία* es una entre tantas. En el *Fedro* Platón recopila, en gran medida, las formas de *μανία* reconocidas en su contexto cultural. Sócrates así nos presenta una clasificación de las locuras divinas: la profética con Apolo como patrono; la teléstica o ritual, con Dionisio; la poética inspirada en las Musas y la erótica inspirada por *ἔρως* y Afrodita<sup>244</sup>.

Ante estos estados de enajenación podemos ver dos posicionamientos. Por un lado, encontramos la opinión de la mayoría que lo ve como "algo deshonesto", *ὄνειδος* (*Phdr.* 244b)<sup>245</sup>. No es extraño si tenemos en cuenta el peligro que supondría al entramado social los sujetos que rompen las conveniencias sociales por el ardor que los domina. Se abandona la *σωφροσύνη* y se tiende a la *ὑβρις*. En consecuencia, se dan muchos efectos que van desde la destrucción de las personas hasta de ciudades enteras.

Por otro lado, "nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura",

---

<sup>243</sup> Traducción de Rodríguez Adrados (1956).

<sup>244</sup> Para un mayor desarrollo de estas ver Dodds (1980, pp. 195-210) y Fierro (2019, *passim*). Adrados (1995, p. 36) critica esta postura, aunque dirige sus palabras más bien contra Dodds, argumentando que se trata de una simplificación, ya que se pueden encontrar otras, tales como la guerrera, inspirada en Ares; o contaminación entre varias.

<sup>245</sup> En el discurso de Lisias se postuló que no había que conceder los favores a los amantes por encontrarse el amante esencialmente en un estado alterado. Tal como considera Ahonen (2014, p. 38) si bien no se habla explícitamente de locura, puede ser leído entre líneas. En sus palabras, "Es aparentemente la irracionalidad de la condición del amante apasionado y su ignorancia de qué es lo mejor para él y para su amado lo que se considera equivalente a la locura. Así, la locura es un desorden de la razón, constituyendo su irracionalidad su supuesto mal." En contraposición a considerarla de manera negativa, Sócrates argumentará, como citamos, que es a través de estos estados que nos llegan grandes bienes (244a), brindándole así prestigio a la manía erótica al asociarla con las otras manifestaciones, que ya estarían conformadas y respetadas dentro de la cultura griega como vías de intervención divina.

nos dice Sócrates en el *Fedro* (244a). Como observa Dodds (1980, p. 71) es una paradoja deliberada, que seguramente provocó la sorpresa de sus lectores. Pero está restringida a si es dada por don divino<sup>246</sup>, en cuyo único caso sería algo valioso. El beneficio consiste para Ahonen (2014, p. 38) en la potencialidad de sobrepasar los límites de la experiencia y entendimiento humano. De estas manías divinas la vía privilegiada sería la erótica, en tanto permite a partir de la belleza percibida en el objeto amado que el amante "recuerde" y reconozca aquello que es supremo<sup>247</sup>. Propulsa así el anhelo por la trascendencia y llevaría, aunque de manera sesgada, a la comprensión del sentido último de la realidad.

Retornando nuestra mirada a las imágenes brindadas por los poetas, es clara la violencia con la que asota ἔρως. El deseo supone una devastación del amante, quien de repente, atacado por fuerzas externas, se encuentra desencajado y desalojado de su propia subjetividad racional a partir del ofuscamiento erótico. El sujeto es poseído y pierde en consecuencia su integridad, sus límites, su control de sí y sus formas de vida. Tal como considera Carson (2015 [1998], pp. 63-65) ἔρως supone esencialmente una disolución o pérdida del sujeto mismo, de su yo. Las fronteras del individuo se desvanecen dejando de ser sí mismo en búsqueda de fundirse con otro, con el objeto del deseo<sup>248</sup>. El amante es una cera que se derrite cuando ve a su amado de delicados miembros<sup>249</sup>. El deseo echa al autocontrol y se apodera como un tirano que dirige las riendas. ἔρως es expropiación: roba al sujeto de todo<sup>250</sup>.

De esta manera, a lo largo de esta pequeña sección pudimos analizar al dolor y a la violencia como compañeros inseparables de ἔρως, compañeros que se anuncian en un sinfín de imágenes poéticas que nos hablan del peligro de la destrucción que amenaza e irrumpe con el terrible poder del soberano dios. Así, avasallado por la potencia del deseo,

---

<sup>246</sup> Esto de todos modos supone problemas en tanto no había una distinción clara entre la locura divina y la ordinaria consecuencia de causas naturales. Si bien la atribución a causas divinas era probablemente un lugar común en el pensamiento popular (Dodds, 1980, p. 74), también era interpretable como un estado somático patológico. Tal como considera Fierro (2019, p. 174), la diferenciación entre ambos estados consistiría más bien en la interpretación que se da de ese estado alterado, como se puede apreciar en Herodoto (6.84; 6.75), quien considera la locura de Cleómenes como enviada por los dioses en tanto castigo, mientras sus compatriotas responsabilizan a los excesos de la bebida.

<sup>247</sup> Esto es en el caso de la *μαῦρία* erótica divina. En el caso de la ordinaria el amante logra percibir la belleza del amado, pero se queda en la apetencia de los sentidos.

<sup>248</sup> Sea, como considera Adrados (1995, p. 10), para fundir los cuerpos, los sentimientos, los elementos o fundirse con lo divino.

<sup>249</sup> Pi. 123, vss. 10-12.

<sup>250</sup> Vid. Carson (2015 [1998], pp. 63-65).

el amante se adentra en una lucha que está destinado a perder junto con su dominio. Asediado por una disrupción corporal y mental, el sujeto se siente morir, caer enfermo en un sueño que lo roba de su libertad, su conciencia, su razón y sus sentidos. La locura acecha y lo captura entre sus fauces.

### 3. El dulce-amargo ἔρως

Estos dos caracteres de ἔρως, el positivo y el negativo no son dos momentos diferentes que se alternan, sino que se encuentran perpetuamente entremezclados. Es la simultaneidad misma la que genera la paradoja constitutiva de ἔρως, que se expresa en la contradicción y pugna entre el placer y el dolor. Los poetas y trágicos ilustran esta complejidad con una serie de imágenes sensoriales. Safo es quien inaugura esta tradición al aunar ambos polos con un adjetivo compuesto particular: "Eros una vez más afloja mis miembros, me lanza a un remolino dulce-amargo, imposible de resistir, criatura sigilosa."<sup>251</sup> Estos versos son más que paradigmáticos. Nuevamente, como ya habíamos visto con Hesíodo y Arquíloco, se repite el concepto de ἔρως como λυσίμελης, el que deshace o desata los músculos, debilitando al amante y asemejándolo a un estado de muerte con la amenaza de la disolución del propio control y dominio. Asimismo, aparece la cuestión de la imposibilidad de resistirse al dominio del cruel tirano, que aquí aparece, sin antecedentes<sup>252</sup>, como bestia, fiera reptante y que puede ser interpretado como un ser otro que desde afuera toma captura del cuerpo arrebatado por el amor. Por último, tenemos también esta nueva manera de caracterizar la invasión, que sucede con un sabor contradictorio como lo indica el compuesto dulce-amargo.

Este tópico continúa con Teognis en sus Elegías (1353) al describir a ἔρως como amargo y dulce, amable y cruel. Medea es flechada por el jocoso ἔρως y siente su alma arder, inundada por dulce dolor<sup>253</sup>. Meleagro, por su parte y siglos más tarde, lo retoma al hablar de la amarga miel (*A.Pl.* XII 81), el dulce fuego del deseo que quema (63) y lo profundiza en el siguiente epigrama (126):

Ha comenzado a llegar a mi corazón el dolor, pues, inquieto,  
con la punta de las uñas me lo arañó el ardoroso ἔρως

---

<sup>251</sup> «Ἔρος δηδτέ μ' ὁ λυσίμελης δονεί, γλυχύπιχρον ἀμάχανον δρπετον». Fr. 130 V.

<sup>252</sup> Montemayor, 1986, p. 151.

<sup>253</sup> Apol. Rod., *Arg.* III 290.

y, entre risas, me dijo: «Sufrirás de nuevo la dulce herida,  
pobre enamorado, consumido por el fuego de violenta miel».  
Desde entonces, en cuanto a Diofanto, nuevo retoño entre los jóvenes,  
veo, ni huir ni quedarme puedo.<sup>254</sup>

Así, los amantes son quemados por la violenta miel y la herida que deja es paradójica. Este ἔρως, ardiente (θερμός) y de dulces lágrimas (ὁ γλυκύδρακτος ἔρως, 167), juguetón en su risa y agresivo en sus acciones, arrastra con sus dardos dulce-amargos (109) y, con el conocimiento de saber mezclar lo amargo con la miel (154), captura al amante y lo consume en su ambivalencia pura. Recordemos la imagen dada por Sófocles según la cual la experiencia erótica es como tomar el cristal de hielo entre las manos: hay una mezcla de placer y dolor en el contacto y pronto queda la piel pegada<sup>255</sup>.

En esta co-presencia de caracteres contradictorios parece ser el negativo el que resalta más en la vivencia que tienen los amantes. En *Hipólito* ante la pregunta de qué es el amor la nodriza responde "Algo agradable y doloroso al mismo tiempo, niña." Fedra dice solo sentir lo segundo<sup>256</sup>. Pese a esto, lejos de desanimar a los amantes con su tormento, el sufrimiento intensifica su poderío y parece incluso más dulce<sup>257</sup>.

Ahora bien, ¿qué es lo que le sucede al sujeto del deseo en relación con esta ambivalencia? La contradicción de la experiencia erótica captura al amante y le provoca, como considera Carson (2015 [1998], p. 119), una "esquizofrenia emocional". Esto lo podemos ver expresado en distintos niveles. Por un lado, el corporal en tanto que, como ya vimos, el cuerpo se ve capturado por sensaciones contradictorias. El cuerpo tiembla<sup>258</sup> y se paraliza<sup>259</sup>, el sudor cubre como un manto<sup>260</sup>, el corazón se estremece, zumban los oídos y los ojos, nublados, ya no ven<sup>261</sup>. A nivel de pensamiento y discurso avanza la confusión y la obnubilación. La pasión de ἔρως parece ser enemigo de la razón<sup>262</sup>. Anacreonte (PMG 413) exclama "¡Estoy loco! ¡No estoy loco! ¡Estoy enamorado! ¡No

---

<sup>254</sup> Traducción de Fernández Galiano (1978).

<sup>255</sup> Otras apariciones del tópico: A.Pl. V 134; Cat., LXVIII 18; Plu., *Mor.* 623C-D; 681B; y Luc. *Am.* 3.

<sup>256</sup> E. *Hipp.* 347-9

<sup>257</sup> A. Pl. *Asclepiades* XII 153: "Antes Arqueades me abrazaba. Pero ahora, desgraciada, ya ni jugueteando hacia mí se vuelve. El meloso eros no siempre es dulce. Pero tras atormentarlos muchas veces más dulce parece a los enamorados el dios." Traducción de Fernández Galiano (1978).

<sup>258</sup> Thgn. 1017.

<sup>259</sup> Apol. Rod., *Arg.* III 965.

<sup>260</sup> Theoc. II 106.

<sup>261</sup> Sapp. fr. 31 V; Apol. Rod., *Arg.* III 693.

<sup>262</sup> A. Pl. XII 98.

estoy enamorado!" Quizá la imagen más clara de esto es el momento de enamoramiento de Medea, cuyo ánimo (θυμὸν) se ve dominado por un estupor que la deja sin habla (ἀμφοσίη) y ningún otro recuerdo o pensamiento queda mientras se siente arrebatada por la zozobra de ἔρως<sup>263</sup>. Safo siente la lengua inmovilizada y la voz ida. Asimismo, esta misma poetisa se encuentra con su mente dividida en dos, sin saber qué hacer<sup>264</sup>. Así, el otro nivel que queda fracturado es el de la acción. El deseo impulsa a actuar y a no actuar. Como vimos en los versos de Meleagro, cuando el amante ve a su amado no puede ni irse ni permanecer<sup>265</sup>. En consecuencia, el juicio moral sobre ἔρως mismo queda paralizado. El amante no puede decidir si es algo bueno o malo, beneficioso o perjudicial: es lo uno y lo otro. Es una paradoja dinámica que no da tregua y que hunde al afectado en un estado de aporía en un primer momento paralizante, pero que ya buscará maneras de expresarse.

Es tanto el ardid paradójico que hasta el amor y el odio convergen en uno solo. Tal era el sentimiento que inspiraba Alcibíades, según relata Aristófanes en *Ranas* (1425): el pueblo ateniense "le añora y le aborrece, pero desea tenerlo."<sup>266</sup> Anacreonte también nos habla de la coincidencia de los opuestos ante el fervor erótico: "De nuevo amo y ya no amo, enloquezco y no enloquezco."<sup>267</sup> Del mismo modo Nicarco le dedica estas palabras a su amada: "si me amas, me odias. Y si me odias, me amas. Ahora si no me odias, amada, no me ames."<sup>268</sup>

Ahora bien, retornando a la gran extensión de imágenes y metáforas que analizamos para hablar de la negatividad de ἔρως, podemos ver cómo se torna aún más peligroso justamente por el carácter dulce que se entremezcla en esta pasión dolorosa, enceguciendo al amante en su ímpetu por dirigirse a su objeto deseado.

Esta simultaneidad de contrarios ya está dada en la naturaleza misma de ἔρως, pero el pronunciamiento de uno u otro carácter, ¿de qué depende? A posteriori parece depender de la satisfacción misma del deseo, lo que demuestra, para Calame (2002, p. 20) el carácter dinámico de ἔρως. Si el amante logra su objetivo, sea yacer con el objeto de su ardor o que este simplemente le corresponda, el deseo se consagra como dulce; de lo contrario, se

---

<sup>263</sup> Apol. Rod., Arg. III 285-290.

<sup>264</sup> Sapp. fr. 51 V.

<sup>265</sup> A.Pl., XII, 126, 5-6.

<sup>266</sup> Traducción de Macía Aparicio (2007).

<sup>267</sup> PMG 428.

<sup>268</sup> A.Pl., XI, 252. Traducción tomada de Carson (2015 [1998], p. 17).

vuelve lo más doloroso (ἀντηρότατον)<sup>269</sup>. De ἔρως penden innumerables males, pero también innumerables bienes, "precisamente en esto hay un cierto deleite."<sup>270</sup>. Irónicamente el problema consiste en que -por lo menos para los poetas- la insatisfacción está signada como connatural a ἔρως, lo que lleva a que resulte un yugo difícil de soportar y del que los amantes aspiran liberarse<sup>271</sup>. Así, la clave de la negatividad radica para estos en la ausencia de aquello que se desea, de aquello que se encuentra distante. ἔρως, como analizaremos más adelante, está siempre obstaculizado y obstruido, hambriento de roer con las distancias, pero imposibilitado de hacerlo en tanto que deja de ser deseo cuando el deseo se satisface. Es una tensión perpetúa. Carson (2015 [1998], p. 33) propone una geometría de la experiencia erótica: el amante, el amado y lo que se interpone entre ellos. El objeto del amor es la manzana dulce que pende en lo más alto de las ramas<sup>272</sup>, inalcanzable pero imposible de abandonar. El deseo, como considera Carson (2015 [1998], p. 153), en el fondo, es deseo del deseo.

Sea que pese más lo negativo o lo positivo, de todas maneras, la cuestión radica en la presencia simultánea de ambos caracteres. De la misma manera que una gran tormenta puede ser placentera de observar al mismo tiempo que peligrosa por su potencialidad destructiva, ἔρως con este rasgo dulce-amargo conecta al sujeto con las fuerzas de la naturaleza. En las imágenes que la antigüedad nos brinda aparece la idea de ἔρως como una fuerza incontrolable a la que se enfrenta el hombre. Múltiples son las metáforas que hablan tanto de la llegada como de la experiencia y el poder de ἔρως. Enuncia Íbico: "entre relámpagos quemándome, el tracio Bóreas, lanzándose, enviado por Cipris, en medio de una furia que lo agosta todo, trayendo oscuridad, falto de miedo, del suelo con violencia (¿arrebata?) mi corazón."<sup>273</sup> Para Safo (fr. 47 V), ἔρως es un viento que agita la envoltura del corazón del mismo modo en que se abate sobre las encinas de la montaña. Otra imagen que lo conecta con la naturaleza es la idea de ἔρως como bestia: un reptil o cosa que reptaba contra el que no hay remedio como dice Safo o bestia peor que una araña, en tanto esta última requiere del contacto para inyectar su veneno, y aquel con una mera mirada del

<sup>269</sup> Thgn. 1355-1356.

<sup>270</sup> Thgn. 1371-1372. Traducción de Luque (2000).

<sup>271</sup> Thgn. 1922, 1337. Anacr. 460.

<sup>272</sup> Sapp. fr. 105a V.

<sup>273</sup> Íbico, PMG 286. Traducción de Rodríguez Adrados (1980).

amado consume<sup>274</sup>. En consecuencia, podemos analizar a ἔρως como un espacio liminal que conecta al amante con la naturaleza ingobernada que amenaza no solo con su belleza, placeres y creaciones, sino también con el exceso, el descontrol y la destrucción. En palabras de Thornton (1998, p. 12), es "una inhumana fuerza de la naturaleza, destructiva y caótica, que derroca la mente y el orden de la civilización."

Ahora bien, ¿Cómo puede ser que algo tan destructivo y peligroso sea asimismo lo que permite la creación y supervivencia necesaria para la realidad, la sociedad y el individuo? La ontología ambivalente de ἔρως genera lo que algunos autores llaman la ansiedad de la civilización griega. Para Foucault (2003 [1976], pp. 41-58) τα ἀφροδισία o placeres del amor son foco de una inquietud moral importante. Es interesante retomar su análisis para entender el problema. En sí mismos los placeres no eran visto como malos, sino que la "inmoralidad", para este autor, radicaba en dos cuestiones: por un lado, en la gradación cuantitativa de la actividad, es decir, la intensidad, según lo cual el problema es fundamentalmente el exceso y desmesura<sup>275</sup>. La segunda cuestión –que luego discutiremos con mayor profundidad- es en función de los papeles presentes en la relación erótica: si ejerce el papel de sujeto o el de objeto. La negatividad de ἔρως quedaría así asociado a estas dos cuestiones que hacen al control de la energía excesiva que supone el deseo por naturaleza. En consecuencia, la cuestión pasa por "cómo hacer frente a esta energía, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía."<sup>276</sup> Foucault (2003 [1976], pp. 58-69) propone hablar de χρησις; la cuestión es determinar el buen uso de los placeres para que no desencadene en su natural caos y exceso, en tanto τέχνη, como una habilidad que guía la acción según la necesidad el momento y el sujeto (especialmente si es un hombre adulto y, por tanto, con responsabilidades y posiciones cívicas y políticas). Este buen uso se da cuando el sujeto tiene una relación de ἐγκράτεια consigo mismo, esto es, un estado de dominio sobre sí mismo en tanto expresa una actitud de combate contra los placeres a fin de domesticarlos.

En síntesis, depende del sujeto y la sociedad el tirar las riendas del caballo del deseo. El fuego, destructivo en sí mismo si es dejado a las suyas, puede ser purificador y dar lugar a la fertilidad. De la misma manera, la fuerza natural erótica debe ser no solo

---

<sup>274</sup> Jenofonte, Memorabilia I.4.

<sup>275</sup> Cuestión que, vale remarcar, tratamos en la sección de ὕβρις en la consideración sexual.

<sup>276</sup> Foucault, 2003 [1976], p. 56.

domesticada y controlada, sino también explotada y dirigida hacia fines beneficiosos para la sociedad y el estado. Adrados (1995, pp. 69-117) utiliza los términos “sociedad antierótica” para hablar de estas instituciones y regulaciones creadas fundamentalmente para reprimir o conciliar este “fenómeno individualista”, de manera que aquello que es privado y excesivo es reconducido y resignificado en pos de lo público. A esto Thornton (1996, pp. 139-160) llama tecnologías o dispositivos instituidos a este fin, tomando como modelo a la agricultura en tanto actividad que altera el mundo natural para incrementar su fertilidad. El orden debe ser impuesto para que la naturaleza irrestricta sea más bien productiva antes que destructiva. En este sentido, el fin no es eliminar a ἔρως, sino limitarlo y subordinarlo a la razón y a la cultura. Esto sucedería para dicho autor en dos niveles: en uno macro, donde instituciones sociales y culturales son edificadas a tal fin y en uno micro, como consecuencia de aquel, donde las almas individuales deben usar la tecnología de la virtud racional y el autocontrol para limitar los apetitos. Así, a la condena de ὕβρις cometida lo anteceden mecanismos y normas sociales para evitar y controlar su manifestación.

Estas normas éticas llevan a que la caracterización ambivalente de ἔρως desemboque en una separación de las buenas intenciones de las más perniciosas<sup>277</sup>. Aparece así la dualización de ἔρως para designar lo que es el mal ἔρως, ilegítimo y desmesurado del bueno, visto como legítimo (δίκαιος<sup>278</sup>) y controlado. Para Demócrito (B73) este último es desear sin ὕβρις las cosas bellas. Esta calificación corresponde a la práctica erótica que sigue la conducta debida y se mantiene atado a esta. Nussbaum (2002, p. 55) analiza la tensión entre ambas vetas a partir de la imagen que se ve en cierta iconografía homoerótica, la llamada “up and down position”. El amante sostiene el mentón del amado con ternura, mientras la otra mano se escabulle para acariciar los genitales. La primera mano representaría a la faceta positiva de ἔρως, que se controla y tiene en cuenta al bienestar y educación del otro; la segunda mano, en contraposición, muestra la faceta negativa con la impetuosidad feroz del deseo que solo piensa en la satisfacción. Eurípides mismo, en un fragmento de la pieza perdida *Sthenoboea*, duplica al amor en dos ἔρωτες gemelos: uno que lleva a una vida virtuosa y otro que lleva a la muerte.

<sup>277</sup> Cf. Nussbaum, 2002, p. 61.

<sup>278</sup> Como consideraba Esquines en *Contra Timarco* en contraposición al ἔρως manifestado por aquellos que compran placeres actuando con ὕβρις.

## **D. Manifestaciones de ἔρως**

A continuación, analizaremos estos dispositivos de control en las manifestaciones mismas de ἔρως, pero antes es necesario hacer una aclaración. Es problemático hablar de homosexualidad o heterosexualidad, ya que los griegos antiguos no tenían una palabra con el mismo campo semántico que la modernidad sí posee. La idea de determinado deseo como categoría clasificatoria que hace a una identidad no es algo propio de la antigüedad. El sexo del objeto es indistinto: lo fundamental es el deseo, que es el mismo en cualquiera de sus expresiones en tanto ἔρως es un apetito dirigido hacia la belleza. Por esta razón elegiremos hablar de heteroerotismo y homoerotismo y analizaremos las distintas presentaciones de ἔρως en función de la particularidad del sujeto amante y el objeto amado, ya que, como veremos, esto agrega ciertas variables y diferencias. Por ello, hablaremos de cuatro manifestaciones posibles.

### **1. Heteroerotismo**

En esta categoría podemos encontrar dos manifestaciones posibles, en función del sexo del sujeto capturado por ἔρως y del sexo del objeto amado. Los dispositivos que operan para controlar esta manifestación son, como veremos, el matrimonio, la prohibición del adulterio y el αἰδώς.

#### **a. Mujer como sujeto y hombre como objeto**

La mujer como agente de deseo es la manifestación más común en las poesías y tragedias. Lo curioso es que justamente es ese espacio literario el único lugar en el que puede aparecer una mujer atormentada por ἔρως, ya que en la vida cotidiana no había oportunidad alguna. En sí mismo ni siquiera eran objeto de deseo, sino de simple victoria o conveniencia social. Para Adrados (1995, p. 54) justamente por ello la tragedia sería la expresión de la frustración femenina y se relacionaría de manera directa con la raíz de la misoginia preponderante en esta sociedad. Esto se puede vislumbrar en dos problemas que los griegos identifican en relación con la mujer. El primero se debe a la consideración de que una mujer conquistada por ἔρως muestra su verdadera naturaleza, que no es para nada positiva ni beneficiosa para la comunidad. Esta naturaleza se ve representada por la figura de Pandora dada por Hesíodo, que reúne los tópicos de la mujer seductora, tales como

la belleza, el engaño, la traición y el deseo que infunde Afrodita<sup>279</sup>. Hesíodo aconseja:

Que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fia de una mujer, se fia de ladrones.<sup>280</sup>

Una mujer deseante seduce por medio de trampas y persuasiones. Ya analizamos el episodio amoroso entre Zeus y Hera en el canto XIV de la *Ilíada*: es ella quien confabula para incitar el deseo de aquel. Lo vemos también en Afrodita, quien es engalanada y perfumada por las Gracias y, tras tomar la forma de una bella virgen, se presenta ante su amado Anquises, infundiéndolo de deseo bajo esta apariencia engañosa. Tras ser seducido, el hombre siente deshonor y vergüenza<sup>281</sup>. De todos modos, la mayoría de las veces, esta seducción femenina termina en el fracaso y el abandono, sea por otra mujer de mejor familia (como Jasón) o por el retorno a su tierra, como se ve en los episodios de Circe y Calipso, quienes buscan encantar y conquistar Odiseo sin suerte. Este ἔρως, sin embargo, es incluso una cosa a temer, como se ve en la reticencia de Odiseo de subir al lecho de Circe<sup>282</sup>. Otras veces este deseo es criticado y despreciado o burlado como bien se ve en las comedias, en las que aparecen historias de adulterio como foco de humor.

El segundo problema consiste en la caracterización de la naturaleza femenina como incontinente, propensa a la avidez sexual y así a la sumisión<sup>283</sup>. Se considera que hay algo barbárico en la mujer, tendiente a la promiscuidad y a la violencia, que hace que cuando ἔρως domina, arrase completamente, al punto de ser causa de excesos, como podemos ver en los grandes crímenes cometidos por mujeres. Medea, como ya hemos repetido varias veces, loca de ἔρως, tras ser abandonada por Jasón, cuando se le ofrece la boda con la hija del rey Corinto comete una masacre que incluye infanticidio. Clitemnestra asesina a su esposo Agamenón, quien por ambición había sacrificado a su hija Ifigenia, la había abandonado por diez años durante la guerra y había retornado con Casandra como botín. Cumple su venganza, que es asimismo incentivada de igual o mayor medida por su ἔρως adúltero por Egisto. Como considera el coro en *Electra* (196) de Sófocles: ἔρως es el asesino.

El matrimonio, en tanto dispositivo cultural, explota el poder creativo de la mujer

---

<sup>279</sup> Cf. Adrados, 1995, p. 54.

<sup>280</sup> Hes. *Op.* 373-375.

<sup>281</sup> Democr. 110, 111, 273, 274.

<sup>282</sup> *Od.* X, 290 ss.; X, 337 ss.

<sup>283</sup> Arist. *EN.* 1150b6.

para que provea de hijos legítimos a su esposo, que serán los que heredarán los bienes familiares. Esta alianza privada entre familias no se queda meramente en un nivel individual, sino que hace justamente al orden social. Los hijos legítimos serán los que conformen el cuerpo de los ciudadanos, aquellos que manejarán los bienes que conforman a la polis, así como quienes participarán de la vida política, civil y religiosa de la comunidad. De esta manera el poder de ἔρως es sujeto a un orden mayor a partir de esta canalización de la energía erótica. Simultáneamente el matrimonio aparece también como "una represión de la naturaleza erótica, emotiva y peligrosa de las mujeres"<sup>284</sup> a partir de la sujeción a la autoridad del esposo. La mujer por naturaleza es inferior y debe ser gobernada. Así, no solo por su poder creativo, sino también por la incontinencia de su carácter, su ἔρως debe ser reconducido al mayor orden de la familia y la sociedad por el significativo peligro y destrucción que supone su deseo.

Sin embargo, en esta relación no habría sido tan común ἔρως con toda su fuerza pasional<sup>285</sup>, al punto de que no se da un cortejo extenso ni la persuasión que sí se puede apreciar en otras relaciones. Incluso el comienzo de la alianza responde más bien a un interés particular de la familia que al ἔρως. Así, Procne se lamenta por el matrimonio que le imponen: "nada somos (...) cuando a la juventud llegamos sensatas, somos empujadas fuera y vendidas lejos de los dioses patrios y de los que nos engendraron, unas a extranjeros, otras a bárbaros, otras a casas sin alegría, otras a afrentosas."<sup>286</sup> Ahora bien, en el caso de que este ἔρως se desviara de su esposo aparece el adulterio como delito

---

<sup>284</sup> Adrados, 1995, p. 83. De hecho, como considera Colombani (2016, p. 121) la παιδεία de la mujer responde a la búsqueda de explotar las potencialidades que la joven posee en su condición femenina. El fin es hacer de ella una buena esposa, siendo así la educación de índole teleológica.

<sup>285</sup> No hay mayores indicios de aspectos eróticos más que los que se pueden leer entre líneas en el teatro, especialmente en la comedia.

<sup>286</sup> S. fr. 583. Traducción de Luca de Dios (1983). En línea similar, podemos encontrar las quejas que Medea enuncia en la tragedia que lleva su nombre respecto de la penosa situación de la mujer en la Grecia antigua: "De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y éste es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho. Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. Un hombre, cuando le resulta molesto vivir con los suyos, sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón [yendo a visitar a algún amigo o compañero de su edad]. Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar luz una sola vez." (E. Med. 230-251).

público como segundo dispositivo. El problema radica en introducir un hijo ilegal dentro del matrimonio, generando peligro tanto para la familia como para la comunidad en tanto se abre la posibilidad a que haya descendencia de personas no ciudadanas que luego ocupen luego roles cívicos. Por estas razones el esposo era llevado a divorciarse tanto en el caso de que la mujer haya sido adúltera por decisión o violada, ya que de manera contraria era el blanco de burla de sus vecinos. Respecto de los adúlteros ambas partes eran castigadas: las mujeres eran repudiadas, imposibilitadas de participar en ceremonias públicas y religiosas, y -lo que es peor- se convertían en una suerte de desterradas, siendo un peso para su familia de sangre a la que retornaba ya que no pocas probabilidades había de que encontrara nuevamente marido<sup>287</sup>. Se muestra así como las mujeres no eran tanto miembros permanentes de la familia, ya que son "fácilmente transferidas de la familia de sus padres a las de sus sucesivos maridos"<sup>288</sup>.

#### **b. Hombre como sujeto y mujer como objeto**

En sí mismo esta manifestación no era tan común. La mujer suponía una posesión para el hombre, obtenida como conquista, premio de una hazaña (como podemos ver en los mitos) o a cambio de una dote como se estilaba en el matrimonio. No se da en este sentido la experiencia erótica tal como la analizamos. Incluso en los casos en que el hombre aparece poseído por ἔρως se estipula la influencia de la mujer que está por detrás, tendiendo trampas, seduciendo y persuadiendo muchas veces con ayuda de las deidades a las que invocan. Así, como ya vimos, se da el episodio de Zeus infundido con el cinturón por parte de Hera o Paris hacia Helena, infundido de deseo por Afrodita<sup>289</sup>. Es la mujer la que busca la continuidad del lazo, mientras el hombre pronto se siente satisfecho y abandona. No hay en sí mismo un esfuerzo en el deseo ni una pena "amorosa": el deseo se cumple sin mayores preludios. El "enamoramiento" con este ἔρως dulce-amargo que golpea y arrasa no aparece, como sí lo hace en el caso de las mujeres como sujetos o los hombres dirigiéndose a hombres.

Hay que tener en cuenta que el hombre tenía la posibilidad de mantener otras relaciones eróticas aparte del lazo matrimonial. El matrimonio era monogámico en un solo

---

<sup>287</sup> Carey (1995, pp. 414-415).

Para un análisis más detallado sobre el adulterio *vid.* Cohen (1991, pp. 98-170); Carey (1995, *passim*).

<sup>288</sup> Pomeroy, 1999, p. 105.

<sup>289</sup> *Il.* XIV, 294; *III*, 441.

sentido<sup>290</sup>. En palabras de Demóstenes (59.122) “En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa.” El hombre no solo podía disfrutar de las esclavas que formaran parte de la casa, sino también de las prostitutas, los muchachos (que trataremos más adelante), las concubinas<sup>291</sup> y las *ἐταῖραι*<sup>292</sup>, con las que podían mantener una relación que roza entre una suerte de camaradería, sexo y *ἔρω*ς frívolo o desenfrenado en ciertos casos<sup>293</sup>. Pero nuevamente son las mujeres las que cazan: la seducción es la profesión misma de estas. El hombre queda así constantemente en el papel de seducido más que de seductor.

Este *ἔρω*ς, en palabras de Adrados (1995, p. 185), aparece como antitradicional y se encuentra vetado por la sociedad: "Seducir, implorar, añorar, sufrir no está dentro de los esquemas de conducta del hombre: al contrario." En la tragedia nos encontramos con innumerables historias sobre el *ἔρω*ς de la mujer, heroínas desbordantes de pasión; no encontramos papeles paralelos para la contraparte masculina. Por supuesto hay excepciones: dentro de la tragedia, como Egisto en el *Agamenón* o Hemón en *Antígona*, y por fuera, como en la épica con Odiseo, o en la vida cotidiana, como Pericles con Aspasia<sup>294</sup>. Son, sin embargo, objeto de críticas y el "ser esclavo de una mujer"<sup>295</sup>, como muestra Creonte, es, de hecho, un insulto.

En tanto el hombre, como ya dijimos, tiene libertad por fuera del vínculo

---

<sup>290</sup> Vid. Adrados, 1995, p. 88.

<sup>291</sup> Las concubinas eran las mujeres con las que se tenía cierto vínculo legal -en tanto formaban parte de la casa y poseían algunos derechos-, pero con las que no se casaban, de manera que los hijos engendrados resultaban ilegítimos (*νόθος*) y así inhabilitados para heredar. Tenían cierta estabilidad que las diferenciaban de las meras *ἐταῖραι*. Vid. Adrados (1995, pp. 97-98); Pomeroy (1999, pp. 109-110).

<sup>292</sup> *ἐταῖραι* eran, se podría decir, prostitutas de mayor jerarquía. Tenían un gran papel en los banquetes, brindando compañía, música y baile o llanamente sexo. Las había de gran clase, participando de banquetes de grandes personajes de la época, como políticos, generales, oradores y filósofos. Algunas eran tan queridas por sus clientes que se terminaban convirtiendo en concubinas. Se consideraba que representaban la femineidad bella, erótica e instruida (recibían educación de danza, música y refinamiento). De ellas se esperaba la seducción y el placer, no así la fidelidad ni la permanencia. Vid. Adrados (1995, pp. 98-101); Pomeroy (1999, p. 107-111); Calame (2002, pp. 116-121).

<sup>293</sup> Adrados, 1995, p.180. Como atestiguan las poesías eróticas que tratan largamente sobre ellas, sus bellezas y la *εὐφροσύνη* que brindan, principalmente en los banquetes. Así podemos volcarnos a las poesías de Íbico, Anacreonte y Arquíloco, encontrando especialmente en estas dos últimas poesías con alusiones o imágenes sexuales que denotan el fervor del deseo (Archil. 205; Anacr. 94). En la literatura sobre el *ἔρω*ς masculino dirigido a una amada, destaca la poesía de Arquíloco, como podemos ver en el fr. 204 "¡Ojalá me fuera dado tocar la mano de Neobula!" Resulta, sin embargo, un caso aislado.

<sup>294</sup> Plu. *Per.* 24.8.

<sup>295</sup> S. *Ant.* 756.

matrimonial sin afectar la legitimidad, podemos ver cómo el matrimonio es un dispositivo de restricción dirigido fundamentalmente a las mujeres. Lo mismo sucede con el adulterio: todo otro vínculo que la mujer casada mantenga con otro hombre es un delito; por parte del hombre solo lo es si se dirige a mujeres casadas. Ante la ὕβρις cometida contra el esposo<sup>296</sup>, la respuesta adecuada contra el μοιχός, según Jenofonte (*Mem.* 2.1.5.5.), era someterlo como contrapartida a una nueva ὕβρις. La clave de qué implicaba exactamente esta venganza nos la da Aristófanes en *Nubes* (1083) con el verbo ῥαφανιδόω: la inserción de un rábano en el ano a modo de sodomización humillante<sup>297</sup>. Por otro lado, el κύριος (sea el esposo, el padre o simplemente quien tenga potestad sobre esta), podía o aceptar una indemnización pecuniaria o darle muerte<sup>298</sup>. Pero, nuevamente, que ἔρως se dirija a una mujer casada es una posibilidad entre muchas que se le ofrecen. Podríamos conjeturar, en relación con desear a una mujer, si acaso el dispositivo que modera la energía caótica del hombre no es αἰδώς, en tanto vergüenza y modestia que impide a los hombres hacer algo malo, como lo sería el caso de ser esclavo de una mujer. Debe triunfar el sentido de vergüenza por sobre la energía caótica de ἔρως, porque, como sabemos, la servidumbre es cosa de esclavos.

## 2. Homoerotismo

En este universo de manifestación de ἔρως como deseo por el propio sexo encontramos dos grandes grupos según los sexos tradicionales.

### a. Mujer como sujeto y objeto

En esta manifestación de ἔρως encontramos la misma dinámica que en las relaciones heteroeróticas: un agente del deseo y un paciente, la intervención de ἔρως o Afrodita, la violencia con la que arriba ἔρως, el poder de la mirada, los temas de locura y enfermedad y la seducción. Para Adrados (1995, p. 178) se da aquí una transposición de los temas del amor heteroerótico a este ambiente, poniendo a la mujer como protagonista. Cabe pensar si es realmente una transposición o meramente la naturaleza del deseo que lleva a estos actos y metáforas. Tal como resalta dicho autor, en el poema (fr. 16 V) sobre

---

<sup>296</sup> Lys. 1.4, 17, 25.

<sup>297</sup> Vale aclarar, como lo hace Cohen (1991, p. 187, nota 15), que esto supone un caso de violencia privada y no un castigo determinado judicialmente. Asimismo, no se tiene evidencia de la frecuencia con la que estos actos se llevaban a cabo.

<sup>298</sup> Cohen (1991, pp. 177-176); Carey (1995, pp. 413-41).

que lo más bello es lo que uno ama, de la misma manera en que Helena prefiere a Paris, Safo prefiere a Anactoria. El sexo del objeto del amor no es lo fundamental de ἔρως, sino la experiencia que el sujeto goza y, por sobre todo, padece.

La fuente principal de esta manifestación radica en la poesía de Safo, de quien ya hemos visto a lo largo de este capítulo una y otra vez citas que hablan de la experiencia paradójica del deseo. Apenas hay indicios de homoerotismo femenino dado por otras fuentes<sup>299</sup>; de hecho, no aparece en los mitos de manera explícita ni en la iconografía<sup>300</sup> de la época. Adrados (1995, p. 179) considera así que esta poesía es una innovación que responde no solo al talento mismo de Safo, sino también a las circunstancias del grupo en el que se desarrolló. Pomeroy (1995, pp. 69-72) pone especial énfasis en la situación geográfica, ya que en Lesbos -como en Esparta, por ejemplo- las mujeres eran más valoradas<sup>301</sup>, lo que llevó a una actividad literaria inusitada por ejemplo entre las mujeres de Atenas. θιάσος o la llamada Casa de las servidoras de las Musas fundada por Safo aparecía como lugar de culto a Afrodita, Hera y otras diosas o lugar de educación de las jóvenes nobles en preparación para el matrimonio. Era lugar exclusivo de mujeres en los que se trataban los temas de ἔρως y, como demuestra la poetisa con sus versos, se lo experimentaba.

Así ella canta bellamente sus amadas discípulas y nos describe con dulce amargor cómo se siente consumir al observarlas o pensarlas. Así, recuerda a la ausente Anactoria y dice “de ella quisiera el andar seductor y el claro brillo de los ojos ver antes que los carros de los lidios y los infantes con sus armas.” (fr. 16 V)<sup>302</sup> Al ver frente de sí a una joven, se admira de su belleza, comparable a la Helena y superior a la de su hija Hermiona (fr. 23 V). De manera similar, destaca la belleza de Góngula, alrededor de la cual el deseo vuela y hechiza (fr. 22 V) o la pasión que siente por Atis (fr. 49 V). Con palabras ardientes delata su padecimiento erótico: se siente sacudida (fr. 47 V), fallecida de deseo (fr. 48 V) o con deseos de morir por el abandono (fr. 94 V).

En sus versos nos deja ver que en este ámbito se da un paralelo a lo que los hombres

---

<sup>299</sup> Vid. Adrados (1995, p. 177-179). Pomeroy (1995, pp. 69-72) resalta la existencia de otras poetisas de Lesbos, pero enfatiza la obra de Safo.

<sup>300</sup> Solo tenemos registro de un vaso ático en la que una mujer acaricia los genitales de otra. Vid. Dover (1983, p. 153, figura R207).

<sup>301</sup> Eran incluso educadas de forma semejante a los hombres de la misma clase social (Pomeroy, 1995, p. 71)

<sup>302</sup> La comparación con las tropas radica en la opinión de que lo más bello es ver los infantes o navíos marchar.

practicaban por fuera del matrimonio. Por un lado, se repite la dinámica que veremos a continuación con la institución de la *παιδεραστία*: la relación erótica se da entre un sujeto mayor que desea y un otro más joven como objeto del anhelo, despojando así la exclusividad del lazo fiduciario que desarrollaban los varones. Por otro lado, mientras los hombres podían mantener múltiples relaciones con las esclavas, *ἐταῖραι* o con jóvenes en la relación *paiderástica*, aquí las mujeres, por lo menos, parecen encontrar su espacio de libertad negado. Se sabe que Safo o estaba casada o lo estuvo, que mantenía una relación de familia con hija y hermano, pero, por otro lado, se siente consumir por el *ἔρως* hacia sus amigas. Es un ámbito que excluye y rechaza a los hombres. Ante el hombre que la pretende, Safo (fr. 121 V) responde que es demasiado tarde.

### **b. Hombre como sujeto y hombre como objeto**

A grandes rasgos, podemos encontrar bajo esta manifestación una suerte de dos prácticas posibles: por un lado, se encuentra la *παιδεραστία* -en la cual un hombre adulto entabla una relación con un muchacho- y, por el otro, estaría el homoerotismo liso y llano. Ambos gozaron de la suficiente frecuencia como para ser causa de grandes ríos de tinta, pero entre ambas expresiones habría un abismo moral de diferencia. La división misma que proponemos nos adelanta la gran preocupación e inquietud que movía a los griegos sobre estas manifestaciones de *ἔρως*, que las hace fundamentalmente distintas al resto de las manifestaciones.

### **i. Παιδεραστία**

Como ya adelantamos, la *παιδεραστία* consiste en una institución en la que se establece una relación erótica, afectiva y pedagógica entre un hombre mayor visto como *ἐραστής* o amante y un muchacho denominado *ἐρώμενος* o amado. Esta práctica aparece casi ritualizada, en el sentido de que hay fuertes normas y patrones que la guían y la diferencian del homoerotismo liso y llano.

Constituyó un fenómeno griego por antonomasia -en tanto tuvo una difusión limitada geográfica y temporalmente<sup>303</sup>- y era propio de las clases altas aristócratas,

---

<sup>303</sup> Se dió en varias ciudades griegas dorias, entre las que resalta Esparta, y jónicas. Esta práctica no aparece testimoniada en Homero (más allá de que luego haya interpretaciones de un homoerotismo entre Aquiles y Patroclo). Aparecen los mitos de Layo y Cisipo, Zeus y Ganimedes en el siglo VII o VI a. e. c., y aparece de manera clara dicha práctica recién en el siglo VI a. e. c. con los poemas de Solón, Alceo e Íbico. Tuvo especial prominencia en Atenas.

militares e intelectuales<sup>304</sup>. El nacimiento de esta práctica responde ciertamente a un contexto particular marcado por la segregación de los sexos<sup>305</sup>, así como la desigualdad jerárquica entre el hombre y la mujer. La inexistencia de espacios y de intereses comunes a ambos se suma al carácter meramente biológico que parece tener la relación con la mujer: esta última o está al servicio de la reproducción o del mero placer. En contraposición, en la relación *paiderástica*, si bien no hay una igualdad total -en tanto el muchacho está justamente en su momento de formación para ser un ciudadano de hecho-, lo hay por lo menos en potencia. Solo resta el tiempo entre un estado y el otro; la mujer jamás llegará a ello. Ambos hombres, amante y amado, interactúan en la palestra y en los simposios, poseen intereses correspondientes y complementarios: el muchacho busca ser formado y el adulto -idealmente- formar. Esta práctica no generaba incompatibilidades con el resto de las relaciones eróticas posibles de los hombres: de hecho, se da una convivencia entre las formas, no dándose como un fenómeno aparte y secreto como lo fue el caso de Lesbos. Tras el término de la juventud con la aparición de la barba en el mentón<sup>306</sup>, el efebo debía pasar a cumplir sus deberes civiles, esto es, casarse y procrear, pero no por ello quedaba excluido de esta práctica: pasaba luego a desarrollar el rol opuesto. El antiguo objeto de ἔρως será un adulto ἐραστής que inicie a un joven ἐρώμενος en esta práctica educativa y erótica, y así sucesivamente. La παιδεραστία supone así roles transitorios, que se invierten en función de la edad.

El componente definitorio de esta institución es la impronta pedagógica en tanto formación de futuros ciudadanos, que enviste a la relación de un valor cultural importante. Era parte de la educación de los hombres libres que un adulto mayor, ciudadano comprometido con la polis, instruyera a su amado en las virtudes y deberes de la

---

<sup>304</sup> Solo las clases altas tendrían el tiempo, los recursos y las habilidades necesarias para el desarrollo de esta práctica (Hubbard, 2003, pp. 9-10). Los adultos requieren de una especial riqueza para ofrecer regalos en el cortejo, una gran educación para suponer una buena compañía y tiempo de ocio para ir a la palestra y simposios para admirar y persuadir a sus amados.

<sup>305</sup> Para Dover (1989, 149-150) esta segregación podría haber sido un factor esencial en el nacimiento del homoerotismo. Las mujeres, especialmente las muchachas, eran mantenidas separadas y solo podían ser vistas de manera pasajera en ritos, funerales o festivales. Esta falta de convivencia podría haber fortificado dicha práctica. El autor conjetura, asimismo, que en las casas de clases más bajas no se debe haber dado esta separación y, por tanto, no era común esta práctica *paiderástica*. Esto sedimenta aún más la asociación con las clases altas.

<sup>306</sup> Este sería el umbral ideal. Sin embargo, como destaca Hubbard (2003, pp. 5-6) quedan testimonios de una variedad de edades más amplias en función de las preferencias individuales. Por ejemplo, los jóvenes favoritos de la época (tales como Timarco) eran μειράκια, muchachos entre dieciocho y veintiún años de edad.

comunidad. Funcionaba así como una propedéutica para la inclusión en la sociedad de los ciudadanos, según Calame (2002, pp. 100-101) a la forma de ritos de iniciación<sup>307</sup>. En este sentido podemos ver que la παιδεραστία es en sí misma la tecnología que opera sobre ἔρως, canalizando la energía para que esté al servicio de la ciudad al entrenar en el rol apropiado a la pervivencia de esta. El ἔρως pedagogo "explota la energía erótica de los efebos para crear la élite ciudadana que luchará en los ejércitos y ocupará los cargos."<sup>308</sup>

Este rol de guía y educador que desarrolla el ἐραστής lo podemos vislumbrar en la obra de Teognis, en la que aconseja a su amado Cirno de la misma manera que él fue aconsejado de muchacho.

Se prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante  
acciones deshonorosas ni injustas.  
Convéncete de ello y no trates con hombres viles,  
sino esta siempre unido con los buenos;  
bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos  
y sé grato a aquéllos cuyo poderío es grande.  
De los buenos aprenderás cosas buenas;  
pero si te juntas con los malos,  
estropearás incluso tu buen natural.<sup>309</sup>

Como podemos apreciar en los versos, si bien era una práctica libre y en alguna medida aceptada<sup>310</sup>, no por ello faltaba la censura hacia ciertas actitudes. Los adultos que "cazan" muchachos, -manifestando así no tener tanto un interés educativo, sino solo de otra índole- eran tan comunes que los padres protegían a sus hijos y asignaban pedagogos que obstaculizaran el encuentro o la persuasión del amante<sup>311</sup>. Sobre los muchachos caen también reproches, con mayor peso aún. Se despreciaba si eran demasiados afeminados<sup>312</sup>, si eran de fácil y rápida conquista o si demostraban especial interés en los regalos y dinero. Vemos así que se trataba de una práctica compleja, foco de una gran preocupación y

---

<sup>307</sup> Para este autor, la marca del rito de paso consiste especialmente en la inversión y asimetría que aparece en esta relación para crear el lazo de unión.

<sup>308</sup> Thornton, 1998, p. 199.

<sup>309</sup> Thgn. 27 ss.

<sup>310</sup> Sobre esto encontramos distintas opiniones de comentaristas que interpretan de manera diversa las mismas fuentes. Mientras Hubbard (2003, *passim*) considera que, si bien no era una práctica perseguida, no era totalmente aceptada (solo parece haber sido una práctica de clases altas, quedando el resto de las personas de la polis -la mayoría- por fuera de esta). Otros, como Foucault (2003 [1976], *passim*), Dover (1989, *passim*) y Calame (2002, *passim*) lo ven como una práctica aceptada. Pese a las diferencias todos ellos concuerdan en que es foco de preocupación.

<sup>311</sup> Xen. *Smp.* 8 19.

<sup>312</sup> Pese a que era bien visto que los muchachos tuvieran cierta asimilación a la mujer en la carencia de pelo facial y corporal, así por la suavidad de sus carnes. *Vid.* Thornton (1998, p. 196).

disputa moral alrededor de la cual se edificó una serie de exigencias, reglas y valores. Exige, a diferencia del resto de las manifestaciones eróticas, lo que Foucault (2003 [1976], p. 209) llama una "estilística propia" que modula la práctica, para Colombani (2016b, p. 4), "fundamentalmente por los riesgos que su desborde puede acarrear". No son casuales la gran cantidad de reflexiones, defensas y críticas enfáticas (como veremos luego en el *Banquete*) sobre las maneras y los valores asociados a dicho ἔρως.

La preocupación moral, ya presente en todas las expresiones de ἔρως por la misma ontología destructiva que analizamos, se profundiza aún más en esta relación por la asimetría que yace en el centro de esta práctica. La podemos vislumbrar en tres sentidos: respecto a la edad, al estatuto y a la cualidad de la acción. En relación con la primera vemos que el ἐραστής es el hombre adulto; el ἐρώμενος es el muchacho. De esto se sigue una diferencia de estatuto: mientras el primero es un sujeto ya formado, es decir, el que desempeña su función cívica y social; el segundo no ha alcanzado su estatuto definitivo y requiere de instrucción. Por último, el adulto es el sujeto del ἔρως que se dirige de manera unilateral; el joven es meramente su objeto y no corresponde con el mismo ardor. Estas diferencias son justamente lo que hace a esta relación posible, en tanto es por dichas asimetrías que ἔρως puede ser explotado para ser funcional a la sociedad. Sin embargo, esto es también lo que lo hace sumamente delicado, en tanto estas distancias son meramente pasajeras.

Podemos encontrar una línea de interpretación tradicional en la literatura secundaria<sup>313</sup> según la cual la relación erótica supone siempre la polarización de los participantes en categorías opuestas en función de una asimetría fundamental: el sujeto y el objeto. Al primero le corresponde la actividad, la práctica de penetrar y, por tanto, la dominación. Al segundo le corresponde la pasividad, el ser penetrado y, en consecuencia, el ser dominado. De esta manera, los papeles expresarían una jerarquía que supone valores de poder. Por esta razón aparece el lenguaje agonístico o de combate para hablar de ἔρως. Como ya vimos, se da en el yugo que impone el deseo al amante, que es capturado y arrasado. De manera paralela, el sujeto, puesto como superior, busca dominar y someter al objeto, colocado como inferior. La cuestión radica entonces en que el muchacho es puesto de manera consecuente en el papel del inferior, pero no es ni esclavo (inferior por ley) ni

---

<sup>313</sup> Tales como Dover (1989, *passim*), Foucault (2003 [1976], *passim*) y Halperin (2003, *passim*).

mujer (inferior por naturaleza). La asimetría que lo coloca en ese papel, como dijimos, es pasajera. Está siempre marcado por la potencialidad que se expresará en el futuro cuando ocupe su papel debido en la polis y esto no puede ser perdido de vista. Su honor es cosa frágil: no puede identificarse con el papel que le fue asignado. Debe transitar este período con cuidado porque su conducta impactará sobre su papel futuro. Siguiendo el análisis foucaultiano, uno de los valores centrales para ser ciudadano consiste en ἐγκράτεια, en estar en relación de dominio y control consigo mismo, condición necesaria para poder luego ocuparse y dirigir a los demás en las cuestiones cívicas y políticas. "El dueño de sí y de los otros se forma al mismo tiempo"<sup>314</sup> Solo así se puede gozar de la libertad necesaria que se necesita para ser un ciudadano. Esto supone un isomorfismo entre la relación sexual y la relación social que lleva a la "la incompatibilidad "moral", al igual que legal, que se reconoce entre ciertos papeles sexuales en los muchachos y ciertos papeles sociales y políticos en el adulto."<sup>315</sup>

El peligro que corre el ἐρώμενος lo podemos ver representado en el *Contra Timarco* de Esquines<sup>316</sup>, ya analizado en la sección de ὕβρις. Allí se ve con claridad la simetría esperada entre la relación sexual y la actividad cívica. Si presentó un papel de dominado en la primera, no puede ocupar el papel de dominante en la segunda. Por esa razón, la pena es la ἀτιμία, es decir, la pérdida de los derechos civiles y políticos propios del ciudadano.

El problema principal para esta línea de interpretación radica en la pasividad como el foco de la disputa moral, que se ve en cualquier tipo de exceso sexual en tanto pasividad ante los apetitos y pérdida de control. Para otros autores, no hay una pasividad tal<sup>317</sup>. La

---

<sup>314</sup> Foucault, 2003 [1976], p. 86.

<sup>315</sup> Foucault, 2003 [1976], p. 237.

<sup>316</sup> Discurso ya analizado en la sección de ὕβρις (*vid.* especialmente pp. 24-30). Vale la pena recordar nuevamente que la acusación parece ser más bien una estrategia política como consecuencia del procesamiento instigado por Demóstenes y, seguramente, acompañada por Timarco como acusador. Esquines elige esta acusación justamente por la consecuencia de ἀτιμία, es decir, la prohibición de dirigirse en la asamblea.

<sup>317</sup> Calame (2002, p. 104) lo califica de "prejuicio de la antropología contemporánea sexista." Para Hubbard (2003, pp. 7-8) este error se convirtió en un dogma y surgió de una mala lectura de las fuentes, así como de una mala interpretación de la iconografía. La línea representada por Dover, Foucault y Halperin surgiría especialmente a partir de esta última, analizándola como un adulto que activamente busca el placer a través de sus manos y un muchacho que pasivamente asiste a la ocasión. A esto se sumaría un falocentrismo que ve la penetración fálica como signo de empoderamiento. En contraposición, Hubbard (2003, pp. 10-14) considera que es el adulto el que acomoda su deseo a su objeto, colocándose en una posición incómoda para alcanzar a su pequeño amado, y que es el pene de este último el foco de interés en tanto está en desarrollo. Así, "el interés no

problematización para estos radica en otras cuestiones, como el hecho de ser una práctica propia de las clases altas o la decantación del exceso en el afeminado. Sobre esto volveremos en la siguiente sección. Ahora bien, sea una u otra la causa de la problematización, de todas ellas ἔρως, si no es controlado por esta institución, desemboca en la destrucción: por un lado, del muchacho que luego será vedado de sus funciones políticas y, por el otro, de la comunidad entera en tanto pierde a sus ciudadanos.

Es esta preocupación moral que se erige sobre ἔρως que lleva a instaurar una lógica del cortejo<sup>318</sup>, lo cual supone la institución de ciertos valores que definen el comportamiento debido y las expectativas que recaen sobre cada parte a fin de que el deseo no arrase con todo. Esto instaura un juego de obstáculos y huidas que difieren y ritualizan la unión, enfatizando aún más las diferencias a fin de darle una forma moralmente válida. En palabras de Foucault (2003 [1976], pp. 213-214),

Uno está en posición de tomar la iniciativa, uno persigue, lo que le da derechos y obligaciones: debe mostrar su ardor, pero también debe moderarlo; debe hacer regalos y prestar servicios; tiene funciones que ejercer en relación con el amado, y todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder con demasiada facilidad; debe evitar también aceptar demasiados homenajes, dar sus favores de manera alocada y por interés, sin experimentar el valor de su compañero; igualmente, debe manifestar reconocimiento por todo lo que el amante ha hecho por él.

Se instaura así un sistema de tácticas y reglas que dictan la relación erótica de manera ambivalente: los amantes son llamados a perseguir a sus amados, pero estos no deben dejarse atrapar. Ya hablamos con anterioridad sobre las metáforas de caza, especialmente del amante en relación con ἔρως mismo. En esta dinámica de cortejo vuelve la metáfora con toda su fuerza para designar la naturaleza predatoria de la práctica que supondría un deseo de querer dominar. Así, el muchacho mira cada hombre como una bestia sospechando un cazador<sup>319</sup>. En una sociedad donde las prácticas eróticas están al alcance de la mano de los hombres, esta práctica *paiderástica* con sus comportamientos debidos debe haber sido un gran foco de entretenimiento. Mientras que una presa fácil de conquistar le saca la diversión a la caza, una difícil supone al final el orgullo y felicidad de

---

está en el objeto como receptáculo pasivo, sino como un muchacho que se está desarrollando y madurando en un agente activo con capacidades sexuales." (p. 10).

<sup>318</sup> Este cortejo se traducía en regalos, atenciones y versos dirigidos a los amados entre requerimientos, quejas, lamentos y alabanzas. De hecho, el tema de la παιδεραστία fue un género muy importante en la poesía (aunque apenas aparece en el teatro), como ya hemos leído en el desarrollo del capítulo a varios de ellos.

<sup>319</sup> Theog. 11A.

haberlo logrado. Esto se torna esencial en el hecho de que, aunque el amante aceche y busque persuadir, es el muchacho el que decide aceptar o rechazar la propuesta. De esta manera, en tanto no se tiene poder estatuario sobre el muchacho, se desarrollan estrategias que deben tener en cuenta la libertad del otro, instaurando así un "juego abierto"<sup>320</sup>. Cuanto más complicada sea la caza, por la actitud misma del objeto como por la competición contra otros rivales, más satisfactorio será la conquista<sup>321</sup>.

Podemos apreciar en esto una doble moral dirigida de manera distinta a ambos componentes de la relación y con especial énfasis en el muchacho, que queda en el ojo de la tormenta con lo que Foucault llama una "erótica del objeto amado"<sup>322</sup>. El deseo hacia el muchacho es natural y bien visto mientras se respeten las convenciones. Por esta razón, un adulto podía admitir estar poseído por ἔρως por un muchacho y recibir simpatía del resto (e incluso admiración si lograba la conquista). Pero, pese a ser considerado como un objeto legítimo, el papel del ἐρώμενος es problemático. Sobre este se abre un abismo con directrices firmes y ambiguas sobre lo deshonroso y lo conveniente. El muchacho es bombardeado por deberes paradójicos que lo sitúan en una posición moral frágil. No puede ni debe identificarse con el papel asignado. No debe rechazar todo, a peligro de ser un caprichoso, ni tampoco debe aceptar todo, a riesgo de ser fácil. Esta falta de coincidencia es necesaria para que sea moralmente válido<sup>323</sup>.

Esto se ve asimismo en los sentimientos que profesan las partes. Cuando el muchacho cede (luego del cortejo y solo si el amante le reporta un beneficio en particular en materia de virtud y educación), su sentimiento no puede ser ἔρως. Aquí se expresa la unilateralidad misma de la ontología del deseo a la cual ya nos referimos, que hace a la asimetría que yace en el centro de la experiencia erótica. Las situaciones de ambos se expresan con verbos distintos: mientras el adulto siente ἔρως por el muchacho, este último responde con φιλία (afecto, amistad) o ἀντιφιλεῖν ("love in return"<sup>324</sup>). Este sentimiento es inspirado por la admiración y gratitud hacia el ἐραστής, que es justamente lo que lo lleva a conceder sus favores (χαρίζεσθαι) o brindar un servicio (ὑπουργεῖν). Si este sentimiento

---

<sup>320</sup> Foucault (2003 [1976], p. 214). Esta cualidad de la libertad aparece varias veces en las fuentes griegas. Hay honor en obtener el objeto de deseo con su consentimiento y afecto (Xen. *Hiero* 1.31-3).

<sup>321</sup> Dover, 1989, pp. 86-88.

<sup>322</sup> Foucault, 2003 [1976], p. 221.

<sup>323</sup> *Id.*

<sup>324</sup> *Vid. s. v. «ἀντιφιλεῖν» en LSJ. Vid. X. Hier. 1.34f, 1.37; Mem. II.6.28.*

no está o si el amante no se ha probado como digno, no son favores y no resulta ni honorable para el amante ni para el amado. De esta manera se da una comunidad de "amor", pero no de ἔρως ni mucho menos de placer<sup>325</sup>. Nos dice Jenofonte, "tampoco el muchacho participa como una mujer de los deleites amorosos con un hombre, sino que contempla abstemio a un hombre borracho de amor."<sup>326</sup> El muchacho no debe ser frío, pero tampoco debe sentir placer corporal. La sospecha del disfrute (que negaría la unilateralidad de ἔρως) lo convierte en un πόρνος, prostituto y pervertido, ya que -como vimos- no debe identificarse con el papel asignado. Esto explica por qué existe una reticencia a hablar de manera directa de los actos sexuales. La penetración anal o la felación parecen ser actos indebidos. El objeto del deseo debido eran los muslos del efebo, sobre el que el ἐραστής derramaba el semen, como podemos leer en Esquilo y Solón<sup>327</sup>.

En conclusión, podemos ver cómo esta institución *paiderástica* es justamente una tecnología que explota la energía erótica. El δίκαιος ἔρως al que alude Esquines y Demócrito con la idea de la ausencia de ὕβρις es justamente el ἔρως pedagogo: el ἔρως de la conducta debida que no desata en oprobio ni en el amante (que apunta principalmente a un fin pedagógico y no demanda nada vergonzoso<sup>328</sup>) ni en el amado (que, de lo contrario, desencadenaría en prostitución). Es el fin cultural el que canaliza la energía en maneras productivas para la comunidad. Lo erótico mismo, la impronta sexual que se desborda, está atado a las directrices que lo hacen moralmente válido.

## ii. Homoerotismo liso y llano

Pese al gran énfasis que se hace en la institución de la παιδεραστία cuando se habla de homoerotismo, esta no es la única posibilidad. Tanto en la literatura como en la iconografía de la época encontramos múltiples referencias a relaciones entre hombres donde no se da una desigualdad significativa de edad y, en consecuencia, tampoco de estatuto y de cualidad de la acción. Esta falta de asimetría la vimos como esencial a la institución de la παιδεραστία, en tanto justamente hace a su razón de ser. De esto se sigue

<sup>325</sup> Esto se puede vislumbrar en la iconografía de la época, en las que podemos observar una asimetría en el pene erecto del amante en contraposición al amado que meramente o detiene la pasional mano del adulto o devuelve la mirada. En la iconografía seleccionada y analizada por Dover (1989), podemos encontrar como ejemplos: B65, B76, B271, B342.

<sup>326</sup> X. *Smp.* VIII, 21. Traducción de Zaragoza (1993).

<sup>327</sup> Sol. 12; A. Fr. 135, 136.

<sup>328</sup> Dem. 11.1. Esto se traduciría en no aceptar prácticas sexuales consideradas humillantes, tales como la sodomía y la felación.

que lejos estaría aquí el fin pedagógico y el valor cultural del cual gozaba aquella práctica y que la hacía moralmente buena y productiva para la comunidad. Esto abre a la posibilidad de que ἔρως aparece con su pura energía caótica, desencadenado de las directrices que demandan, ciego a las buenas formas y más cercano a ὕβρις que nunca.

En consecuencia, esta manifestación de ἔρως aparecerá como terreno de reproche y oprobio, lo cual podemos analizar de manera foucaultiana a partir de dos cuestiones: en función de la intensidad de la actividad y en función de los papeles que aparecen. Sobre este último basta ver las grandes diferencias entre esta manifestación y la παιδευαστία que aparecen en la iconografía: cuando aparece la diferencia de edad propia del ἔρως pedagogo (visible en la diferencia de estaturas), la escena sexual se da con ambos integrantes enfrentados, el ἐραστής acariciando las partes privadas del muchacho o flexionando las rodillas y frotando sus genitales entre los muslos de aquél. En contraposición, las escenas de penetración anal entre hombres solo aparecen en los casos de sujetos de la misma edad, dando lugar así al papel del pasivo como el hombre penetrado y, en consecuencia, sometido<sup>329</sup>. Por otro lado, en tanto escapa a la sublimación en pos de la comunidad, no queda aquí más que un ἔρως irrestricto que avasalla tanto con el sujeto como con el objeto.

Estas dos cuestiones las podemos ver en la figura polémica del κίναιδος. Designa de manera insultante y condenatoria la desviación sexual de lo debido en tanto hombre: es el hombre que quiere ser sometido, sea por otro o sea por los apetitos mismos. “El kinaidos es un hombre que desea perder.”<sup>330</sup> Algunos intérpretes limitan esta figura al que disfruta de ser penetrado sexualmente,<sup>331</sup> mientras otros lo toman en un sentido más amplio en tanto desviado sexual o alguien que lo disfruta en exceso. La cuestión es la misma en ambos casos, ya que, por un lado, la manifestación extrema del apetito sexual sería la pasividad y, por otro, en tanto que los papeles -a diferencia de la παιδευαστία- serían más bien

---

<sup>329</sup> Sea por el otro sujeto, en línea foucaultiana, o por el deseo mismo. Como ejemplos de esta diferencia, tomando como base la iconografía seleccionada y analizada por Dover (1989), además de lo ya expuesto en la nota 298 supra, podemos tomar como ejemplo de cópula intercrural entre adulto y muchacho B114, B486, B634, R520. Entre sujetos de edad parecida, podemos notar R27, R196(a), CW16. Encontramos en la iconografía brindada por Hubbard (2003), una en especial (ilustración 8) que denota la diferencia entre actividades: mientras el adulto y el muchacho mantienen relaciones intercrurales, dos muchachos de edad similar realizan coito anal.

<sup>330</sup> Winkler, 1990, p. 54.

<sup>331</sup> Hay que recordar que aquí no solo que no estaba bien considerada la penetración, sino que la persona que toma el papel pasivo en esta manifestación lo hace por placer o dinero. No se da el intercambio de beneficios culturales que se ve en la παιδευαστία.

oscilantes. Como resalta Hubbard (2003, p. 6) no solo es una consecuencia lógica que el amante en su pubertad haya ocupado el papel de amado, sino que también el ἔρωξ sería tan irrestricto que compele a este papel que por sí mismo es placentero<sup>332</sup>. El oprobio, por tanto, caería sobre ambas figuras<sup>333</sup> y, recordando el análisis que realizamos en la sección anterior, haría especial eje en el que ocupa el pasivo, en caso de ser un ciudadano<sup>334</sup>. De esta manera, la destrucción de ἔρωξ tomaría su peor manifestación en la pasividad homosexual<sup>335</sup>.

Winkler (1990, pp. 176-177) considera que el κίμαιδος constituye en sí mismo una categoría de persona y no meramente de actos: no es una persona que comete actos desviados, sino que es en su entero ser un hombre desviado<sup>336</sup>. En consecuencia, propone pensar este fenómeno como modelo de la masculinidad incorrecta. No supone una orientación sexual distinta, sino que es cualquiera que deja libres a los deseos. Es, por tanto, una advertencia contra el exceso<sup>337</sup>. En contraposición se erige como modelo correcto la figura del hoplita, como el soldado que sirve a la polis en la guerra, como podemos ver en la figura de Héctor. A ello le podríamos agregar al ciudadano comprometido, que sirve a la polis pero en momentos de paz. Ambos constituyen el modelo ideal al que aspiran los hombres. Esta contraposición entre las dos figuras la podemos ver en Esquines (2.150-151) en los siguientes versos:

¿Qué esperas que estos suplicarían: disponer de diez mil hoplitas semejantes a Filón, en sus cuerpos tan bien dispuestos y en sus almas tan sensatos, o de treinta mil depravados (κίμαιδοι) como tú precisamente?<sup>338</sup>

Como ya vimos, el dominio de sí se relaciona de manera directa con la

---

<sup>332</sup> Además, se habla de personas que actuaban como amante con algunos y amado con otros, como lo es Cristóbulo en el *Banquete* de Jenofonte. También Aristófanes *Kn.* 3.1-10 y *Cl.* 3.11.

<sup>333</sup> Frente a la popular opinión de que los hombres que ocupan el papel activo y, por tanto, dominante no eran objeto de crítica, Hubbard (1998, p. 61) retoma el *Contra Simón* de Lisias (3.10) donde el amante prefiere irse de Atenas antes que su romance sea expuesto públicamente en un juicio.

<sup>334</sup> La naturaleza misma del acto no parece haber sido tanto el problema moral, sino en función de quién lo hiciera. La prostitución era común y aceptada, incluso estos trabajadores sexuales aportaban a la polis por medio de un impuesto. Esta práctica en sí misma no estaba penalizada, sino el ejercicio de esta actividad en una persona de una nacionalidad y estatus determinado –razón por la cual era ejercida por esclavos o extranjeros–.

<sup>335</sup> Thornton, 1998, p. 101.

<sup>336</sup> Para dicho autor (*id.*) el κίμαιδος supone una forma de vida o -lo que él llama- una morfología, de modo que la propiedad de ser κίμαιδος es una propiedad de seres sociales, no meramente de actos sexuales.

<sup>337</sup> Winkler, 1990, p. 133. Como considera Colombani (2005, p. 5) en la cuestión de la economía de los placeres sexuales resulta dominante el sentimiento del temor: tanto hacia la vida enferma (marcada por el exceso), como por la pérdida consecuente del honor y así, el descrédito social y político.

<sup>338</sup> Traducción de de Dios (2002).

supervivencia de la comunidad. En una línea similar, Dover (1989, p. 23) considera que la importancia del control se relaciona en tanto el dominio es una cualidad necesaria en el soldado, quien no solo debe ser capaz de gran fuerza sino también capaz de resistir hambre, dolor, fatiga e incomodidades. Entra en esta misma categoría la capacidad de resistir y vencer a los deseos sexuales. De lo contrario, se es esclavo de esa fuerza, perdiendo el control, la resistencia y la libertad propia del hombre y, en consecuencia, la capacidad de participar y defender la comunidad, en tanto “la cuestión de la *arkhe* arranca en la propia *arkhia*”, como considera Colombani (2005, p. 8). De esta manera, la desviación sexual es también una desviación social y moral. Esto se ve claramente en el hecho de que no se daban juicios por mera “desviación sexual”. Los juicios de moralidad sexual ni siquiera se planteaban en términos de prostitución, sino en términos de participación política del κίναιδος y la consecuencia era la ἀτιμία. El problema era haber confundido dos categorías incompatibles: la del ciudadano y la del prostituto en tanto κίναιδος<sup>339</sup>; el crimen, haber dejado su cuerpo al uso de otros y suponer al mismo tiempo tener un papel en la polis.

Por este deseo de ser sometido, el κίναιδος perdería su identidad masculina. Recordemos la ética de superioridad viril teorizada por Foucault (2003 [1976], *passim*) y la concepción de la relación sexual según esquema de penetración y dominación, según la cual el papel de actividad y dominio es lo positivo y es lo desarrollado por el hombre. El que hace lo contrario abandona las filas de la virilidad. El hombre libre debe ser aquel que, en primera instancia, es hombre consigo mismo, es aquel que puede dominarse, mandar sobre lo que debe ser mandado. “Ahora tienes que ser un hombre: olvida tu deseo, pon fin a tu amor (...)”, se dice Démeas a sí mismo en Samía<sup>340</sup>. El κίναιδος es justamente el que no puede y, por tanto, tampoco puede dominar a los demás. Esto lleva como consecuencia la asimilación del desviado con la mujer, en tanto estas de manera natural son más propensas a dejarse vencer por los deseos e impulsos<sup>341</sup>. Y si bien estas no tienen dominio de sí mismas, el caso es peor aún para los hombres dado que las consecuencias morales no son las mismas. Por un lado, aquellas por lo menos pueden dar frutos, mientras que aquí es la esterilidad misma que resalta todavía aún más el hecho de que el fin es la gratificación

---

<sup>339</sup> Esquines instaaura la idea de que Timarco, en tanto κίναιδος, es un potencial traidor. El que se vende a sí mismo puede vender a la comunidad (Winkler, 1990, pp. 189-190).

<sup>340</sup> Men., *Sam.* 349. Traducción de Bádenas de la Peña (1986).

<sup>341</sup> Para Halperin (1989, p. 133) dicha concepción está en el centro de la misoginia griega.

de los deseos. Por el otro, aquellas no tienen participación política, mientras que el ciudadano tiene esta cualidad como definitoria y central. Así, el hombre que representa el orden cultural y racional que triunfa, controla y explota lo natural se ve sometido a este deseo infértil y destructivo. De aquella predilección por el rol femenino, se sigue en consecuencia el gusto por la apariencia femenina que es condenable socialmente en el hombre. Así tenemos a Agatón o Clístenes de Aristófanes<sup>342</sup>, afeminados hasta el punto de no notarse diferencia alguna con la mujer. Aparece también en la poesía, desde Arquíloco (42-43) en adelante. Este los tilda de “hembras lascivas”, “hembras lúbricas de tobillos hinchados” o Anacreonte (43), quien se burla del “asqueroso” Artemón, “prostituto afeminado”, que lleva ahora pendientes y sombrilla como una mujer.

El κίναϊδος sería así la representación del ἔρως irrestricto en toda su fuerza y tiranía. El problema fundamental radica en que esta inhabilidad en controlar los deseos sexuales lleva a otros excesos, como lo es Timarco, un esclavo de los placeres más vergonzosos que van desde la pasividad hasta el exceso erótico en todas sus formas, la gula y las apuestas. En consecuencia, el κίναϊδος supone el problema de la identidad humana, que es amenazada por el monstruo de los deseos: “la necesidad de limitar y controlar, mediante la mente y la cultura, las fuerzas naturales de las pasiones corporales.”<sup>343</sup> El κίναϊδος, en consecuencia, representa todas las maneras en las que la civilización y el orden son amenazadas por lo irracional y monstruoso del apetito. Es Aristófanes quien pone en relación directa la práctica del sexo pasivo y el deseo sexual desbordado con la disolución política, cultural y social de Atenas<sup>344</sup>. El orden de la civilización se encontraría amenazado por la presencia excesiva de εὐρύπρωκτος (“culi anchos”) que pueblan las filas de las clases altas y llevan a la corrupción por pura codicia.

En conclusión, el κίναϊδος representaría la falta de tecnología alguna, suponiendo así el mayor peligro posible para la comunidad. Su sometimiento al caos del deseo, el

---

<sup>342</sup> La proliferación de estas burlas en Aristófanes se explicaría, según Dover (1989, 135-153), en el hecho de que este cómico representaría una clase social que está por debajo de los personajes intelectuales que aparecen, por ejemplo, en Platón. Seguramente se daban diferentes actitudes sexuales en distintas clases sociales.

<sup>343</sup> Thornton, 1998, p. 119.

<sup>344</sup> Hubbard (1998, *passim*) considera que esto es prueba de que la censura cae sobre la παιδευσις en general, que tiene como consecuencia máxima la pasividad y la feminización. El oprobio para este autor radica en el resentimiento hacia las clases altas, que justamente eran las que practicaban dicho ἔρως. Lo argumenta a partir del hecho de que las sospechas y acusaciones contra estas relaciones aparecen en discursos dirigidos a las masas, como lo es la comedia (en la que se vincula el homoerotismo a la vanidad y a la corrupción) y en la oratoria (en la que se dirige a una audiencia conformada mayormente por pobres y viejos).

exceso y la naturaleza supone la amenaza a la comunidad, el orden y la cultura.

## **E. Conclusiones**

ἔρως se encuentra asediado por la ambivalencia. Este deseo intenso que de manera natural se dirige al desborde y a la desmesura, se ubica como noción central en la sociedad griega antigua, no solo en tanto hace a la producción y generación de la realidad, de los sujetos y por tanto de la comunidad misma, sino en tanto hace tanto a la supervivencia biológica de esta, como a la reproducción misma del entramado cultural y socio-político. Así, este deseo natural y necesario que mueve hacia ciertos objetos se hipostasia como un dios invencible y tirano que gobierna con su arco y hiere a las víctimas por medio de dardos que infunden aquello que Safo calificó como dulce-amargor. Esta ontología titubeante e indecisa supuso el motor para que innumerables poetas intentaran descifrar y poner en palabras el misterio erótico mediante imágenes. Pudimos analizar a partir de los versos de los poetas las dos facetas de ἔρως. Por un lado, la positiva, signada por la dulzura, el placer, el calor y el juego. Allí pudimos ver las bondades de ἔρως en su papel fundamental en lo que hace a la reproducción, el mantenimiento y la creación de la realidad, la comunidad y los individuos mismos en distintos niveles posibles, que varían desde el cósmico, el cívico y político, el poético hasta el más llano sentido biológico. Por otro lado -y de manera más extensa por la gran proliferación de versos- nos concentramos en la faceta negativa del deseo, esencialmente marcada por la violencia y el dolor. A partir de la comparación con la guerra, la dominación y la esclavitud analizamos la lucha y el yugo al que obliga el dios, para pasar a tratar las cercanías de la experiencia erótica con la muerte, el sueño y la enfermedad en tanto disrupción del cuerpo y la normalidad del sujeto que se apodera y lo trastorna, arrebatando al sujeto de sus sentidos, su control de sí y su cordura misma que queda reemplaza por el férreo dominio de la locura. Vimos, en consecuencia, cómo el sujeto deseante se encuentra golpeado repentinamente, invadido desde afuera y poseído pese a su voluntad, quejas o alegrías. Ambas facetas se aúnan en la experiencia misma, que danza en un vaivén simultáneo, paradójico e incesante que va desde el placer al dolor y desde el dolor al placer. Dada esta pugna entre contrarios que amenaza con igual fuerza tanto con el placer y la creación como con el descontrol y la destrucción, pudimos comprender el origen de la ansiedad con la que la civilización griega se dirige hacia el fenómeno erótico. Así, pudimos analizar las directrices que se ciernen sobre las distintas

manifestaciones posibles de esta energía a fin de controlar la amenaza de la destrucción y someter al ímpetu natural de exceso y desborde en pos de la producción y mantenimiento del tejido social y político de la comunidad. En el heteroerotismo encontramos como dispositivos al matrimonio, la prohibición del adulterio y el αἰδώς; en el homoerotismo el silencio de las lesbianas y la excesiva preocupación sobre los hombres, designando a quienes se apartan de la institución de la παιδεραστία como expresiones de la amenaza misma de la incontinencia erótica.

En consecuencia, podemos decir en un eco a las palabras iniciales del coro de Antígona<sup>345</sup> que, sin la acción de la sociedad y la razón, ἔρως arrastra con violencia a un lugar aledaño a ὄβρις.

---

<sup>345</sup> S. Ant. 781-800.

**V. Tercera parte:**  
***Banquete***

## Banquete

*Además, se apodera de mí el sentimiento de quien ha sido mordido por una víbora. En efecto, dicen que el que ha pasado por esa experiencia no quiere describir cómo fue más que a los que pasaron por lo mismo, porque son los únicos que saben lo que es, y entonces pueden disculparlo si, a causa del dolor, osó hacer o decir algo inapropiado. Y bien, yo he sido mordido por algo más doloroso y en el lugar más doloroso en que a uno lo pueden morder... pues he sido mordido en el corazón o el alma (o como quiera que se deba llamar a eso) y he sido herido por las palabras de la filosofía, que cuando se apoderan de un alma joven no privada de capacidades naturales son más feroces que una serpiente y la llevan a hacer y decir cualquier cosa.*  
Symp. 217e5-218a9

### A. Introducción

Que el *Banquete* versa sobre ἔρως es cosa sabida. Es el tema a elogiar propuesto por Erixímaco, simposiarca improvisado, que uniformará la ocasión de la que se trata la obra: el simposio festejado en razón de la victoria del poeta trágico Agatón<sup>346</sup>. La elección de este dios surge de la queja de Fedro sobre la falta de encomios a divinidad tan venerable y antigua<sup>347</sup>. Para suplir esta impiadosa carencia, los reputados convidados<sup>348</sup> presentarán cada uno un discurso, el más bello y perfecto (κάλλιστον) posible. ἔρως atraviesa la obra de principio a fin; ya en el prólogo, mucho tiempo después del banquete que se relatará, aparece insuflando la figura de Apolodoro, fascinado por Sócrates. El apasionado deseo erótico, merced al carácter dramático del diálogo, aparece en el centro y trasfondo de la

---

<sup>346</sup> La ocasión habría tenido lugar en el año 416 a.C, fecha en la que se dio la victoria de Agatón (Ath., *Deip.* 216f-217a). Por otro lado, la fecha en la que se da la conversación inicial que da lugar al recuento del banquete habría sido alrededor del 404 a. e. c., ya que en 172c4 se menciona el alejamiento por parte de Agatón de Atenas, hecho que habría sucedido alrededor del 408 a. e. c. si es que tenemos en cuenta la referencia dada por Aristófanes en *Ranas* (83-85), obra del año 405 a. e. c., sobre dicha partida del poeta. Sobre la datación dramática del diálogo respecto al banquete en la casa de Agatón y la conversación entre Apolodoro y amigos, vid. Bury (1932, pp. lxvi-lxvii). Nussbaum (2001 [1986], pp. 234-237), asimismo, considera que la fecha del relato sería el año 404 a. e. c. en tanto sería la muerte de Alcibiades lo que impulsaría el emergente deseo de escuchar sobre los sucesos pasados. En ambos casos podemos notar que habría pasado más de una década entre el recuento y la reunión sucedida.

<sup>347</sup> Luego del análisis realizado respecto de ἔρως, cabe preguntarse por la veracidad de esta afirmación. Ni Fedro ni Pausanias estarían teniendo en cuenta la extensa tradición poética, así como los coros de *Antígona* (781-800) e *Hipólito* (525-564), ya retomados oportunamente. Ahora bien, tal como retoma Ludueña (2015, p. 35, nota 61) de Taylor (1955, p. 211, nota 2) las odas de aquellas tragedias más que encomios son palabras sobre la violencia y ruina tiránica a la que lleva ἔρως. Breitenberger (2007, pp. 139-140), por otro lado, considera que aquella afirmación se podría explicar en tanto no serían considerados en aquella época himnos basados en tradición, sino meras invenciones poéticas.

<sup>348</sup> Por lo menos, aquellos que retoma Aristodemo en su recuento. Tanto Alcibiades, como Sócrates, Aristófanes y Agatón eran conocidos por los asuntos públicos a los que se dedicaban. Por otro lado, como marca Ludueña (2015, p. XLIII), Pausanias sería conocido por ser amante de Agatón, mientras que Fedro y Erixímaco, posiblemente no célebres en el año del banquete, lo habrían sido al año siguiente en ocasión del evento de las Hermocópidas al que luego nos referiremos.

ocasión: a las parejas de Fedro y Erixímaco, Pausanias y Agatón se une el coqueteo entre este último y Sócrates, quien asimismo y simultáneamente es el cuasi antiguo ἐραστής-ἐρώμενος de Alcibíades. Así, en los márgenes de los λόγοι se inmiscuyen imágenes concretas de deseo<sup>349</sup>. El *Banquete*, en consecuencia, responde a la necesidad de entender y explicar este principio que atraviesa toda la realidad y, con especial énfasis, a nosotros. Es, en sí mismo, el elogio de ἔρως por parte de Platón.

Custodiados por un ambiente agonístico que pronto será interrumpido en pos de la verdad y luego en pos de la tormentosa pasión, siete serán los discursos presentados. A partir del centro temático de la naturaleza y función de ἔρως se dirán palabras que retomarán y negarán las de otros, como en un juego de idas y venidas incesantes que marcarán tanto lo que tienen en común como lo diferente. Cada uno, guiado tanto por su estilo individual como por los intereses y experiencias propias dedicará sus palabras al dios y energía ἔρως.

Ahora bien, el otro concepto que nos convoca, ὕβρις, no es comúnmente tenido en cuenta a la hora de analizar el *Banquete*<sup>350</sup>, pese a las reiteradas apariciones o fantasmales ausencias a la hora de hablar de ἔρως. El término aparece de hecho ocho veces: dos en la introducción (174b6 y 175e7), una en el discurso de Pausanias (181c4), otra en Erixímaco (188a7) y cuatro en Alcibíades (215b7, 219c5, 221e4-5 y 222a8). Incluso, aunque la noción no sea presentada textualmente como tal, en los restantes discursos se puede vislumbrar a partir de conceptos y términos similares o contrapuestos. Esto nos lleva de entrada a conjeturar que ὕβρις no es un tema menor y que, consecuentemente, se encuentra íntimamente ligado a ἔρως, dándonos la posibilidad de analizar la asociación constante entre ambos conceptos al interior y largo de la obra. Partimos así de la hipótesis de que ambas nociones atraviesan al *Banquete* en su longitud, constituyendo la consonancia o discordancia entre ambos el verdadero *leitmotiv* del diálogo, revelando en consecuencia una vinculación intrínseca y dialéctica entre ambos, ya incipiente y sugerida en las

---

<sup>349</sup> Pratt, 2011.

<sup>350</sup> Podemos encontrar dos excepciones: Gagarin (1977, *passim*) y Desmond (2005, *passim*) quienes no solo notan la reiterada presencia de ὕβρις y sus cognados, sino que también lo analizan como concepto importante en dicho diálogo. Sin embargo, sus análisis se concentran especialmente en las apariciones referidas a Sócrates (174b6, 175e7, 215b7, 219c5, 221e4-5 y 222a8).

concepciones culturales de la tradición<sup>351</sup>.

De esta manera, tras el análisis realizado de los sentidos y usos históricos tanto de ὕβρις como ἔρως en la sociedad griega antigua en general, nuestro foco de atención pasará a ser ahora la presentación que hace Platón de estos. Ahora bien, el eje que seguiremos en este capítulo no será marcar un reflejo inerte de aquellas concepciones. Como ya explicitamos debidamente en la introducción, la postura interpretativa que seguiremos será la del concepto de “transposición” (Bernabé, 2011): partiremos de la creencia de que el filósofo no recibe y trasluce pasivamente las ideas presentes en la cultura de su época, sino que las resignifica en función de su pensamiento filosófico operando así una apropiación y transformación novedosa. A esta posición se sumará la perspectiva exegética marcada por Nussbaum (1986, *passim*) y Soares (2009, *passim*) de no dejar relegados los discursos que anteceden y prosiguen al de Sócrates. De hecho, veremos cómo el estudio y la atención de estos conceptos nos permite resignificar la jerarquía tradicional que se le ha dado al discurso del filósofo como centro teórico alrededor del cual los otros quedan relegados como meros antecedentes o consecuentes pálidos que contrastan en su ignorancia con la verdad.

Siguiendo esta línea interpretativa, podemos interpretar a los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón como la presentación de un ἔρως verdadero o δίκαιος que busca separarse y condenar a ὕβρις a fin de edificarse e identificarse en la diferencia. En el caso del primero (178a-180b), podemos conjeturarlo a partir de su definición de ἔρως como el dios que guía a los hombres a vivir noblemente, infundiendo la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble debido al peso de la mirada del otro, sea la del amado o la del amante (178c-e). De este modo, se vislumbra que esta concepción de ἔρως evita que los hombres incurran en la ὕβρις que los precipita a la vergüenza y al deshonor sobre otros y, en tanto discordantes con la comunidad, sobre sí mismos. En el discurso de Pausanias (180c-185c), por otro lado, ya con una referencia textual, será la Afrodita Urania -y así el ἔρως celeste aparejado- los que estarán libres de este<sup>352</sup>, en tanto

---

<sup>351</sup> Si bien no se dedicó un capítulo a tematizar de manera directa la vinculación entre ambas nociones en la cultura griega antigua, sí nos centraremos en esta cuestión a la luz del *Banquete* a fin de vislumbrar, bajo esta resignificación platónica, la vinculación novedosa y filosófica entre ambas.

<sup>352</sup> Esta afirmación, asimismo, contrasta con las líneas anteriores (180d) en las que Pausanias refiere al nacimiento violento de la diosa, consignando su génesis a partir de la blanca espuma salida de los genitales de

sus amantes llevan a cabo acciones hermosas (183b), se manejan con orden y según la ley (182a) y se interesan por hacer a los amados sabios y buenos (184d-e). En contraposición a este se encuentra el ἔρως de la Afrodita *Pandemo*, del cual se puede inquirir sobre la posible presencia de ὕβρις en sus adeptos. Efectivamente, los amantes vulgares llevan a cabo acciones feas (183d), engañan amando sólo a los menos inteligentes a fin de conseguir un sólo propósito (181b), abandonan desdeñosamente corriendo tras otro (181d) y violan promesas (183e). Estos han provocado que algunos creen que es vergonzoso conceder favores a los amantes al ver su falta de tacto y justicia (182a). Estas acciones licenciosas de los amantes vulgares caben a la perfección a la noción de ὕβρις, en tanto que denotan tanto la desmesura en los deseos, como el efecto de deshonor y vergüenza en la víctima de la acción. El discurso de Erixímaco (185e-188e), de manera similar pero extendida al plano cósmico, diferencia un ἔρως hermoso y ordenado, -en el que impera la armonía, la razonable mezcla y la salud proporcionando felicidad y amistad entre hombres y dioses- y uno vergonzoso y desmesurado (τῆς ὕβρεως ἔρος, 188a8), aquél que tiene ὕβρις y que por lo tanto infunde discordia y enfermedad destruyendo y causando daño. Es, así, el ἔρος como transgresión del orden que lleva a la disolución total. El discurso de Agatón (194e-197e), por último, postula un ἔρως cuya presencia supone amistad y paz (195c6) y bienes de todas clases (197b). No tiene, en consecuencia, parte alguna en la violencia (195c, 196b y 197b) que imperaba en los antiguos tiempos entre los dioses que se disputaban la soberanía. ὕβρις queda excluída así, en una contraposición por de más marcada, de la concepción de este ἔρως. Podemos ver, así, que en estos discursos hay un intento notable de postular un ἔρος impóluto y ordenado que tome como enemigo a ὕβρις. Hay aquí, podríamos decir, una construcción teórica de un sentido de ἔρος como dispositivo que vela contra el desborde y la desmesura connatural al deseo que lo emparenta con aquel concepto. Así, en este intento de edificación de una noción de ἔρως δίκαιος que haga a la cohesión social y metafísica, se apela necesariamente a la connaturalidad de ὕβρις para dejarla relegada a una mala concepción de las cuestiones eróticas.

Si bien sería interesante profundizar en los discursos previamente nombrados, en lo que concierne al presente trabajo nuestro propósito será indagar en las tres

---

Uranos, al ser este castrado por su hijo Cronos. Este suceso se puede leer a partir del concepto ὕβρις tanto en la línea de sublevación como deshonor sexual.

intervenciones y discursos restantes: Aristófanes (189c-193d), Alcibíades (212c-222b) y, aunque de manera fragmentaria, Sócrates (198b-212c). Estos tres, de hecho, exigen un mayor análisis en lo que concierne a nuestro objetivo, en tanto la presentación y relación de ambas nociones se vuelve más compleja que la de un ἔρως verdadero que excluye a ὕβρις. En consecuencia, el presente capítulo se organizará de la siguiente manera. En lo que concierne al discurso de Aristófanes, nuestra atención se posará en aquellos antiguos seres postulados por el cómico como poseedores de ὕβρις como característica esencial que motorizará el resto del mito. Como veremos, tras el castigo, esta subsistirá fantasmalmente en ἔρως, al consistir este último en la búsqueda perpetua de la unidad perdida en tanto deseo de restitución del estado originario impío. Por otro lado, en lo que respecta al discurso de Alcibíades deberemos bifurcar el estudio. Por un lado, guiados por el contenido de las palabras del general, realizaremos un análisis de su objeto de encomio: Sócrates. A partir del elogio dado por aquel, el prelude del simposio y el examen de ciertas secciones del discurso mismo del filósofo (199c-212b), atenderemos a la acusación de ὕβρις contra este último como una propuesta de juicio que revela no solo la conjunción de esta noción con ἔρως en la figura del Sócrates, sino la reformulación de estas categorías convencionales por medio de su práctica filosófica. Por otro lado, la segunda subdivisión se centrará en la figura de Alcibíades, viendo a partir de su historia, personalidad y experiencia relatada, una conjunción de ambas nociones al ser este la personificación misma de ὕβρις, quien en consecuencia solo puede experimentar su ἔρως de manera violenta, desmesurada y transgresora. Así, mientras este último representará los sentidos tradicionales respecto de ὕβρις y ἔρως que poblaban las mentes de los griegos, Sócrates supondrá, teoría filosófica de por medio, una destrucción y resignificación de aquellas ideas en pos de una superación en vías a la trascendencia.

De esta manera, a partir de las figuras de los seres mitológicos, Sócrates y Alcibíades podremos atender a la apropiación y construcción que hace Platón de los conceptos fundamentales de ὕβρις y ἔρως.

## B. Cronología

A fin de dar orden a los eventos históricos a los que nos referiremos en la presente sección, a continuación, haremos un breve recuento cronológico de los principales sucesos que hacen de contexto tanto al *Banquete* en su posicionamiento dramático, como a la vida misma de los personajes en los cuales nos centraremos.

469 a. e. c. Nacimiento de Sócrates

450 a. e. c. Nacimiento de Alcibíades. Adopción por parte de Pericles en el 447.

431-404 a. e. c. Desarrollo de la Guerra del Peloponeso. Sócrates participa en las batallas de Potidea (431-429), Delión (424) y Anfípolis (422).

431-429 a. e. c. Batalla de Potidea donde según Platón (Smp. 220d) Sócrates salva la vida de Alcibíades.

427 a. e. c. Nacimiento de Platón.

423 a. e. c. Aristófanes presenta *Las nubes*, obra en la que el centro de la parodia es la figura de Sócrates.

421 a. e. c. La Paz de Nicias es acordada entre Esparta y Atenas proponiendo 50 años de paz.

416 a. e. c. Agatón gana en la competición de obras trágicas y en festejo sucedería la reunión que constituye el *Banquete* de Platón.

415 a. e. c. Hermocópidas o mutilación de los Hermes. Alcibíades es acusado de ἀσέβεια por sus opositores en razón de la supuesta participación de este en estos hechos y en la profanación de los misterios de Eleusis. Se rechaza su pedido de juicio inmediato y se acuerda que tendría lugar una vez que este volviera de la expedición a Sicilia.

415-413 a. e. c. Expedición ateniense contra Sicilia al mando del Alcibíades. Ante la ausencia del general este es juzgado *in absentia* y es condenado a muerte, lo que resulta en la traición de Alcibíades en pos de Esparta para evitar tal destino, lo que lleva a la derrota de Atenas.

411 a. e. c. Alcibíades es reinstituído como general ateniense.

407 a. e. c. Alcibíades retorna a Atenas

406 a. e. c. Tras la derrota de Alcibíades se exilia nuevamente, esta vez de manera

permanente.

404 a. e. c. Alcibíades es asesinado en Frigia. La guerra del Peloponeso concluye con la victoria de Esparta.

Se instaura en Atenas el Gobierno de la Tiranía de los Treinta.

Relato de Apolodoro sobre el banquete sucedido en ocasión del triunfo de Agatón.

403 a. e. c. Restauración de la democracia por medio de una revolución. En esta última muere Critias, uno de los mayores representantes de la tiranía y antiguo seguidor de Sócrates.

399 a. e. c. Juicio, condena y muerte de Sócrates.

## C. El discurso de Aristófanes (189c-193d)

*Ciertamente por esto es necesario exhortar a todo varón a ser piadoso con los dioses con respecto a todo, para que escapemos de estas cosas y logremos otras, al ser el Amor, para nosotros, guía y comandante. Que nadie actúe en su contra (actúa en su contra quien se hace odiar por los dioses) pues al volvernos amigos y reconciliarnos con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, algo que, hoy en día, pocos hacen.*<sup>353</sup>  
Symp. 193a-b

El discurso de Aristófanes (189c-193d) es una de las intervenciones más interesantes del *Banquete*. No solo es el relato que más nos resuena e interpela desde nuestra concepción moderna de ἔρως, sino que también es fuente fructífera de variadas discusiones. La fuente principal de estas radica en el hecho de que Aristófanes fue en parte responsable -como atestigua el mismo relato de Sócrates de la mano de Platón<sup>354</sup>- de la acusación que llevó a la muerte del filósofo. Esto genera la gran problemática de bajo qué luz hay que entender las palabras que pone Platón en boca del comediógrafo. Las opiniones viran desde verlo como la venganza de aquel al hacerlo decir un discurso que le daría vergüenza enunciar<sup>355</sup>, hasta verlo como portador de mensajes cifrados sobre las doctrinas no escritas<sup>356</sup>. De esta manera podemos encontrar preliminarmente dos grandes maneras de interpretarlo: como un juego del filósofo<sup>357</sup> o palabras serias con verdadero contenido<sup>358</sup>. A esto se le suma el problema de interpretar el episodio del hipo<sup>359</sup> que

---

<sup>353</sup> Traducción de Andujar, Fierro y Lozano Nembrot (en prensa). Todas las citas del discurso de Aristófanes pertenecerán a tal traducción.

<sup>354</sup> Ap. 18c-d, 19 c-d; *Phdr.* 64b, 70 b-c. Sobre el rol de Aristófanes en la acusación y la intención de este en la presentación polémica que hace de Sócrates en las *Nubes* vid. Rhodes (2003, *passim*).

<sup>355</sup> Esta es la posición de Eisner (1979, p. 417), quien centra su tesis en la defensa de la homosexualidad que da Aristófanes en el diálogo. Suma a esto el hecho de que es el único discurso que es rechazado de manera directa por Diotima, completando así la venganza y burla total.

<sup>356</sup> Reale (2010, pp. 35-37). Por medio de este discurso Platón estaría revelando a la minoría capaz de descifrarlo sus tesis supremas y así se estaría burlando de la mayoría incapaz de comprenderlo.

<sup>357</sup> Esta sería, por ejemplo, la posición de Rowe (1998, p. 9), quien considera que el único objetivo del discurso es mostrar una etiología de las relaciones sexuales, consistiendo la intención de trasfondo en divertir a los compañeros. Con esto Platón estaría mostrando tanto la incompetencia como el peligro que supone dejar la educación de los jóvenes en manos de los poetas.

<sup>358</sup> Como ejemplo de esta consideración podemos tomar Nussbaum (1995, pp. 229-268), quien ve en el discurso del comediógrafo una verdad sobre éros: la del enamoramiento por una persona concreta.

<sup>359</sup> Sobre el episodio del hipo hay, nuevamente, una gran variedad de interpretaciones. Podría ser meramente una interrupción cómica esperable del Aristófanes real, una manera de burlarse de este o un gesto intencionado para alterar el orden de los discursos, subrayando así su pertenencia al segundo grupo de interventores conformada por Agatón, Sócrates y Alcibiades.

provoca la alteración del orden de los interventores, así como el problema sobre a qué género literario pertenece el relato. Sobre la primera cuestión no nos extenderemos más que para subrayar cómo la irrupción de la corporalidad hace resaltar la figura de Aristófanes por sobre la de sus compañeros<sup>360</sup>. Por otro lado, sobre la segunda cuestión sí vale la pena detenerse por la variedad de opiniones que podemos encontrar. El discurso en cuestión es un relato complejo que a algunos les llama la atención por desencajar con Aristófanes en tanto comediógrafo<sup>361</sup>. Siguiendo el análisis de Soares (2002, *passim*), podemos apreciar la variedad de tópicos pertenecientes tanto a la comedia (como los movimientos circenses de los seres, las deliberaciones dubitativas de los dioses o su referencia directa a Pausanias y Agatón) como a la tragedia (el uso de la mitología, la impiedad de los seres, los humanos como juguetes de los dioses o la fallida esperanza de ἔρως). En consecuencia, los intérpretes toman distintas posturas: algunos identifican el relato como una mezcla ecléctica de varios estilos, como una comedia, como sátira o parodia, como cuento de folklore o como tragedia<sup>362</sup>. Los defensores de este último género utilizan como uno de sus argumentos principales la presencia de ὕβρις en tanto tópico distintivo de esta. Preliminarmente, debemos resaltar el hecho de que, si bien el término no tiene aparición textual en el discurso, sí habría conceptos afines que lo insinúan. Ahora bien, como ya vimos con anterioridad, desestimamos la posición tradicional de considerar

---

<sup>360</sup> Como ya indicamos en la introducción este discurso, junto con el de Alcibíades y el de Sócrates, resalta por sobre el resto. Tal como indica von Möllendorff (2009, pp. 98) Aristófanes aparece en una posición privilegiada, no solo porque el hipo lo deja posicionado en el centro del esquema dialógico, sino porque es el único: a. sin pareja ni interés erótico por alguno de los presentes, b. que hace de su discurso un mito, c. al que Diotima alude de manera directa y d. que intenta hablar luego del discurso de Sócrates. Para Strauss (2001, p. 179-180), incluso el mismo Aristófanes se diferencia de los oradores anteriores al exclamar al comienzo de su discurso: «καὶ μὴν» (189c), idéntico comienzo que dará Sócrates (199c3). Asimismo, Sócrates, al proclamar que lo único que sabe es lo relacionado a ἔρως, marca que Aristófanes también tiene familiaridad con el tema, dado su inclinación por las obras de Dioniso y Afrodita (177e).

<sup>361</sup> Varios intérpretes ven como notorio que el mito que presenta Aristófanes tenga una connotación trágica, poco esperable de lo que debería ser un discurso totalmente cómico para seguir con la personalidad del que habla. En contraposición a esto, Ludwig (2002, pp. 27-118) realiza un exhaustivo trabajo poniendo en relación cada uno de los elementos del relato con las obras del comediógrafo, demostrando cómo Platón realmente no se desvió, sino que refleja en cierta medida el sujeto histórico para construir la narrativa.

<sup>362</sup> Algunos de los representantes de estas líneas de interpretación podrían ser los siguientes: respecto de la línea ecléctica, Nussbaum (2001 [1986], p. 239) y, por su trabajo resaltando los distintos elementos presentes en el discurso -tal como resaltamos en líneas anteriores-, podemos retomar a Soares (2002, *passim*); respecto de la comedia, Neumann (1966, p. 420); respecto de la sátira o parodia, Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, pp. 80-82), quienes lo ven como una parodia de la dialéctica filosófica, o Sheffield (2006, p. 22), quien lo interpreta como una parodia del discurso de Erixímaco; respecto de ser un “folk-tale” o fábula, Dover (1966, *passim*) y Hunter (2004, p. 65); y, por último, respecto de la mirada trágica nuevamente Sheffield (2006, p. 22), quien resalta esta dimensión por la imposibilidad misma del retorno a la unidad.

que existe un sentido de ὄβρις restringido a una concepción trágico-religiosa, pero sí defendimos la posición de que el significado de ὄβρις es circunstancial al contexto y a los sujetos involucrados. Más allá de la problemática sobre si el relato es trágico o no, la intención será indagar en primer lugar si acaso es susceptible de ser analizado bajo la luz de dicha noción. Consideramos que poder dilucidar esta cuestión y así poder entender con propiedad el mito nos permitirá a la vez esbozar cuál es la visión de ἔρως que nos propone el comediante y ver así, en consecuencia, cómo aparecen ambos conceptos en el seno del discurso.

Antes de comenzar con el análisis es necesario recapitular el relato que nos presenta el cómico. Antiguamente los humanos consistían en seres compuestos de doble cuerpo y estaban divididos en tres géneros: femenino, masculino o andrógino, cada uno descendiente de la Tierra, el Sol y la Luna respectivamente. Por ser poseedores de terrible fuerza y poder, así como de pensamientos presuntuosos, intentan subir a los cielos y atacan a los dioses. Estas acciones les acarrea el castigo de Zeus, quien los corta al medio y les advierte que en caso de persistir en la impiedad e insolencia serán divididos nuevamente. Sin embargo, al ver que comienzan a perecer de inanición e inercia al abrazarse a su otra mitad hasta la muerte, Zeus se apiada de ellos y mueve los genitales al frente, a fin de que a través del sexo y la procreación puedan encontrar alguna satisfacción temporal. Este deseo y persecución de la mitad -cuyo sexo se define por el todo al que se pertenecía- es ἔρως, definido en consecuencia como este intento de restituir la antigua naturaleza humana. El relato termina con un mensaje moral: es necesario ser piadosos con los dioses a fin de no ser mutilados nuevamente y a fin de lograr volver al estado original.

Para poder realizar un análisis exhaustivo, proponemos examinar el relato en una organización dramática de tres actos<sup>363</sup>. En el primero nos centraremos en la naturaleza de aquellos seres antiguos presentados por el cómico para indagar, a la luz de las disposiciones y acciones adjudicadas a estos, sobre las cercanías con ὄβρις en tanto sublevación impía. Esto dará lugar al segundo acto, marcado por la consecuencia natural del castigo divino que caerá sobre la corporalidad de dichos seres a la manera de una mutilación. Esto supondrá la pretendida instauración de la civilización por parte de los dioses y el

---

<sup>363</sup> Esta organización puede ser vista en la traducción del discurso de Aristófanes de Andujar, Fierro y Lozano Nembrot (en prensa).

inesperado nacimiento de ἔργος como un intento de restauración de la naturaleza arcaica y así, como resabio de aquella primitiva ὕβρις. Por último, en tanto aquella huella de rebelión lleva a la muerte de los seres originarios, en el tercer acto analizaremos la aparición de la sexualidad como tecnología de control impuesta por los dioses a fin de dominar y reencauzar la violencia del deseo hacia fines productivos. Así, la nueva configuración del cuerpo supondrá una distracción del verdadero objetivo de ἔργος, pero veremos cómo este, aún silenciado, sigue persistente.

### **PRIMER ACTO: LA ὙΒΡΙΣ DE LOS ANTIGUOS SERES**

Tal como resalta Dover (1974, p. 247), en la antigüedad griega era posible ofender a los dioses tanto de manera directa -como por medio de la profanación de santuarios o, por ejemplo, con el incumplimiento de cultos y festivales- o de manera indirecta -con insultos, amenazas o simple vanagloria-. Que en el mito descrito por Aristófanes los dioses son ofendidos en ambos sentidos es cosa obvia. No solo el cese de las libaciones debidas supone el delito, sino también la infracción de la ley divina que dicta que cada uno ocupa un lugar determinado. Como consecuencia, los seres demuestran ἀσέβεια, δυσσέβεια o impiedad. Ahora bien, ¿supone esto la caracterización de ὕβρις?

En el primer momento del mito Aristófanes se centra en caracterizar a la antigua humanidad que postula. Esta está puesta en relación con la ascendencia de tres cuerpos celestes: la totalidad masculina proviene del sol, la femenina de la tierra y la andrógina de la luna. Esto indica ya un primer signo del problema que se desarrollará a lo largo del mito: la contraposición entre los dioses cósmicos -preolímpicos o bárbaros<sup>364</sup>- y los olímpicos. La herencia de estos progenitores se verá no solo en la forma física que vendría a ser en

---

<sup>364</sup> Los dioses preolímpicos son Helios como antiguo dios del sol (luego desplazado por Apolo), Gea como diosa primordial de la tierra y Selene como diosa de la luna. Es interesante notar el papel de la segunda en las rebeliones que podemos encontrar en la mitología griega (incitó a Crono a rebelarse contra Urano y luego ayudó a Rea, indirectamente, a levantarse contra Crono al esconder a Zeus). Strauss (2001, p. 124), por otro lado, considera que estos dioses cósmicos a los que se refiere Aristófanes son los propios de los bárbaros como atestigua el real Aristófanes (*Pax* 4056-411) respecto del sol y la luna y Hesíodo (1.131), siendo propio de los persas la veneración del Sol Mithra, la luna Zan, la tierra Atar, entre otros. Estos no tendrían forma humana, lo que explicaría este aspecto “fantástico” de los antiguos humanos. Berg (2010, p. 61-62), por otro lado, resalta el hecho de que estos astros no aparecen nombrados como dioses y que, por lo tanto, el mito en realidad está marcando una contraposición entre lo cósmico/natural y lo convencional a lo que se restringe lo divino.

consecuencia esférica o circular<sup>365</sup> -siendo el círculo la forma geométrica más perfecta<sup>366</sup>-, sino también en el aspecto disposicional que demuestran, como analizaremos a lo largo de este acto.

El pasaje que nos interesa de manera particular es el 190b5-c2, en el que se concentran las cualidades y acciones que serían consideradas como ὕβρις por los intérpretes. Aristófanes nos dice allí que estos antiguos seres:

Eran, en consecuencia, tremendos en fuerza y vigor, y tenían ideas arrogantes. Y atentaron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Effáltes y Oto se dice de ellos: que intentaron subir al cielo para atacar a los dioses.

ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὃ λέγει Ὅμηρος περὶ Ἐφιάλτου τε καὶ Ὠτοῦ, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὥς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς.

Estos seres originales eran doblemente más de lo que somos ahora, por lo que se entienden las características de fuerza y vigor. Este dato, además de dar información sobre la constitución y el poder físico de los seres, podría ser no menor. Como analizaremos más adelante, veremos que la fuerza es también un calificativo que se repite en las descripciones clásicas respecto de los gigantes, quienes también emprenden una empresa similar a la de estos seres. A esto le podemos sumar el hecho de que el calificativo primitivo adjudicado a los dioses -y, en consecuencia, podríamos decir esencial a estos- es justamente el de ser poderosos o terribles<sup>367</sup>. La idea del dios justo o más bien la idea de los dioses como aquellos que velan y ejecutan las leyes aparecería luego, pudiendo encontrar como primer registro en la cultura griega a Hesíodo<sup>368</sup>.

Más allá de estas conjeturas, las palabras que siguen a estos versos sí marcan una inclinación problemática respecto a los soberanos: la posesión de aquellos "grandes

---

<sup>365</sup> Sobre el cuerpo de estos seres existe también una extensa discusión. Para ver un sucinto recuento de las posturas vid. von Möllendorff (2009, p. 89), quien asimismo postula una interpretación sobre el cuerpo original que niega la comúnmente atribuida esfericidad. Cabe resaltar asimismo la interpretación de Rhodes (2003, p. 266), quien ve en esta figura una imagen cómica en tanto el cuerpo circular se asemeja a un escroto y la cabeza que sobresale como el pene erecto.

<sup>366</sup> En tanto no tiene principio ni fin. Asimismo, está la cuestión de la importancia metafísica del círculo y los movimientos circulares para Platón, especialmente en sus últimos diálogos como el *Timeo*. Sobre esto Hooper (2013, p. 570) considera que no debe darse importancia, en tanto la representación de Aristófanes es la de un poeta y no la de un filósofo. De todas maneras, considera que quizá es un cierto guiño a su audiencia filosófica.

<sup>367</sup> Vid. Festugière, 1986 [1969], p. 17.

<sup>368</sup> Hes. *Op.* 256-62.

pensamientos" (φρονήματα μεγάλα)<sup>369</sup> que analizamos como un tópico familiar a ὕβρις. Recordemos la ὕβρις de Jerjes y los persas y leamos las palabras que nos presenta Heródoto sobre las advertencias de Artábano contra la imprudencia de llevar a cabo la campaña que su sobrino propone:

Puede observar cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Puedes observar también cómo siempre lanzan sus dardos desde el cielo contra los mayores edificios y los árboles más altos, pues la divinidad tiende a abatir todo lo que descuella en demasía. (...) Y es que la divinidad no permite que nadie, que no sea ella, se vanaglorie. [οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν]<sup>370</sup>

El deseo de Jerjes de tender un camino sobre el Helesponto para invadir Grecia y así acercarse al objetivo de que la extensión del imperio persa sea la misma que la del firmamento divino (1-2) constituyen estos grandes pensamientos que lo llevarán a la catástrofe. Lo mismo sucede en el mito de Aristófanes: aunque aquí la osadía es aún mayor, en tanto no parecen buscar igualar a los dioses, sino superarlos y quizá derrocarlos. Asimismo, tanto las pretensiones (y luego acciones) de estos seres como los de Jerjes suponen inflar de manera excesiva su τιμή, lo que supone una afronta a la de los dioses, que se ve de repente amenazada. No caben dudas de que este estado mental tiene inequívocamente una relación con ὕβρις, como ya pudimos ver. De esta manera, podemos concluir que, al tener estos seres antiguos de los que nos habla Aristófanes una actitud de arrogancia y sobreconfianza, necesariamente demuestran una cercanía a dicho concepto. Sin embargo, como vimos con anterioridad, era un problema entre los intérpretes si la disposición ya suponía ὕβρις o si, por el contrario, eran cosas distintas, aunque emparentadas. Sea una u otra la postura que tomemos, el mito que nos presenta el comediógrafo no permanece en el mundo de las actitudes o disposiciones, sino que inmediatamente los versos prosiguen y nos describen las acciones violentas cometidas. Tanto en este caso como en el de Jerjes los pensamientos funcionan como el motor que instiga la acción. Esto es referido por los verbos y expresiones de ataque como ἐπιχειρεῖν, ἐπιτίθεναι y «τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν». Todos estos marcan de manera directa con los dativos correspondientes que el blanco son los dioses o, en el último

<sup>369</sup> Es necesario notar que la misma expresión aparece en el discurso de Pausanias (ξυμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, 182c) y la versión verbal luego (μέγα ἐφρόνου ὡς εὖ ἔρων, 198d). Sobre el primero volveremos más tarde.

<sup>370</sup> Heródoto, VIII, 10. Traducción de Schrader (1989).

caso, de manera metafórica, en tanto οὐρανός es el asiento de los dioses y la porción de Zeus desde donde comanda<sup>371</sup>. Es interesante marcar que el segundo verbo ἐπιτίθεται, además de este sentido de ataque, significa también "poner encima", sean las ofrendas sobre un altar (*Od.* XXI, 267) o ponerse el casco sobre la cabeza (*Il.* X, 30). De manera metafórica indica cómo estos seres buscan superar a los inmortales, demostrando así aquella arrogancia en pensamientos. Esta traducción de la disposición a la conducta sedimenta la transgresión que ya tenían en potencia. Ahora sí podríamos decir que no hay duda alguna de que estos seres pueden ser calificados de realizar ὕβρις. Tanto la disposición como la acción consisten en una amenaza directa contra la soberanía divina, no solo en tanto custodios del orden, sino en tanto víctimas directas que son ofendidas. Así podemos encontrar tanto la parte subjetiva (los grandes pensamientos de los victimarios y las víctimas que se sienten atacadas) y la parte objetiva (el intento de derrocar a los dioses). En consecuencia, es un mito en el que converge lo religioso, lo moral y lo político, no solo porque en el fondo el relato ilustra un intento de sublevación contra un gobierno, sino porque cualquier acción en contra de los dioses para los griegos era simultáneamente impía y antipatriótica, en tanto la piedad es condición necesaria para la prosperidad de la comunidad<sup>372</sup>. La impiedad supone un problema para el todo ya que supone no solo el cese de la protección divina, sino también el castigo que pronto caerá. Tal como Demóstenes en *Contra Áfobo* primero refiere a unos mismos hombres como ἄδικος (27.31) y luego como ἄσεβής (27.240), lo mismo podría ser dicho de estos seres que nos conciernen.

Continuemos con el análisis del verso seleccionado. En la realización de estos actos, los hombres son asimilados a los alóadas Efialtes y Oto<sup>373</sup>, hijos gigantes de Ifimedeia, esposa de Aloeus, y Poseidón<sup>374</sup>. Según la *Ilíada* (V, 385-391) apresan a Ares y lo encadenan por trece meses en una vasija de bronce, siendo este liberado por Hermes

<sup>371</sup> Ludwig (2002, p. 95), en contraposición a la interpretación canónica de que las víctimas de estos hechos son los dioses olímpicos, conjetura que podrían ser en realidad los cósmicos, es decir, los padres de estos los afectados. De esta manera lo que sucedería aquí es un parricidio. No compartimos esta consideración, ya que, por un lado, son los dioses olímpicos los que responden con el castigo y porque, como ha resaltado Berg (2010, p. 61-62) la ascendencia no es en realidad referida como divina (es decir, el Sol, la Luna y la Tierra deberían ser pensados más bien como seres naturales), de manera que sería raro que aludiese ahora con la designación de dioses a aquellos, tal como lo hace en 190c.

<sup>372</sup> Dover, 1974, pp. 246-250.

<sup>373</sup> Tal como resalta Rhodes (2003, p. 268) la ausencia del καί en «περὶ ἐκείνων λέγεται» implicaría que la historia homérica sería realmente sobre estos seres antiguos. Lo mismo considera Dover (1980, p. 115), sería una alusión encubierta o confusa al ataque de estos últimos.

<sup>374</sup> *Od.* XI, 305-8; Apollod. *Bibliotheca* 1.7.4.

justo cuando aquel ya estaba por desfallecer merced a las fuertes ligaduras que lo estaban doblegando. En *Odisea* (XI, 305-320), por otro lado, se nos relata cómo ya a los nueve años y midiendo nueve brazas de estatura amenazan con darle guerra a los dioses al apilar Osa sobre el monte Olimpo y sobre estos Pelión, a fin de poder escalar hasta los cielos. Lo hubiesen logrado de no ser por Apolo, quien los extermina antes de que les saliera el vello<sup>375</sup>. De la misma manera que en el relato de la antigua naturaleza, los dioses son las víctimas directas de estas acciones violentas y las interpretan de hecho como un ultraje que debe ser castigado y rectificado. Más adelante en el mito, cuando los dioses deliberan qué hacer con esta raza de impíos, se nombra a los gigantes, como aquellos que fueron fulminados (190c). Esta referencia no es inocente: no dista mucho de las acciones de la antigua naturaleza. Hijos de Gaia y Urano (algunos, como Hesíodo, consideran específicamente de la sangre que mana cuando este es castrado), habrían nacido por el enfado de la primera ante la devastación de los titanes. De la misma manera que en el mito de Aristófanes, se resalta el hecho de que son "invencibles por su fuerza"<sup>376</sup> y el orden de características disposicionales son cercanas. Se los califica en *Odisea* (VII, 58-60) de presuntuosos (ὕπερθυμος<sup>377</sup>) e insensatos (ἀτάσθαλος) y Diodoro (4.21.5) llama la atención sobre la fama de ser transgresores de las leyes (ἐπὶ παρανομία διωνομασμένου). Pero es Baquilides (fr. 15, 59-60) quien mejor nos describe la naturaleza de estos seres:

En cambio, la que florece en taimadas ganancias y locuras desmedidas, la desvergonzada Insolencia, que riqueza y poder ajenos concede rápidamente, pero luego conduce a profunda ruina, ella también a los altivos hijos (de la Tierra) destruyó, a los Gigantes.<sup>378</sup>

ἀ δ' αἰόλοις κέρδεσσι καὶ ἀφροσύναις  
 ἐξαισίους θάλλουσ' ἀθαμβῆς  
 ὕβρις, ἧ πλ[οῦτον] δύνανται τε θοῶς  
 ἀλλότριον ὥπασεν, αὐτίς  
 δ' ἐς βαθὺν πέμπει φθόρον,  
 κείνα καὶ ὑπερφιάλους  
 Γᾶς παῖδας ὤλεσσαν Γίγαντας.

Es la ὕβρις misma la que aparece aquí como la destructora de los gigantes. Pero

<sup>375</sup> Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* 1. 53) agrega además el interés amoroso de Efialtes por Hera y de Oto por Artemisa -es decir, por diosas-, lo que acentúa aún más esta falta de conciencia del lugar propio.

<sup>376</sup> Apollod. *Bibliotheca* 1. 34.

<sup>377</sup> Es necesario notar la similitud de sentido con el concepto anteriormente visto de φρονεῖν μέγала. El ὑπερ marcaría un exceso más allá de los límites. Si bien este término puede tener acepciones positivas en tanto *high-spirited*, es muy frágil la línea para pasar del lado de lo negativo.

<sup>378</sup> Traducción de García Romero (1988).

esto no se dice solo por la naturaleza de estos, sino también por las acciones que realizan, las cuales aparecen nombradas como la gigantomaquia o guerra de los gigantes contra los dioses. Son estos seres quienes la comienzan al realizar una serie de actos violentos, tales como arrojar al cielo piedras y encinas flameantes<sup>379</sup>, robar las vacas de Helios<sup>380</sup> y atacar a la raza de hombres<sup>381</sup>. Naturalmente termina con el triunfo de los dioses del Olimpo al ser fulminados por Zeus y asaeteados por Heracles<sup>382</sup>. De esta manera y volviendo a los versos anteriores, los dioses (y el mortal que acompaña), en tanto defensores de la justicia, son los aseguradores de que estos delitos -consecuencia de la naturaleza exorbitante- lleguen a su natural consecuencia de destrucción, a fin de que todo vuelva a su lugar asignado y justo.

En consecuencia, la naturaleza originaria demuestra tanto una disposición como una acción violenta hacia el gobierno divino, resaltando fundamentalmente una disconformidad con el *status quo* bajo el que se encuentran<sup>383</sup>. La cuestión fundamental radica en que la naturaleza de estos seres es de una creatura intermedia: son más que los humanos, pero menos que los dioses. De esta manera aparece como connatural la ὕβρις, en tanto esta liminalidad indecisa supone una insatisfacción que los propulsa a no someterse y escalar, intentando convertirse en lo que son sus padres. En palabras de Ludwig (2002, p. 87), "deben convertirse del todo en una cosa o la otra."

Estas consideraciones toman especial importancia si tenemos en cuenta que la expresión φρονήματα μεγάλα anteriormente analizada puede aludir de manera dialógica a una aparición más temprana en el discurso de Pausanias (182c2). Allí, en el centro de una defensa de la παιδεραστία, el ateniense refiere al rechazo de las relaciones homoeróticas en Jonia, donde los tiranos lideran. La razón radica en que estos saben que es ἔρως quien engendra no solo fuertes amistades y alianzas (φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας), sino también los pensamientos presuntuosos que luego llevan a la caída de gobiernos, como lo fue el caso de Aristogitón y Harmodio (182c). A la luz de estas palabras, se torna más claro

---

<sup>379</sup> Apollod. *Bibliotheca* 1.34.

<sup>380</sup> *Id.*

<sup>381</sup> D. S. *Library of History* 5. 71. 4.

<sup>382</sup> El oráculo profetiza que la raza de los gigantes solo sería vencida con la ayuda de un mortal: Heracles. Píndaro (*Nem.* 1 101) habla de dos semidioses necesarios para triunfar, que serían Heracles y Dioniso.

<sup>383</sup> Hay que tener en cuenta que estos seres de hecho profesan honores y sacrificios, es decir, acciones piadosas, antes del quiebre rebelde, tal como lo demuestra la preocupación divina de que cesen estas acciones a la hora de pensar el castigo (190c).

cómo el problema central que manifiestan los seres aristofánicos es la falta de sujeción al gobierno divino, el cual es visto considerado más bien como una tiranía<sup>384</sup>. Las razones para interpretar el gobierno divino como tiránico radican, por un lado, en el hecho de que la ascendencia natural o cósmica de los seres genera una alteridad total respecto a los dioses olímpicos, de manera que no son liderados por lo propio, sino por lo ajeno. Por tanto, las reglas impuestas no son ni pueden ser consentidas. Esto quedará claro luego en el momento de la deliberación del castigo: lo decisivo es el interés propio divino.

En consecuencia, sucede el intento de revolución, que no es más que la ὕβρις misma de transgredir en pensamiento y acción el lugar asignado e impuesto. Encontramos así la misma conexión de Pausanias entre estos pensamientos: la no sujeción a gobiernos tiránicos y la unión de los amantes (que aquí en Aristófanes son una unidad). Sin embargo, encontramos dos grandes diferencias. Por un lado, contrariamente al otro simposiasta, Aristófanes dará a esto una valoración negativa al terminar su discurso con una exhortación a la piedad. Por el otro, mientras que para Pausanias ἔργος es la causa de esta inconformidad y sublevación, para el comediógrafo será justamente la consecuencia del castigo ineludible a la transgresión. Así, de la misma manera que a la ὕβρις expresada en los grandes pensamientos y acciones de Jerjes, Oto, Efialtes y los gigantes les siguen la batalla de Marathon, la fulminación y la destrucción como castigo, la naturaleza primitiva deberá pagar el delito.

## SEGUNDO ACTO: ἘΠΩΣ COMO RESABIO DE ὙΒΡΙΣ

Para los dioses el castigo aparece como necesario, una consecuencia natural: ὕβρις atrae el castigo divino. El mito de Aristófanes tiene la particularidad de mostrarnos a los dioses deliberando: ya no son dioses infalibles, férreos defensores del orden, sino seres dubitativos sobre cuál es la mejor acción<sup>385</sup>. En contraposición a los paralelos vistos y quizá por experiencia, los dioses rechazan fulminarlos de la misma manera que a los gigantes

---

<sup>384</sup> En este sentido, la famosa cita de *Edipo Rey* (873) según la cual ὕβρις engendra al tirano resulta aquí reformulada. ὕβρις destruye la tiranía. De todas maneras, hay que tener en cuenta que, en caso de que hubieran tenido éxito en su rebelión, la imposición de ellos mismos hubiese resultado asimismo en una nueva tiranía, ahora redirigida sobre los dioses olímpicos.

<sup>385</sup> Es notable el comienzo de la deliberación de Zeus «δοκῶ μοι» (190c9). Esto no solo marca el carácter dubitativo de las palabras divinas, sino que las mismas palabras con las que se inicia la obra en cuestión (172a). Para Strauss (2001, p. 126) Platón estaría así llamando la atención sobre este discurso, lo que daría la pauta para pensar en la centralidad del mito aristofánico dentro de la arquitectura teórica del diálogo.

debido a que les supondría la supresión de los honores y sacrificios que los humanos les brindaban. Sin embargo, no pueden permitir que la insolencia continúe (ἐῶεν ἀσελγαίνειν 190c): estos seres deben calmar el desenfreno (παύσαιντο τῆς ἀκολασίας 190c). No solo porque las divinidades deben reafirmar su poder, sino porque ὕβρις no conoce límite alguno. Debe ser refrenada, podada a la manera de las plantas.

La artimaña elegida por Zeus es la división de estos seres originarios. Este dios los divide y Apolo los sana, estirando y modelando como un zapatero, a la vez que gira las cabezas para que puedan observarse el ombligo, donde resta el cierre de los pliegues. La elección de Zeus no responde a términos de lo debido, sino en función de la lógica del beneficio propio: con esta acción no solo aseguran los honores y sacrificios -expresión material de la τιμή<sup>386</sup>-, sino que al mismo tiempo se aseguran el trono debilitándolos (ἀσθενέστεροι ἔσονται) y los hacen más útiles para ellos (χρησιμώτεροι ἡμῖν) al multiplicar así la cantidad de reverentes. En definitiva, acrecientan el valor y disminuyen los problemas.

Esto marca simultáneamente dos cuestiones. Por un lado, insinúa que los dioses mismos parecen depender en cierta manera de la existencia y reconocimiento de los seres, ya que de hecho no se plantean fulminarlos como a los gigantes por el atractivo de los sacrificios (190c). Por el otro, sugiere que, a través de este castigo y mutilación, los dioses se aseguran que las existencias mismas de estos dependan de los dioses<sup>387</sup>. El gobierno tiránico en el estado original se acentúa aún más. En contraposición al anticipo de Aristófanes de que ἔρως es el dios más filántropo (189c), los dioses olímpicos lejos están de los intereses de sus súbditos: son más bien misántropos (Rhodes, 2003, p. 265). Incluso aparece la amenaza de un nuevo corte en caso de persistir en la insolencia (190d).

El castigo aparece en consecuencia como respuesta que no solo supone una cuestión punitiva -en tanto castiga acciones pasadas-, sino también resolutive -en tanto busca aniquilar toda insolencia- y prescriptiva -en tanto advierte no caer en impiedad nuevamente-.

Esta mutilación o castración de la carne originaria establece la segunda configuración corpórea del mito, ya no esférica a imagen de aquellos dioses arcaicos o

---

<sup>386</sup> Cf. Ludwig, 2002, p. 78.

<sup>387</sup> Berg, 2010, pp. 62-63.

barbáricos de los que descienden, sino ahora bipedal a imagen y semejanza de los dioses olímpicos. Esta imposición nos habla del carácter de juguete de los dioses que tienen los mortales y, por tanto, de su maleabilidad: la forma cambia en función de los dioses implicados, mudando de una primera forma natural a una segunda artificial y convencional (Ludwig, 2002, pp. 80-83). Con el corte los dioses no solo moderan y domestican a los rebeldes al dividir las fuerzas y pensamientos presuntuosos (Berg, 2010, pp. 62-63), sino que esencialmente los desnaturalizan y los civilizan (Strauss, 2001, pp. 126-129; Ludwig, 2002, pp. 69-118). Son así estos los creadores de la civilización, que queda inaugurada a partir de la violencia. Se impone el νόμος, en contraposición al παράνομος que reinaba antes. La ley está escrita en los cuerpos violentados y señalizada por el ombligo, como recuerdo intencionado del castigo y la advertencia de otra posible división en caso de contrariar al deber al no ser piadosos (εὐσεβεῖν 193a1) y más moderados (κοσμιώτερος 190e4). De este modo, contrariamente a lo que considera Desmond (2005, p. 43), la naturaleza humana lleva las cicatrices y los vestigios no tanto de la antigua ὕβρις, como del hecho del castigo y el dominio divino, de la tiranía impuesta. En este sentido nos recuerda la vergüenza de manera constante. El recuerdo de la ὕβρις misma sobrevivirá de otra manera. Ahora bien, aunque el estado originario no era del todo libre de carencia (en tanto de hecho estaban asediados por la insatisfacción de sus posiciones), este nuevo estado impuesto por los dioses olímpicos se encuentra ontológicamente signado por la incompletitud y, en consecuencia, por la necesidad, como veremos a continuación.

Pese a los esfuerzos de Zeus por llegar a la solución perfecta a su predicamento, se da una consecuencia no prevista por este: el surgimiento de ἔρως<sup>388</sup>.

Entonces, luego de que su naturaleza fue cortada en dos, cada uno, añorando la mitad de sí mismo, se reunía con ella. Y abrazándose y entrelazándose unos con otros, por desear fundirse en uno, morían de hambre y de inactividad, por no querer hacer nada el uno sin el otro. (191a-b)

Las ahora mitades buscan juntarse y entrelazarse con desesperación a fin de restituir la naturaleza originaria. ἔρως traduce el intento de restauración de la naturaleza arcaica, siendo así el deseo y nostalgia de aquella unidad perdida, el esfuerzo en hacer uno a partir

---

<sup>388</sup> Si bien Aristófanes habla de ἔρως recién tras el acomodo de los genitales que permiten la cópula, la definición que luego da de dicha noción (deseo y persecución del todo, 193a) y la diferencia misma de este impulso respecto de la sexualidad, da como consecuencia lógica que, pese a no estar nombrada en este momento, se puede hablar de hecho de ἔρως.

de dos y sanar (191d). Es así, como lo designa Lacan (2003 [1960-1961], p. 108), una "potencia unificadora", pero esencialmente trágica en tanto este impulso se queda solo en el movimiento del deseo y no logra cumplir su objetivo. La unificación no es posible: ahora son otros, meras mitades que intentan encastrarse juntas pero que no llegan a formar un uno.

Si bien ahora los seres están muy ocupados buscando a su otra mitad como para mirar a los cielos, esta consecuencia no prevista por los dioses frustra los designios divinos. Esto queda claro en el hecho de que, contrariamente a los deseos de los dioses, los humanos ahora multiplicados y debilitados, lejos de brindar mayores tributos, mueren abrazados hasta la inanición y la inmovilidad, intentando retornar a aquel estado originario que les es vedado. Dejan de lado su propia supervivencia y lejos quedan los pensamientos de piedad. La multiplicación que las divinidades habían visto como beneficosa desemboca en la desaparición misma de los súbditos en tanto la difusión, tradicionalmente asociada a ἔρως, aquí se ve reemplazada por el poderío de la muerte.

Pero peor aún, ἔρως es en sí mismo los vestigios de aquella rebelión que los dioses quisieron aniquilar. En palabras de Aristófanes, "desde entonces el amor mutuo es connatural a los seres humanos y reunificador de la antigua naturaleza, y el que se esfuerza en hacer uno a partir de dos y reparar la naturaleza humana." (191d) Ya analizamos aquella naturaleza humana a la que se busca retornar, signada por ὕβρις, impiedad y rebelión. De manera que ἔρως es en sí mismo un vestigio de aquella ὕβρις original, un eco de aquella rebeldía pasada. Supone un rechazo de toda imposición divina civilizatoria y es así esencialmente ἀντινομία (Berg, 2010, p. 65): tal como considera Strauss (2001, p. 131), la dirección de ἔρως es inversa a la acción civilizatoria de los dioses. No es así meramente el anhelo de la unión por completar la naturaleza, sino el anhelo de derrocar la tiranía que los ha castrado de sus fuerzas y grandes pensamientos. Retomemos la imagen que da Berg (2010, p. 63), "(...) eros es la resaca que nos queda una vez que la embriaguez de los grandes pensamientos ha sido transformada en sobriedad por el castigo y las prescripciones de la divinidad. No la sabiduría, sino eros comienza en el temor al dios." Empieza frente y pese al miedo. ἔρως es la naturaleza misma resistiéndose a la artificialidad de las cadenas. Es la inconformidad que sobrevive a pesar del poder divino.

Más adelante, Aristófanes explica cómo funciona este impulso erótico. Al ser cada

uno una mitad, los humanos actuales son símbolos (σύμβολον<sup>389</sup>) de un ser humano original, de manera que cada uno está en la búsqueda permanente de ese otro símbolo que le corresponde (191d). ἔρως es así deseo de lo que es semejante (τὸ ὅμοιον αὐτοῖς, 192a5) y del mismo género primitivo (συγγενὲς, 192b5). Sienten cariño, afinidad y amor (φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι) por el otro, que en sí no es un otro sino la extensión del uno originario que eran. En este sentido, como relata Aristófanes, cada uno es un símbolo que busca al otro símbolo del origen. De esto se siguen las orientaciones de ese deseo, explicadas a partir del todo original del que formaban parte. El todo andrógino son ahora mitades amantes de mujeres y de hombres, perteneciendo a estas filas los adúlteros. Las mutilaciones del todo femenino, por otro lado, orbitan hacia las mujeres, surgiendo de este género las meretrices lesbianas<sup>390</sup>. Por último, los varones que pertenecían al todo masculino buscan a los varones, y son, de hecho, los mejores entre los muchachos.

Esta explicación mitológica y ontológica del deseo difiere de la concepción de la época sobre ἔρως. El mito indica que la orientación hacia uno u otro sexo es definida, en contraposición a la idea de que lo central en ἔρως es el impulso que se dirige hacia la belleza, siendo indistinto el sexo de este y pudiendo alternarse libremente. En este sentido, mientras en la sociedad griega resaltamos que era problemático hablar de identidades sexuales, aquí este relato pareciera defender la existencia de estas.

Así el mito parece brindarnos una legitimación ontológica y natural de la orientación, lo cual parece claro cuando indica que los hombres que desean hombres preferirían por naturaleza (φύσει) pasar la vida unos con otros, y solo aceptan casarse y procrear forzados por la ley (ἀλλ' ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται, 192b). Esto parece indicar que habría una diferencia entre la pulsión natural erótica, ya prefigurada corporalmente por la mutilación, y el artificio de la civilización con nuevos dispositivos (tal como el matrimonio y la παιδεραστία) que siguen canalizando en producción para la comunidad, que, sin embargo, no llegan a convertir al deseo natural<sup>391</sup>. Sin embargo, hay que tener en

---

<sup>389</sup> σύμβολον vinculaba a sus poseedores en una relación de hospitalidad. Funcionaban así, al encastrarse, a modo de reconocimiento y unión. Vid. LSJ y Bailly (1950) s. v. «σύμβολον», donde resaltan esta idea de prueba de identidad o señal de reconocimiento.

<sup>390</sup> Este mito constituye así una de aquellos pocos indicios que tenemos sobre el lesbianismo, como indicamos en el capítulo sobre ἔρως.

<sup>391</sup> Sobre si la taxonomía del deseo basado en la biología supone absolutamente una explicación naturalista o si se puede interpretar de otra manera *vid.* Ludwig (2002, p. 70).

cuenta que este ἔρως es una mezcla de naturaleza y convención: aparece como connatural y como ligazón a las características del pasado pese al deseo de los dioses, pero se origina en ocasión del castigo y, por tanto, de la imposición de la ley.

Esta morfología de ἔρως propuesta por Aristófanes dista de la estructura erótica jerárquica y dicotómica presente en la sociedad griega ya analizada y defendida anteriormente dentro del diálogo por Pausanias. La búsqueda de la otra mitad supone que el impulso erótico es recíproco. Aquí vemos nuevamente la impronta antinómica de ἔρως pulsante: contrariamente a las maneras socialmente aceptadas, la experiencia erótica natural aparece libre de roles, reglas y expectativas. ἔρως habita en todos: cada uno es amante y amado en igual medida. Es la concepción democrática y compartida de ἔρως que nos mueve a todos en tanto es connatural a esta forma mutilada. En términos de Ludwig (2002, p. 98-105), Aristófanes propone para el humano civilizado por la fuerza un ἔρως de dirección horizontal que se dirige hacia las mitades potenciales; en contraposición a un "Ur-ἔρως" de dirección vertical, propio del estado originario en tanto demuestran tener un deseo de lograr la posición acorde a sus pensamientos, es decir, en tanto se dirigen con su impulso a derrocar a los dioses. Así habría dos tipos de ἔρως: el primitivo, natural, antitiránico y vertical en su dirección a lograr la apoteosis (que podríamos, en consecuencia, identificar con ὕβρις); y, por otro lado, el expresado por Aristófanes, mezcla de φύσις y νόμος, domesticado y que, aunque horizontal en su dirección, supone en sí mismo un deseo de retornar al ἔρως anterior.

Ahora bien, lo que sí aparece en consonancia con la época resulta el enorme peso que Aristófanes adjudica a la faceta amarga de ἔρως, ante la cual la positiva parece no existir. De hecho, en este ἔρως de los seres mutilados no hay todavía placer, por lo menos no corporal. Pese a ser llevados por su naturaleza al abrazo no parece haber dulzura ni felicidad alguna posible. Al contrario: el fracaso de lograr el objetivo que sus almas buscan los obnubila totalmente al punto de fallecer de quietud y hambre. Vale notar que ni siquiera aparece asegurada la posibilidad de encontrar la mitad originaria<sup>392</sup>. Lo único seguro es la búsqueda y la insatisfacción perpetua instada por la urgencia de un anhelo que los mueve sin piedad alguna. Retomando las palabras de Adrados (1995, p. 48) ἔρως "debe ser saciado

---

<sup>392</sup> Peor aún si se tiene en cuenta la interpretación de Strauss (2001, p. 130) de que la operación de Apolo de cerrar las pieles suponía la muerte de una de las mitades, en tanto no alcanzaría la extensión de piel disponible para cubrir a ambos.

o ser expulsado." Aquí ni una ni la otra es posible. No puede ser satisfecho ni expulsado porque es connatural a la forma mutilada: lo constituye ontológicamente. Tanto la falta radical de esa otra mitad que se desea como la imposibilidad de la completitud la tienen signada en el cuerpo: las pieles están cerradas, las cabezas giradas, la carne modificada irrevocablemente. Entre ellos se impone la ontología civilizada, distanciándolos pese a abrazarse, pero esto no impide que el exceso erótico intente sobrepasar los obstáculos. Como expresa Safo, es imposible de resistir (130 V): no hay resistencia posible ni a la falta ni al impulso de sanar la lesión.

De esto se sigue con claridad la impronta del dolor: como considera Teognis (1355-1356) el deseo no satisfecho se vuelve lo más doloroso (ἀνιρότατον). La violencia misma avasalladora del deseo está indicada por el nacimiento mismo de ἔρως: a la manera en que Afrodita nace de la espuma saliente de la castración de Urano, ἔρως nace de la castración de la naturaleza originaria. Así, la violencia y el dolor aparecen como connaturales a los seres humanos actuales y simultáneos con ἔρως. Es la herida misma que se extiende por todo el cuerpo la que llama a ser anulada a partir de la unión con un otro.

Asimismo, podemos encontrar el tópico de la enfermedad, en tanto la metamorfosis impuesta de la naturaleza originaria la supone. Es parte de la nueva forma estar enfermos. Aristófanes mismo lo marca incluso antes de comenzar con el mito: para hablar de ἔρως, nos dice, debe contar primero la historia de la naturaleza humana y sus padecimientos (παθήματα). Este último término es el término hipocrático usual utilizado para referir a las condiciones patológicas del enfermo<sup>393</sup>. ἔρως mismo es descrito como médico de las enfermedades por cuya curación los humanos serían felices (189d). Pero, como dijimos, la lesión es ontológica y la sanación imposible. Solo retornando a la ontología originaria la herida dejaría de supurar.

En cierto sentido, podríamos interpretar este nuevo estado como uno de enajenación maniática. Es de hecho un estado desencajado de la normalidad anterior, en el cual los impulsos inexplicables -como veremos luego- lideran. Transformados en sus cuerpos y almas, ya no llevan acabo sus acciones cotidianas, sino que el impulso erótico irracional mueve en contra de la supervivencia misma.

Esto último asimismo nos presenta otro tópico ya analizado: la muerte. Este ἔρως

---

<sup>393</sup> Craik, 2001, p.11.

aristofánico podría ser también calificado como λυσιμελής, en tanto su impulso debilita a los amantes y los lleva irremediablemente a la aniquilación de las mitades que se abrazan hasta fallecer. Incluso no solo el intento fallido sino el mismo deseo de restaurar la naturaleza supone una suerte de suicidio del yo actual. El mismo deseo de unirse y restaurar sería una contradicción misma en el sentido de que cuando me uno me pierdo a mi mismo por aquello que ahora me es otro. Así, no solo se diluye el control y el dominio de estos seres, sino el sujeto mismo. Es la expropiación de la que nos habla Carson (2015 [1998], pp. 63-65) constitutiva de la experiencia erótica: los amantes buscan fundirse entre sí, desvanecer los límites entre ellos. En sí, como considera von Möllendorff (2009, p. 94), no es la individualidad la que aquí se pone en juego, sino la pseudo-individualidad la que se perdería en la restitución: no somos de hecho individuos, sino "dividuos" deficientes e incompletos.

Por último, diferenciándose de sus contemporáneos, pero en línea con la tesis del ejército de amantes de Fedro (178e-179b), el cómico relaciona a ἔρως con la guerra, en tanto lo nombra como στρατηγός o general (193b). Las palabras del coro de *Antígona* (783), "eros, invencible en batallas", entran en duda. Si la guerra es contra los amantes resulta cierto, ya que no pueden resistirse a algo que es propio de la nueva ontología; sin embargo, Aristófanes defiende un ἔρως filántropo y médico, solución de nuestros dolores, enfermedades y faltas. Pese a estos calificativos, ἔρως falla de hecho en su cometido en tanto la forma originaria se nos escapa y solo resta la promesa vacía. La guerra se nombra como perdida.

### **TERCER ACTO: LA SEXUALIDAD COMO TECNOLOGÍA**

Este monopolio del amargor que supone la concepción de ἔρως supone un nuevo problema para los dioses. Tal como definió Thornton (1998, p. 12), ἔρως en la cultura griega aparece como "una inhumana fuerza de la naturaleza, destructiva y caótica, que derroca la mente y el orden de la civilización.". Que es destructivo ya lo vimos por la conexión íntima que tiene con la aniquilación, que es caótico lo podemos ver en la misma dinámica ciega que tiene este impulso, por el que las mitades buscan a su otra partición no

solo sin poder cumplir el objetivo, sino además sin saber quién es de hecho tal mitad<sup>394</sup>. No hay νόσ, sino puro exceso irracional, ciego y carente de todo posible control. El problema central para las divinidades radica en que la existencia de ἔρως imposibilita la concreción de sus objetivos civilizatorios. Aquí encontramos la misma ansiedad alrededor de este tema tal como en el seno de la sociedad griega misma. Retomando el análisis de Foucault (2003 [1976], p. 43), la cuestión central aquí radica en la gradación cuantitativa de la actividad erótica<sup>395</sup>, cuyo exceso sin fin ofusca y separa a los seres de toda otra acción posible. Esta situación llama ahora no a la sociedad griega, sino a los creadores mismos - los dioses- a idear una nueva artimaña que civilice esta energía. No se pone en discusión la eliminación de ἔρως como posible solución. No se puede, de hecho, a menos que Zeus restituya nuestra naturaleza originaria, lo cual le supondría el retorno de la ὕβρις y la amenaza a su gobierno. Este deseo incesante es inherente a la forma castigada y mutilada. Así, lo único que los dioses pueden hacer es operar sobre esta forma, limitando y explotando a ἔρως en beneficio propio.

El dispositivo elegido será la sexualidad, posibilitado por una nueva intervención sobre la carne: el traspaso de los genitales al frente (191b8). Aquí vemos la tercera configuración corporal que aleja un paso más de la antigua naturaleza y nos acerca más al cuerpo olímpico<sup>396</sup>. Retrocede la naturaleza y avanza la civilización. Esta nueva forma permite diferentes fines según la dupla de la que se trate, con excepción de las descendientes de mujer-mujer, de las que solo hay silencio. El primer caso resulta ser, podríamos decir, el heterosexual. La cópula entre un varón y una mujer supone la generación de uno en otro, apareciendo así una nueva forma de reproducción (191c), lo cual supone para los dioses una multiplicación de los reverentes aún mayor que la intencionada por la primera intervención corporal. Lejos queda la antigua procreación, que solo se nos dice que se da en la tierra como las cigarras (191b8), quedando reemplazada y asociada así la reproducción al impulso erótico connatural e incesante. En consecuencia,

---

<sup>394</sup> Como considera Nussbaum (2001 [1986], pp. 240-241) la búsqueda erótica es contingente y azarosa, ya que lo que hace que alguien sea la mitad es un misterio. De esta manera, dice la autora, ἔρως que escapa a las ambiciones y al control de la razón humana.

<sup>395</sup> La otra cuestión central a la ansiedad sobre ἔρως -los roles en la relación erótica-, no está presente aquí, ya que como hemos resaltado la concepción aristofánica nos presenta un ἔρως mutuo y democrático.

<sup>396</sup> Con la diferencia, según Strauss (2001, pp. 132-133), de que la sexualidad en los humanos pasa a ser una necesidad.

queda asegurada tanto la subsistencia de la especie como la perpetuación de los ritos y sacrificios.

Por otro lado, en el caso del abrazo sexual entre hombres el dispositivo de la genitalidad permite lograr saciedad, de manera que el exceso erótico se aquieta momentáneamente y pueden volver a las tareas y a ocuparse de las demás cosas de la vida (*ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο* 191c). De esta manera, los descendientes del todo masculino resaltan entre el resto, cuestión que toma mayor dimensión con la consideración de Aristófanes de que estos son los mejores entre los hombres, en tanto son los más viriles por naturaleza al apegarse a lo semejante (191e-2a). Contrariamente a los que dicen que son unos desvergonzados, esta unión se da "por coraje, virilidad y masculinidad" (191e). La prueba que da este Aristófanes es que son estos los que se involucran en la política, fundamental para el hombre griego. Esta conexión entre la homosexualidad y la política habíamos visto que era común, especialmente en las comedias aristofánicas, pero con una connotación contraria a cómo aparece resignificado en el mito. Ya habíamos visto en el capítulo dedicado a ἔρως la interpretación que da Aristófanes de los hombres que participan de lazos homoeróticos, asociando la práctica del sexo pasivo especialmente y así el deseo sexual excesivo con la disolución política de la comunidad<sup>397</sup>. La civilización, así, en el Aristófanes histórico se ve amenazada por este deseo, mientras que en el Aristófanes platónico esta prospera políticamente gracias a estos enamorados. Más allá de la problemática que supone cómo interpretar esta legitimación del homoerotismo<sup>398</sup>, lo interesante aquí resulta el hecho de que este dispositivo termina redundando, en el caso de los homosexuales, en política. Lejos queda aquella revuelta contra la tiranía y escondido queda el verdadero significado de ἔρως y ὕβρις, pero la política permite que estos sujetos tomen las riendas y, aunque deben seguir venerando a los verdaderos tiranos, quizá logren derrocar a otros terrenales y convertirse ellos mismos así en déspotas. Entre las fisuras del escondite, ἔρως así sigue pulsando, tomando las formas que le son posibles. Nuevamente, como ya dijimos, ἔρως no es ni puede ser destruído, solo canalizado y sublimado. Pero del exceso algo siempre se filtra. Para Ludwig

---

<sup>397</sup> En este sentido aquí la causalidad aparece alterada: no es el homoerotismo lo que provoca al ἔρως político vertical, sino que es ἔρως mismo el que lo produce.

<sup>398</sup> Las interpretaciones varían desde que es una broma sutil, una ironía o, como ya indicamos con anterioridad, parte de la venganza de Platón. El problema central radica en si acaso debe ser tomado como literal o no. *Vid.* Ludwig (2002, p. 27-28) para una recapitulación de estas opiniones.

(2002, pp. 107-108) justamente ante la imposibilidad de la restauración, la única posibilidad que queda es ya no lograr esa totalidad natural, sino una artificial. Así, de la cópula entre hombres y mujeres las filas del cuerpo de ciudadanos son conformadas, y de la unión entre hombres se pone en práctica la formación y el ejercicio de la vida política, y así civil y religiosa. El dispositivo de la sexualidad logra así que la experiencia erótica privada de las mitades que llegaban a fallecer sea reencauzada al nivel público, quedando ἔρως sujeto a un todo mayor, aunque no el intencionado.

Así este fenómeno propio de las mitades puede ser reconciliado con el imperativo de la piedad. En este sentido la artimaña, como indica Strauss (2001, pp. 133-134), posibilita que los seres tengan cierta satisfacción y que los dioses tengan nuevamente a sus reverentes. Si bien la razón adjudicada a la acción de Zeus es la lástima, el peso de las preocupaciones anteriores a la hora de decidir por la destrucción o la división de los seres, hace sospechar de las motivaciones compasivas. De hecho, la sexualidad así supondrá el cumplimiento simultáneo de un doble objetivo: además de domesticar y encauzar a ἔρως hacia fines productivos para una sociedad piadosa, habilita la distracción del verdadero sentido de ἔρως<sup>399</sup>. La íntima relación de ἔρως con la muerte es puesta bajo un velo al posibilitar lo contrario: la fertilidad misma. Así, la destrucción es sustituida por la producción. Pero, asimismo, esencialmente la centralidad de la genitalidad evade poder reconocer la esencia de la ὕβρις que pulsa por detrás. Las intenciones antitiránicas y verticales de ἔρως quedan avasalladas por la posibilidad de la falsa unión temporal, pero toma nuevas formas ahora en una dirección horizontal.

Ahora bien, de todo esto se sigue que la esencia de ἔρως no es la sexualidad. La relación entre el deseo erótico y el deseo sexual es así artificial, la satisfacción y la procreación un mero velo anodino. Empero, hay que tener en cuenta que esta artimaña tampoco es una solución perfecta. No solo en tanto es meramente pasajero y momentáneo, sino que incluso el hecho de que sea la sexualidad el dispositivo elegido para domesticar a ἔρως podría parecer paradójico, en tanto -como ya vimos- es sobre todo el apetito sexual el que tiende a desbordarse y a poner en jaque a la civilización, la razón y la moral.

Así el sexo toma una dimensión importante, pero no deja de ser anodino que apala el dolor y el picor incesante de la reunión imposible, vedada a nuestra forma domesticada.

---

<sup>399</sup> Vid. Neumann, 1966, p. 423.

Es una manera artificial y menos peligrosa que el deseo de soberanía. Pero la tendencia de ἔρως, aunque domesticada, sigue dirigida hacia ese estado παράνομος. Esta tecnología solo permite la unión momentánea en términos corporales, dejando de lado el alma, cuando de hecho ἔρως busca una restitución total. En palabras de Rhodes (2003, p. 277), "el objetivo es la rebelión metafísica, no los orgasmos." Así esta asociación artificial entre ἔρως y la sexualidad pasa a ser el error en el que caen los amados<sup>400</sup>, al no ser capaces de identificar y nombrar aquello que desean en realidad: "es manifiesto que el alma de cada uno quiere otra cosa, que no puede expresar, pero que adivina y sugiere veladamente lo que quiere." (192c-d)

De esta manera, la intención de ἔρως sobrevive de alguna manera a la evasión propuesta por la tecnología, pero aún así sigue siendo un deseo inefable e imposible. El comediógrafo propone el experimento mental con la ayuda de Hefesto (192d4-e9), que les propone no solo las palabras que se les escapan a los amantes, sino la posibilidad misma de lograrlo. Leamos el relato:

Y si Hefesto, con sus instrumentos, presentándose ante ellos acostados ahí mismo, les preguntara: "¿Qué es lo que quieren, humanos, conseguir el uno del otro?" Y si a ellos, perplejos, de nuevo preguntara: "¿Acaso desean esto: tenerse dentro de sí mismos el uno al otro lo más posible, de modo que ni de noche ni de día se aparte uno del otro? Pues, si esto desean, estoy dispuesto a fundirlos y soldarlos en una sola pieza, de modo que, siendo dos, se conviertan en uno y que, mientras vivan, al ser uno, ambos vivan juntos y que, cuando mueran, allí de nuevo en el Hades, sean uno en vez de dos, tras haber muerto juntos<sup>401</sup>. Pero vean si aman esto y si les basta si logran esto.

Lo dicho es una clara alusión a la historia de la red de Hefesto, narrada por Demódoco en la *Odisea* (VIII, 268-368). Hefesto ante el engaño de Afrodita con Ares idea como plan la construcción de una red que los encadene de manera inexorable cuando yazcan juntos en el lecho. Luego de que estos caen en la trampa, llama a los dioses para presenciar la humillación colectiva y exigir la multa por adulterio. Los dioses ríen, con excepción de Hermes que expresa su deseo de ser encadenado con la bella Afrodita y de Poseidón que suplica por la libertad de Ares. En contraposición, aquí nadie ríe ni siente humillación ni suplica por la liberación. Las mitades, nos dice Aristófanes, creerían haber escuchado exactamente lo que deseaban: "reunirse y fundirse con el amado y volverse uno a partir de dos." (192d) De esta manera se retornaría a la completitud de alma y cuerpo de

---

<sup>400</sup> Vid. Berg, 2010, p. 66.

<sup>401</sup> Esto demuestra que el fenómeno de la reunificación no es solo corporal sino también de almas.

la antigua naturaleza, logrando el τέλος de ἔρως<sup>402</sup> y con esto tanto el retorno al estado de ὕβρις, que "es más profundo que cualquier deseo de placer o, lo que es lo mismo, de procreación"<sup>403</sup>, como la aniquilación misma de las mitades en cuerpo y alma para pasar a ser ese uno, evidenciando así nuevamente salida de las profundidades la naturaleza destructiva de ἔρως<sup>404</sup>.

Ahora bien, como considera Hooper (2013, p. 575), pese a que los amantes creen que aceptando la red tendrán todo lo que desean, por la naturaleza misma de los seres originarios podemos saber que no será tal. Pese a las promesas de felicidad y satisfacción real del ἔρως que nos mueve, cabe preguntarse si acaso no hay por detrás de aquella ὕβρις originaria una especie de ἔρως, ya no dirigido hacia otras personas sino hacia cosas abstractas como lo es la liberación de la tiranía divina y la institución de un propio gobierno, tal como propone Ludwig (2002, p. 98-105) con el Ur-ἔρως o el ἔρως vertical al que nos venimos refiriendo. Tanto la forma mutilada como la original son formas deficientes, faltantes, aunque una en menor grado que la otra. En tanto mitades somos monstruosos<sup>405</sup>; pero los humanos primitivos también lo son en cierto sentido: son la tercera opción indecisa entre la humanidad y la divinidad.

Ahora bien, el mito termina con la falsa esperanza de la reunificación y la felicidad, exhortando a los hombres no tanto a esta búsqueda -por demás problemática para los dioses-, como a la piedad. Pesa sobre las mitades la posibilidad de un nuevo castigo y así un nuevo seccionamiento que profundice aún más la artificialidad de la actual forma (190d). Como considera Berg (2010, pp. 67-69), en el mito podemos ver una tensión entre la pasión de ἔρως que intenta resistir a las formas y evasiones impuestas y la pasión del miedo como conformidad a las órdenes y leyes de los dioses punitivos. La civilización depende del miedo al castigo y solo así la naturaleza se mantiene a raya, aunque resistiendo a su manera. Pero Aristófanes intenta desplazar el miedo, para que la motivación central

---

<sup>402</sup> Para mayores interpretaciones sobre la relación entre la historia de la red y el mito *vid.* Saxonhouse (1985, *passim*) y Hooper (2013, *passim*).

<sup>403</sup> Strauss, 2001, p. 131.

<sup>404</sup> Esta aniquilación la podemos ver en su mayor punto en la consideración de Nussbaum (2001 [1986], pp. 242-243), quien sostiene que la fantástica e imposible fusión supondría una totalidad tal que pondría fin a todo movimiento y pasión posible, en tanto "éros es la aspiración a convertirse en un ser sin deseos contingentes." (*ibid.* p. 242) Busca con su cometido su auto-cancelación.

<sup>405</sup> von Möllendorff, 2009, p. 94.

de la piedad sea la esperanza<sup>406</sup>, aunque falsa. Insta a no actuar en contra de ἔρως, y paradójicamente actúa en su contra quien se hace odiar por los dioses. Si nos volvemos amigos del dios, nos dice, encontraremos nuestras mitades y así tendremos la esperanza de restablecer nuestra antigua naturaleza y "sanarnos, hacernos dichosos y felices." (193d) Ahora bien, dice Rhodes (2003, p. 273), ἔρως parece ser más bien la exacerbación de la enfermedad. Pero ¿son realmente falsas las esperanzas? Para este intérprete Aristófanes nos habla del verdadero poder de ἔρως de manera velada: si bien ἔρως es inferior a Zeus en tanto aquel es el creador (aunque accidental) y es reencauzado en beneficio de aquel, el dios no puede evitar que intervenga sobre los seres y llegado el caso los extermine, ni puede lograr derrocarlo. Es un hecho indefectible, parte de la ontología humana, que Zeus debe aceptar y de la que no se puede deshacer a no ser que extermine a la raza. El verdadero poder es el de ἔρως, quien nos mueve perpetuamente y solo mediante el parche de la sexualidad logra una quietud temporal. En este sentido, aunque limitado, ἔρως sí es superior a Zeus y nos permite desafiarlo de manera metafísica. Es por ello que no debemos enemistarnos con los dioses, en tanto incitarlos supondría nuestra aniquilación y así, la de ἔρως mismo. Así, en palabra de Rhodes (2003, p. 279), "podemos continuar incordiando a Zeus al hacer alarde de la divinidad de *eros*". Se explica de esta manera la insistencia en este nuevo culto a ἔρως, negado hasta ahora pese a su gran poder<sup>407</sup>.

De esta manera, pudimos analizar el discurso de Aristófanes a la luz de las nociones de ὕβρις y ἔρως ya analizadas en los primeros capítulos. Tal como vimos en el primer acto, la ὕβρις aparece como constitutiva de los seres originarios, tanto en sus actitudes o disposiciones -marcadas por las cualidades de gran fuerza y φρονήματα μεγάλα y las comparaciones con los Alóadas- como en sus acciones de intento de sublevación contra el orden divino. Por el hecho de ser los dioses las víctimas de tal transgresión, son estos mismos quienes responden por medio de un castigo que busca civilizarlos: la mutilación de los cuerpos que divide así en dos aquello que originariamente era uno. De esta manera,

---

<sup>406</sup> Vid. Berg, 2010, p. 69.

<sup>407</sup> Esta afirmación aparece también en el *Hipólito* de Eurípides (538-40). Es curioso que la insistencia puede verse también como una blasfemia, en tanto estaría defendiendo una deidad resaltada como filántropa, lo que en contraste las otras deidades aparecen como misántropas (Rhodes, 2003, p. 265). Otros motivos de blasfemia son el desconcierto de los dioses ante la rebelión de los seres, la aparición accidental y no prevista de ἔρως, junto con la rebelión que este supone y ante lo cual Zeus debe acomodarse, y el pedido de Aristófanes de que sus oyentes sean maestros de otros en estas doctrinas (189d), en contraste con los cultos que ya están en ejercicio.

el segundo acto estuvo marcado por el nacimiento de ἔρως, como una consecuencia incalculada por los dioses que -con todo su ímpetu amargo, violento y doloroso- impulsa a los seres a la búsqueda de aquella mitad que logre restituir el estado original y así la ὕβρις original, pero que ante la imposibilidad de esto no hace más que llevarlos al reino de la muerte. Ante este poder avasallante de ἔρως que enfrenta los designios de Zeus y lo dejan sin reverentes, en el tercer acto pudimos ver la nueva artimaña divina en juego: el sexo como dispositivo de control que distrae con una nueva configuración corporal y hace creer en una efímera satisfacción como solución permanente de la carencia artificial pero constitutiva. En consecuencia, podemos interpretar el mito de Aristófanes como una defensa de ἔρως y una advertencia en contra de aquella ὕβρις originaria. Pero esta concepción aristofánica de ἔρως es esencialmente trágica: nos constituye ontológicamente en un deseo imposible, que solo puede concretamente aspirar a sustituciones. Ahora bien, aquella ὕβρις original sigue siendo el centro del ἔρως actual, como ímpetu que pulsa en el fondo y que permite una suerte de sublevación metafísica, mudada de sus formas originales. Los seres deben conformarse con lo que es posible, a fin de que no los destruyan y así lo destruyan a ἔρως. Los dioses nos observan, atentos con el nuevo castigo ya resuelto, pero ἔρως prosigue en una rebelión silenciosa.

## D. El discurso de Alcibíades (212d-223a)

Uno de los discursos que más resaltan en el *Banquete* es el de Alcibíades (212c-222b). Este discurso se presenta como atópico en el clima del simposio: no seguirá el tema prescripto, sino otro. El encomio de Alcibíades no es a ἔρως, sino a Sócrates<sup>408</sup>. Pero este discurso, más que un encomio parece debatirse entre la admiración y el resentimiento, mezclando así lo positivo con lo negativo y generando en consecuencia aquel sabor dulce-amargo del que hablamos a la hora de referirnos a ἔρως. La ambivalencia misma de la experiencia erótica sumada a la ambivalencia de la figura de Sócrates infecta a los sentimientos del general, quien se encuentra a medio camino, indeciso y perplejo sin poder decidirse por la admiración o el rencor<sup>409</sup>. El encomio, en consecuencia, muta a una acusación de ὕβρις y el banquete muta a un juicio. Sócrates es nuevamente imputado por un cargo no tan distante al que fue acusado históricamente y Alcibíades, aquel joven discípulo devenido traidor a la patria y una de las razones del juicio histórico, será el que lo acusa y quizá el que lo absuelva<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> Este cambio de tema es significativo y sugerente. Como varios autores (Bury, 1932, p. lx; Dover, 1980, p. 164; Rowe, 1998, p. 206) han recalcado esto puede ser interpretado como una identidad entre el filósofo con el ἔρως mismo. Esta es, de hecho, la lectura tradicional que se ha hecho del diálogo: Sócrates como la encarnación del ἔρως filosófico descrito por Diotima. Para ver un recuento sucinto de las razones aducidas por esta postura vid. Fierro (2006, pp. 178-180). En contraposición a esta línea, otros, como Gagarin (1977, p. 28), consideran que hay una diferencia marcada en tanto mientras se enuncia que ἔρως es "sucio y anda descalzo" (203d1), en el *Banquete* nos encontramos con un Sócrates atípico, que se ha embellecido, aseado y calzado para la velada. Podemos, asimismo, encontrar otras lecturas posibles del discurso del general. Nussbaum (2001 [1986], pp. 229-268) postula que por medio de este discurso Platón estaría presentando "otra" verdad acerca de la pasión erótica: aquella que es por una persona concreta, en contraposición al ἔρως filosófico, abstracto e impersonal, desinteresado de las pasiones mundanas. En contraposición, Rowe (1998, pp. 1-2) considera que las palabras de Alcibíades manifiestan que no ha aprendido nada del filósofo, en tanto demuestra no haber escuchado sus enseñanzas ni haber podido identificar el ἔρως filosófico que Sócrates presenta. Fierro (2006, pp. 182-184), por otro lado, considera que Alcibíades nos presenta la experiencia de un enamorado, pero no uno cualquiera: su historia no es la de un amor común, sino la de "un modo novedoso de amar y ser amado generado por un amante de la sabiduría, un filósofo" (p. 183) Sin embargo, el general es incapaz de comprender el verdadero significado de la nueva experiencia erótica.

<sup>409</sup> Esto se encuentra en línea con la lectura que hace Sheffield (2001, *passim*), quien considera que, lejos de tratarse de un verdadero encomio, nos encontramos frente a un texto complejo, mezcla de burla y admiración, amor y rechazo. Para dicha autora, este paradójico retrato del filósofo acerca al discurso a un drama de sátiros de los festivales teatrales no solo por las comparaciones mismas que el general hará de Sócrates con los sátiros y silenos, sino por la yuxtaposición de lo "serio" o σπουδαῖον propio de la tragedia, con lo "vulgar" o φαῦλον propio de la comedia.

<sup>410</sup> Sócrates es acusado y condenado en el 399 a. e. c. por dos cargos: corromper a los jóvenes y el no creer en los dioses de la ciudad, sino en divinidades nuevas introducidas por él mismo. Respecto de lo primero, Jenofonte (*Mem.* I, 2.12) nos cuenta que se lo responsabilizaba a dicho filósofo de la ruina que supuso tanto Alcibíades

Nuestro objetivo en esta sección será analizar los dos conceptos que nos convocan, ὕβρις y ἔρως, a partir de la hipótesis de que ambos se erigen como la columna vertebral que guía no solo al discurso en su totalidad sino la puesta en escena misma a partir de la irrupción de Alcibíades. A partir de los reproches y elogios que surgen de la experiencia propia del general podremos vislumbrar no solo un enlazamiento entre ambas nociones, sino también dos distintas formulaciones: una conjunción de ὕβρις y ἔρως tradicional y desmesurada, y otra revolucionaria y mesurada.

Para realizar esta indagación proponemos dividir el análisis en tres secciones. En la primera sección, siendo fieles al contenido mismo del discurso, trataremos minuciosamente la acusación paradójica de ὕβρις contra Sócrates que Alcibíades propone, poniéndolo en relación con el ἔρως presentado por Diotima en los Misterios Mayores. Esto nos permitirá dilucidar el trasfondo filosófico por detrás que lleva a una reformulación novedosa de ambas nociones.

Por otro lado, sin perder de vista la peculiaridad del acusador, en la segunda parte nos centraremos en la figura misma de Alcibíades, quien es, en palabras de Jenofonte, «ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος»<sup>411</sup>. Por medio del examen histórico de su figura, así como un examen de las palabras y acciones del general, lo analizaremos como la personificación misma del concepto tradicional de ὕβρις y como aquel que sufre con un ἔρως desmesurado y teñido de ὕβρις las vicisitudes canónicas que aquejaban a los enamorados y de las que tan elocuentemente daban cuenta los poetas.

Por último, realizaremos algunas reflexiones sobre estas dos propuestas de ὕβρις y ἔρως, a fin de dilucidar qué consecuencias supone esto para ambos. Retomaremos allí el juicio contra Sócrates y, en consecuencia, tanto el problema del fracaso de Alcibíades como discípulo como el problema de la práctica filosófica propuesta por el Sócrates platónico.

---

como Critias a la polis ateniense. Sobre esto volveremos más adelante en la sección de consideraciones finales (vid. pp. 184-191).

<sup>411</sup> Jenofonte, *Mem.* I.2.12.

## 1. Sócrates o el canto filosófico de sirena

*En este trance, querido Sócrates, más que en cualquier otro momento,  
la vida de un ser humano es digna de ser vivida -dijo la extranjera de  
Mantinea-, cuando contempla lo bello en sí.  
Symp. 211d*

Como ya adelantamos, si realizamos un análisis pormenorizado del discurso de Alcibíades podemos notar que uno de los temas vertebrales, además de ἔρως, es la ὕbris, especialmente en tanto acusación de este cargo contra Sócrates. Dicho término junto con sus cognados aparece textualmente cuatro veces (215b7, 219c5, 221e3 y 222a7-8) atravesando al encomio de principio a fin, a lo que se suma referencias a conceptos afines, tales como su arrogancia (ὕπερηφανία) y su desprecio (καταφρόνησις) hacia los demás<sup>412</sup>. La protesta consistirá en dar testimonio de que estos conceptos forman parte indisoluble de la personalidad y conducta del filósofo, siendo esto sufrido -a su entender- por varios de sus interlocutores, tales como Cármides, Eutidemo y muchos otros más (222a-b) entre los que se erige con especial notoriedad el emisor mismo del discurso. La centralidad de la acusación nos permitirá analizar este encomio como una suerte de juicio por γραφή ὕβρεως presentada por Alcibíades, quien toma el papel simultáneo de demandante, víctima y testigo. Sócrates es puesto en el rol de acusado, debiendo ser juzgado por los acompañantes del simposio, quienes al tiempo que se erigen como posibles o actuales víctimas son nombrados como miembros del jurado (ὧ ἄνδρες δικασταί, 219c<sup>413</sup>) que deberán dar su veredicto respecto de la arrogancia del filósofo (218c5-7).

Lo que propone Alcibíades es hablar de Sócrates con la verdad<sup>414</sup>, pero de manera poética a través de imágenes (215a). A partir de estas el general explicitará y dará testimonio de las razones detrás de la acusación. Las analogías presentadas por este son principalmente dos. En primer lugar, nos dice Alcibíades, Sócrates se asemeja a los silenos

---

<sup>412</sup> Afines, pero no necesariamente equitativos. Recordemos el análisis realizado sobre ὕbris y los dos campos posibles de adjudicación: el subjetivo en tanto disposición o actitud, y el objetivo en tanto traducción en acción. La arrogancia y el desprecio como actitud no necesariamente supone así una manifestación en hechos. Algunas de estas referencias se pueden encontrar para ὕπερηφανία: 216c9, 217e5; καταφρόνησις 220b8, 216e1.

<sup>413</sup> Esta elección de palabras puede ser un guiño al juicio de Sócrates. Tal como se puede ver al comienzo del discurso de Sócrates en Apología, los destinatarios de sus palabras son justamente los miembros del jurado, referidos como ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι (17a).

<sup>414</sup> τἀληθῆ, 214e; τοῦ ἀληθοῦς, 215a.

esculpidos de los talleres de escultura (τοῖς ἐρμογλυφείοις)<sup>415</sup>. Sileno era el maestro y compañero de Dioniso, y era representado comúnmente como anciano, borracho y sabio<sup>416</sup>. Este mantiene una relación directa con el otro eje de la comparación que son los sátiros (al punto de ser puesto como el padre por Eurípides), de los cuales, si bien se diferencian en un principio, hacia el siglo V son casi sinónimos<sup>417</sup> al punto de que designan a los sátiros más viejos. La comparación propuesta es específicamente con estas estatuas que tienen una particularidad notoria: al aspecto exterior cómicamente grotesco, una vez abiertas al medio, se contraponen a las estatuas sagradas que albergan en su interior. Por otro lado, la segunda analogía propuesta es con el sátiro Marsias, mitológico flautista. Estas dos comparaciones, como veremos, no distan entre sí, sino que buscan explicitar una cualidad central: la ὕβρις. El mismo Alcibíades lo propone así cuando, tras marcar el parecido físico grotesco del filósofo con los silenos, enuncia "Pero por qué en otras cosas eres comparable a ellos, escúchalo a continuación. Eres un descarado [ὕβριστής], ¿o no?" (215b7-8) Pero ¿en qué consiste la ὕβρις denunciada? Proponemos para realizar este análisis seguir el orden del discurso de Alcibíades<sup>418</sup>.

La primera analogía que este desarrolla es la de Marsias, el sátiro flautista. Este es en la mitología griega un sátiro atípico: según nos cuenta siglos más tarde Diodoro Sículo (III.58.3) es caracterizado por su inteligencia (σύνεσις) y mesura (σωφροσύνη) al punto de que se mantiene apartado de los placeres. Estas características, como resaltaré luego Alcibíades, ciertamente describen al filósofo. Sin embargo, ese no es el punto de la analogía propuesta. Concentrémonos ahora en las palabras del general (215b-d):

<sup>415</sup> Dicho término, literalmente "tienda de <estatuas de> Hermes" es muy sugerente si tenemos en cuenta el suceso de las Hermocópidas en el que Alcibíades se vio involucrado. Sobre esto volveremos en la siguiente sección.

<sup>416</sup> Hdt. VIII 138.

<sup>417</sup> Ludueña, 2015, p. 211, nota 315.

<sup>418</sup> Además de las acusaciones puntuales, podemos encontrar indicios de otros actos de ὕβρις cometidos por Sócrates al interior de la obra. Si bien son menores, como marca Desmond (2005, p. 48) en tanto entran en un patrón de conducta que será luego criticado, se vuelven llamativos. Así podemos considerar la llegada tarde de Sócrates -quien por su actividad intelectual actúa en contra de las convenciones sociales-, su leve aceptación de las reglas del simposio -realizando primero su típico ἔλεγχος y luego reproduciendo un diálogo a la manera de discurso-, su ataque tanto a las nociones tradicionales de ἔρως como al modo de elogiar del resto de los simposistas, en tanto nada verdadero se ha dicho, sino que solo se ha elegido indiscriminadamente lo más bello (198c-199b). Para ver un mayor análisis de esto *vid.* Desmond (2005, p.48-51). Por otro lado, respecto a otras obras platónicas, solo en el *Alcibíades I* (114d7) encontramos la acusación de ὕβρις de manera idéntica y dicho nuevamente por el general. En el *Crátilo* Sócrates mismo llama a su postura sobre los nombres «ὕβριστικά καὶ γελοῖα» (426b6), aunque jocosamente. Si bien en otras obras se habla de la ἀτοπία, en ninguna otra obra se habla de la ὕβρις de Sócrates. Sobre la ἀτοπία *vid.* Fierro (2015, *passim*).

¿Y no eres flautista? Sí, por cierto, y mucho más asombroso que Marsias. Este encantaba a los seres humanos con sus instrumentos, mediante el arte que fluía de su boca (...). Sólo en esto te diferencias de él: tú provocas exactamente el mismo efecto sirviéndote solamente de tus insípidas palabras [ψιλοῖς λόγοις], sin ayuda de ningún instrumento.

Los λόγοις o discursos simples y prosaicos de Sócrates (215c9), al igual que las melodías de Marsias, conquistan a la audiencia. Al punto de que mujeres, hombres y niños quedan impresionados y arrebatados por igual. El efecto de sus palabras es similar al de ἔρως: ambos capturan a la víctima, sacándolo de sus casillas, encantándolo a la manera de un hechizo. Uno queda sin poder, pendiendo de las palabras del filósofo a la manera en que el amante es subyugado por la pasión.

Alcibíades marca que Sócrates solo se diferencia del flautista por el medio utilizado y nada más. Entonces, ¿cuál es la ὕβρις de ambos? De Marsias se cuenta que, tras encontrar la flauta abandonada por Atenea, desafía al dios Apolo a un concurso musical en el que el vencedor podía hacer lo que quisiera con el perdedor<sup>419</sup>. Notemos aquí la ὕβρις del sátiro, quien pretende posicionarse a la altura de los dioses demostrando así signos no solo de soberbia sino también de impiedad. Nos recuerda a aquella naturaleza primitiva de Aristófanes que de manera similar se propone transgredir la brecha entre dioses y mortales. Incluso, de la misma manera, tras perder (aunque por un truco de Apolo<sup>420</sup>), Marsias es castigado cruelmente: es atado a un árbol y desollado vivo. Pseudo-Apolodoro caracteriza a este árbol como "muy alto", palabras que nos recuerdan a la advertencia de no sobresalir sobre la media. Ahora bien, ¿podemos asignarle este sentido de ὕβρις a Sócrates? Para Gagarin (1977, p.31) la respuesta es afirmativa, ya que "la superioridad de la música de Sócrates lo eleva por encima de las limitaciones ordinarias humanas y por tanto lo hacen *hybristés*". Los discursos mismos de Sócrates suponen de cierta manera un desafío constante tanto a todo interlocutor con el que entabla conversación, como a las nociones convencionales mediante su incitación a la práctica del examen. Asimismo, Rhodes (2003, p. 393) conjetura que esto se podría tomar como una advertencia de Alcibíades de que podría tener un destino similar. Seguramente varios de sus contemporáneos -entre ellos sus acusadores- hubieran afirmado la similitud de los delitos, especialmente si tenemos en

<sup>419</sup> Hdt. VII, 26; Diod. Sic. III, 58 ss.; Paus. I, 24, 1; II, 7, 9; 22, 9; X, 30, 9; Plu. *De Mus.*, 5 y 7; *Alcib.* 2.

<sup>420</sup> Según Diodoro Sículo (III.59), tras maravillarse aún más Marsias con sus flautas, Apolo acompaña la melodía de la cítara con el canto, superándolo a aquel pese a las protestas de injusticia. Según otra versión, traída por Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* I.4.2) e Higino (*Fábulas* 165 y 191), Apolo toca el instrumento al revés, cosa fácil en la lira, pero imposible en la flauta.

cuenta la acusación de impiedad con los dioses de la polis. Su práctica filosófica misma es vista como sacrílega al investigar los fenómenos celestes y subterráneos<sup>421</sup>. Strauss (2001, p. 264) comparte esta mirada al encontrar al Apolo verdugo escondido detrás del oráculo de Delfos, debido a la afirmación de ser el hombre más sabio lo que lo lleva justamente al examen filosófico de los atenienses y así, finalmente, a la muerte. Podemos decir que Alcibíades parece opinar lo mismo, ya que de hecho se extiende largamente sobre los efectos indeseables del hechizo socrático. Cuando escucha al filósofo hablar, su corazón se acelera frenético, llora y sufre como ningún otro orador lo ha hecho sufrir jamás. Su alma se inquieta y se siente esclavizado. Aún más: la turbación es tanta que llega a pensar que su vida es indigna (215e) y siente algo insólito en él, la vergüenza (216b).

Pero ¿qué hay en los discursos socráticos que confieren tanto poder? La clave para descifrarlo la podemos encontrar en el mismo *Banquete*, momentos antes de la llegada de Alcibíades al comienzo de la intervención de Sócrates. En consonancia con su práctica filosófica, el filósofo no puede empezar su intervención si no es con el ἔλεγχος, desplegando así el poder encantador de sus discursos acusado por el general. Nos referimos al intercambio dialógico con Agatón (199c-201c), en el que Sócrates toma las consideraciones dadas por el poeta en su discurso sobre ἔρως para someterlas al examen de la razón. Por medio de preguntas y repreguntas se buscará no solo allanar el terreno para comenzar su propia exposición, sino esencialmente elucidar el valor de aquellas tesis del poeta. El objetivo subyacente del ἔλεγχος es despertar a los interlocutores del sueño dogmático e inducirlos a la genuina curiosidad intelectual (Robinson, 1941, p. 12), que solo puede surgir una vez asumida la conciencia de ignorancia a la que quiere llegar Sócrates.

Este poder o práctica dialéctica en este caso corresponde a lo que Robinson (1941, pp. 7-32) denomina el ἔλεγχος "destructivo" ya que, por medio del examen de las tesis establecidas por el poeta, este es finalmente tenido como refutado, a saber, que - contrariamente a la postura de Agatón- "ἔρως no es bello" (195a7; 197c1-2). Este poder, sin embargo, no conlleva la turbación denunciada por Alcibíades. Esto se puede explicar

---

<sup>421</sup> Sócrates mediante su práctica filosófica no solo irrita a sus interlocutores, sino que para von Möllendorff (2009, p. 106) pone también bajo cuestionamiento la relación entre hombres y dioses. La doctrina erótica propuesta por Diótima y practicada por Sócrates supone una transgresión de los límites de los mortales. El autor lo pone en relación con el cargo de no honrar a los dioses de la polis y, dentro del diálogo, como una representación de los seres antiguos que propone Aristófanes.

en tanto la invitación al examen de las propias tesis para considerar una nueva mirada no parece ser fructífera en este caso<sup>422</sup>. Esto se observa en el hecho de que, pese a que el poeta enuncia "es probable, Sócrates, que no entendiera yo nada de lo que decía...", no parece haber un cambio en el estado epistémico del poeta, sino más bien una cortesía brindada a su invitado. En palabras de Fierro (2015, p. 104) "es más bien forzado que persuadido a considerar un abordaje y contenido sobre ἔργος que le son ajenos".

Esta pista del poder de los discursos de Sócrates a través del ἔλεγχος se vuelve significativa a la hora de buscar otras instancias, en los que sí se describe este efecto de manera similar a la de Alcibíades. Este es el caso de Menón, quien enuncia en la obra que lleva su nombre:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones.<sup>423</sup>

A esto se suma una imagen de ataque y dolor: Sócrates es como un pez torpedo que pica y entumece a sus víctimas. Sin embargo, lejos de quedarse en esta concepción paralizante, en dicho diálogo podemos encontrar una defensa del método (84a-e). En palabras de Robinson (1971, p.83), "el *elenchos* transforma a los hombres ignorantes desde un estado de falsa creencia de que saben a un estado de reconocimiento de que no saben." Solo en base a este reconocimiento de la ignorancia se puede dar la ocasión para que surja el deseo de conocimiento. Antes el sujeto no tenía ningún incentivo hacia la búsqueda, por el contrario, su falsa postura de sabiduría lo paralizaba y cegaba. El entumecimiento socrático insta al movimiento del deseo, de manera que la percibida negatividad del método redunda finalmente en una positividad. En este sentido, la conversación con Agatón puede ser vista también como un ejemplo de ἔλεγχος constructivo tal como lo enuncia Vlastos (1973), en tanto se establecen los fundamentos para el desarrollo de ἔργος según la

---

<sup>422</sup> Sin embargo, en palabras de Fierro (2015, p. 105), "a pesar de que por diversos motivos podemos sospechar que los interlocutores socráticos, como aquí Agatón, a menudo logran escaso entendimiento y aceptación de este nuevo enfoque, no sería lo mismo el caso de un lector del texto despabilado y atento." Hay que tener en cuenta que el objetivo del ἔλεγχος no es solo lograr un cambio epistemológico/cognitivo, sino asimismo un cambio existencial, en este caso del *Banquete* de "reconducir la corriente erótica constitutiva de cada ser humano hacia la sabiduría y, simultáneamente, fortalecer, en la medida de lo posible, este canal amoroso a través de un conocimiento progresivamente más pleno de la verdad." (*Ibid.* p. 105). Faltaría quizás un diálogo con Agatón para certificar si hubo en su caso un cambio tal. La falta de entusiasmo en la recepción del discurso de Sócrates, sin embargo, parece indicar lo contrario.

<sup>423</sup> Pl. *Men.* 79e7-80b7. Traducción de Olivieri (1983).

concepción de Sócrates-Diotima. Retomando nuevamente a Fierro (2015) podemos incluso ver como un ejemplo de ἔλεγχος exitoso el intercambio entre Sócrates y Diotima.

Sin embargo, es evidente que Alcibíades no comparte esta opinión: para este el método no implica ninguna bondad. Examinemos puntualmente las palabras del general. Según él mismo nos relata, los discursos de Sócrates le producen este efecto porque lo fuerzan a reconocer que no se ocupa de sí mismo: no cultiva una vida examinada, sino que atiende los asuntos de los atenienses en los que puede encontrar un honor y fama más redituables y placenteros que cualquier beneficio que le pudiera redituar la práctica filosófica. Su reacción es a la fuerza taparse los oídos y huir antes de que aquel canto de sirena lo hipnotice y devore. Lejos de atarse al mástil como Odiseo, su huída es violenta, no vaya a ser que envejezca al lado de Sócrates (216a4–8). Este poder hipnótico parece casi instantáneo: aún hoy, dice, basta con escucharlo para que le suceda lo mismo. Notemos que su irrupción tardía al *Banquete* supone una nueva huída, aunque no intencional. Sócrates ya ha hablado.

No obstante, uno puede tomar la posición de Rhodes (2003) según la cual el problema de Alcibíades es confundir la causa con el efecto: el λόγος socrático encanta y arrebat, pero sus efectos no son esclavizadores, sino liberadores. Su sufrimiento surge de la resistencia que este tiene a hacer no solo lo que Sócrates le dice que es necesario, sino lo que él mismo reconoce como tal. El reproche del filósofo, que parece ser la conclusión de las conversaciones entre ambos (tal como se puede ver en el *Alcibíades I*) se encuentra en consonancia con la exhortación socrática que yace como propósito subyacente de este método. Enuncia el filósofo en *Apología* (29d-e) dirigiéndose a los oyentes del juicio: "¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?" El ἔλεγχος es en sí mismo un examen de la vida de los hombres, que tiene en este sentido por fin no tanto la educación intelectual como la mejora moral<sup>424</sup>. "(...) una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre"<sup>425</sup>.

Estas consideraciones filosóficas, sin embargo, no quitan el hecho de que

---

<sup>424</sup> Robinson, 1996, p. 87

<sup>425</sup> Pl. *Ap.* 38a7.

Alcibíades entrevé una ὕβρις en el canto de sirena. Incluso las frustraciones que el general expresa no son propiedad exclusiva de él. No hay que perder de vista que la reputación ganada a partir de su misión de examinar a los atenienses es uno de los motivos que lo llevan al juicio en el que se dictará su condena de muerte. Para Scott (2000, p. 141) aquí esta ὕβρις la podemos interpretar como "ataque verbal"<sup>426</sup>. Al demoler y demostrar las deficiencias de las opiniones que se creían verdaderas, el ἔλεγχος implica cierto grado de violencia. La admisión de ignorancia a la que se busca llegar no es un estado fácil, sino doloroso. Aún más cuando muchas veces los interlocutores son llevados al punto de la vergüenza o a la humillación. Lo primero lo vemos ejemplificado en Alcibíades consigo mismo; lo segundo lo podríamos entrever en Agatón. ¿Es parte del decoro refutar y poner en evidencia al anfitrión de la velada y ganador del concurso? Sócrates considera que es la verdad la que refuta en realidad y no él (201c), pero no cabe duda que sus tácticas para que esta salga a la luz suponen una cuota de humillación y, como veremos a continuación, una apariencia (¿o realidad?) de arrogancia.

Ahora bien, la acusación de Alcibíades no se centra solamente en esta cualidad particular de sus discursos. El general continúa sus palabras, prometiendo develar la verdadera naturaleza del filósofo. Para ello desarrolla la segunda analogía: las esculturas de silenos. Habíamos nombrado cómo estos llegaron a designar a los sátiros ancianos, estos seres famosos por sus apetitos sexuales insaciables que los lleva al acecho de ninfas y mujeres<sup>427</sup>. Se los toma como la representación de la ὕβρις en el sentido sexual de incontinencia y desmesura, como el delito mismo de violación. Si bien estas características serán retomadas, Alcibíades pone el centro de la comparación en la morfología misma de las esculturas: -como anticipamos- al aspecto exterior cómicamente grotesco se contraponen, una vez abiertas, las estatuas sagradas que albergan en su interior. Esta imagen de una dualidad paradójica es de lo que se servirá el general como metáfora para explicar tanto la personalidad de Sócrates como su conducta, ambas signadas por ὕβρις. Leamos las palabras del general:

Vean que Sócrates vive enamorándose de los jóvenes bellos, siempre les está alrededor y ante ellos queda turbado. Y, a la vez, ignora todo y nada sabe. ¿No es esto propio de un

---

<sup>426</sup> En palabras de Scott (2000, p. 141), "Las tácticas socráticas podrían haber sido percibidas por sus víctimas como una violación de la protección contra la vergüenza pública dada a los ciudadanos de Atenas por la ley de *hybris*."

<sup>427</sup> Vid. Grimal, 1989 [1951], pp. 475 y 480.

sileno, que es lo que él finge ser? ¡Por supuesto! De eso se disfraza por fuera: de sileno esculpido. Pero por dentro, una vez abierto, mis compañeros de bebida... ¿Saben de cuánta sensatez está repleto? (216d)

A partir de esta conexión visual con las esculturas Alcibíades delimita una apariencia exterior (σχήμα) del filósofo marcada por la fealdad, la ignorancia y la pasión erótica, apariencia que se deshace y palidece una vez examinado su interior (ἐνδοθεν), donde habita la belleza, sabiduría y medida (215a–b, 216d–217a). Aquel cuero de sileno se contrapone así a una realidad interior y superior que los revela falsos engaños<sup>428</sup>. Aquí no es Apolo el que desolla a Marsias, sino Alcibíades quien extirpa la piel del filósofo dejando a la vista de todos la diferencia entre ambas partes.

Lo que esta analogía morfológica marca a la vez que condena es el fenómeno de la ironía (εἰρωνεία), que consiste en una actitud según la cual el uno busca parecer inferior a lo que realmente es al negar poseer ciertas cualidades consideradas con gran estima<sup>429</sup>. Dicha actitud es tomada por Sócrates como un recurso usual<sup>430</sup> para llevar a cabo su práctica filosófica y su esfuerzo por que los atenienses se examinen. Alcibíades demostrará cómo el autodesprecio propio de este acto de simulación del filósofo termina siendo redirigido hacia los demás.

La centralidad que tiene la crítica del general a esta actitud socrática como ὕβρις es sugerida anticipadamente por el mismo Sócrates. La tematización de dos caras, una exterior y negativa diferente de una interior y positiva, la podemos encontrar al comienzo mismo del *Banquete* cuando el filósofo se encuentra con Aristodemo y lo invita al simposio de Agatón al que se dirige. Allí cuando Sócrates enuncia que Homero cometió ὕβρις (ὕβρις 174b6) contra el proverbio "que los buenos acuden por cuenta propia a las fiestas de los buenos" (Ἀγάθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί, 174b4-5), al hacer que Menelao -el peor hombre- vaya a la fiesta de Agamenón -el mejor hombre. Del mismo modo que el poeta, Sócrates quiere, junto a Aristodemo, corromper dicho proverbio. Si

---

<sup>428</sup> Esta imagen de dos contracaras opuestas marca la ignorancia del general respecto del conocimiento erótico de Sócrates. Alcibíades no puede pensar en estados intermedios a la manera de ἔρως mismo, hijo de Penía y Póros.

<sup>429</sup> Arist. *EN* 1127b23-31.

<sup>430</sup> Como lo atestigua Platón en varias de sus obras, tales como *R.* 337e1-3, 341a7-c4; *Ap.* 23a7-b7, *Hp. Mi.* 369d, *Men.* 79e7-80b7.

bien hay discusiones respecto de la correcta interpretación de los versos<sup>431</sup>, la más común de esta escena radica en el hecho de que Sócrates lleva a Aristodemo a la fiesta de Agatón sin ser este invitado, rompiendo así las costumbres sociales<sup>432</sup> y adjudicándole erróneamente a este un estatus superior al que posee -de la misma manera en que Homero se lo adjudica a Menelao, "guerrero débil" (174c1). Lo interesante, sin embargo, es que el acto de ὕβρις sería conjunto: podemos ver aquí lo que será el motivo central de la acusación contra el filósofo, su falsa pretensión de tener un estatus inferior. Es sugerente que no solo la contraposición de ambas partes, una engañosa y otra verdadera, aparece tratado al comienzo, sino que asimismo es tratado como ὕβρις, tal como Alcibíades lo califica.

Ahora bien, ¿de qué se tratan estas dos facetas del filósofo? La primera contradicción de términos que marca Alcibíades es la de una apariencia exterior marcada por una fealdad grotesca similar a la de los silenos<sup>433</sup> y una belleza interior, similar a la de las estatuas divinas. Este comentario, que parece dicho al pasar por el general, es indicador de la mentalidad y valores de este último. Cabe notar que luego, en el encuentro erótico frustrado, la razón principal de la humillación de Alcibíades es el desprecio de Sócrates por su belleza.

Este no es el caso, sin embargo, de la contraposición entre la profesa ignorancia del filósofo y su sabiduría interna. Para poder examinar este binomio es necesario nuevamente dirigir la mirada a otra anticipación dada por Platón hacia el comienzo del simposio. Una vez que Sócrates finalmente llega al banquete, Agatón le pide a suerte de flirteo que se siente a su lado, de manera que al rozarlo pueda sacar provecho de su sabiduría (175d1-2). A esto Sócrates responde que si eso fuera así, él debería sentarse al lado del poeta ya que, contrariamente a la "vasta y bella sabiduría" de Agatón que promete y ha resplandecido ante miles de griegos en el festival ganado, la suya es "algo vulgar, titubeante, incluso como un sueño" (175e). Ante esto la respuesta de Agatón es clara: ὕβριστης εἶ (175e7). El poeta entrevé entre las palabras del filósofo no solo una burla disfrazada de elogio, sino también la falsa simulación de ignorancia de la que lo acusa a Sócrates Alcibíades. Esta

---

<sup>431</sup> Tal como marca Ludueña (2015, p. 15, nota 20) no queda claro cuál es la forma original del proverbio. Vendría a ser, siguiendo a Rowe (1998, p. 131), un juego de palabras. Para más interpretaciones *vid.* Desmond (2005, pp. 47-48) y Gagarin (1977, p. 25).

<sup>432</sup> Si bien Agatón, al ver a Aristodemo, dice que lo buscó el día anterior para invitarlo, tal como expresa Desmond (2005, p. 47) parece ser más bien una excusa cortés.

<sup>433</sup> Sobre la fealdad de Sócrates *vid.* Pl. *Tht.* 143e; X. *Smp.* II.19, IV.19.

conducta, común en el filósofo, son vistas por ambos como plenos actos de ὕβρις. Uno podría objetar, como lo hace Fisher (1976, p. 184) que la acusación de Agatón no es tal, sino que responde más bien a un motivo de broma entre amigos<sup>434</sup>. Sin embargo, más allá de si en dicha instancia la acusación es más bien jocosa, no por ello deja de ser sugerente el hecho de que tan solo en la introducción ya es la segunda vez en la que se asocia a Sócrates con ὕβρις y que, aún más, el último discurso de la velada tematice esta asociación y la repita cuatro veces. Pareciera, por el contrario, susurrar algo más de lo que dice<sup>435</sup>, oficiando así no solo como presagio y anticipo de lo que vendrá sino como refuerzo mismo de la acusación: Agatón está sobrio y la velada recién comienza; Alcibíades, borracho y hacia el final, repetirá las mismas palabras.

Esta simulación que vemos denunciada tanto por el poeta como por el general es la ironía socrática en su sentido intelectual o dialéctico. Aquellos encantos de Marsias operan mediante el instrumento principal de seducción de Sócrates y, por tanto, de esta ὕβρις: su manera de presentar sus λόγοι. El método del ἔλεγχος tiene como contracara usual esta ironía. Esta simulación de ignorancia es lo que explica por qué Sócrates siempre toma el papel de quien pregunta y no de quien responde<sup>436</sup>, en tanto no tiene nada que enseñar, sino que, al contrario, finge tener que aprender del otro. De esta manera, esta ironía implica dos cuestiones intrínsecas entre sí: por un lado, el falso autodesprecio y, por el otro, el falso elogio de la sabiduría ajena. Conjuntamente funcionan como mecanismos de seducción intelectual en tanto así logran el involucramiento de sus interlocutores mediante la explotación de la arrogancia que muchos de estos poseen al creerse sabios. Por medio de esta técnica se logra así el objetivo mismo del ἔλεγχος ya analizado: no solo de exponer la verdadera ignorancia que yace en estos, sino también generar la conciencia de ella y así lograr incentivar hacia el verdadero conocimiento. En consecuencia, a lo largo de la discusión filosófica sucede una inversión: mientras al inicio parece ser Sócrates quien adopta el discurso del otro, es finalmente el

<sup>434</sup> Fisher (1976, pp. 453-454) nota que este uso jocoso del término aparece asimismo en *Men.* 76a, *Prt.* 355c y *Euthd.* 273a.

<sup>435</sup> Más aún si uno tiene en cuenta las palabras de Agatón que siguen: "Por lo demás, dentro de poco tú y yo iremos a juicio por este asunto de la sabiduría. Lo pondremos a Dionisio de juez..." (175e) Por lo general se toma esto como referencia a la entrada que hará luego Alcibíades, quien sería el juez que corona en primer lugar a Agatón y luego, al notar la presencia de Sócrates, corona a este quitándole las cintas al poeta. Sin embargo, si interpretamos el discurso de Alcibíades como una puesta en escena de un juicio por γραφή ὕβρεως estas palabras pueden volverse aún más significativas como condena de la acusación. De todas maneras, hay que tener en cuenta que, a las palabras de Alcibíades, solo le siguen las risas de los simposiastas (222a1).

<sup>436</sup> Aristóteles, SE 183b7-8.

interlocutor quien termina adoptando el discurso socrático al punto de identificarse con aquel en la duda y aporía<sup>437</sup>.

Esta ironía intelectual permea asimismo en los discursos mismos que este filósofo pronuncia. Las palabras y expresiones que este usa son como el cuero de sátiro ὕβρις (σατύρου δὴ τινα ὕβριστοῦ δορᾶν, 221e). En el exterior se encuentran disfrazados de ridiculez y comicidad, abundando los ejemplos con "burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores" (221e) que dan la idea de repetición, vulgaridad e ignorancia. Pero, nos dice Alcibíades, si uno llega a verlos abiertos y se adentra en ellos encontrará que estos en realidad son los más divinos, los únicos que encierran inteligencia y los únicos repletos de imágenes sagradas de virtud, indispensables para llegar a ser noble y bueno (καλὸς καὶ ἀγαθός).

Ahora bien, tal como podemos ver en los resentimientos de Agatón y Alcibíades, esta técnica resulta inquietante y molesta para el interlocutor. Como ya marcamos, el derrumbe de todo el sistema de creencias conlleva un grado de violencia. Sumado a la falsa pretensión y el falso elogio, esta violencia ahonda no solo en un ataque al orgullo del otro, sino incluso en algunos casos también una humillación que llega a lindar, como lo demuestra Alcibíades, con la ὕβρις misma. ¿Queda esto validado, como considera Piering (2010, p. 473) por el propósito subyacente de incentivar la revisión intelectual? ¿Es una técnica genuina o es una cruel simulación como parece opinar el general? La primera posición la podemos ver representada por Burge (1969, *passim*) y Vlastos (1971, *passim*), quienes lo defienden como un dispositivo pedagógico sincero. Este último autor considera que, si bien Sócrates en tanto maestro tiene ciertas conclusiones para compartir (como podemos ver en el recuento de las enseñanzas de Diotima), es asimismo un predicador que quiere que otros descubran su "evangelio" por sus propios medios y esencialmente para sí mismos<sup>438</sup>. Sócrates enseña un método de investigación: finalizada la discusión el interlocutor no aprendió nada, pero sí tuvo experiencia de la actividad filosófica misma como un medio para perpetuamente examinar y cuestionar<sup>439</sup>. El problema con esto radica, en el primer caso, en que más que atenuar la problemática ahonda aún más la insinceridad denunciada y, en el segundo, que esta enseñanza indirecta no sucede con todos sus

---

<sup>437</sup> Vid. Hadot, 2008, p. 33.

<sup>438</sup> Vid. Vlastos, 1971, p. 12.

<sup>439</sup> Vid. Hadot, 2008, pp. 26-45.

interlocutores. Ni siquiera -y en especial- con su favorito, Alcibíades, quien asume por tanto el papel de quien denuncia la indignación que provoca el filósofo. Como marca Scott (2000, p. 153),

El hecho de que el *quid pro quo* por decir lo que verdaderamente creen a Sócrates, es a veces mucho menor de lo que piensan justo a cambio de su vulnerabilidad. No hay fórmulas simples que Sócrates pueda dar a sus interlocutores y, por tanto, convertirse en un miembro atento de la audiencia de Platón implica hacer un trabajo considerable, solo para tener fines abiertos y preguntas sin respuesta.

En línea con las frustraciones del general, Robinson (1953, p. 10) considera que la ironía y el ἔλεγχος del que forma parte implica tanto una hipocresía como un espíritu negativo y destructivo. Pero el problema parece ser la ironía, como considera este autor (*ibid.*). El ἔλεγχος podría ser de hecho más exitoso sin aquella contraparte insincera que no hace más que despertar el enojo del resto. Así, los interlocutores de Sócrates muchas veces se quedan con el sabor amargo de haber sido cruelmente estafados y burlados. En vez de ser los juguetes de los dioses, se encuentran siendo juguetes de la práctica filosófica de Sócrates. En palabras del mismo Alcibíades:

Sepan que para nada le interesa si uno es bello -nadie creería hasta qué punto desprecia esto-, ni si uno es rico, ni si posee algún otro atributo de esos que la mayoría considera envidiables. Entiende que todas esas posesiones no tienen valor alguno y que nosotros no somos nada. Se pasa toda la vida fingiendo no saber nada. Se burla de la gente [εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ] 216e.

Esta ironía intelectual, sin embargo, no es la única manera en la que se expresa la actitud socrática. Esta falsa pretensión se presenta asimismo en el plano erótico. Alcibíades trata así la tercera contraposición de términos: la apariencia exterior marcada por una profusa pasión erótica y un interior repleto de medida. El general acusará a la famosa disposición erótica del filósofo hacia los jóvenes bellos como fingida. Según esta, Sócrates tiene el rol del ἐραστής, mientras que los pretendientes, en este caso Alcibíades, el del ἐρώμενος. Recordemos que en el contexto de la institución de la παιδεραστία podíamos encontrar dos roles: el ἐραστής como hombre adulto ya formado y el ἐρώμενος, como muchacho en vías de construcción. Veremos aquí nuevamente la inversión impuesta por Sócrates, quien con este carácter de sileno irá en contra en contra de las normas y patrones que guían esta práctica casi ritualizada, suponiendo así su puesta en jaque y superación.

Alcibíades revelará esta ironía erótica a partir de su experiencia particular partiendo de dos premisas. Deducida de esta disposición del filósofo y la gran belleza del general, la

primera consiste en la doble convicción de que su belleza es cosa grandiosa y que Sócrates está interesado en esta. La segunda, por otro lado, consiste en la certeza de que, si complace al filósofo, este le dirá todo lo que sabe, a saber, las cosas divinas que este guarda en su interior. Ambas se encuentran acordes no solo a esta institución de la παιδεραστία, sino también a las nociones culturales de ἔρως. Este nace, como vimos, en ocasión de la belleza y aquella es aceptada como tecnología en tanto es explotada en pos de la polis en tanto formación de ciudadanos.

Así, con estos pensamientos, Alcibíades comienza lentamente a crear ocasiones para que Sócrates lo seduzca, hasta que, al no tener éxito y sospechar la timidez del filósofo, intenta seducirlo. El general debe así ir tomando cada vez más la iniciativa, inaugurando una transgresión al comportamiento debido y las expectativas propias de su papel para migrar al opuesto, casi sin darse cuenta. En lugar de ser perseguido, ahora debe perseguir mientras Sócrates no hace más que huir como un ἐρώμενος que debe guardar las apariencias. La lógica del cortejo así se mantiene, pero invertida, poniendo bajo tela de juicio la moralidad adjudicada al propósito de Alcibíades: obtener todo lo que el filósofo sabe.

El general nos comenta un cuádruple fallido intento de seducción. Primero se queda solo con aquel, esperando que le dirija palabras esperables de un amante que se queda en la intimidad con su objeto amoroso, pero a pesar suyo el filósofo continúa con sus discursos habituales (217b). La misma falta de éxito se repite en la segunda ocasión cuando lo invita a la palestra (217c1-5), por lo que luego "exactamente como un amante que tiende una trampa al amado" lo invita a cenar (217c8). Solo tras reiterados rechazos, el general logra cenar con el filósofo, pero la ocasión es nuevamente infértil (217d1). La constante indiferencia de Sócrates provoca progresivamente la inversión total de los roles, que se expresa claramente en la cuarta y última ocasión de la que nos habla el general (217d3-219d). Allí Alcibíades logra retenerlo y decide confesarle que piensa que él es el único digno de llegar a convertirse en su amante en tanto Sócrates es la persona más excelente para ayudarlo a ser tan excelente como sea posible. A cambio, según la lógica de la παιδεραστία, queda entredicho que está dispuesto a complacerlo eróticamente o, si lo necesita, darle algo de su fortuna o la de sus amigos. Sócrates contesta "muy irónicamente, muy a su manera y costumbre" (218e) que si realmente él tuviera ese poder el intercambio

sería injusto, en tanto Alcibíades ofrece su belleza física, algo que solo lo es en apariencia, a cambio de la belleza interior y extraordinaria del filósofo. Es como querer cambiar “oro por bronce” (219a1) exclama, en una alusión al episodio en que Glauco, ofuscado por Zeus, permuta sus armas por las de Diomedes Tidida. Pese a estas palabras, Alcibíades vuelve a intentarlo acostándose junto a él bajo los mantos, pero nada sucede y recién en ese momento parece el general entender, aunque no del todo, el rechazo<sup>440</sup>. Leámoslo:

Pero, mientras yo hacía esto, ¡él hasta qué punto me venció! ¡Despreció, ridiculizó mi belleza! ¡Me deshonró! ¡Y yo que creía que tenía algún valor, señores del jurado! (pues ustedes son jueces de la soberbia de Sócrates) (...) Me daba cuenta de que había sido despreciado; pero a la vez admiraba la naturaleza de este hombre, su templanza y valentía, pues había dado con un ser humano tal como nunca hubiera esperado encontrar en lo que hace a sabiduría y dominio de sí. (219e-e)

ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν—καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ᾧμην τί εἶναι, ὧ ἄνδρες δικασταί: δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας— (...) ἡγούμενον μὲν ἡτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν, ἐντετυχηκότα ἀνθρώπῳ τοιούτῳ οἷῳ ἐγὼ οὐκ ἂν ᾧμην ποτ' ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν

En estas palabras se revelan claramente los motivos principales de la acusación de ὕβρις. Uno de ellos, como ya adelantamos, es la ironía erótica, la cual implica para el otro un cruel juego al que se entra engañado. Esta máscara del filósofo supone un sufrimiento, padecido tanto por Alcibíades como muchos otros (222a) y es de hecho la advertencia hacia Agatón con la que Alcibíades cierra su elogio: que se cuide de no ser deshonrado (ὕβριζεῖν) como lo fue él mismo. Esta ironía no difiere tanto de la anteriormente analizada, sino que por medio de formas similares busca lo mismo. Como comenta Fierro (2015, p. 106) el ἔλεγχος no es la única estrategia utilizada por Sócrates para incitar el deseo de conocimiento: esta máscara del ἐραστής devenido ἐρώμενος es una técnica de seducción que busca incitar a la práctica filosófica, como analizaremos unas líneas más adelante con mayor profundidad.

El exterior de ἐραστής, cual piel de sátiro, revela una pasión erótica en el filósofo

---

<sup>440</sup> Sobre la cuestión acerca de si la relación entre Alcibíades y Sócrates era meramente espiritual e intelectual o si hubo acceso carnal, Littman (1970, pp. 274-275) considera que la única fuente de entre las que nombran la relación y en la que se desestima la carnalidad es justamente el *Banquete*, en el que el propósito filosófico de Platón hace necesario marcar al filósofo como aquel en el que el estadio del cuerpo individual ya quedó atrás. Varias fuentes parecen insinuar distinto, entre las platónicas encontramos el *Gorgias* (en el que Sócrates afirma estar enamorado del general, 481d), *Protágoras* (en donde se habla de la relación entre ambos y la caza erótica por parte del filósofo, 309a-b) y *Alcibíades I* (diálogo en el que Sócrates se anuncia como el verdadero amante del alma del otro, 131c-d).

a la manera de aquellos seres mitológicos emblemáticos por su incontinencia. Grande es la sorpresa de Alcibíades cuando en lugar de incitar el ἔρως incontrolable que el otro debería tener, encuentra en su interior una σωφροσύνη y control de sí (ἐγκράτεια) inusitada y radicalmente opuesta a lo insinuado. Lo interesante del testimonio radica en que plantea un oxímoron en tanto es la σωφροσύνη misma la paradójicamente erigida como causa directa de la ὕβρις sufrida<sup>441</sup>. Recordemos la oposición entre ambos conceptos: mientras la última supone al exceso en sí mismo, la primera supone una moderación, medida, control o, en términos platónicos, un dominio de la razón. Mientras el cargo de ὕβρις en contexto sexual refería a acciones no consentidas y humillantes tales como la violación o el abuso, aquí la acusación reside justamente en el hecho de que el filósofo no solo se abstiene, sino lo que es peor: ni siquiera es afectado.

Es esta σωφροσύνη la que hiere a Alcibíades, en tanto este supone que su belleza, inigualable a la de cualquier otro, no puede ser rechazada, mucho menos en términos intelectuales de razón cuando debería esta despertar a la pasión erótica en un llano sentido sexual. El control de sí socrático, sin embargo, en vez de temblar ante la belleza del general, la desprecia (κατεφρόνησεν) y ridiculiza (κατεγέλασεν), siendo su dueño vencido (περιεγένετό) y deshonorado (ὕβρισεν). Esto nos dirige al otro gran motivo de la ὕβρις de Sócrates: su arrogancia (ὑπερηφανία) y desprecio (καταφρόνησις). Frente a la pretensión de inferioridad se erige esta superioridad interna vista por el resto como condescendencia, engaño y desdén. Esta se ve revelada no solo en la enunciación misma de Alcibíades<sup>442</sup>, sino también en los verbos citados que este utiliza para describir su padecimiento. Todos estos suponen cierta consideración del otro como inferior y, por tanto, en la línea de ὑβρίζω una puesta en ejercicio de una humillación de otro junto a una percibida superioridad de uno mismo. Esto aparece claro en el recuento de las hazañas militares de Sócrates cuando ambos compartieron la expedición a Potidea (219e-221c1). Allí, recuenta Alcibíades con admiración, Sócrates sobrepasaba con creces a todos, sea en el ayuno, en el esfuerzo físico, en la resistencia al invierno al punto de caminar descalzo por el hielo o en su perseverancia en la meditación al punto de estar todo el día parado en pleno verano. Ante esto, nos cuenta

---

<sup>441</sup> En relación a esto Berg (2010, p. 149) enuncia "Curiosamente, sin embargo, la misma asociación que lo eximió de su hybris y le inculcó el culto a la virtud de la moderación hizo imposible que los atenienses lo vieran como algo más que ὕβριστής, desmedido e impío."

<sup>442</sup> ὑπερηφανία: 216c9, 217e5; καταφρόνησις 220b8, 216e1.

el general, "los soldados lo miraban de reojo porque creían que los menospreciaba." (220b) La invulnerabilidad de Sócrates supone una superioridad incuestionada en boca de Alcibíades. Esto, asimismo, nos revela que, en contraposición a algunos autores que toman a ὕβρις solamente al nivel de piel de sátiro, podemos ver cómo esta noción afecta a la totalidad misma de Sócrates: en tanto la pretendida inferioridad exterior es interpretada como engaño y burla, y en tanto la superioridad interior supone elevarse por encima de lo asignado<sup>443</sup>. El filósofo parece separarse de la humanidad afectada por el mundo. Parece, como considera Nussbaum (2001 [1986], p. 249), desligado de toda dependencia a lo mundano.

Podemos dilucidar entonces la conexión entre estas aristas que hacen a la conducta de Sócrates: la pretendida ignorancia (ironía intelectual) o la pretendida disposición erótica (ironía erótica) no solo esconde, sino que pronuncia aún más esta superioridad interior. Para Alcibíades Sócrates utiliza esta ironía como una máscara tras la cual este se esconde: puede ser de manera maliciosa, como su discurso lo insinúa, o puede ser con intención beneficiosa en tanto incitación a una vida examinada. Sea de una manera u otra, Alcibíades ve en esto una perpetua batalla y, lo que es peor para él, una perpetua derrota. Pero sobre esto volveremos más adelante en la siguiente sección.

Ahora bien, como resalta Scott (2000 p. 143), este "escudo irónico" tiene una diferencia esencial con las estatuas de los silenos, cuyas imágenes divinas interiores son visibles con tan solo abrirlas. La ironía socrática, por otro lado, supone un interior lleno de neblina. En palabras del comentador (p. 143), "La ironía socrática oscurece precisamente hasta qué punto el gran tábano sabe o no sabe tal o cual cosa, es o no es serio, tiene o no tiene la respuesta a su propia pregunta, y así sucesivamente. La ironía incluso oscurece qué parte del asunto se oculta a la vista". Los discursos encantadores de Sócrates ocultan al mismo tiempo que revelan. El mismo Alcibíades parece poner en duda que alguno logre adentrarse y percibir la interioridad de los discursos y del filósofo mismo. Esto, asimismo, se ve en el encuentro erótico fallido, en el que sucede un doble disimulo<sup>444</sup>: Sócrates eróticamente es y no es amante y, discursivamente, rechaza y no rechaza a Alcibíades. La ironía le permite al filósofo mantener una ambigüedad que hace tanto a la ἀτοπία que

---

<sup>443</sup> Gagarin, 1977, *passim*.

<sup>444</sup> Nehamas, 1989.

frustra y encanta al general (221d2), como al fracaso de la enseñanza de varios de sus discípulos. Testimonio de esto radica en que en este encuentro fallido: el significado de sus palabras queda oscurecido al punto que Alcibíades solo puede percibir el rechazo tardíamente.

Ahora bien, podemos preguntarnos si esta ὕβρις denunciada es un mero accidente o una característica inherente a la posición filosófica de Sócrates. Si bien no es nuestra intención analizar aquí el discurso dado por este filósofo, se nos torna necesario retomar algunos elementos no solo para dilucidar el trasfondo conceptual del testimonio anecdótico de Alcibíades, sino también para poder comprender tanto la conducta y personalidad del filósofo como su práctica filosófica tal como es presentada por Platón.

Sin perder de vista el hecho de que el mismo Sócrates atípicamente afirma no saber nada excepto τὰ ἐρωτικά (177d7-8), nos referiremos puntualmente a los Misterios Mayores (209e5-212c3). Estos son revelados por Diotima como el modo correcto de dirigirse a los asuntos eróticos: a la manera de un progreso. El primer paso de esta *scala amoris* consiste en la atracción hacia un solo cuerpo (210a). Esto es justamente lo que Alcibíades estaría proponiendo según el resumen crudo de Sócrates: el disfrute de la gran belleza corporal del general a cambio de la belleza de su sabiduría. De hecho, el primero se enorgullece de esta y la postula como su arma de ataque, sin ver que, si bien su cuerpo bello puede inspirar el nacimiento del deseo erótico y así ser el estímulo que propulse al ascenso erótico, por encima suyo se despliega una escalera que lleva más allá de su cuerpo particular. En consecuencia, esta belleza inigualable de la que Alcibíades se enorgullece palidece en el momento erótico siguiente: el enamorado debe comprender que la belleza presente en un cuerpo es una y la misma que la que se presenta en todos los cuerpos bellos. Debe hacerse así amante de estos y "que deje pasar ese vehemente deseo por un solo cuerpo, no haciendo caso de él, es decir, dándole poca importancia." (210b). En estos versos encontramos uno de los términos que resaltamos asociados a la ὕβρις del filósofo: el desprecio (καταφρόνησις)<sup>445</sup>. Recordemos las palabras de Alcibíades: "¡Desprecio [κατεφρόνησεν],

---

<sup>445</sup> En su traducción Ludueña (2015) evita el término "desprecio", preferida por la línea interpretativa tradicional según la cual el ascenso erótico supone un camino hacia lo intelectual, desdeñando así lo corporal y particular. Algunos de estos autores son Adrados (1976 p. 229), quien considera que la escena en cuestión simboliza la renuncia al disfrute sexual en pos de bellezas más abstractas como una suerte de ascetismo "que llega a desexualizar el amor", y Thornton (1998, p. 127-138), quien ve en este ἔρως filosófico una desexualización de la energía misma sexual en pos del alma racional. Este desprecio sin embargo no referiría a la corporalidad en

ridiculizó mi belleza!" Esta acusación de desprecio nacida de la experiencia personal del general aparece aquí teóricamente respaldada. La belleza de Alcibíades aparece invalidada: la apreciación de su belleza no parece ser nada frente al reconocimiento de la belleza presente en el resto del cosmos y más allá de él. Es mero bronce, como indica Sócrates.

Esta idea del desprecio o "desapego"<sup>446</sup> se encuentra emparentada a la idea del ascenso como una apreciación de la belleza cada vez más amplia, es decir, a la idea de reencauzar a ἔρωξ al verdadero objeto de deseo, partiendo del cuerpo como trampolín. De esta manera, en el siguiente momento del ascenso se prioriza la belleza de las almas por encima de la de los cuerpos (210b) para ir escalando aún más hasta contemplar lo bello en las costumbres y las normas, y luego las ciencias hasta llegar de repente al estadio final del ascenso erótico: la contemplación de lo bello en sí. Esto es "lo bello en sí, absoluto, puro, sin mezcla, es decir, no revestido de carnes humanas ni de colores ni de las otras muchas banalidades mortales" (211e). En palabras de Fierro (2019, p. 201), "la belleza en sí deja de lado cualquier tipo de instanciación cuando se accede a ella en su pureza." En esta absolutez, la belleza en sí es la máxima expresión de la actitud que se repite en cada una de las instancias posteriores a un solo cuerpo bello: "la belleza respecto del cuerpo es poca cosa [περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι]"<sup>447</sup>.

Si bien no podemos afirmar con absoluta certeza en qué estadio del ascenso erótico se encuentra Sócrates<sup>448</sup>, es indudable que no se encuentra de ninguna manera en los que atañe a lo somático, tal como nos demuestra el general. Asimismo, si tomamos como referencia el *Alcibíades I*, es evidente que el filósofo por lo menos se encuentra en el de las almas. En aquella obra Sócrates indica que él es el primero, único y verdadero amante de Alcibíades, ya que mientras el resto una vez que creció lo abandona, él, en tanto amante de su alma, continúa sintiendo ἔρωξ. En este sentido, retornando nuevamente al *Banquete*, podemos ver cómo Alcibíades ofrece su belleza física, poca cosa en comparación con la de su propia alma. No solo eso, sino que el contrato pederástico propuesto tiene como presupuesto que el ἔρωξ carnal puede ser un fin en sí mismo para el filósofo, cuando el

---

sí misma, sino al monopolio erótico de un solo cuerpo bello.

<sup>446</sup> Fierro, 2019, p. 194.

<sup>447</sup> *Smp.* 210c. También presente en 210a9-b1; 210c5-6; 211d4-5.

<sup>448</sup> Diotima demuestra dudas de que el filósofo pueda "ser iniciado en la revelación última" (209e9). Sin embargo, hay que tener en cuenta que aún así este, como ya marcamos, indica saber de τὰ ἐρωτικά y que, como estamos sosteniendo, aparece como este tipo de amante en el discurso de Alcibíades.

cuerpo toma otro tinte al ser visto como insuflado de una bella alma. Ahora bien, como remarca Gagarin (1977, pp. 27-28), podemos encontrar pistas que indican una identidad implícita entre el amante hipotético que hace el ascenso y Sócrates. Los elementos que sugieren que el filósofo es efectivamente el ejemplo mismo del amante que ha llegado al final del ascenso erótico lo podemos ver en el hecho de que dice haberse encontrado con Diotima en numerosas ocasiones (cf. 207a5-6), que al principio era tan ignorante como Agatón (201e-5, cf. 206b5-6) y que ahora, en contraposición, sabe de τὰ ἐρωτικά (212d5, 207a5-6, cf. 209e5-210a4). Esta postura nos permite dilucidar la conducta socrática como ejemplificación de la dimensión práctica o ἄσκησις basada en esta teoría erótica (Soares, 2011). En consecuencia, el encuentro erótico fallido entre Alcibíades y Sócrates no es una mera cuestión privada entre pretendientes, sino la puesta en escena de este ideal erótico, la manera de amar de un filósofo<sup>449</sup>.

De esta manera la percepción del general respecto de Sócrates como un amante imperfecto y falso se disipa, en tanto este es el verdadero amante en los términos eróticos presentados por la sacerdotisa. El engaño mismo que el general nota en tanto una falsa faceta externa erótica y un verdadero interior percibido como no erótico se disiparía. Esta dicotomía erótico-no erótico no es en sí misma falsa, sino que el filósofo practica un ἔρως más amplio que el modelo tradicional. Incluso la dicotomía entre ἐραστής y ἐρώμενος es dejada atrás en tanto la inversión misma de estos roles dicotómicos puede ser interpretada como un socavamiento de dicha dualidad. No solo el verdadero ἐρώμενος es la belleza en sí, sino que todos somos atravesados por ἔρως y, por tanto, somos todos ἐρασταί independientemente de la edad, poder o experiencia.

Ahora bien, ¿por qué el filósofo rechaza la seducción del general? Sócrates, en tanto amante filosófico, es aquel que -como vimos- puede notar el patrón común, la belleza en sí, presentándose en distintos casos. En el vasto mar de lo bello, Alcibíades es solo una gota. El rechazo es consecuencia directa de la postura metafísica, epistémica y erótica del filósofo y se explica en función de esta ἄσκησις inherente a la teoría. De manera similar a la ironía intelectual en la que el interlocutor termina tomando la postura de Sócrates, el objetivo de trasfondo de esta ironía erótica es "hacerse desear por los jóvenes"<sup>450</sup>, es decir,

---

<sup>449</sup> Fierro, 2016, *passim*.

<sup>450</sup> Soares, 2011, p. 32.

infectarlos con la actividad del ἐραστής. Sócrates se les escapa de entre las manos y aquellos en consecuencia no pueden colmar su deseo. En tanto ejemplificación de aquel que logró el verdadero conocimiento de lo bello, se separa del resto de los hombres. Es el desapego lo que frustra y repele el deseo de otros (Gagarin, pp. 35-36). Esta frustración que sufre el antes ἐρώμενος ahora devenido ἐραστής permite que a este se le haga patente la carencia inherente a ἔρως y así, quizá, permite activar la posibilidad misma del ascenso erótico. Esto supone invitación a una relación dual en la que se trasciende la división tradicional entre amado y amante<sup>451</sup>. En esta reciprocidad yace, para Halperin (1986, p. 36), el centro de la pedagogía erótica socrática<sup>452</sup>.

Ahora bien, volviendo a la idea de la ambigüedad del filósofo y a la ironía erótica, podemos entender un poco más el fracaso que supone Alcibíades en las vías de la filosofía. Es evidente que este último puede apreciar la belleza en sus presentaciones individuales, como lo es la suya propia. No parece lograr, sin embargo, la comprensión de que esto es solo una presentación más de aquella belleza en sí a la que debería aspirar. Ahora bien, las palabras de Sócrates en el encuentro erótico fallido están a medio camino del objetivo de incentivar la búsqueda de la sabiduría (y así incentivar al otro a su propio ascenso erótico). Si bien, por un lado, el rechazo se puede interpretar como un sacudón "en pos de hacerlo reflexionar sobre el sentido de su vida"<sup>453</sup> y, por otro -como recién marcamos -, podemos entenderlo como este llamado a ascender desde la particularidad de un caso de belleza a otros, la idea de "oro por bronce" más que incentivar al reconocimiento de que todas las cosas bellas son lo mismo en tanto bellas, parece indicar una diferencia fundamental entre

---

<sup>451</sup> Esta huida de las categorías tradicionales dicotómicas las podemos ver asimismo en la figura misma de Sócrates, vista por Alcibíades como la contraposición irresoluble entre un exterior y un interior. La caracterización misma de ἔρως, hijo de *Penía* y *Póros*, como un ser que habita el "entre" nos permite ver con otra mirada al filósofo. En palabras de Osborne (1996, p. 96) "Socrates, como *eros*, es una figura liminal, siempre en la puerta". Incluso, para Johnson (2013, p. 8), en dicha caracterización de ἔρως hay un potencial eco de la noción de dulce-amargor de Safo.

<sup>452</sup> Este autor se basa en un análisis del pasaje 135e del Alcibíades para hablar de este concepto de *Ἀντερως* o "love and counter-love". En contraposición a estas posturas podemos encontrar, por ejemplo, a Blyth (2013, pp. 30-44), quien no ve un interés erótico alguno por parte del filósofo. Solo ama a la sabiduría en el sentido trascendental platónico. Esta consideración de Alcibíades respecto de la insinceridad del ἔρως socrático hacia sus discípulos es así defendida, postulando que es una pose deliberadamente tomada, en tanto usa como disfraz el modelo socialmente aceptable de interacción para enmascarar su interés pedagógico en los muchachos aristócratas con potencial filosófico.

<sup>453</sup> Fierro, 2019, p. 205.

la belleza física del general y la belleza de la sabiduría de Sócrates<sup>454</sup>. Incluso la intuición del general de que la sabiduría del filósofo debe ser el objetivo de su ἔρως es despreciada, pese a que esta meta de instruirse a partir del filósofo para ser lo mejor posible no parece tan errada según los lineamientos de la sacerdotisa<sup>455</sup>. El filósofo, si bien logra generar discursos<sup>456</sup>, no genera en el caso puntual de Alcibíades aquellos "que vuelven mejores a los muchachos" (210c). A partir de las acusaciones ya analizadas podemos ver cómo estos discursos, en tanto estatuas dicotómicas, suponen para el general actos de ὕβρις. En este sentido se puede interpretar este "intercambio" propuesto por Alcibíades como una manera de acceder a los discursos sin ironía, es decir, sin ὕβρις<sup>457</sup>. Pero esta última parece estar cosida a la piel y entrañas de Sócrates. En este sentido esta ὕβρις aquí termina siendo en detrimento del objetivo filosófico. La semilla incipiente que Sócrates ve en Alcibíades es pisada por aquel, al punto de incitar esta reacción visceral de huida. Uno podría aducir que esto tiene más que ver con el general, que con el filósofo ya que ¿es acaso responsabilidad del maestro el fracaso del discípulo? Para analizar esta cuestión, sin embargo, se hace necesario primero analizar a Alcibíades mismo. De esto nos encargaremos en la siguiente sección.

Retornemos al ἔρως presentado por Sócrates. Es significativo que Diotima designa a este ἔρως como "la pederastía correcta" (τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν 211b5-6). Esta afirmación implica la posibilidad de una παιδεραστία incorrecta de la cual se diferencia: la prevaleciente en la cultura ateniense<sup>458</sup>. El ἔρως presentado por la sacerdotisa es un ἔρως filosófico que supone una alternativa y una superación del resto de las tecnologías de la

<sup>454</sup> Si bien es claro que ambas bellezas, aunque hermanas, pertenecen en cierta manera a distintos planos en tanto la segunda es más pura, elevada y plena ontológicamente, podemos notar una diferencia fundamental entre la actitud pedagógica de Diotima, quien revela los misterios, y Sócrates, quien rechaza con un proverbio y propone tratarlo en otro momento que parece no llegar (219a-b).

<sup>455</sup> Incluso el reconocimiento mismo de la interioridad de Sócrates, como las estatuas que albergan aquellas imágenes divinas y bellas, sugiere el potencial de Alcibíades para el ascenso.

<sup>456</sup> Esta tarea intelectual está evidenciada en las palabras mismas de Alcibíades al relatar el poder de las palabras del filósofo, así como, por ejemplo, el *Alcibíades I*.

<sup>457</sup> Esto supondría asimismo una suerte de "shortcut to self-improvement" (Scott, 2000, p. 129) en tanto supondría una "transfusión de sabiduría".

<sup>458</sup> Rhodes (2003, *passim*) específicamente considera que esta παιδεραστία incorrecta es lo que él llama "el ἔρως tiránico", representado dentro del *Banquete* por el resto de los simposistas. Esta sería una manera de pervertir a ἔρως, en tanto se transforma en mero medio para gratificar los propios deseos egoístas. En contraposición a esta postura, consideramos que tal análisis de los demás discursos es simplista. Asimismo, respecto de esta diferencia con la concepción erótica popular griega, es interesante notar que la diferencia ya está marcada por el hecho de que la teoría erótica que presenta Sócrates viene de una sacerdotisa que no solo no es hombre, sino que tampoco es ateniense.

época, tales como el matrimonio o la *παιδευασία* tradicional<sup>459</sup>. Estos, como ya analizamos, son esencialmente fenómenos de índole político-cívico que dirigen la energía erótica hacia formas funcionales a la sociedad: el primero hacia la reproducción de ciudadanos y la segunda hacia la formación de estos. El *ἔρως* filosófico, en contraposición, tiene a esto solo como comienzo. En este la procreación no queda únicamente ligado al ámbito somático, sino que es dirigido hacia la procreación de discursos bellos, retomando así el carácter pedagógico y formativo de esta fuerza. Como indican las enseñanzas de la sacerdotisa, en contraposición a aquellas tecnologías, aquí el fin principal no es, como en aquellos, generar beneficios culturales, cívicos y políticos en pos de la polis. La contemplación de lo bello en sí supone un fin esencialmente metafísico y epistemológico que se presenta como inherente y subyacente a la energía erótica: la trascendencia misma del ámbito sensible y temporal en pos del ámbito eidético y eterno. Diotima nos presenta una tecnología metafísica de la trascendencia en la cual se reencauza a *ἔρως* a la verdadera fuente, al verdadero objeto. En este sentido, siguiendo el análisis de Thornton (1998, p. 212), podemos ver en esto "el ejemplo más extremo del intento de la mente de controlar al apetito corporal más volátil, apropiándose y explotando su energía para alimentar a la trascendencia de este desordenado y caótico mundo de cambio, sufrimiento y sexo." Esta tecnología en su máxima expresión logra depurar a la energía erótica volátil y reencauzarla hacia fines intelectuales, ya que en tanto se tiene como objeto erótico la belleza en sí, incontaminada, inmortal, inmutable y, por tanto, estable, supone un desvanecimiento del tumulto negativo de la pasión, que queda asociada al ámbito temporal y sensible. Esta vertiente filosófica se encuentra libre de los males asociados a *ἔρως*: "su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración."<sup>460</sup> Hay mayor control del sujeto en este *ἔρως* más bien aséptico, como lo simboliza la invulnerabilidad socrática a la provocación erótica, al frío, al hambre y al miedo. La muerte se desvanece en tanto quien logra vislumbrar la belleza en sí se vuelve inmortal. La esclavitud queda en los primeros pasos del ascenso, como propio de aquellos que quedan varados en el *ἔρως* hacia una sola instancia (210c6-d3). La disolución del sujeto sucede en tanto reconoce que todo tipo de belleza que se puede llegar a presentar en uno es la misma

<sup>459</sup> En esta superación también entra el matrimonio, que tiene como función principal la reproducción de los ciudadanos. Ahora bien, este es la expresión más baja y somática de la energía erótica.

<sup>460</sup> Nussbaum, 2001 [1986], p. 249.

que la que se presenta en otros. La violencia queda atada al ámbito sensible del que se trasciende. Como marca Fierro (2012, p. 99) la práctica filosófica es la "mejor resolución de las zozobras a que nos somete la índole carente del deseo". La ambivalencia de ἔρως parece desvanecerse y permanecer en su positividad.

Ahora bien, nos resta la pregunta de si acaso esta tecnología de la trascendencia supone, al igual que las otras tecnologías propuestas a las que supera, un beneficio en pos de la comunidad. Como ya analizamos, aunque negativamente en el caso de Alcibíades, hay también un fin ético detrás de esto: es parte del ascenso erótico la procreación de discursos bellos y así de mejores personas y, por tanto, de ciudadanos. Asimismo, la vida dedicada a esta contemplación, nos dice Diotima, es la verdadera vida digna (211d), aquella que, al contemplar la verdad, permite parir ya no imágenes de virtud sino la virtud verdadera (211a). Esto nos da evidencia para suponer no solo que beneficia a la comunidad, sino que incluso lo hace de manera más significativa que las otras tecnologías. En contraposición a aquellas posturas suponen que esta teoría postula un desapego y negación total del ámbito sensible en pos del eidético<sup>461</sup> y, por tanto, una despreocupación por los asuntos de la pólis, consideramos que el reconocimiento y la comprensión de que todas las cosas bellas son presentaciones de aquella única belleza no supone necesariamente un rechazo, sino que puede redundar en una mejor apreciación<sup>462</sup>. De la misma manera, la comprensión de la verdad y la generación de virtudes genuinas no debería suponer un distanciamiento de la vida ética y política, sino un verdadero entendimiento y por tanto un accionar justo.

Ahora bien, nos resta preguntarnos cuál es la relación entre este ἔρως filosófico y ὕβρις en Sócrates. El análisis realizado nos lleva a la conclusión de que ambos parecen ser consistentes y complementarios: el Sócrates ὑβριστής es el ejemplo paradigmático en cuestión del Sócrates ἐραστής. La ὕβρις es no solo consecuencia inherente al ascenso erótico, sino también el medio mismo por el que este se da. Como marca Desmond (2005, p. 44), esta ὕβρις indica "una relativa deshonra de las actitudes convencionales como preludio y consecuencia de la sabiduría". Esto supone lo que el autor llama una nueva perspectiva moral o transvaloración de los valores en términos nietzscheanos. A esta nueva

---

<sup>461</sup> Posturas tales como las de Nussbaum (2001 [1986], pp. 243-252); Thornton (1998, pp. 127-138); Rhodes (2003, pp. 300-369).

<sup>462</sup> Fierro, 2019, pp. 199-201.

formulación del ἔργον en términos de tecnología de la trascendencia lo acompaña una resignificación de ὕβρις. No solo la energía erótica es reencauzada, sino que el mismo ímpetu violento y desmesurado por detrás de ὕβρις se transforma en una energía intelectual y controlada. Esta nueva forma supone el rechazo de los valores tradicionales asociados a esta noción, aquellos que Sócrates rechaza como bienes absolutos<sup>463</sup>: el poder, la riqueza, la juventud, la fuerza y la belleza. Lado a lado Alcibíades, Jerjes, Midias y Timarco parecen todos pertenecer a una misma categoría signada en la violencia, el exceso, el vino, el poder y la fuerza. Sócrates allí resalta como lo mismo y lo completamente otro: supone desmesura, deshonor y transgresión. Pero aquí la desmesura es paradójicamente de medida, la deshonor es de lo falso y la transgresión es en pos de una trascendencia que da sentido a la realidad. La ὕβρις socrática hacia Alcibíades "es una imagen de la subordinación platónica de lo convencional a lo filosófico, de lo temporal a lo eterno, de lo particular a lo universal."<sup>464</sup> En consonancia con el ἔργον que lo acompaña el fin de esta ὕβρις ya no es la disolución misma de la polis, sino el medio necesario para que surja la verdadera virtud.

---

<sup>463</sup> Desmond, 2005, p. 57

<sup>464</sup> Desmond, 2005, p. 62.

## 2. Alcibíades o las cintas sobre los ojos

(...) y un escudo que se hizo de oro, en el que no puso ninguna de las insignias  
usadas por los Atenienses, sino un ἔρως armado del rayo.<sup>465</sup>  
Plu. Alc. XVI 1-2

Las palabras y acciones de Alcibíades dicen más de lo que este parece pretender. Entre los gajos de piel arrancada del sátiro Sócrates, se vislumbra él mismo, revelándose al contraste de la sangre. Al mismo tiempo que el general denuncia la ὕβρις insultante y el ἔρως falso del filósofo, su presencia misma en el banquete aparece atravesada por ambas nociones, confluyendo en una conjunción y simultaneidad distinta a la evaluada en Sócrates. Siguiendo la convicción de que Platón edifica los personajes de sus diálogos acorde a las personas históricas, analizaremos la figura de Alcibíades no solo al interior del diálogo o dentro del mismo *corpus* platónico, sino también en relación a algunos testimonios históricos significativos sobre este<sup>466</sup>. De esta manera, podremos comprender la personalidad, conducta y la presencia misma del general, tan fuera de tono como las del propio Sócrates.

Alcibíades es uno de los personajes más fascinantes de la antigüedad. A la manera del dulce amargor de ἔρως, nos encontramos con una persona tan paradójica y ambivalente que el mismo pueblo no puede decidirse si amarlo u odiarlo. El general parece caminar una fina línea entre la admiración y el rechazo, cayendo de un lado o del otro varias veces durante su vida. Como resalta Morpeth (2012, pp. 200-213), Alcibíades fue simultáneamente una fuerza positiva como negativa tanto para los atenienses y los espartanos como la sociedad del Peloponeso de la época. De hecho, si bien su función primaria era su función política y militar como στρατηγός, significó para el mundo griego mucho más que eso.

Sus virtudes eran múltiples. Pertenecía a una de las familias más importantes e influyentes<sup>467</sup> tanto por vía materna como paterna al punto de que el mismo Alcibíades da

---

<sup>465</sup> Traducción de Pérez Jiménez (2006).

<sup>466</sup> Nos limitamos a retomar ciertos eventos o características paradigmáticas de la vida histórica de Alcibíades, tomando como fuente primaria los autores antiguos tales como Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*) y Plutarco (*Vidas paralelas*), así como análisis contemporáneos tales como los de Forde (1989, *passim*); Romilly de (1997, *passim*); Gribble (1999, *passim*); Rhodes (2011, *passim*). Sobre el vínculo de los discursos con el personaje histórico correspondiente *vid.* Naugle (2017, *passim*) y Warner (1979, *passim*). Según esta línea de interpretación, habría una armonía entre la biografía y la teoría erótica que presentan.

<sup>467</sup> Th. 5.43.2; Plu. Alc.4.1.

como ascendencia desde Zeus mismo, por Eurysaces y su padre Áyax<sup>468</sup>. Estuvo incluso bajo la tutela del mismo Pericles y fue uno de los mejores generales y estrategas de la Grecia Antigua, al punto de que en Roma erigen su estatua, como uno de los griegos más valientes<sup>469</sup>.

Resaltaba por su gran elocuencia, carisma, valentía e inteligencia, pero de manera destacada por su gran belleza, imperturbable en todas sus edades. La total confianza del general en su propia belleza que vimos ilustrada en el fallido encuentro erótico no era una arrogancia vacía sino largamente fundada, como se puede ver en la gran cantidad de fuentes que la resaltan<sup>470</sup>. A juzgar por su cercanía con Sócrates (así como el testimonio del *Alcibíades I*) podemos reconocer esta misma belleza en su alma. Sin embargo, como resalta Plutarco (*Alc.* 2.1), en el curso de su vida su carácter sufrió “grandes contrariedades y mudanzas”<sup>471</sup>, exacerbando lo que ya había de base. Uno de los motivos principales de esto es su temprana entrada a la arena política, habiendo sido su ambición atizada por algunos que le pronosticaron ser incluso mejor que Pericles.

Algunas de estas características exacerbadas por el camino político eran la arrogancia y la obstinación, como bien se ilustra en el *Banquete*. De las “muchas y grandes pasiones” que tenía, Plutarco considera que sobresalía su amor por la victoria y por siempre ser el primero (τὸ φιλόνηκον ἰσχυρότατον... καὶ τὸ φιλόπρωτον, *Plu. Alc.* 2.1), evidenciado en muchas de las anécdotas que datan desde su juventud hasta su muerte<sup>472</sup>. Estas varían desde una obstinada necesidad de ganar en su niñez -como la ocasión de negarse a correrse ante el paso de un carro porque interrumpía un juego o el uso inesperado de mordeduras en una lucha para ganar- hasta una fascinación que cruza las líneas de lo aceptable socialmente en su juventud, como el golpear a un rival en un coro por disputarle la victoria “ante la audiencia y los jueces”<sup>473</sup>. Basta recordar los casos nombrados en la consideración jurídica de ὕβρις -tales como *Contra Loquites* de Isócrates o *Contra Conón* y *Contra Midias* de Demóstenes- para recordar el énfasis en el carácter ὕβριστής del que asalta a

---

<sup>468</sup> *Pl. Alc. I*, 121a.

<sup>469</sup> *Plin. HN* 34.12.

<sup>470</sup> Atestiguado por multiplicidad de fuentes, entre ellas *Pl. Prt* 309a; *Alc.* 1.113b, 123a; *Smp.* 216c–219e; *Plu. Alc.* 4.1, 16.4; *Ath.* 12.534c.

<sup>471</sup> *Plu. Alc.* 2.1.

<sup>472</sup> Para un análisis sobre la φιλοτιμία de Alcibíades *vid.* Modenutti (2019).

<sup>473</sup> *Andoc.* 4.20–21. Todas estas anécdotas se pueden encontrar en *Plu. Alc.* 2.

otro ciudadano. Esta beligerancia se repite multiplicidad de veces, como la ocasión en que golpeó a un maestro por no tener las obras de Homero (Plu. Alc. 7.1), cuando golpeó a Hipónico, hombre de gran poder por su riqueza y linaje, por juego (γέλωτι) a causa de una apuesta<sup>474</sup> (8.5) o el constante maltrato hacia sus amantes, como lo atestigua el episodio con Anito, al que no solo rechaza en su invitación al banquete, sino que llegando tarde se lleva la mitad de las vasijas (4.4-5).

Entre estas anécdotas encontramos asimismo ejemplos extremos, como el mantener cautivo al pintor Agatarco hasta terminar la comisión<sup>475</sup> o el matar a uno de los sirvientes con un palo<sup>476</sup> -aunque vale notar que el mismo Plutarco duda de esta ocasión por proceder el relato de uno de sus enemigos<sup>477</sup>. Esta recurrencia a la violencia nos lleva a dos cuestiones. Por una parte, nos da una idea clara de su carencia total de σωφροσύνη, lo que al mismo tiempo explica su gran admiración al ver que esta conforma aquellas imágenes divinas dentro de Sócrates. Por otra, denotan en la motivación de las acciones una gran impronta de la estima propia, puesta en jaque por la percibida ofensa o apuesta. Esto último nos lleva a otro de sus grandes excesos: la φιλοτιμία o el amor por el honor<sup>478</sup>. Esta es retomada en el *Banquete* por el mismo Alcibíades (216b): es vencido por el honor que le dispensa la multitud (216 b-c). Jenofonte (*Mem.* I.2.24.8) marca cómo el pueblo con sus adulaciones lo hacen olvidarse de sí mismo, lo que, sumado a sus fracasos con Sócrates, lo lleva a huir de este, renunciando así a la filosofía y a la examinación de sí. Ahora bien, esta manía por el honor propio viene necesariamente acompañada de una despreocupación por el honor de otros, lo que lo hace más propenso a cometer ὕβρις. Como marca Forde (1989, pp. 199-210), si bien la sociedad ateniense se erige fuertemente sobre la base del honor o τιμή, el concepto que tiene Alcibíades de esta es distinta a la concepción tradicional

---

<sup>474</sup> Plu. Alc. 8.5. En esta anécdota queda especialmente en claro el rechazo del pueblo de Atenas en aceptar dichas acciones. Plutarco relata que fue tal el rechazo de la gente a esta afrenta (ἀσελγείας) que Alcibíades se presentó en la casa del ofendido, se desnudó y pidió que se le azote. Esta manera frontal de “exigir” un castigo supone también un indudable dramatismo soberbio.

<sup>475</sup> Plu. Alc. 16.5.

<sup>476</sup> Plu. Alc. 3.1-2.

<sup>477</sup> Esta cautela hay que tenerla en cuenta. Algunas de las historias retomadas, sin embargo, si bien no son verificables en tanto no nombran una fuente cercana en el tiempo, sí dan una base para concebir cómo era el carácter de este.

<sup>478</sup> Además de las anécdotas ya nombradas podemos encontrar otras ejemplificaciones de esto menos destructivas, como podemos ver en los grandes gastos en los coros, los donativos y obsequios a la ciudad o en su desempeño en los Juegos Olímpicos donde participando con siete carros salió coronado con la victoria en varios puestos (Plu. Alc. XI).

marcada por virtudes que la acompañan. Se trata más bien de un esplendor o *grandeur*, o, en palabras del autor, "Concibe el lugar de honor como un lugar tan alto que desde allí el mundo aparece como un solo territorio."<sup>479</sup> Esta φιλοτιμία así, lejos de encontrar su cauce en las vías convencionales aceptadas por la comunidad, las reinventa según sus pasiones y ambiciones. En una curiosa paradoja, la vida de honor y ὕβρις terminan siendo idénticas en Alcibíades.

El carácter excesivo de estas características (amor por ser el primero, por la victoria y por el honor) se ve claramente en el sabotaje al tratado de paz con Lacedemonia que Nicias había logrado. Según Plutarco (*Alc.* 14) el motivo principal que impulsa dicha acción es la envidia a Nicias en tanto este era "admirado de los enemigos y honrado de los ciudadanos" y era tenido con gran estima por haber logrado la paz. Con esta estratagema Alcibíades no solo logra dejar mal considerado a Nicias, sino que también la reinstauración del clima de combate le dio oportunidades para su gloria, como se puede ver en su inmediata asignación como general (*Alc.* 15), en cuyo rol hizo de aliados a Argos, Mantinea y Elea incitándolos a la confrontación contra Esparta. Plutarco remarca que si bien nadie alababa el modo en que lo hizo, sí se celebraban los éxitos de esa hazaña. Esto último demuestra que, aunque sus acciones están motivadas por el interés propio, en varias oportunidades se identifica con el interés de la comunidad. A esto se suma el hecho de que, como ilustra Jenofonte (*Mem.* I 1.1-II 3.10), más allá de su egocentrismo, es de hecho un buen comandante, en tanto participa de las operaciones peligrosas, trata al enemigo con clemencia e idea exitosas estratagemas. Esto contribuye aún más a la ambivalencia misma que rodea a Alcibíades y a la relación de la multitud con él.

Como resalta Verdegam (2010, p. 37) podemos ver en la conducta de Alcibíades la idea de que tras la muerte de Pericles la política ateniense estuvo marcada por la ambición y la codicia. Esto mismo aparece marcado en la respuesta de Sócrates al intercambio pederástico ofrecido por el general. Dice el filósofo sobre el intercambio de la belleza física de Alcibíades por la extraordinaria belleza que este ve en él: "no poca ventaja piensas sacar de mí" (οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, 218e5). El término πλεονεξία indica el apetito insaciable de tener más de lo debido, en este caso a expensas de otros como

---

<sup>479</sup> Forde (1989, p. 200). Esta imagen dada por el autor nos recuerda a Jerjes con sus ambiciones de realizar un puente sobre el Helesponto y unificar el terreno de gobierno.

podemos vislumbrar en las anécdotas ya relatadas. Para Forde (1989, pp. 195-199), asimismo, este carácter toma en el general una cualidad imperialista. Esto aparece claro en el *Alcibíades I* (105a y 105c), donde Sócrates le dice al general:

"Yo creo que si algún dios te dijera: «Alcibíades, ¿prefieres seguir viviendo con lo que ahora tienes o morir al punto si no puedes conseguir nada más?», estoy seguro de que preferirías la muerte. (...) Y si de nuevo el mismo dios te dijera que debes reinar en Europa, pero que no se te permitiría pasar a Asia ni emprender allí actividades, creo que no estarías dispuesto a vivir en estas condiciones sin poder saturar, por así decirlo, a toda la humanidad con tu nombre y tu poder."

Alcibíades de hecho encabezó el movimiento imperialista, alimentando estas pasiones ya presentes en los atenienses. Aprovecha el deseo de estos por Sicilia, persuadiéndolos de acometer la conquista no por partes y de a poco, sino con todas las fuerzas de una vez (Plu. *Alc.* 17). Sus ambiciones políticas de grandeza ven en la expedición a Sicilia solo el comienzo de un proyecto de conquista que se extendería por doquier. Un proyecto de conquista que, en definitiva, por medio de la dominación de una ciudad (en este caso, Atenas) sobre otras permitiría fundamentalmente el dominio de sí mismo sobre todos<sup>480</sup>. En esto podemos ver un cierto aspecto de Jerjes<sup>481</sup> y su ὕβρις; volvemos a encontrar aquí arrogancia, exceso, los grandes designios e incluso el sacrilegio.

A fin de vislumbrar esta comparación de manera más clara, examinaremos ciertas cuestiones de la expedición a Sicilia. Elegidos Alcibíades, Lámaco y Nicias como generales, es este último el que se opone a la expedición a la manera de Artábano respecto a las ambiciones de Jerjes. Advierte al pueblo la imprudencia de la campaña, incitada por un Alcibíades demasiado joven (νεώτερος) guiado por el interés propio y atentando contra el bien común de la polis<sup>482</sup>. Enuncia: "son rarísimos los éxitos que se logran mediante la codicia [ἐπιθυμία] y en cambio muchos más mediante la prudencia [πρνοοία]"<sup>483</sup>. Sería justamente esta contraposición de cualidades la razón por la cual habrían sido elegido ambos: la guerra iría mejor si a la osadía y exceso de Alcibíades se le sumara la previsión o circunspección (πρνοοία) de Nicias<sup>484</sup>. Alcibíades, "deseoso de ejercer el mando, del que

---

<sup>480</sup> Esto queda claro en sus problemas de lealtad a una sola ciudad: el foco no es que Atenas o Esparta dominen, sino que él lo haga.

<sup>481</sup> En el *Alcibíades I* (105d) Sócrates afirma que Alcibíades considera como las únicas personas dignas que han vivido a Jerjes y a Cirio.

<sup>482</sup> Th. VI 12.2.

<sup>483</sup> Th. VI.13.1. Traducción de Torres Esbarranch (1992) con anotación propia de términos en griego.

<sup>484</sup> Plu. *Alc.* 18.1.

esperaba poder conquistar Sicilia y Cartago, y que al tener éxito en estas empresas conseguiría ventajas personales, tanto en dinero como en reputación”<sup>485</sup>, lejos de negar estas acusaciones las asume sin humildad u ofensa alguna. Haciendo uso una vez más de su arrogancia no solo afirma la justicia de que ejerza el mando y defiende su insensatez o locura (ἄνοια) como útil en tanto no solo se beneficia a sí mismo, sino también a la ciudad (Th. VI.16.3), sino que también asume su sobreconfianza al no ver nada injusto cuando al tener un gran concepto de sí mismo no se pone en pie de igualdad con los demás (οὐδέ γε ἄδικον ἐφ’ ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον εἶναι, Th. VI. 16.4). Nos volvemos a encontrar con los términos μεγα φρονεῖν pero ahora legitimados y defendidos por la misma persona que los tiene. Lo interesante aquí no es solo las reiteradas advertencias contra las ambiciones más allá de la medida que se nos vienen a la cabeza tras haber analizado a ὕβρις, sino la conciencia de sus propios defectos. Mientras Jerjes niega las palabras de Artábano, Alcibíades, como buen retórico, se apodera de las críticas, seguramente como estrategia para ganarse el favor de los oyentes por medio de la verdad en lugar de por la mentira y el disfraz. Si bien Alcibíades no cumple de ninguna manera el precepto délfico de “nada en exceso” (μηδὲν ἄγαν), podríamos decir que cumple de una manera paradójica, superficial e intermitente el “cónocete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν). Ciertamente su vida no fue una de observancia y examen filosófico, tal como exhortaba Sócrates, ni mucho menos una de medida y conocimiento de los límites de los mortales o de un noble ciudadano. Pero podemos observar en esta figura la incipiente semilla de la conciencia de sí a la que lo incitaba el filósofo: tenemos prueba de ello en el hecho de que reconoce que no se ocupa de sí mismo y que siente vergüenza ante Sócrates, como una suerte de espejo que lo hace notar sus vacíos ya sabidos. Alcibíades sabe qué es lo mejor para él pero no puede dedicarse a eso. Como considera Scott (2000, p. 135) esta conciencia de sí es intermitente y lo lleva de estar convencido en que Sócrates puede ayudarlo en su desarrollo, a taparse los oídos y huir.

Ahora bien, estos grandes pensamientos de Alcibíades son tan excesivos que rayan los límites de la imposibilidad. Esto nos remarca nuevamente la ὕβρις misma del general. Aristóteles al analizar la falsa creencia de que los estados más prósperos son aquellos que son grandes, marca la imposibilidad de tal empresa en tanto "un número excesivamente

---

<sup>485</sup> Th. VI. 15.

elevado no puede participar del orden, ya que esto sería obra de un poder divino, como el que mantiene unido el universo."<sup>486</sup>

A esto, agrega Forde (1989, p. 203), "El hecho de que Alcibíades busque un gobierno no tiránico solo hace que su rivalidad con los dioses sea más completa, aunque más inocua para sus semejantes."

Las grandes ambiciones de Alcibíades pretenden posicionarlo más allá de lo aceptable para el ser humano. El general encarna así la desmesura misma de las ambiciones políticas, ya presentes en Atenas misma. En contraposición a Nicias, representación del líder consciente de los peligros que supone aspirar a más de lo permitido, Alcibíades a la manera de Jerjes rechaza todo tipo de límite para intentar ocupar un lugar al que ningún mortal le es lícito ocupar.

Habíamos notado cómo ὄβρις supone siempre cierto peligro o amenaza de la comunidad, razón por la cual siempre conlleva de una manera u otra un castigo. Aquí, al igual que en *Los persas*, la amenaza supone a la comunidad misma, que es llevada por este camino, inflando el deseo, las ambiciones y la violencia de esta en lugar de dirigir con mesura y razón<sup>487</sup>. De hecho, Atenas acabará en la ruina<sup>488</sup>.

Otro punto de comparación que podemos encontrar radica, curiosamente, en la cuestión del sacrilegio. De la misma manera que Jerjes y su ejército realizan el sacrilegio de saquear las estatuas sagradas y de incendiar templos (*Pers.* 807-810), encontramos asociado a Alcibíades la mutilación de los Hermes<sup>489</sup> unas noches antes de la partida a Sicilia. Aunque el asunto no estaba esclarecido -variando las opiniones sobre que se trataba

---

<sup>486</sup> Arist. *Pol.* 1326a30-35. Traducción de García Valdéz (1988).

<sup>487</sup> Habría, sin embargo, que hacer una salvedad. Como considera Wohl (2002, p. 157), "Así, aunque el encanto de Alcibíades puede haber sacado a relucir una *paranomia* implícita en la erótica de la democracia, no se le puede culpar por causarla. No fue la *paranomia* de Alcibíades la que pervirtió el deseo del *demos*, sino el *demos* el que conjuró a un Alcibíades *paranomos* como objeto perfecto de su propio perverso amor. (...) Si Alcibíades es *paranomos*, es porque el deseo del *demos* lo hizo así."

<sup>488</sup> Tucídides por momentos culpa a Alcibíades de la ruina de Atenas y, por otros, culpa al pueblo mismo.

<sup>489</sup> Las estatuas fueron mutiladas alrededor de la cara y, tal como Aristófanes (*Lys.* 1093-94) sugiere, habrían sido castradas. Wohl (2002, p. 21) considera que este evento supone un momento crucial en la política ateniense con consecuencias tanto en la expedición de Sicilia (en tanto Alcibíades es llamado a juicio durante su transcurso, provocando luego la derrota) como en la guerra contra Esparta (en tanto la condena a muerte contra el general provocará que este huya hacia esas tierras y combata contra Atenas). De esta manera, tendría una conexión directa con la ruina de la ciudad. Para un mayor análisis *vid.* Plu. *Alc.* 18.5-23; Osborne (1985, pp. 64-67); de Romilly (1995, pp. 101-104). Para ver la significancia metafórica de este hecho como signo de la autonomía y democracia política y sexual *vid.* Wohl (2002, *passim*). Sobre la heterogeneidad de la significancia religiosa, política y semiótica *vid.* Osborne (1985, p. 66).

de una artimaña para disuadir la campaña (Plu. *Alc.*18) o una conspiración para derrocar la democracia (Th. VI.27.3)- tras las acusaciones de algunos las sospechas cayeron sobre Alcibíades. En realidad, confusamente no por este delito sino por otro sacrilegio contra estatuas divinas cometido por hombres muy jóvenes (νεωτέρων) movidos por juerga, la bebida y la ὕβρις. Esto se suma la acusación de haber profanado los misterios de Eleusis y haber sido, en consecuencia, impío con las diosas Demeter y Perséfone. Estas acusaciones no solo se explican como una confabulación contra el general<sup>490</sup>, sino que -como los mismos acusadores alegan- son sus otras transgresiones no democráticas (οὐ δημοτικὴν παρανομίαν, VI 28.2) las que cementan la sospecha. Es durante la expedición que sus enemigos aprovechan la ausencia de este para lograr la generalización de la creencia en su culpabilidad<sup>491</sup>.

Esta παρανομία o transgresión del nómos por parte de Alcibíades es lo que para la opinión popular evidencia su propensión a la ὕβρις. Este término no solo aparece en el γράφη ὕβρεως a la hora de describir qué conductas caen bajo la ley<sup>492</sup> (Dem. 21.47), sino que su núcleo conceptual radica justamente en la transgresión de los lugares asignados, lo que supone una afrenta a los estándares de conducta aceptada. Esta παρανομία lo acompaña constantemente, resaltando desde las acciones ya nombradas hasta los hábitos mismos del general. Esto se expresa en la opulencia “casi insultante” (ὑπερήφανον) de sus costumbres, la afeminación de sus trajes<sup>493</sup> -recordemos que no era bien vista en la época por su cercanía al κίναϊδος-, su inclinación por los placeres -por los que era fácilmente arrastrado<sup>494</sup>-, las

<sup>490</sup> Así lo explica Plutarco, no dando crédito a las pruebas presentadas debido a los errores y la manifiesta falsedad o conveniencia que presentan los testimonios (*Alc.* 20-21).

<sup>491</sup> Sobre la culpabilidad o inocencia de Alcibíades en relación a estos hechos Tucídides no se pronuncia (aunque lo culpabiliza en tanto son sus costumbres excesivas lo que lo hacen sospechoso de ir en contra de la democracia y son por tanto explotadas por sus enemigos en pos de sus propios intereses) y Plutarco hace énfasis en las conspiraciones contra el general. Entre los comentaristas resalta Rhodes (2003, *passim*), quien considera la culpabilidad de Alcibíades, hipotetizando el significado metafórico del hecho, concordante con la naturaleza dionisiaca y tiránica de este.

<sup>492</sup> “Si alguien comete ultraje [ὕβρις] contra alguien (sea un niño, una mujer o un hombre, de los libres o de los esclavos) o algún delito [παράνομον] contra alguno de éstos (...)”

<sup>493</sup> “(...) el afeminamiento con que arrastraba purpureos vestidos por el ágora” (Plu. *Alc.* 16.1–2). Rhodes (2003, p. 384-385) lo pone en relación con las alfombras púrpura que Clitemnestra coloca para que Agamenón camine sobre ellas y cometa impiedad en tanto es solo para los dioses (A. *Ag.* 910, 922, 946). “Al arrastrar sus largas túnicas moradas (o carmesí) por el ágora, Alcibíades hacía alarde de su riqueza, anunciaba sus sueños de realeza y proclamaba su divinidad, o su desafío a los dioses.” (Rhodes, *id.*) De esta manera explica asimismo el escudo de ἔρως con el rayo: Alcibíades marcaría con esto su apoteosis, personificando a un ἔρως que usurpó el rayo de Zeus.

<sup>494</sup> Plu. *Alc.* 6.3.

inconstancias en su vida, su pasión por la bebida y sus excesivos amores (ἔρωτας ὑβρίσματα). Sobre esto último, la fama de Alcibíades en las cuestiones eróticas era legendarias. Como atestigua el *Alcibíades I* (103a-b), en su juventud había sido el objeto de afecto y deseo de muchos ἐρασταί -de entre los cuales Sócrates habría sido el más auténtico, mientras que en su adultez habría sido un prolífero ladrón de esposas. Las historias que nos han llegado de su vida sexual nos dan una idea de una reputación de libertino insaciable, que lo lleva de tener un supuesto trío con su padre e incesto con su hija hasta embarazar a la reina de Esparta cuando estaba como una suerte de exiliado político al escapar de la pena de muerte en Atenas. Si bien muchos de estos rumores proceden de fuentes no confiables<sup>495</sup> a la hora de dar una mirada objetiva y no malintencionada del general, sí nos da la base para entender la fama que lo acompaña. Ahora bien, la ὕβρις del general no solo se expresaba en el delito del adulterio, sino que, ya en su juventud se destacó por ser un ἐρώμενος agresivo. Plutarco nos cuenta sobre la actitud arrogante hacia sus enamorados (al punto de robarlos o estafarlos). En el *Banquete* mismo aparece en la forma de los intentos de seducir a Sócrates, cada vez más estratégicos. La culpa de la inversión y por tanto transgresión de los roles es puesta en los hombros del filósofo en tanto reacción transgresora ante la inacción inusual y transgresora del otro. Ninguno de los dos cumple del todo el rol exigido tradicionalmente: la diferencia es que mientras Sócrates se deslinda totalmente del modelo convencional, Alcibíades fuerza los límites para canalizar su energía erótica a su manera.

En contraposición a esta calificación de παρανομία, Alcibíades mismo defiende que sus extravagancias son de hecho acciones honrosas de acuerdo a las convenciones, como se ve en su participación en las olimpiadas (aunque con demasiados carros) o sus donaciones a la polis (también excesivas). Retomando el análisis foucaultiano, el foco de la inquietud social aquí es la gradación cuantitativa o la intensidad misma de estas acciones. La opulencia implica un exceso y desmesura que no solo supone una oposición total al Sócrates revelado como lleno de σωφροσύνη en el encuentro fallido, sino al ideal mismo de moderación imperante en la sociedad griega. Este exceso, acompañado de la

---

<sup>495</sup> Para un mayor análisis *vid.* Littman (1970, pp. 263-276). Estas fuentes no confiables consisten en oradores, en cómicos y en Antístenes con más intención de agredir o parodiar que informar taxativamente los hechos. Los relatos tienen distorsiones, errores cronológicos o son relatos más tardíos, por lo cual probablemente inventados.

contrariedad de su carácter y acciones, supuso la reticencia de ciertos actores sociales, tales como los ciudadanos más ilustres y los ancianos que además de abominarlas, temían su desdén y transgresión (ἐφοβοῦντο τὴν ὀλιγωρίαν αὐτοῦ καὶ παρανομίαν, 16.2.) como tiránicas, inusuales (ὥς τυραννικὰ καὶ ἀλλόκοτα, 16.1-2) y violentas (16.5). La actitud del pueblo es de hecho ambivalente: si bien, como expresa Aristófanes en *Ranas* (1425) “a un tiempo le desea y le aborrece”, toman sus acciones con indulgencia, luego con total rechazo y luego, nuevamente, con la esperanza de que retorne. Esto nos da testimonio de la contrariedad de Alcibíades, su carácter de ἄτοπος que lleva al pueblo a incluso tambalear en sus opiniones y a ser fácilmente manipulados por los enemigos de este a la hora de ser acusado. Lo que resuena particularmente para el pueblo no es solo que los deseos y excesivos gastos son hasta inmorales<sup>496</sup>, sino que esta inmoderación y espíritu de exceso son tomados como indicadores de ambiciones de tiranía (ὥς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι, Th. VI.15.4)<sup>497</sup>. Basta recordar la conexión usual entre ὕβρις y la tiranía, ya tratadas anteriormente: como encontramos en *Edipo Rey* (873) “ὕβρις engendra al tirano”. Es el rechazo a las leyes y costumbres (παρανομία) de su modo de vida, sumado a la magnitud de su espíritu e inteligencia lo que trae aparejada como correlativa esta posición política particular<sup>498</sup>, como única vía para solventar su vida de lujos y placeres. Es indudable, como considera Forde (1989, p. 202), que esta extravagancia desmesurada se encuentra en relación directa con su proyecto político imperialista, en tanto “la única forma en que Alcibíades, como hombre, puede esperar llevar a cabo su proyecto es volverse en todos los sentidos más grande que la vida.”<sup>499</sup>

A esto se suma, asimismo el hecho de que Alcibíades cumple con el paradigma del típico ὕβριστής. Recordemos el análisis hecho por Aristóteles y las características que comúnmente fomentan y generan estas acciones censurables. Es su juventud, la prosperidad material y el poder del que disfruta son algunas de las razones que lo hacen

---

<sup>496</sup> Cf. Gribble, 1999, p.70.

<sup>497</sup> Respecto de estas aspiraciones a la tiranía, Bieda (2015, *passim*) pone en relación la conducta del general vislumbrada en el *Banquete* con las anécdotas del personaje histórico dadas por Tucídides y Plutarco, para luego verter sobre ellas una nueva luz a partir del tratamiento del alma del hombre tiránico en *República* (VIII-IX) y la idea de que Alcibíades aparece como el sujeto con un pasado democrático en tránsito a un futuro tiránico.

<sup>498</sup> Th. VI.15.4.

<sup>499</sup> Forde (1989, p. 202). Ahora bien, para dicho autor los atenienses se equivocan en la causa de esta extravagancia y ὕβρις: no demuestran una ambición tiránica, sino una ambición de elevarse más allá de lo posible y permitido para un ser humano.

especial candidato<sup>500</sup>.

A la ὕβρις de Jerjes y su ejército le prosigue el castigo que restituye a los ofensores a sus lugares designados y mutila sus grandes designios. En dicho caso el castigo fue la muerte: de manera similar esa fue la condena decidida para Alcibíades. Sin embargo, el general escapa demostrando una vez más sus motivaciones individualistas, aunque a costa de su amor por el honor. Este último, de todas maneras, se metamorfosea por medio de la traición, al mutar del δῆμος ateniense por el espartano, luego por un sátrapa persa y por último nuevamente por Atenas (hasta que es despedido del cargo y se retira a Tracia donde termina asesinado). Esta traición supuso un gran daño militar a la pólis, resultando esta castigada por la ὕβρις de Alcibíades. Es la παρανομία y la ὕβρις del general la que contribuye enormemente a la ruina de Atenas (VI 15.3). Sin embargo, esta culpa es también de la polis. Agrega Tucídides (VI 15. 4) respecto del δῆμος: "y aunque en la vida pública [Alcibíades] había tomado las disposiciones mas acertadas respecto a la guerra, como en la vida privada cada uno de ellos estaba disgustado por su forma de comportarse, confiaron los asuntos a otros y en poco tiempo llevaron la ciudad a la ruina."<sup>501</sup> No hay que olvidar que Alcibíades es, después de todo, un fenómeno propio de Atenas.

Partiendo de este análisis histórico de la vida del general, podemos ahora ver cómo esta ὕβρις que lo conforma aparece reflejada dramáticamente en el *Banquete* mismo, tensionando tanto el drama de su aparición y presencia como su discurso mismo. Dirijamos ahora nuestra atención ahora hacia el diálogo que nos convoca.

Al momento del simposio Alcibíades se encuentra en pleno éxito de su carrera, quizás incluso, como varios comentaristas consideran, preparándose para la expedición a Sicilia. De manera que no todos los eventos analizados se han desarrollado todavía. Platón, sin embargo, así como los lectores, sí saben qué sucedió luego<sup>502</sup>. Esto vuelve sugerente varios elementos del discurso, como veremos.

---

<sup>500</sup> Estas características, junto a la de la inclinación por la bebida que trataremos más adelante, son para Macdowell (1976, p. 14-31) las causas que hacen que una persona tenga una elevada presunción de sí mismo. Sobre esto, Desmond (2005, p. 54) llama la atención respecto de las categorías opuestas entre Sócrates y Alcibíades: mientras que este último es joven, rico y poderoso, Sócrates es viejo, pobre y sin poder (en tanto que pocas veces participó de asambleas, acción común entre los ciudadanos atenienses).

<sup>501</sup> El agregado entre corchetes es mío.

<sup>502</sup> Incluso algunos, como Nussbaum (2001 [1986] pp. 234-237), consideran que el motor del recuento del simposio sería el reciente asesinato de Alcibíades. Esta hipótesis enfatiza aún más la importancia tanto del discurso del general como de su figura misma.

Una de las primeras cuestiones que podemos analizar es la entrada dramática y ruidosa de Alcibíades (212c5-d5). Acaba de terminar el discurso de Sócrates, cuando de repente e intempestivamente (ἐξαίφνης<sup>503</sup>), entre gritos y alborotos, aparece Alcibíades coronado, ebrio y acompañado por “mortales”<sup>504</sup>: sirvientes y una flautista. Este ingreso tardío e intempestuoso nos recuerda a aquella anécdota relatada por Plutarco en la que el general, invitado al banquete de uno de los enamorados de él, asiste tarde, solo para despojarlo de la mitad de las vasijas. Aquí el hurto es distinto: no material, sino metafórico. Roba la medida pero no para poseerla, sino para instaurar su propio imperio. La disrupción fuerza una metamorfosis de un clima marcado por la seriedad (σπουδαῖον) y lo metafísico a lo juguetón (γέλοιοι) y lo físico. Se desciende de un ἔρως abstracto y aséptico a uno particular y pasional. Se irrumpe lo divino para retornar a lo mundano al punto de que, para Hunter (2004), la yuxtaposición de los misterios presentados por Diotima y la entrada agresiva del general evoca la profanación de los misterios de Eleusis por los que fue acusado Alcibíades. Asimismo, el trastorno mismo que supone su entrada se encuentra marcado por el retorno de la flautista, cuya retirada al inicio del banquete (176e) había significado el comienzo de los discursos de corte más bien intelectuales o serios. Incluso su incorporación a la reunión supone una disrupción física en el cambio de los órdenes de los sentados<sup>505</sup>: Sócrates se mueve para darle lugar, sin habiéndolo notado aquel.

Vale notar la diferencia entre la actitud de Aristodemo y la de Alcibíades, ambos aparentemente no invitados al *Banquete*. Mientras el primero piensa un argumento para no parecer descarado y Agatón asegura haberlo buscado sin éxito para invitarlo (174e), el segundo parece irrumpir a la fuerza, debiendo Agatón enviar a sus sirvientes a ver quién es (212d). Ninguno de los dos ofrece excusa alguna: ni Agatón por no haberlo invitado, ni Alcibíades -en caso de haber sido invitado- por llegar tarde. Claramente, aquella declaración de Sócrates de ὕβρις al corromper el proverbio "que los buenos acuden por cuenta propia a las fiestas de los buenos" (174b4-5) no sería compartida de modo alguno por el general, lo que revela nuevamente la gran presunción de sí mismo.

<sup>503</sup> Es llamativo que sea justamente esta misma palabra la utilizada por Diotima al acceder a la belleza en sí (210e). El mismo adverbio es utilizado luego cuando Alcibíades de repente ve a Sócrates sentado a su lado (213c).

<sup>504</sup> Strauss (2001, p. 256) llama la atención sobre el uso de Platón τῶν ἀνθρώπων que distinguiría al general de los meros mortales. Sería así un tipo de dios, “el material crudo con el que los poetas crean a los dioses.” (id.)

<sup>505</sup> Recordemos que la otra irrupción al orden -no físico, pero discursivo- había sido el hipo de Aristófanes.

La subversión ahonda aún más con las primeras palabras del general: “¡Salud, señores! ¿Aceptan ustedes a un hombre completamente ebrio como compañero de bebida?” De la misma manera que en su discurso ante los desprecios de Nicías, Alcibíades asume su manera de ser, aquí marcada por el exceso en la bebida. Es necesario notar la usual asociación de la ebriedad con ὕβρις<sup>506</sup>. Alcibíades procede a beber de una vasija de más de dos litros de vino (213e9-214a1), lo que enfatiza su falta de control racional sobre sus apetitos y así contrasta marcadamente con la imperturbabilidad de Sócrates hacia el alcohol al poder beber en exceso sin inmutarse (176c, 214a, 216d9). Frente al filósofo como paradigma de moderación y sobriedad, Alcibíades representa el del exceso y la embriaguez.

Aún más: terminará prohibiendo la sobriedad inaceptable del resto y se postulará como “jefe” de la bebida (ἄρχοντα, 213e) a sí mismo<sup>507</sup>, exigiendo que se haga lo que habían acordado (213e8) en una mezcla extraña de tiranía y democracia<sup>508</sup>. Esta imposición de su voluntad supone una transgresión de las convenciones acordadas colectivamente al principio del simposio (176b-e) sobre beber con moderación y solo con vistas al placer. El rechazo por los estándares convencionales marcado por la παρανομία toma aquí la forma particular del rechazo de los acuerdos acordados por los simposiastas. No solo impone, sino que el resto parece aceptar su comando, pasando de la obediencia a la medida mandada por la tesis de que en demasía la bebida es nociva (176e), a la obediencia al apetito ilimitado y excesivo incitado por Alcibíades. Ante esta παρανομία, Erixímaco intentará retornar el simposio en la medida de lo posible a los carriles acordados, demandando la necesidad de acompañar la bebida con las recitaciones. Pero incluso en esto Alcibíades vuelve a transgredir: no presenta un encomio a ἔρως, sino que -tras ser aconsejado por Erixímaco- lo hace sobre Sócrates. Como marca Scott (2000, p. 123), es claramente la conducta de “un hombre que está acostumbrado a dictar los términos de toda situación en la que entra” (123).

---

<sup>506</sup> Fisher, 1979, p. 185.

<sup>507</sup> Tal como resalta Bieda (2016, p. 160), esta proclamación de mandato recuerda a la ya citada “me corresponde a mí, atenienses, más que a todos, mandar” (Th. VI 16-1). Schein (1974, p. 159) asimismo resalta la similaridad fonética entre ἄρχοντα τῆς πόσεως (jefe de bebida) y la expresión común ἄρχοντα τῆς πόλεως (jefe de polis). Alcibíades es “un hombre que toma para sí la autoridad política”. Esto se puede apreciar asimismo en el cambio de objeto a encomiar.

<sup>508</sup> Strauss (2001, p. 258); Berg (2010, p. 133).

Otro punto a tener en cuenta es su histórica y propensa inclinación a la violencia, develada en la obra con insistencia. El blanco de su beligerancia ya no es un rival en el coro<sup>509</sup> o un sirviente, sino su objeto amoroso: Sócrates. El temor que expresa Sócrates (213c-d), tal como considera Boeri (2013, p. 17), no solo se debe a la ebriedad de aquel, sino al carácter volátil que da razones para temer las represalias. El rechazo de reconciliación con Sócrates en favor de la venganza (213d-214e), así como la acusación del filósofo de que su verdadero objetivo es enemistarlo con Agatón son una ejemplificación más de aquel amor por la victoria, por ser siempre el primero y por el honor del que ya hablamos. Si bien en estas escenas se puede notar cierta cuota de humor y juego, la similitud de las actitudes del general al interior de la obra con las del general histórico en cuestión dejan entrever un tinte de verdad. Así, Alcibíades deja la impresión de ser un hombre celoso, posesivo y rencoroso que toma la oportunidad perfecta de vengarse ante la presencia de algunos de los más notorios intelectuales de la época.

Esto mismo se trasluce asimismo en el lenguaje mismo que utiliza Alcibíades a lo largo del discurso. Sócrates, nos dice, lo fuerza (ἀναγκάζει, 216a) a reconocer sus deficiencias, ante lo que él a la fuerza (βίβη, 216a) tapa sus oídos y huye. Ante la percibida quietud erótica del filósofo, decide atacarlo (ἐπιθετέον, 217c) y no darse por vencido. El encuentro erótico fallido mismo tiene lugar porque el general obliga (προσηνάγκασα, 217d) a Sócrates a permanecer tras cenar y luego cree que sus palabras, "lanzadas como flechas, habían dado en el blanco" (ἀφείξ ὥσπερ βέλη τετρῶσθαι αὐτὸν ὥμην, 219b), pero es vencido (περιεγένετο, 219c). La elección de estas palabras no es inocente, sino que denota su manera de comportarse, expresarse e interpretar la realidad mediante una lógica bélica. Recordemos asimismo que Alcibíades fue un general y estratega prolífero: la violencia y su instrumentalización es su profesión.

Podemos encontrar otro gran indicio de ὕβρις en la arrogancia desmedida de Alcibíades, especialmente respecto de su belleza, regalo de Hermes, ante la que Sócrates no debería haberse podido resistir (217a). Es tanta su arrogancia que está convencido de que Sócrates tiene una afección por la flor de su juventud (ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ 217a), al punto de que le resulta inconcebible la falta de

---

<sup>509</sup> Aunque vale notar que para algunos comentaristas Sócrates sí aparecería aquí como un rival con el que se disputa la atención de Agatón en pos de sus proyectos políticos.

interés físico del filósofo y no puede captar la reticencia o la distancia físico-erótica que postula aquel, que de repente se convierte en un obstáculo inesperado que debe sortear. Es por la delusión que comienza su acecho y por la que él luego se cree justamente víctima de ὕβρις: toma como violencia y humillación el ser sacado de los grandes pensamientos sobre sí mismo. Esta arrogancia desmedida se puede percibir asimismo en el recuento mismo del acecho erótico, en tanto cuenta sin vergüenza alguna ante sus pares el haber intentado seducirlo y el haber fallado tres veces, pese a que debería haber cumplido el papel del amado. Esto indica que se considera por encima de las convenciones sociales y del reproche de sus compañeros.

En consecuencia, paradójicamente, en las mismas estrategias e imágenes elegidas para acusar a Sócrates de ὕβρις, Alcibíades la comete. Por un lado, tenemos la comparación del filósofo con las estatuas de los silenos: las imágenes de dioses que estos albergan en su interior son idénticas a la verdadera naturaleza que el general cree distinguir en Sócrates. Esta suerte de impiedad se profundiza con la elección sugerente de la imagen: como ya notamos, el término puntual de estas es τοῖς ἐρμολυφείοις, literalmente "tienda de «estatuas» Hermes". El caso de las Hermocópidas tiñe esta comparación de ὕβρις: es Sócrates mismo el que ahora será mutilado<sup>510</sup>. La estrategia para llevar esto a cabo es el juicio por γραφή ὕβρεως que Alcibíades plantea. La paradoja aquí se revela en que la acusación puede ser interpretada como un nuevo ejemplo de los ὑβρίσματα del general. Podemos encontrar en esto todos los puntos que Aristóteles marcaba a la hora de definir ὕβρις en contexto judicial. El acto de ὕβρις es la acusación misma, planteada sin tapujos con el disfraz de un encomio. La intención aparece revelada múltiples veces: hay un deseo de vengarse y devolver a Sócrates la humillación que este le produjo. Por otro lado, el efecto que busca provocar es expresado por Sócrates (222d): Alcibíades lo acusa a fin de enemistarlo con Agatón a partir del deshonor y vergüenza ante otros que debería acarrear tal acusación. Indicio de esto puede ser el hecho de que la acusación de Alcibíades no es recibida con seriedad: el veredicto final de los jueces son las risas (222c)<sup>511</sup>. De este modo, podemos ver al discurso de Alcibíades no solo como una acusación contra Sócrates, sino

---

<sup>510</sup> Si bien, como ya notamos, la autoría de Alcibíades de tal evento es dudosa, el clima general en Atenas en el que Platón se encuentra era de acusación contra este.

<sup>511</sup> El mismo Sócrates tilda al general de haber presentado un drama satírico o silénico (222d). Sería más bien un drama burlesco, mezcla de bufonía y heroicismo. *Vid.* Ludueña, 2015, p. 249.

también como la representación escénica misma del ὕβριστης.

Ahora bien, esta ὕβρις que lo acompaña permanentemente caracteriza asimismo al ἔρως que siente. A simple vista podemos apreciar que su interpretación de la experiencia erótica se entiende según los lineamientos básicos de la tecnología de la παιδευαστία, según la cual -como ya analizamos- hay una dualidad básica entre el ἐραστής y el ἐρώμενος en el que el primero educa y ayuda al segundo y este último hace al agrado del otro. Sin embargo, como veremos, en conformidad con su personalidad, su conducta cae en παρανομία y ὕβρις.

Alcibíades toma las convenciones de la época y las utiliza a conveniencia suya por medio de una transgresión que lo lleva a expresiones extremas. Esto es evidente en el hecho de que, al no cumplirse las expectativas que la sociedad impone a los dos integrantes de la relación pederástica (esto es, al no actuar Sócrates como un verdadero ἐραστής que quiere cazar y al no tratar a Alcibíades como el ἐρώμενος a ser cazado), Alcibíades comienza a planear su propio acecho: le brinda oportunidades a Sócrates para que aquel cumpla por fin su rol. La incongruencia entre la actitud del filósofo y lo esperado del ἐραστής es tomado como un obstáculo que solo puede ser sorteado mediante la estrategia militar, avocada ahora en la materia erótica “exactamente como un amante que tiende una trampa al amado”. Esta inversión de los roles se acentúa aún más en cada encuentro, operando así una transgresión de la tecnología pederástica que dista de la que el mismo Sócrates lleva a cabo. Mientras este último supone una superación por medio de la teoría erótica presentada por la sacerdotisa, Alcibíades se mantiene dentro de la misma lógica. Evidencia de esto es la denuncia misma que este hace contra el filósofo mediante la imagen de las estatuas: la piel de sileno corresponde al ἐραστής y el interior divino corresponde al ἐρώμενος. Los roles y las expectativas asociadas permanecen como la única manera de entender al ἔρως que sufre. En consecuencia, dicha transgresión no es total. Ahora bien, mientras la teoría platónica-socrática opera una crítica por contraste con un nuevo ἔρως, la figura del general implica una problematización endémica de la noción tradicional y sus instituciones. En palabra de Wohl (1999, p. 374), "Alcibiades representa el potencial de la *paranomía* dentro de la normatividad." El general representa el motivo por el cual la inquietud moral sobre ἔρως persiste en la imposición misma de las tecnologías. A la par que se demarca el ἔρως legítimo se engendra el ilegítimo. Podríamos decir que el general es, en consecuencia, la

razón misma por la que los convidados del banquete, a la hora de encomiar a ἔρως, intentan justificar la práctica paiderástica, al punto de bifurcar a ἔρως en uno celeste y otro vulgar<sup>512</sup>.

Este inestable equilibrio con el que el general atraviesa y danza entre los límites de lo correcto y lo incorrecto, es potenciado por su naturaleza bélica y competitiva. Recordemos que a la par que ἔρως impone una batalla ganada contra el amante al que posee, este a la manera de una proyección busca entablar la suya propia contra el amado que debe ser vencido. Simultáneamente, el amado, en tanto objeto que despierta ese ἔρως, comparte el yugo con el dios, transformando al amante en un esclavo. Esta dualidad es explotada por Alcibíades por medio de la transgresión entre los roles de ἐρώμενος y ἐραστής. Pero esto es nuevamente hecho a conveniencia: a su enunciación que sintió que debía obedecer a Sócrates en todo (217a2–4) le sigue, paradójicamente, el intento de conquista<sup>513</sup>. Su amor desde pequeño, después de todo, es por la victoria. Por un lado, el general en tanto ἐρώμενος supone tener a Sócrates bajo su poder. Sin embargo, ante la desnudez, la intimidad o la enorme belleza del general no hay muestra alguna de sujeción, sino mera imperturbabilidad, o lo que es lo mismo para Alcibíades, ὕβρις. Lejos de aceptar su fracaso en su hasta entonces exitosa conquista de amantes, -como ya vimos- en tanto ἐραστής decide planear su propia falsa conquista a través de la conquista de Sócrates. Pero nuevamente falla: la ὕβρις del filósofo se muestra impasible ante la suya. Esta lógica de dominación y sujeción, incipiente en la concepción convencional de ἔρως, es llevada al extremo por el general. Reflejo de ello es la elección de la imagen de ἔρως armado del rayo para un escudo de oro, en contra de las insignias habituales de los atenienses<sup>514</sup>. ἔρως, habiendo usurpado la herramienta de Zeus, busca instaurar su propio dominio y, de hecho, en lo que respecta a sus amantes y enamoradas lo hace. La excepción es Sócrates. Por esta lógica en tanto el general no gobierna, le es evidente entonces que él es el esclavo (Scott, 2000, p. 134). Pero esta condición es incompatible con su carácter, de manera que la única opción es la huida. El ἔρως de Alcibíades es, en consecuencia, un ἔρως desmesuradamente combativo y violento o, en palabras de Rhodes (2003, *passim*), tiránico.

En el encuentro erótico fallido podemos encontrar otra noción tradicional,

---

<sup>512</sup> Como podemos apreciar en el discurso de Pausanias (180c-185c) y Erixímaco (185e-188e).

<sup>513</sup> El lenguaje violento, ya analizado, que acompaña sus palabras demuestran esto. Es interesante notar que tanto este proyecto de conquista de Sócrates como el de Sicilia parecen haber sido fundamentales en su vida y, en tanto fueron fracasos, en su ruina.

<sup>514</sup> Plu. Alc. 16.

particularmente de la institución de la παιδεραστία, nuevamente llevada al extremo. Es el intercambio entre el ἐραστής y el ἐρώμενος que se encuentra en la base misma del contrato pederástico lo que el general explotará a su conveniencia. Primero es necesario recordar, en líneas simples, que en dicha relación el ἐραστής actúa como guía e instructor de virtudes y deberes de la pólis, y el ἐρώμενος, movido por la gratitud y la admiración hacia aquel, concede sus favores (χαρίζεσθαι) o brinda un servicio (ὑπουργεῖν). Es la impronta pedagógica lo que justamente legitima esta práctica, en tanto canaliza la energía en beneficios para la polis. La impronta sexual, en consecuencia, aunque velada, solo es válida moralmente en tanto el fin y el interés de ambas partes es la formación de futuros ciudadanos.

Leamos las palabras del general dirigidas al filósofo:

Pienso que tú -le dije- eres el único digno de llegar a convertirse en mi amante. Pero me parece que te da vergüenza hablarme de eso. En lo que me toca, este es mi parecer. Considero que sería muy tonto no complacerte en esto, e incluso si necesitas algo de mi fortuna o la de mis amigos. Nada es más importante para mí que llegar a ser tan excelente como sea posible; y considero que, para lograr esto, nadie puede ayudarme más que tú. (218c-d).

A simple vista el intercambio propuesto cumple las pautas exigidas: Sócrates -en tanto hombre mayor y formado- tomaría el papel de guía y Alcibíades -en tanto muchacho en vías de construcción- el que complace. Pero el papel de este último más que estar motivado por la gratitud o admiración prescripta, parece ser la de un comprador que ofrece lo que considera como un bien a cambio de aquello que busca poseer. Prueba de ello es el ofrecimiento de la ayuda de sus amigos. El general toma así los lineamientos básicos del contrato pederástico y los desnuda, simplificando esta relación compleja por medio de la reducción lisa y llana a un intercambio mercantil<sup>515</sup>. A esto se suma el agravante de que, como marca Sócrates, el intercambio puede ser visto como injusto: no solo porque en términos platónicos-socráticos los bienes a intercambiar son desiguales, sino porque al yacer con Alcibíades el filósofo reafirmaría su rol de ἐραστής, quedando esclavizado a la belleza del general, mientras este obtendría no solo el conocimiento que pretende, sino también la victoria absoluta.

En pleno límite entre el rol del ἐραστής y ἐρώμενος -en tanto se ofrece en ese rol-,

---

<sup>515</sup> Esta lógica mercantilista tiene ecos del discurso lisíaco (230e-234c) presentado por Fedro en el diálogo que lleva su nombre.

lo que subyace a la actitud del general es un total desinterés no solo por las convenciones sociales, sino también por las problemáticas morales mismas que acompañan a estas. La ansiedad que pende sobre ambos roles es doblemente ignorada por Alcibíades: en el hecho original y en el recuento mismo a los presentes en el banquete. En tanto ἐραστής infringe el mandato de operar como el sujeto activo de la relación: si bien propone, la propuesta es paradójica en tanto se pronuncia como ἐρώμενος que cumple el papel de complacer al otro. La alternancia de roles implica así la contradicción entre actividad y pasividad, poniendo en jaque la asimetría que yace en la base de esta institución. Aún más, en su intento de despertar a Sócrates como ἐραστής, Alcibíades pone como fin de ese rol lo meramente sexual. El bien ofrecido es su belleza corporal, y no el deseo de esta en tanto acompaña a la relación pedagógica. Esto, como ya habíamos tratado, es un peligro para la sociedad en tanto el interés principal no estaría puesto en la formación del futuro ciudadano, sino en la propia satisfacción. El monopolio del ímpetu erótico podría por tanto exigir acciones vergonzosas del muchacho, poniendo en peligro así su aptitud para el ejercicio de la política. Basta recordar el caso de Timarco para entender la significancia de esta παρανομία: la simetría establecida entre la relación sexual y la actividad cívica supone que quien tomo el papel de dominado en la primera, está vedado de tomar el papel de dominante en la segunda.

Ahora bien, habíamos examinado que pese a haber una prescripción sobre el ἐραστής, el centro de la inquietud moral es el muchacho. En términos foucaultianos, la estilística propia que se erige sobre este es rechazada por el general. A la exigencia de no ceder demasiado rápido se contrapone Alcibíades ofreciendo la caza y la presa. La práctica del cortejo que mediaba y disfrazaba a ἔρως se diluye, de manera que se escuchan ecos de lo que los griegos veían con oprobio en la figura del κίναιδος. Este, como ya analizamos, es la representación de la desviación sexual en las dos variables posibles: en función del rol y en función de la intensidad (Foucault, 2003 [1976]). Sobre el primero ya nos referimos extensamente, sobre el segundo basta recordar la cantidad de anécdotas sobre su desenfreno erótico. Su biografía misma la podemos entender como un impulso irrestricto hacia los objetos de su deseo, sean esto la victoria, el honor, el δῆμος, la conquista o Sócrates. En tanto κίναιδος, Alcibíades es la figura de quien no instaure un dominio sobre sí mismo. De esta manera se entiende aún mejor el estado negativo en el que lo hunde

Sócrates con sus palabras: en la evidencia de que todavía le falta mucho para ser el mejor le son claras las cadenas que los apetitos y ambiciones suponen y es consciente en consecuencia de su falta de libertad. La σωφροσύνη a la que se enfrenta en Sócrates le es evidencia dolorosa no solo de su inferioridad sino de su defecto y miedo mayor. Pero su solución, lejos de ser el examen de sí y la práctica filosófica, es la proyección de la batalla que debería librar sobre sí mismo hacia el resto.

La advertencia que supone Halperin (1990, *passim*) en la figura del κίναϊδος aquí se vuelve ambivalente: el general es al mismo tiempo lo que todo ateniense odia (en tanto antítesis del ciudadano con dominio de sí) como el objeto de ἔρως en tanto quieren ser amados por él<sup>516</sup>. El motivo de esto, además de la misma naturaleza dulce-amarga de ἔρως, es la naturaleza misma de Alcibíades que, a la manera de Sócrates, resulta para su amante como ἄτοπος, inclasificable. El ἔρως que Alcibíades siente por Sócrates es el espejo del ἔρως del pueblo por el general. Incluso, de la misma manera en que Alcibíades ama y odia la ὕβρις de Sócrates, estos aman y odian la del general: al miedo de la superioridad imbatible de Sócrates le corresponde el miedo a la tiranía de Alcibíades, a la imagen de las estatuas bipartitas, la liminalidad de los valores opuestos.

En conclusión, la ὕβρις de Alcibíades penetra y contamina su ἔρως, tornando a este irrestricto e indiferente a toda disputa moral en su explotación de las instituciones que deberían controlarlo. En el contexto puntual del banquete, en el que todos marcan de una manera u otra los problemas inherentes a ἔρως y sus expresiones en un intento de justificación, la transgresión del general se hace todavía más significativa. Sin embargo, la problematización que supone Alcibíades es endémica. En palabras de Wohl (1999, p. 374),

Las exclusiones constitutivas que hacen al sujeto ateniense se ponen en el centro del escenario; el deseo ilegítimo se vuelve inseparable del legítimo; en un mismo hombre coexisten un ideal de masculinidad ciudadana y una pesadilla de afeminamiento<sup>517</sup> tiránico, ambos productos de las mismas normas reguladoras. Alcibíades representa el potencial de la *paranomia* con normatividad”.

Como ya expresamos, Alcibíades es, en síntesis, producto de Atenas, los mandatos y exclusiones eróticas, políticas y sociales.

Sin embargo, esta falta de reparo en las convenciones y directrices, no disminuye

---

<sup>516</sup> Vid. Wohl, 1999, p. 144-158.

<sup>517</sup> La femeneidad de Alcibíades refiere a ciertas características de este que lo alejan del ideal de masculinidad: la opulencia (especialmente en los trajes), la capacidad de adaptarse a distintos medios y la general pasividad hacia otros y hacia los deseos.

el carácter dulce-amargo de ἔρωϛ, sino que por el contrario exacerba las vicisitudes. Tanto el discurso del general como el prelude y final revelan la conflictividad que le supone la pasión por Sócrates. Lo dice el mismo filósofo (213d), “porque el ἔρωϛ por este ser humano se me ha transformado en cosa no sencilla.”<sup>518</sup> Es la complejidad misma irresoluta la que arrebatte violentamente contra el general. Recordemos las palabras de Safo (fr. 130): “ἔρωϛ una vez más afloja mis miembros, me lanza a un remolino dulce-amargo, imposible de resistir, criatura sigilosa.” ἔρωϛ aquí tomará el nombre de Sócrates: el cambio de tema del encomio a Sócrates no es un cambio tal. Alcibíades no puede más que hablar de su propia experiencia particular por este hombre<sup>519</sup>. El objeto queda así identificado con ἔρωϛ, ya que ¿qué es la pasión sino la experiencia misma incitada por el objeto? De esta manera, la indefinición, lo alógico y lo incomprensible<sup>520</sup>, a saber, la ἀτοπία de la vivencia erótica se aúna a la ἀτοπία de Sócrates. La ambivalencia misma de ἔρωϛ, este dulce-amargor, se identifica con la ambivalencia del filósofo. De la misma manera que los poetas para hablar de ἔρωϛ deben utilizar imágenes, Alcibíades debe usarlas para intentar asir a su objeto: es como las estatuas de los silenos, nos dice, es como el sátiro Marsias, es como el canto de las sirenas. Pero aún así el filósofo se le escapa y solo deja a su paso la perplejidad y una temblante tormenta que lo lleva del amor al odio, de la admiración a la crueldad, de la búsqueda a la huida. Sócrates es el ser otro que a la manera de la fiera reptante de Safo captura a Alcibíades bajo su dominio tirano. Es ἄτοπος, *noplace*, *out-of-place*<sup>521</sup>, figurativamente raro o extraño. Sócrates y sus palabras no pueden ser ubicados o categorizados, están más allá de lo comprensible o lo comparable a cualquier marco de referencia conocido<sup>522</sup>. “No se parece a ningún ser humano” (221d), dice Alcibíades; no es ni un Pericles ni un Néstor, ni un Brásidas ni un Aquiles. Solo se puede intentar compararlo

<sup>518</sup> Seguimos la traducción literal dada por Ludueña (2015, p. 203) en la nota 298 y ponemos la alternativa “por” para marcar justamente, tal como marca este traductor, que “el genitivo puede, pues, ser objetivo (el ἔρωϛ que siento por este ser humano) o subjetivo (el ἔρωϛ que este ser humano siente).”

<sup>519</sup> Como considera Nussbaum (2001 [1986], pp. 253-254), en esto Alcibíades se diferencia totalmente de Sócrates: mientras este último dice tener un conocimiento sobre los asuntos eróticos (177d) que es esencialmente deductivo, científico y se maneja con los universales, Alcibíades no puede más que hablar a partir de su propia experiencia, su pasión por un individuo particular.

<sup>520</sup> Morris, 2017, p. 5.

<sup>521</sup> Vid. s. v. «ἄτοπος» en LSJ.

<sup>522</sup> Esto se puede tomar como cierta intuición de Alcibíades de que Sócrates no es ni el amante tradicional (en tanto es imposible a su belleza y avances sexuales) ni el amado tradicional (en tanto no cumple las características típicas: como marca Cooksey (2010, p. 103) es viejo, feo, pobre, sin poder, influencia ni riqueza), sino algo intermedio a la manera de ἔρωϛ. “Como los sátiros, no es ni humano ni animal. Como el *daimon* no es ni dios ni humano. Más bien, Sócrates es Sócrates, único, auto-definido, una tautología.”

con algo no humano, como los silenos y los sátiros. Este fuera-de-lugar es lo que desarma a Alcibíades, causándole perplejidad y emociones violentas<sup>523</sup>.

Como ya analizamos, quedan avasallados sus propios deseos de tiranía para caer bajo la esclavitud ante el estupor ocasionado por el filósofo. Mientras ἔρως afloja los miembros (λυσιμελής) a la poetisa, aquí Sócrates lo afloja en sus convicciones. Se debilita su seguridad al punto que él mismo reconoce, forzado por el encanto socrático, que su vida es indigna y que mucho le falta para ser un hombre bueno y justo. El clamor del pueblo aparece como un lejano eco que palidece ante la melodía del filósofo. Leamos la imagen que nos da Plutarco (*Alc.* 6.5):

Como el hierro, pues, ablandado por el fuego, después con el frío vuelve a comprimirse y sus partes se aprietan entre sí, de la misma manera cuantas veces Alcibíades, disipado por el lujo y la vanidad, volvía a las manos de Sócrates, conteniéndole este y refrenándolo con sus razones, le hacía sumiso y moderado, reconociendo que estaba todavía muy falto y atrasado para la virtud.

A la contrariedad innata de Alcibíades se suma esta mutación de su actitud frente a Sócrates. Sucede así la muerte metafórica asociada a ἔρως, aunque momentáneamente: sus convicciones pierden la vitalidad y la aporía se apodera de él. Sucede así lo que antes habíamos nombrado como disolución del sujeto: su yo se quiebra ante el canto de sirena de Sócrates y sus valores y mundo quedan invertidos. Pierde el control de sí, consciente de que a lo que exhorta el filósofo es una necesidad. Sócrates supone la destrucción de los otros deseos de Alcibíades, su fascinación por la victoria, los honores y los placeres. Pero, en su interior, a la manera de las estatuas de los silenos, esta destrucción revela ser una creación por medio de la exhortación a cuidarse a sí y a adquirir ἀρετή<sup>524</sup>. Es Alcibíades el que lo revierte en una destrucción de sí al dejarse llevar por la influencia corruptora de la vida pública<sup>525</sup>. En contraposición a la idea de que ἔρως arrastra por medio de la injusticia hacia la ruina, aquí es el clamor de la multitud y la búsqueda de los honores los que lo arrastran. Sócrates, con las riendas de sus palabras, busca guiarlo hacia la virtud y la justicia sin éxito.

"Y el que te posee está fuera de sí," se dice en *Antígona* (781-800). Sócrates parece

---

<sup>523</sup> Corrigan & Glazov-Corrigan, 2004, p. 172.

<sup>524</sup> Esto se puede ver tratado en *Alcibíades I*.

<sup>525</sup> La situación más evidente de esto es su temprano inicio en los negocios públicos, incitado por aquellos que se valían de su ambición y orgullo con la idea de que eclipsaría no solo a los demás generales y oradores sino al mismo Pericles. *Vid. Plu. Alc.*

generar un estado similar a la ebriedad, solo que no deseada. Nos dice Alcibíades (217e-8a) que se siente mordido por una víbora en el corazón o alma, herido e invadido por el veneno de las palabras de Sócrates al punto de que lo lleva a hacer o decir cualquier cosa. Esta enfermedad de ἔρως lo infecta de manera que su mente queda cautiva y su actuar, desencajado. Estas son las palabras que dice el general antes de narrar sus intentos de seducirlo: es decir, es el veneno de la mordida, además de su ímpetu bélico, el que lo lleva a transgredir no solo, como vimos, los papeles dictados por la παιδευαστία, sino también su propio accionar cotidiano. Recordemos cómo Alcibíades rechaza con altanería a sus amantes, tal como nos relata Plutarco. La perturbación así es severa: la falta de control se exacerba con la agresión y violencia habitual de Alcibíades. “Pero si se pone violento,” pide Sócrates a Agatón, “defiéndeme, porque tengo grandísimo pavor de su locura [μανίαν], de sus tremendas ganas de ser amado [φιλεραστίαν]” (213d). El ἔρως lo obnubila y lo lleva a cometer aún mayores excesos. Esta turbación erótica le supone un ánimo irracional y ajeno: él mismo dice sentir algo que jamás le sucede, la vergüenza.

Volviendo a los versos citados de Safo, es tanto el remolino paradójico y contradictorio en el que cae Alcibíades que “a menudo vería con agrado que desapareciera de entre los mortales... Pero a la vez sé bien que si eso sucediera, sufriría mucho más. De manera que no sé qué hacer con esta persona.” (216c) La indecisión se apodera del general y duda, alternando la huída despavorida con la búsqueda en tanto sabe que solo Sócrates merece ser su amante y que solo con, a través y por él puede llegar a ser mejor. Va así del deseo de violencia y aniquilación al deseo de posesión y creación, solo para volver al anterior.

Ahora bien, aunque las rodillas metafóricas del general quieren ceder, apenas se aleja del filósofo, sucumbe ante el clamor de la multitud. Dice Alcibíades “Y todavía hoy me doy perfecta cuenta de que, si accediera a escucharlo, no podría dominarme y experimentaría lo que digo.” (216a). Pero de hecho el general escapa, más encantado con el clamor del pueblo y el ἔρως por la gloria y la victoria que por Sócrates. Aquí está la diferencia con las palabras de la poetisa: logra escapar, quizá a pesar de Atenas. Otra podría haber sido la historia del general y el destino de la ciudad si Alcibíades se hubiese ocupado de sí a la manera socrática. Quizá incluso otro el destino de Sócrates. Sin embargo, aquel vuelve a los asuntos de los atenienses: se da a la fuga y rehúye. Pese a esto, la afección

continúa: cuando lo ve, se avergüenza y duda nuevamente. Pero a la manera de Anacreonte que busca boxear a ἔρως<sup>526</sup> la resistencia del general es activa. Recordemos la imagen del amante como una cera que se derrite al ver a su amado: basta la melodía para caer en la esclavitud nuevamente: “Y cuando lo veo, me avergüenzo por las cosas que él me obliga a reconocer.” (216b8)

El amor y el odio convergen en uno solo, dejando a Alcibíades en una paradoja que lo hunde en una aporía. Pero esta aporía es momentánea y circunstancial: huye y solo recae ante el canto de sirena socrático. Ahora bien, esto nos lleva a una cuestión central: ¿es Sócrates realmente el objeto de su ἔρως? Sabemos que lo central en Alcibíades es una dicotomía interna que se expresa en la encrucijada entre la gloria, el poder y la vida de honores públicos, y el valor de la vida filosófica representada por Sócrates. Esto se puede interpretar como un doble ἔρως en el que triunfa el primero, quizás en tanto su objeto es tan abstracto que no aparecen carnalizadas las vicisitudes eróticas<sup>527</sup>. Este ἔρως demuestra una predominancia por sobre el del filósofo en el intercambio propuesto durante el encuentro erótico fallido. Recordemos que el objetivo declarado de este es el “llegar a ser lo mejor posible” (218d2). Ahora bien, ¿qué significa exactamente esto? No caben dudas de que en sentido socrático esto supone ascender, observar la belleza en sí y lograr generar virtudes verdaderas, entre las que resalta la moderación. Si bien por partes Alcibíades pareciera compartir ese fin (aunque sin saber las especificaciones filosóficas), no quiere de hecho tener una vida de filósofo y envejecer junto a Sócrates, con lo cual se torna dudoso que su idea del mejor Alcibíades posible sea el mismo que el de Sócrates. Rhodes (2003, pp. 370-410) en un análisis del *Banquete* en conjunto con el *Alcibíades I* y el *Protágoras*<sup>528</sup> entiende que aquellas ἀγάλατα divinas que el general ve dentro del filósofo son de hecho la erística socrática en tanto supone la clave para el poder supremo político. Tenemos

---

<sup>526</sup> Anacreonte, PMG 396. También en PMG 346.

<sup>527</sup> Sobre esto hay que marcar que su objeto de deseo no es ciertamente Atenas: lo atestigua su traición y sus dichos a los espartanos de que su verdadero interés es la gloria. Tal como marca Forde (1989, p. 59), la mayoría de las referencias a ἔρως en Tucídides aparecen relacionadas con la expedición a Sicilia y los argumentos de Alcibíades. Nicias critica este imperialismo como una pasión erótica por lugares lejanos. Pese a este argumento de que el ἔρως abstracto es menos amargo, es indudable que el amor al poder es lo que lo lleva a la ruina, tal como exclamaba el coro de *Antígona*.

<sup>528</sup> En *Alcibíades I* el general describe a virtud como aquello a lo que los atenienses hombres de bien buscan: la superioridad en el manejo de los asuntos (124e4,6). En el *Protágoras* asimismo la estima de Alcibíades parece provenir de que Sócrates antes que un maestro que lo conduce a las virtudes, es un maestro en ganar discusiones. Incluso allí Critias mismo confirma que este es un amante de la victoria (336e1), razón por la que apoya a Sócrates.

testimonio de que el método socrático del ἔλεγχος era divertido para los espectadores, con especial notoriedad entre los jóvenes y ricos<sup>529</sup>. Esto, por un lado, nos permite notar cómo aquello que él critica como humillante es justamente lo que desea adquirir, de manera que paradójicamente ama y odia a Sócrates por las mismas razones. Cuando la ὕβρις acusada se dirige hacia el general este la odia, pero cuando se dirige a otros es disfrutada y deseada. Su amor por la gloria uniforma todo otro amor. Esto queda claro, asimismo, como resalta Rhodes (2003, pp. 404-405), en que el general elogia las virtudes del filósofo en términos de competición: este siempre derrota a cualquier hombre en discursos, supera a todos en su capacidad de beber y en la resistencia a las vicisitudes de las guerras y climas, y, por sobre todo, lo vence a él en el terreno erótico. Este control de las pasiones es interpretado por Alcibíades como signo de superioridad y victoria, en lugar de ser signo de una vida controlada por medio de la razón y la reflexión. El ἔρως que predomina en él es así el de la gloria: en el fondo el fin de sus acciones es la conquista, de Sócrates y, por medio de esta, la de Atenas y todo territorio que se imagine. Ahora bien, si el ἔρως por Sócrates hubiera logrado vencer, otra hubiera sido la historia. En lugar de haber sido un político inconstante en sus lealtades y egocéntrico en sus objetivos, podría haber llegado a ser la representación del rey filósofo. Pero tenemos la clara sospecha de que esta no es la intención del general<sup>530</sup>.

Aún más, el ἔρως mismo dirigido hacia Sócrates podría ser una confusión de objetos. Alcibíades nos dice que, de la misma manera en que las composiciones de Marsias provocan por sí mismas arrebatos -sea que las interprete un buen flautista o uno mediocre-, los discursos de Sócrates impresionan por sí mismos sin importar el orador ni el receptor. La experiencia erótica que arrasa con Alcibíades nace en realidad de las palabras del filósofo: son sus discursos los que generan esta pasión contradictoria. “Cuando las escucho, mi corazón se acelera todavía más que el de los coribantes y mis lágrimas se derraman por causa de sus palabras.” (215d-e) Son estas las que lo esclavizan y postulan su propia tiranía y vicisitudes sobre este. Sócrates solo es el medio. Como marca Ludueña (2015), el general es el ejemplo de quien está perdido en la *scala amoris*, o más bien,

<sup>529</sup> *Sph.* 203c; *Ap.* 23c, cf. 33c.

<sup>530</sup> En tanto las pretensiones del general son otras, lejos está de aquella presentación del rey-filósofo de Platón, como aquel que puede gobernarse a sí mismo al igual que a otros con el conocimiento filosófico, i.e., con el genuino conocimiento de la verdad.

confundido: el objeto de su ἔρως son realmente los discursos, pero los confunde con el individuo concreto Sócrates. No puede identificar que los discursos portan su propia belleza y confunde al flautista con la melodía, pese a que el filósofo le advierte “pero fíjate mejor, no te pase desapercibido que no soy nada.” (219a).

Así, visto desde la teoría erótica socrática Alcibíades resulta ser un amante imperfecto y perdido que confunde los estadios<sup>531</sup>. No sigue el orden necesario prescripto por Diotima. Incluso podríamos dudar de si este alguna vez fue amante de un cuerpo bello o de todos los cuerpos bellos, más que el suyo. Basta leer sobre los tratos con sus amantes, esposa y otros para notar cierto desprecio y soberbia hacia ellos. El ἔρως del general parece apuntar hacia uno de los estadios más altos del ascenso habiéndose saltado todos los anteriores y, paradójicamente, creyendo que su belleza física es equitativa a la sabiduría. Este intercambio interpreta a su objeto amoroso verdadero como algo a ser adquirido. Esto recuerda a la escena del principio, cuando Agatón pide sentarse cerca de Sócrates a fin de que con rozarlo se contagie de la sabiduría (175c-d). Tanto el general como el dramaturgo ignoran el proceso filosófico que debe realizarse, pretenden desde el primer escalón percibir el último.

---

<sup>531</sup> Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en contraposición Sócrates cuenta con la guía de Diotima (sea esta real o una mera estrategia discursiva).

### 3. Consideraciones finales

En conclusión, podemos ver cómo ἔρως y ὕβρις aparecen interconectados tanto en Alcibíades como en Sócrates, pero con distintas formulaciones. El primero, como vimos, representa la mirada tradicional sobre ambos conceptos, aunque llevados al extremo de una manera tal que supone una transgresión y, por tanto, una problematización endémica. Su ὕβρις es superlativa y en cierto punto en vez de ser claramente en detrimento de la comunidad, ocasionalmente coincide con ella (y es perdonada); su ἔρως, asimismo, se debate entre un objeto abstracto (la victoria y el honor) y un objeto particular que lo hace sufrir todos los padecimientos propios de esta pasión. Ambos se entremezclan de manera que su ἔρως no puede ser más que un ἔρως violento, desmesurado y vengativo.

Sócrates, por otra parte, supone una reformulación de aquellas categorías convencionales, operando una transgresión no en pos de una inversión sino una resignificación total. Ambas energías son transformadas en energías intelectuales y racionalmente controladas por medio de la tecnología metafísica de la trascendencia. Se revela el verdadero fin de ἔρως en tanto contemplación de la verdadera realidad y los medios necesarios para lograrlo: el ascenso erótico requiere tanto de la razón que reconoce las distintas presentaciones de lo bello como lo mismo, como de la ὕβρις misma en tanto deshonor, rechaza y transgrede los valores tradicionales.

Ahora bien, el discurso de Alcibíades nos deja claro el hecho de que la ὕβρις y ἔρως de Sócrates acentúa y ahonda los del general, en tanto lo enfrentan, rechazan y no le permiten avanzar en su conquista. La encrucijada en la que se encuentra el general ante la atracción por Sócrates y sus posibles enseñanzas, y el clamor de la gloria popular, parece disiparse en consecuencia. La frustración que Alcibíades siente ante el ἔρως y ὕβρις socrática lejos de incitarlo a la búsqueda de conocimiento, le supone la reacción visceral de huida y, en consecuencia, la renuncia y el rechazo de la vida contemplativa.

Este rechazo se vuelve emblemático en la historia de Grecia antigua. Como vimos, Alcibíades fue una de las personas más notorias de su época en un sentido tanto positivo como negativo, en tanto contribuyó significativamente a la derrota de Atenas<sup>532</sup>. En este sentido, como marca Wohl (2002, p. 158), Alcibíades podría haber sido el mayor éxito de

---

<sup>532</sup> Th. VI.15. Recordemos que, como ya vimos, este autor considera asimismo la culpa del pueblo ateniense.

la enseñanza socrática: no solo quizá podría haber salvado a la pólis, sino que asimismo su prominente posición política podría haber sido una puesta en práctica el gobierno filosófico sobre la polis. Sin embargo, lejos de haber sido su mejor éxito, se convirtió en su mayor fracaso<sup>533</sup> al punto de que la asociación de Sócrates con Alcibíades y Critias fue una de las razones detrás del juicio que llevó al filósofo a su muerte. De hecho, los cargos contemplados en la acusación contra Sócrates fueron dos: el de corromper a los jóvenes<sup>534</sup> y el de no creer en los dioses de la ciudad, sino en divinidades nuevas introducidas por él mismo<sup>535</sup>. Esta acusación formal realizada por Meleto (y apoyada por Ánito y Licón) hizo más peso en el segundo cargo, siendo en consecuencia la figura legal elegida la *ἀσεβείας γραφή*. Estos cargos se pueden ver retomados por Alcibíades en su discurso. Esto nos permite interpretar el *γραφὴ ὕβρεως* que el general presenta como una suerte de simulacro del juicio histórico que tendrá lugar diecisiete años más tarde, pero aquí ante los notables de la época. Ambas denuncias, en tanto *γραφὴ* suponen que el delito es de interés de la comunidad: tanto la *ἀσέβεια* como la *ὑβρις* suponen una amenaza al orden. La primera en tanto la piedad es uno de los elementos vertebradores de la sociedad y la moral griega, y el segundo en tanto implica, transgresión mediante, la destrucción de todo orden posible.

Sobre el primer cargo de *ἀσέβεια* ya nos referimos brevemente: Sócrates, a la manera de Marsias, postula con sus discursos encantadores cierto desafío a los dioses. Su exhortación a la examinación supone aquella investigación de los fenómenos celestes y subterráneos de lo que lo acusan. Aún más, la teoría erótica presentada por Diotima supone, en palabras de Ludueña (2015, p. LXX), "una suerte revolución religiosa". No solo porque, como considera tal autor, la clasificación de *ἔρος* como *δαίμων* supone un desafío a la doctrina olímpica, en tanto hace bajar de nivel a un dios, sino porque esto niega la idea del abismo insalvable entre mortales e inmortales en tanto *ἔρος* se ubica en el medio. Aún

---

<sup>533</sup> Cf. Wohl, 2002, p. 158.

<sup>534</sup> Los dos ejemplos paradigmáticos de esta corrupción consistirían en Alcibíades y Critias, ambos antiguos contertulios de Sócrates que le provocaron un gran daño a Atenas (X. *Mem.* I, 2.12). Sobre la tumultosa y traicionera vida del primero ya nos referimos en la sección anterior. Critias, por otro lado, (además de ser el tío de Platón) fue uno de los principales miembros del gobierno de la Tiranía de los Treinta, régimen que se erigió por imposición de Esparta tras la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso en el año 404 a. e. c. Dicho gobierno, caracterizado por abusos despóticos, solo llegó a durar ocho meses en el poder al ser restaurada la democracia por medio de una revolución en la que Critias pierde la vida. Sobre la vida de este *vid.* Jenofonte (*HG* III, 3 y 4) y Tucídides (I, 8 y V 43).

<sup>535</sup> Pl. *Ap.* 24b-c; X. *Mem.* I, 1.

más, la teoría erótica consiste en un ascenso hacia la verdadera realidad que lo transforma, si es lícito para el hombre, en inmortal (212a). Este acceso a la Belleza en sí es en sí mismo un acceso a lo divino.

La segunda acusación, por otra parte, aparece problematizado en la figura misma de Alcibíades, como representativo de aquellos discípulos que luego no se dedicaron a una vida examinada y virtuosa, sino que supusieron un daño a la polis. Es evidente que Alcibíades, guiado por su extrema ὕβρις y ἔρως, supuso un fracaso para Atenas. El problema radica en la cuestión de quién es el responsable de dicho fracaso: ¿Alcibíades mismo o Sócrates?

Examinemos la primera postura. Como considera Plutarco y como podemos deducir del gran interés que tiene Sócrates por Alcibíades, el general posee cierta aptitud para la filosofía. Aquellas pasiones por la victoria y por ser siempre el primero que este ya parece tener desde pequeño, son de hecho dominadas bajo la palabra del filósofo. Pero se encuentra latente por detrás el poder de los muchos que buscan corromperlo y separarlo de su influjo. Sócrates, nos dice Plutarco (Alc. 6.1-10),

(...) temiendo a su riqueza, al esplendor de su origen y a la muchedumbre de ciudadanos, de forasteros y de aliados que trataban de apoderarse de él con sus lisonjas y sus obsequios, se propuso a defenderlo y no desampararlo, como una planta que en flor iba a perder y viciar sus frutos nativos.

Esta última imagen nos recuerda a la ὕβρις aplicada al mundo vegetal. Sócrates advierte que las pasiones del general acentuadas por el clamor del pueblo no puede más que engendrar ὕβρις. La sobreabundancia de nutrición o τροφή, aquí representado por las adulaciones y obsequios, solo puede llevar a la enfermedad de la expansión y crecimiento incontrolado, excesivo y transgresor<sup>536</sup>. Antes de tener que llegar al castigo o al corte de las partes superfluas, el filósofo intenta controlar los vicios y asociaciones de este por medio de la filosofía. Podríamos decir tras el análisis realizado, que es mediante su ἔρως y ὕβρις reformulado que intenta reconducir al ἔρως del general y dominar así la incipiente ὕβρις.

Como considera Jenofonte, bajo la influencia del filósofo Alcibíades logra dominarse. Vimos ya que mientras se mantiene bajo el canto, es capaz de gobernar sus malos apetitos y deseos. Las palabras, nos dice, lo impresionan, someten, lo esclavizan, lo

---

<sup>536</sup> Esto se ve asimismo en las ambiciones imperialistas de Alcibíades.

hacen perder y llorar: no solo le hacen patente sus deficiencias, sino que le generan la conciencia de ellas. Sin embargo, el efecto del hechizo no es duradero ni puede combatir contra el poder de la ciudad: las enseñanzas y consejos de Sócrates palidecen ante la corrupción política. La tecnología propuesta por Sócrates es así rechazada y la fuerza de ἔρως y ὕβρις del general se ve desencadenada en la arena pública y en el desenfreno de los apetitos, la arrogancia y el poder.

Se cumple así el temor de Sócrates expresado en Alcibíades I (135e): "Me gustaria que perseveraras (*en la adquisición de la justicia*), pero tengo un gran temor, no porque desconfie de tu naturaleza, sino porque veo la fortaleza de nuestra ciudad y temo que pueda conmigo y contigo." Sobre este problema llama la atención Plutarco (*Alc.* 6.3): mientras que solo podía ser cautivado por Sócrates por medio de los oídos, los demás tenían múltiples medios, tales como el vientre, la lascivia, la gula, dado la profusa inclinación a los placeres que el general demostraba. A esto se suma la falta de disciplina y la conciencia tambaleante e intermitente de este (Scott, 2000, p. 135). Así, apenas cae bajo aquel otro cántico de la multitud y el poder se descuida a sí mismo, disolviéndose aquella otra canción de sirena que le resulta más destructiva a sus aficciones que el clamor público. Así, solo la anulación del canto o la separación física puede detener la desesperación que despierta en Alcibíades la conciencia de su verdadera falta y fealdad, características que van en contra de aquellas ambiciones y aficciones a la victoria y al honor.

Esto supone, por un lado, una exuberancia en su ὕβρις y ἔρως que lo llevará a la ruina. Como dice Plutarco, encontró la muerte debido a su incontinencia apetitiva, desnudo y humillado. Asimismo, esto revierte en una ceguera filosófica que parece empeorar luego de la ocasión del banquete. En relación a esto, recordemos la escena sugerente de la incorporación de Alcibíades a la velada: no puede ver a Sócrates por las ταινίαις o cintas que tapan sus ojos (213a). Alcibíades es ciego a la filosofía debido a su gusto por la victoria<sup>537</sup>.

Esta interpretación es lo que lleva a varios autores a considerar al *Banquete* mismo como un intento de Platón de exonerar a su maestro del cargo de corrupción y poner en jaque a la democracia. Así, el discurso del general estaría en el fondo absolviendo al filósofo de su propio fracaso en tanto quedaría claro que el culpable de su ruina es

---

<sup>537</sup> Rhodes, 2003, p. 408.

Alcibíades mismo: lejos de ser un corruptor de la juventud ateniense, Sócrates fue el único capaz de moderar las ambiciones en los casos más significativos (Berg, 2010, p. 132). Jenofonte, en un intento de defender a su maestro de la asociación con Critias y, puntualmente el que nos interesa, con Alcibíades -"el más disoluto e insolente de los personajes de la democracia"<sup>538</sup>- enuncia (*Mem.* 1.2.25-27):

Al juntarse en ellos dos [Critias y Alcibíades] estas circunstancias, hinchados de orgullo por su estirpe, ufanos de su riqueza, envanecidos por su influencia, enervados por las muchas adulaciones, corrompidos por todas estas circunstancias y largo tiempo separados de Sócrates, ¿qué tiene de extraño que se volvieran tan soberbios? Además, si cometieron algún delito, ¿ha de culpar de ello el acusador a Sócrates? ¿No le parece al acusador que es digno de elogio el hecho de que siendo jóvenes, cuando es lógico que fueran más insensatos e intemperantes, Sócrates los hiciera discretos? Sin embargo, no se juzga así en general. Porque ¿qué flautista, qué citarista, qué otro maestro será considerado culpable si, después de formar a sus discípulos, estos se van con otros maestros y se adocenán? ¿Qué padre, si su hijo alterna con un amigo y se hace sensato, y luego con otro se hace malo, acusará al primero?<sup>539</sup>

Ahora bien, la profundidad y repetición incesante de la acusación contra Sócrates demuestra, por otro lado, que es posible adjudicarle cierta responsabilidad. Para Scott (2000, p. 149) Platón pone en Alcibíades la voz no solo de los críticos del filósofo, sino las críticas más cruciales de la filosofía socrática en sí misma. Respecto de si estas son buenas o malas, "el silencio de Sócrates a lo largo del discurso deja la decisión a la audiencia de Platón."<sup>540</sup>

Ya nos dedicamos extensamente al problema que supone el ἔλεγχος y la ironía para los interlocutores del filósofo y, en particular, para Alcibíades. La ὕβρις acusada es en el fondo la crítica a la postura filosófica socrática-platónica expresadas tanto en el método intelectual como el método erótico propuesto. En el *Banquete*, para Gagarin (1977, *passim*), queda sugerida la responsabilidad socrática en el fracaso de Alcibíades por el contraste del filósofo con Diotima. Si bien ambos utilizan el método del ἔλεγχος (aunque esta última solo por ciertos momentos), apenas aparece la ironía o desdén en las palabras de la sacerdotisa: al contrario, en vez de frustrar el deseo de conocimiento de Sócrates, lo satisface, incluso no creyendo que este pueda emprender el ascenso erótico. Ahora bien, uno podría marcar cómo Sócrates en el recuento de las enseñanzas de Diotima<sup>541</sup> está

---

<sup>538</sup> Xen. Mem. 2.12.

<sup>539</sup> Traducción de Zaragoza (1993).

<sup>540</sup> Scott, 2000, p. 149.

<sup>541</sup> Sin el ἔλεγχος en los Misterios Mayores.

oficiando ante el resto de los invitados a la manera de aquella como guía. Sin embargo, no solo Alcibíades no escucha sus palabras al irrumpir tardíamente en la velada, sino que tras terminar Sócrates su discurso, no hay un notable recibimiento de sus enseñanzas por parte del resto de los simposiastas. Se dice que los demás comienzan a elogiarlo (212c), respuesta que contrasta, como marca Bury (1932, p. 134) y Rowe (1998, p. 202), con el entusiasta aplauso que prosigue al discurso de Agatón. Ninguno es persuadido; prosiguen en los primeros estadios sin interés alguno por el verdadero objeto de ἔρως. "Nadie aprende nada del discurso de Sócrates."<sup>542</sup>

Vlastos (1971, p. 16) considera que detrás de este fracaso del conocimiento hay un fracaso de amor<sup>543</sup>. La *scala amoris* supondría para Sócrates una deficiencia de amor, en tanto la propuesta erótica presentada supone para dicho autor que el individuo nunca es objeto de amor en su unicidad e integridad, sino en tanto se encuentra subsumido bajo el verdadero objeto de deseo. No contemplaría así personas individuales, sino que estas son vistas como meros escalones. En contraposición a esta consideración puntual, como ya demostramos, también es posible no ver en la teoría erótica presentada por Diotima un rechazo total por la corporalidad y el individuo, sino más bien la consideración de que dicha teoría muestra que hay algo más allá de esto. Como considera Rhodes (2003, p. 355), esto nos permite ver al ἔρως por uno según una perspectiva metafísica, de manera que ya no se atribuirá la singularidad de la energía al amado, sino que la verá en el contexto mayor de la participación de la belleza en sí.

Sin embargo, más allá de este problema puntual, queda claro que hay cierta falla en la enseñanza socrática respecto de ciertos discípulos. Habiendo ascendido, parece imposibilitado de incitar al resto a seguir sus pasos, en tanto la ὄψις supuesta por su nueva formulación de ἔρως implica aquella superioridad y rechazo de lo convencional que parece

---

<sup>542</sup> Gagarin, 1977, p. 36.

<sup>543</sup> En contraposición a esta postura, como considera Rhodes (2003, pp. 355) podríamos decir que Nussbaum en *La fragilidad de bien* (2001 [1986]) salva a Platón de esta crítica al marcar el presupuesto de que el enfoque platónico se debe identificar con la visión de Diotima. Para dicha autora tiene verdadera significancia el discurso de Alcibíades en tanto expresa la pasión por un individuo en particular, trayendo así al *Banquete* el recuerdo de la intimidad y la fragilidad misma de ἔρως como fundamental en la experiencia erótica. Sin embargo, Nussbaum comparte la opinión de Vlastos en lo que respecta a Sócrates. Rhodes (2003, pp. 354-357), por otra parte, rechaza esta crítica, comúnmente tenida como indicio de cierta "asexualidad" en Sócrates refutada extensamente en la obra platónica, especialmente en relación con Alcibíades. Asimismo, considera que la teoría dada por Diotima no supone una falla erótica en tanto la ausencia de ἔρως que Vlastos cree ver no es tal, sino que es resignificado metafísicamente.

separarlo totalmente del resto. Si bien Alcibíades ya era de por sí un caso problemático por la encrucijada que lo atraviesa, no se puede dudar que ante la ὕβρις y el ἔρως de Sócrates este huye, pese a creer que en este está la clave para su mejoría ética, política y personal. En este sentido, Vlastos (1957, p. 512) enuncia sobre el filósofo:

Se preocupa por las almas de sus semejantes. Pero la preocupación es limitada y condicional. Si las almas de los hombres han de ser salvadas, deben ser salvadas a su manera. Y cuando ve que no pueden, los observa bajar por el camino a la perdición con pesar, pero sin angustia (...) Sócrates advierte a Atenas, la regaña, la exhorta, la condena. Pero no tiene lágrimas para ella (...) Uno siente que hay una frigidez en el alma del gran erótico; si hubiera amado más a sus semejantes, difícilmente podría haberles impuesto el peso de su "lógica despótica", imposible de soportar.

La lógica despótica de la que habla dicho autor no hace más que atizar la propia ὕβρις y ἔρως desmesurado del general.

El problema sobre la responsabilidad de Sócrates respecto al fracaso de Alcibíades ciertamente no se resuelve en el *Banquete*. Sin embargo, luego de analizar las dos posturas que podemos encontrar respecto a esto, es indudable que a la naturaleza ambivalente del general y al influjo del clamor del pueblo se suman los problemas propios de una práctica filosófica que no puede ser universalizada y que, contrastando con algunos éxitos -entre los que destaca Platón-, se encuentran ciertos fracasos.

Este simulacro del juicio histórico nos permite evaluar los cargos contra Sócrates en un contexto más amistoso, lúdico y, gracias a Alcibíades, ebrio. Mientras que en el juicio real sus acusadores respondían a ciertos intereses puntuales y seguramente políticos, aquí asistimos al relato íntimo de la experiencia propia de uno de los afectados por la ὕβρις y ἔρως socrática. En la ambivalencia misma en la que nada este discurso se revela que dicha experiencia no es solo amarga, sino dulce. Como juzga Aristodemo (222c), parece que Alcibíades todavía está enamorado, siendo su propia conjunción de ἔρως y ὕβρις la que domina sus palabras.

Pero mientras que aquí a la denuncia presentada le sigue la risa del jurado, la historia llevó a Sócrates a la muerte. En este sentido, se puede interpretar a la ὕβρις que comete Alcibíades al proponer el γραφή ὕβρεως contra Sócrates como un indicio de la ὕβρις misma que cometió el pueblo de Atenas al enjuiciar y condenarlo a muerte por su práctica filosófica. Esto, paralelamente, nos lleva a la cuestión de si acaso, en tanto el juicio es una γραφή (y por tanto de interés público), Sócrates supone para la polis una amenaza.

GD-2022-04446861-UBA-DME#FFYL

196

La respuesta parece ser negativa: en Sócrates ἔρως, con ὕβρις mediante, lleva a la observación de la verdad, ante lo cual solo se pueden engendrar virtudes verdaderas. En contraposición, mientras la polis florecería con la resignificación que propone Sócrates-Diotima, las concepciones tradicionales y desmesuradas de ἔρως y ὕβρις representadas en Alcibíades solo pueden llevar a la ruina. Como ya vimos, Alcibíades fue de hecho un gran foco de preocupación del pueblo. Incluso cabe notar que, guiados por sus respectivos ἔρως y ὕβρις, ambos son no solo enjuiciados bajo el mismo cargo de impiedad, sino también condenados a muerte. Ahora bien, mientras Alcibíades escapa y traiciona a Atenas para evitar la pena, Sócrates permanece y acepta la pena fiel a sus ideales.

## **VI. Conclusiones**

Dos eran los preceptos inscriptos sobre el pronaos del templo de Apolo Pítico en Delfos: «γῶθι σεαυτόν», "conócete a ti mismo" y «μηδέν ἄγαν», "nada en exceso"<sup>544</sup>. Plutarco (*De E ap. Delph.* 385D) nos dice sobre estos, "cuántas indagaciones han promovido en los filósofos y qué cantidad de explicaciones ha surgido de cada una, lo mismo que de una semilla (...)"<sup>545</sup>. Pero no solo los filósofos: es la sociedad misma la que movida por la preocupación sobre la no observancia de estas la que construye conceptos y tecnologías que destruyan o reformen. Aquellas máximas délficas revelan la búsqueda del autoconocimiento, la medida y el control como ideales vertebrales de la mentalidad griega antigua, como medio único por el cual se logra la cohesión y la prosperidad de la comunidad. Sin embargo, como pudimos ver, de un lado y de otro amenazan fuerzas feroces que incitan al exceso y al desborde. ἔρως, en tanto energía que atraviesa la realidad toda, se presenta a la manera de un tirano impasible que dirige a sus súbditos y ciudades hacia la ruina, subsumidos en una ontología ambivalente. ὕβρις, nacido de un ímpetu violento, propugna por la transgresión de todo lugar, orden y quietud. Platón, uno de los filósofos centrales de la antigüedad griega, fue uno de aquellos aludidos por Plutarco. El *Banquete*, prueba clara de ello.

Bajo el tema de las nociones de ὕβρις y ἔρως en la cultura griega y la aparición de estas en tres discursos del *Banquete* de Platón, tres han sido los objetivos que nos han guiado. Por un lado, nuestro propósito inicial fue el estudio de aquellas nociones ya nombradas, adentrándonos a partir de distintas fuentes en los distintos sentidos y usos históricos que podemos encontrar en la antigüedad. Enfrentados al problema de la ambigüedad que los circunda, intentamos resolver esta problemática y entender en consecuencia la preocupación que domina a la sociedad en lo que concierne a las manifestaciones de ambas nociones. Así, por un lado, esto nos llevó a un análisis de ὕβρις en el que nos enfrentamos a esa gran polisemia y luego a ἔρως, la experiencia paradójica que sufre el amante. Una vez realizado aquello, pudimos pasar al segundo objetivo: analizar la presencia de de ἔρως y ὕβρις en tres discursos particulares del *Banquete*: el de Aristófanes (189c-193d), el de Alcibíades (212c-222b) y -aunque parcialmente- el de Sócrates (198b-212c). Partimos para ello de la hipótesis sobre la existencia de una

---

<sup>544</sup> Vid. nota 125.

<sup>545</sup> Traducción de Fernández Delgado (1995).

transversalidad de ambos conceptos a lo largo del diálogo platónico y, en consecuencia, el necesario vínculo intrínseco y dialéctico que podemos encontrar entre estos dos. A fin de poder elucidar esto con la debida profundidad, el propósito subsecuente fue analizar el uso, apropiación y resignificación que hace Platón de estos, atendiendo a la noción de *transposición* para dilucidar de qué manera el filósofo toma y altera las ideas ya insertas en un medio histórico, social y cultural para reformularlas a la luz de su propia doctrina.

Guiados por estas búsquedas, pudimos finalmente arribar a distintas conclusiones, que recapitularemos a continuación.

En una primera instancia, nos dedicamos así al análisis de ὕβρις, circunvalando la problemática de la polisemia a partir de la división del estudio en distintas consideraciones posibles, atendiendo así a las distintas fuentes, evoluciones y matices que se fueron dando. Nuestro camino partió de la consideración originaria propia de las epopeyas homéricas, donde vimos una edificación del sentido del término en contraposición al ser δίκαιος en tanto ὕβρις indicaría una desestimación de las normas y costumbres y, en consecuencia, del orden mismo. Esto fue enfatizado aún más por Hesíodo y Solón, quienes consideraron que aquella desestimación supone esencialmente una transgresión al orden social y político, implicando así consecuencias graves contra la comunidad entera. A esta consideración política, le siguió la jurídica a partir de la institucionalización del γραφή ὕβρεως. Por medio de la obra de los oradores del siglo IV a. e. c. vimos cómo era utilizada aquella ley que velaba por sus víctimas y advertía contra las manifestaciones de ὕβρις estipulando una pena para el infractor. A continuación, nos detuvimos en uno de las posibles manifestaciones: las de índole sexual. En estas pudimos notar una acción dirigida contra el honor sexual de otros y, siguiendo el argumento del *Contra Timarco*, incluso contra uno mismo al tratarse de una conducta excesiva. Esto último nos permitió ver una de las sistematizaciones filosóficas de la mano de Platón. Este último retoma aquel sentido común de ὕβρις tematizándolo como un deseo irracional y excesivo de los placeres. A esto se sumó el análisis forense de Aristóteles, quien hace énfasis en los honores enfrentados: uno que se posiciona por encima, y otro que es agredido y humillado. A partir de las tragedias, nos dedicamos luego a la consideración trágico-religiosa, donde ὕβρις aparece esencialmente como una ofensa dirigida -o interpretada como dirigida- hacia los dioses, quienes responden con un castigo que al tiempo que reafirma el poder divino, devuelve a

los mortales a su debido lugar. Por último, vimos la aplicación de este concepto a los animales, plantas y naturaleza en general, entendiendo así a esta como una tendencia de la realidad toda que infringe los lugares esperados en un salvajismo o falta de regla esencial y llama al castigo que rectifique. Pudimos apreciar así a lo largo de todas las consideraciones vistas un sentido nuclear que diluye a aquella aparente polisemia tenida por caótica. Concluimos que ὕβρις siempre indica una transgresión al orden establecido, sea este último manifiesto en las costumbres o deberes sociales, las leyes humanas y/o las divinas. Esto implica en el fondo un desconocimiento de los límites que lleva a expresiones indebidas marcadas por la desmesura y el exceso que pone en jaque los valores predominantes que hacen a la buena cohesión social y metafísica de la realidad. El carácter antisocial lo devela como una acción censurable contra la que de manera necesaria hay que defenderse. Así, ante la violenta amenaza de la disolución, se debe alzar el castigo divino, la pena jurídica, la venganza, la castración o la poda. Solo de esta manera es posible que la comunidad sobreviva y prospere.

En la segunda parte, por otro lado, nuestra atención se posó sobre ἔρως. Aquí nuevamente nos enfrentamos a la ambigüedad, pero en tanto se reveló como esencial a la noción misma por su ontología paradójica, nuestra pretensión fue verter luz sobre esta antes que resolverla. En primer lugar, examinamos a la definición misma del concepto encontrando dos vertientes posibles, aunque coextensivas: por un lado, la concepción de ἔρως como deseo dirigido desde un sujeto hacia ciertos objetos y, por el otro, en tanto hipostasiado como una divinidad que insufla tal movimiento. Luego, siguiendo la calificación dada por Safo de ἔρως como dulce-amargor, seguimos las pistas dejadas por los poetas que se esforzaron por descifrar la experiencia erótica y, así, su ontología ambivalente y paradójica. Encontramos así una faceta positiva poblada de imágenes tales como la saboreable dulzura, el placentero contacto, el tibio ardor y el tentador juego. Las bondades del deseo se revelaron como la reproducción, la creación y el mantenimiento tanto de la realidad misma como de la comunidad y los individuos en todos los niveles, partiendo desde cósmico hasta llegar al puramente poético. En contraposición a esta positividad, encontramos una línea profusa de versos que resaltaban la faceta negativa del deseo. A aquellas imágenes, les sucedieron las de la guerra, la dominación y la esclavitud que instauran en el amante una lucha y un yugo infranqueable, que hace lindar la

experiencia con la muerte, el sueño y la enfermedad que trastorna al cuerpo, a los sentidos y al sujeto mismo del que se apodera, reemplazando la cordura por la locura. Ambas facetas se aúnan en la experiencia misma del amante, que se dirige de la dulzura al amargor y del dolor al placer una y otra vez. Debido a este asedio de la ambivalencia que puede dirigirse tanto a la creación como a la destrucción, vimos erigirse sobre el fenómeno erótico la ansiedad de la sociedad. Mientras que respecto a ὕβρις la preocupación se manifestaba con la constante advertencia y la clara necesidad de respuesta y castigo, vimos cómo aquí aparecen directrices que se erigen sobre las distintas manifestaciones de esta energía, buscando controlarla y someterla a fin de ser reencauzada en pos de la producción y mantenimiento del tejido social y político de la comunidad. En el heteroerotismo encontramos como dispositivos al matrimonio, la prohibición del adulterio y el αἰδώς; en el homoerotismo el silencio de las lesbianas y la excesiva preocupación sobre los hombres, designando a quienes se apartan de la institución de la παιδεραστία como expresiones de la amenaza misma de la incontinencia erótica.

Pudimos apreciar, así, aunque no lo tematizamos de manera directa, cómo ὕβρις y ἔρως se aproximan, en tanto por su naturaleza tendiente al desborde y, en consecuencia, a la ruina, despiertan la preocupación de una sociedad que llama a la medida y al autoconocimiento. El primero debe ser eliminado y el segundo reencauzado y purificado, en lo posible, de sus negatividades.

Luego de realizar el estudio de ὕβρις y ἔρως tal como eran comprendidas en el seno de la cultura griega antigua, giramos nuestra atención finalmente hacia el *Banquete* de Platón. Sin perder de vista aquellas nociones que nos acompañaron hasta el momento, nos propusimos atender a los otros dos propósitos: analizar la presencia de ὕβρις y ἔρως en los tres discursos que nos convocan (el de Aristófanes, el de Alcibíades y, parcialmente, el de Sócrates) y vislumbrar en estos el uso, apropiación y resignificación que hace Platón de aquellas nociones.

Así, en una primera instancia, nos dedicamos al discurso de Aristófanes (189c-193d), proponiendo como ordenamiento del mito la división en tres actos dramáticos. En el primero tematizamos la naturaleza misma de aquellos seres antiguos propuestos por el cómico, encontrando como esencia y centro de esta a ὕβρις. Esta última la pudimos vislumbrar, aunque no nombrada de manera directa, a partir de las distintas cualidades: la

tremenda fuerza y vigor, la posesión de aquellos "grandes pensamientos" (φρονήματα μεγάλα) y la osadía desobediente que demuestran. Estas disposiciones mentales que hacen a una transgresión en potencia de los lugares asignados, las vimos traducidas en acto por medio del intento de derrocar a los dioses del Olimpo. La cercanía de esta sublevación impía con ὕβρις apareció confirmada por la comparación con los gigantes, que de manera similar demuestran una inflada presunción de sí mismos y atacan a los soberanos divinos. Aquellas disposiciones y acciones dan lugar al segundo acto, en el que vemos la deliberación entre los dioses sobre cuál debe ser puntualmente la respuesta natural a aquella transgresión, aquella que mejor sirva a sus intereses, en tanto reafirme su poderío y, fundamentalmente, restituya el debido orden de las cosas. Finalmente, el castigo cae sobre la corporalidad de aquellos seres como una mutilación que los separa en dos mitades, inaugurando con esto una configuración corporéa artificial y convencional y, con ello, la civilización misma que advierte contra una nueva transgresión mediante la amenaza de una repetida mutilación que los deje saltando en una pierna. Sin embargo, pese a los cálculos divinos, nace ἔρως de manera inesperada entre los humanos, definido como el deseo y nostalgia de la unidad perdida. Es, así, el intento de restauración de la naturaleza arcaica y, consecuentemente, el resabio de aquella primitiva ὕβρις a la que se busca volver. ἔρως y ὕβρις aparecen como esencialmente relacionados, al punto de que el primero surge como consecuencia del segundo y lo lleva en su seno como objeto mismo del verdadero deseo. En consecuencia, este ἔρως es aquel que los griegos temían: el que lleva al desborde y a la destrucción. Incluso de manera literal, en tanto al no lograr físicamente la restitución de la unidad, aquellas mitades perecen inúltimente abrazados. El amargor que advertía Safo aparece así en todo su esplendor, estando signado por la carencia, la muerte, la enfermedad, el dolor, la violencia y la urgencia que no encuentra satisfacción alguna. Debido a esto, a la manera en la que la sociedad erige las tecnologías que eliminan y reencauzan, en el tercer acto los dioses crean a la sexualidad como dispositivo de control, a fin de dominar y reencauzar la violencia del deseo hacia fines productivos: la reproducción de la especie y la posibilidad de una vida piadosa, política y cívica. Mediante una nueva intervención sobre la carne, la civilización hunde sus garras domesticando y distrayendo a los seres del verdadero objetivo de ἔρως. Sin embargo, aún silenciado, ἔρως persiste y así ὕβρις sigue pulsando y llamando, silenciosa y constante.

Siguiendo la línea propuesta en el discurso de Aristófanes sobre la copresencia y relación dialéctica y necesaria entre ambas nociones, pasamos al discurso de Alcibíades. Allí tuvimos que bifurcar el análisis en dos secciones. En la primera sección, guiados por el contenido de las palabras del general, nos concentramos en el objeto del encomio: Sócrates. A partir del elogio dado por aquel, el preludeo del simposio y el examen de ciertas secciones del discurso mismo del filósofo (199c-212b), atendimos a aquella pretensión de Alcibíades de develar la verdadera naturaleza de Sócrates, una naturaleza asediada tanto por ὕβρις como por ἔρως. El primer componente lo vimos claramente, por un lado, en el discurso de general como una propuesta de juicio a la manera de un γραφή ὕβρεως y, por otro lado, a partir de la imagen de las esculturas de silenos: la dualidad paradójica entre un exterior grotesco contrapuesto a un interior hermoso como metáfora para ilustrar la personalidad, actitud y conducta singular del filósofo. Vimos allí un exterior marcado por la fealdad, la ignorancia y la pasión erótica, en contraposición a un interior verdadero en el que habita la belleza, sabiduría y medida. Tal como pudimos concluir, esta no es más que una analogía para explicitar el fenómeno de la ironía, que interpretamos en consecuencia como expresión misma de ὕβρις. Mediante los distintos binomios pudimos así descifrar las razones de las acusaciones proliferadas tanto por el general como por Agatón. En el análisis nos concentramos especialmente en dos binomios contrapuestos: la ignorancia vs. la sabiduría y la pasión erótica vs. la medida. El primero fue tomada como expresión de la ironía en el sentido intelectual o dialéctico, que opera por medio de un falso elogio de sabiduría y un falso simulacro de ignorancia. El segundo binomio, por otro lado, nos presentó la ironía ya en la vertiente erótica, consistente en un falso posicionamiento como ἐραστής que se revela luego también como un falso ἐρώμενος. Ambos generan en el interlocutor o supuesto ἐρώμενος, una burla y un juego, en tanto se sienten humillados y violentados en sus convicciones y costumbres. La exhortación socrática a la vida examinada por medio de la práctica filosófica que se entreve por detrás de aquellas expresiones de la ironía se ven teñidas así por ὕβρις. Sócrates opera así una transgresión de las normas y los patrones de conducta, poniendo en jaque los valores predominantes y defendidos por una sociedad preocupada por el desborde. Ahora bien, lejos de tomar esta cualidad como meramente la opinión ofendida de Alcibíades o una cuestión accidental, vimos a partir de la concepción de ἔρως presentada por Diotima, cómo ὕβρις es en el fondo

inherente a la práctica filosófica misma. Esta ὕβρις es, de hecho, el desapego o desprecio que acompaña al ascenso erótico. Así, aquel es consecuencia de la postura metafísica, epistémica y erótica de Sócrates. El engaño en sí mismo es una máscara que busca incitar al resto al verdadero objeto de deseo y conocimiento: la belleza en sí. El ἔρως filosófico se reveló en consecuencia como la superación de las tecnologías de la época, tal como la παιδευαστία cuyo fin principal era la producción y mantenimiento del bienestar comunitario por medio de las relaciones eróticas, pedagógicas y políticas. Aquí se revela el verdadero fin, hacia el cual tanto ὕβρις como ἔρως son reencauzados. Mediante el rechazo, la desvalorización y la transgresión de las actitudes y valores convencionales Platón operó así una reapropiación de ambas nociones, llevándolos a su verdadero ser en una resignificación esencialmente metafísica y epistémica. ὕβρις y ἔρως se encuentran así relacionados y compenetrados por medio de la práctica filosófica: el Sócrates considerado ὕβριστής no es más que el ejemplo paradigmático del Sócrates ἐραστής.

En la segunda sección, por otro lado, nos centramos en la figura de Alcibíades, viéndolo a partir de su historia, puesta en escena y palabras como la personificación misma de ὕβρις y como asediado por el ἔρως tirano, confluyendo así ambas nociones en una conjunción y simultaneidad radicalmente distinta a la de Sócrates, pero en consonancia con los sentidos de la época, tal como fue analizado en las primeras dos partes del presente trabajo. A lo largo de su historia personal y política, lo vimos expresado en su amor por la victoria, por ser siempre el primero y por los honores, objetos que lo llevaron a una marcada inclinación por la violencia, por una sobrestima del valor y honor propio y una desvalorización por el ajeno. A esto se sumaron las grandes ambiciones que sobrepasaban lo aceptable para el ser humano, tal como se vislumbra en sus pretensiones imperialistas con poderosos ecos de las de Jerjes. Aquella propensión a ὕβρις la vimos asimismo en su marcada tendencia por la παρανομία, expresada en la opulencia casi insultante de sus costumbres, la afeminación de los trajes, la excesiva inclinación por los placeres, la pasión por la bebida, las inconstancias de su vida y la contrariedad de su carácter y acciones tanto en su vida privada como pública. En esta transgresión y rechazo a los estándares de conducta aceptada, sus contemporáneos vislumbraron deseos de tiranía. Esto lo vimos asimismo reflejado dramáticamente en el *Banquete*, tensionando por debajo su aparición, presencia y discurso mismo. Los indicios aquí fueron otros, pero similares: la entrada

disruptiva que hace descender violentamente del ἔρως abstracto y aséptico a uno particular y pasional, la incitación a la embriaguez que supone una transgresión del anterior acuerdo de sobriedad, la desestimación del tema a encomiar, la lógica beligerante vislumbrada en el temor de Sócrates, sus deseos de venganza y lenguaje, la arrogancia desmedida, las muestras de impiedad al comparar el interior de Sócrates con las estatuas sagradas de dioses, entre otros. Propusimos así tomar a la figura de Alcibíades como representación escénica de la ὕbris, en tanto esta contamina toda palabra y acción del general. Esta ὕbris como compañera esencial contamina en consecuencia a lo otro que también lo domina: ἔρως. Se ven así interrelacionados: su deseo es desmesurado, combativo y tiránico. Mientras Sócrates operaba una crítica del ἔρως de la época proponiendo la superación con uno nuevo, Alcibíades en tanto opera su transgresión desde la lógica tradicional misma de la παιδευσις, es más bien una problematización endémica de las instituciones. Es que lejos de negar la dualidad ἐραστής-ἐρώμενος, el general la transgrede a conveniencia: sigue las convenciones cuando le es oportuno y las deshace o invierte cuando no. De hecho, ni Sócrates ni Alcibíades cumplen del todo los roles exigidos tradicionalmente: la diferencia radica en que mientras Sócrates se deslinda totalmente del modelo convencional, Alcibíades fuerza los límites para canalizar su energía erótica a su manera. A este desinterés por las normas y costumbres le sigue una despreocupación total por las ansiedades y problemáticas morales que aquejaban a los griegos. Esto se vislumbró claramente en la reducción a mero intercambio mercantil de la compleja relación de παιδευσις: lejos de preocuparse por la estilística y las formas debidas, plantea un trueque ofreciendo su belleza por lo que desea. Así, su ἔρως, irrestricto y desbordado, se expresa en su máximo punto en una exacerbación de las vicisitudes: ante Sócrates sus convicciones se aflojan, le acaece una muerte metafórica (aunque momentánea) de sus ambiciones, la enfermedad cautiva su mente y hace de sus acciones cosas inusuales, la falta de control se enfatiza, lo inunda la conflictividad, el dolor y la indecisión al punto que alterna entre huir y acercarse al filósofo, el único merecedor de ser su amante y el único que puede llevarlo a ser lo mejor posible.

En conclusión, pudimos ver cómo ἔρως y ὕbris funcionan a la manera de columnas vertebrales que guían estos tres discursos, tanto en los contenidos de las palabras mismas como las puestas en escena. Así, la conjunción de ambos fue vista primero en aquellos

antiguos seres mitológicos que nos propone Aristófanes, encontrando allí una relación causal y dialéctica entre ambos, en tanto ἔρως proviene de ὕβρις y la lleva en su fondo pulsando, como verdadero movimiento de deseo. Aquella relación la vimos encarnada, asimismo, en las palabras y acciones de Alcibíades, quien por un ἔρως principalmente dirigido a la victoria y a los honores se alimenta de una ὕβρις que opera transgresiones llevadas al extremo, pero a conveniencia, tomando lo que le sirve y desechando lo que no. Y, por último, la vimos aplicada a la figura y doctrina del Sócrates platónico, para quien el verdadero ἔρως implica necesariamente una ὕβρις filosófica en tanto el ascenso erótico y la contemplación de la verdadera realidad lo supone como medio: necesita de la transgresión y la deshonra de las convenciones y tradiciones en pos de aquella superación metafísica.

Así, particularmente a partir de estos dos últimos personajes, pudimos apreciar la manera en que Platón de hecho hereda las nociones insertas en el medio cultural y social, postura que vimos cristalizada de manera clara en la figura del general. Así Alcibíades representa el sentido tradicional de ambos conceptos que, por la interrelación entre ambos, representa la razón misma por la cual se erige la ansiedad de la sociedad que busca controlar las manifestaciones de ἔρως con instituciones y busca eliminar a ὕβρις por medio de castigos y penas. Por otro lado, pudimos ver en la figura de Sócrates la transposición que opera aquel filósofo por medio de la apropiación y resignificación de aquellos sentidos sedimentados al ser apañados bajo las alas de su doctrina filosófica. Así, ambas tendencias son transformadas en energías intelectuales que son racionalmente controladas por medio de la tecnología de la trascendencia. Encontramos en consecuencia dos formulaciones distintas de ἔρως y ὕβρις y la relación entre ambos: una tradicional y desmesurada, y otra revolucionaria y medida.

Para concluir, en las consideraciones finales, nos propusimos pensar sobre las consecuencias que se siguen de estas dos conjunciones distintas de ἔρως y ὕβρις, especialmente cuando se ven enfrentadas. Alcibíades, guiado por esta conjunción tradicional, no logra reconocer la propuesta socrática y respondiendo al clamor de los honores, es llevado una y otra vez al desborde que desemboca en la disolución y la ruina, tanto propia, como la de Atenas. En contraposición, la conjunción resignificada de ἔρως y ὕβρις en Sócrates allana y posibilita el camino filosófico hacia el ascenso erótico, que

permite tanto la observancia de la verdad como la generación de las virtudes verdaderas. En consecuencia, la reapropiación platónica se revela como una legitimación de ἔρως y de ὕβρις, depurados ambos de lo destructivo y, especialmente respecto del segundo, del carácter antisocial. Platón nos demuestra, a la manera del ἔρως de los antiguos seres, que este es tanto connatural a la existencia misma, como que, por debajo, ὕβρις pulsa, llamando a una transgresión que deje por detrás lo aparente e ilusorio y se dedique, cual filósofo, a la verdadera realidad.

## VII. Referencias bibliográficas

### A. Instrumenta Studiorum

- ASTIUS, F. (1835). *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum*. Lipsiae: Libraria Weidmanniana.
- BAILLY, A. (1950). *Dictionnaire Grec-Francais*. Paris: Hachette.
- BRANDWOOD, L. (1976). *A word index to Plato*. Leeds: W.S. Maney.
- CHANTRAINE, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris. (=DELG).
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., & MCKENZIE, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. (= LSJ)

### B. Ediciones y traducciones del Banquete consultadas

- BURNET, I. (1899-1906). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Oxford University Press.
- BURY, R. G. (1964) [1932]. *The Symposium of Plato*, ed. con introducción, notas y comentario. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOVER, K. (1980). Plato. *Symposium*, edition with introduction and commentary. Cambridge.
- HAMILTON, W. (1951). Plato. *The Symposium*. Penguin: Harmondsworth.
- JULIÁ, V. (2004). Platón. *Banquete*. Buenos Aires: Losada.
- LUDUEÑA, E. (2015). Platón. *Banquete*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Colihue.
- MÁRSICO, C. (2009). Platón, *Banquete*. Buenos Aires: Miluno.
- ROBIN, L. (1958). *Le Banquet* (texte, traduction et notice), en Platon *Œuvres Complètes*, t. IV, Paris, Les Belles Letres.
- ROWE, C. J. (1998). Plato. *Symposium*, edited with an Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.

## C. Bibliografía

- ADRADOS, F. R. (1956). *Introducción a Teognis*. Estudios clásicos, 3(17), 261-286.
- ADRADOS, F. R. (Trad.). (1959). *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)* (Vol. 2). Madrid: Alma Mater.
- ADRADOS, F. R. (1971). El campo semántico del amor en Safo. *Revista española de lingüística*, 1(1), 5-24.
- AHONEN, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. New York: Springer. 2.
- ALAMILLO, A. (Trad.). (1981). Sófocles. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- ANDUJAR, M, FIERRO, M. A. & LOZANO NEMBROT, M. A. (en prensa). “El mito de “la media naranja” en el Banquete platónico.”
- ARIETI, J. A. (1986). Achilles' Alienation in "Iliad 9". In *The Classical Journal*, Vol. 82, pp. 1-27.
- BÁDENAS de la Peña, P. (Trad.). (1986). Menandro. *Comedias*. Madrid: Grédos.
- BASSETT S. E. (1919). The Structural Similarity of "Iliad" and "Odyssey" as Revealed in the Treatment of the Hero's Fate. *The Classical Journal*, Vol. 14, pp. 557-563
- BEARD M. & HENDERSON J. (1995) *Classics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- BECK, R. H. (1975). *Aeschylus: playwright educator*. The Hague: M. Nijhoff.
- BENSON, E.F. (1929). *The Life of Alcibiades: The Idol of Athens*. New York: D. Appleton Co.
- BERG, S. (2010). *Eros and the Intoxications of Enlightenment: on Plato's Symposium*. SUNY Press.
- BERNABÉ, A. (2011). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores.
- BIEDA, E. (2016). El alma tiránica de Alcibiades en el Banquete de Platón. *Agora: papeles de Filosofía*, 35(1).

- BLYTH, D. (2012). Socrates and Platonic models of love. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. London, 30-44.
- BOEHRINGER, S. (2018) Chapitre II. En Grèce. En Steinberg, S. (ed.). *Une histoire des sexualités*. París, Puf.
- BOERI, M. (2013). "Eros y synousía en el Simposio o cómo hay que apasionarse en vista de la vida buena". En *Proceedings of X Symposium Platonicum*, Pisa, Università di Pisa, vol. II, 13-19.
- BRADLEY, E. M. (1968). The hybris of Odysseus. *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 51, pp. 33-44. Penn State University Press Stable
- BREITENBERGER, B. (2007). *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York and London: Routledge.
- BUBOVNA, T. (2009) "Filosofía y filología (texto, comentario, traducción)", en *Acta Poética* 30-2.
- BURGE, E. L. (1969). The irony of Socrates. *Antichthon*, 3, 5-17.
- CAIRNS, D. L. (1993). *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- CAIRNS, D. L. (1996). Hybris, Dishonour and Thinking Big. *JHS*, 116, 1-32.
- CALAME, C. (2002). *Eros en la antigua Grecia*. Ediciones Akal.
- CALDWELL, R. S. (1970). The pattern of Aeschylean tragedy. In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, Johns Hopkins University Press, pp. 77-94.
- CANEVARO, M., & HARRIS, E. M. (2013). *The documents in the Attic orators: laws and decrees in the public speeches of the Demosthenic corpus*. Oxford University Press.
- CAREY, C. (1995). Rape and adultery in Athenian law. *The Classical Quarterly*, 45(2), 407-417.
- CARSON, A. (2020). *Eros dulce y amargo*. Lumen.

- CLAY, D. (1975). Platonic Studies and the Study of Plato.
- CLAY, D. (1975). The tragic and comic poet of the Symposium. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 2(2), 238-261.
- COHEN, D. (1984). The Athenian law of adultery. *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 31, 147–65
- COHEN, D. (2000). *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, D. J. (1991). *Law, sexuality, and society: the enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge University, 1991.
- COLE, S. G. (1984). Greek sanctions against sexual assault. *Classical Philology*, 79(2), 97-113.
- COLOMBANI, C. (2019). Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera. *Nuevo Itinerario*, (14).
- COLOMBANI, M. C. (2005). Poder-deseo-placer: una hermenéutica del sujeto del deseo.
- COLOMBANI, M. C. (2008). Las marcas del extranjero. reconocimiento y desconocimiento: los riesgos de la hybris. *Phoînix*, 14(1), 213-228.
- COLOMBANI, M. C. (2016). Tras las marcas de lo femenino. Espacios, objetos y funciones que hacen al colectivo. *Revista Hélade*, 2(2), 119-131.
- COLOMBANI, M. C. (2016b). La cuestión del honor y del deseo. El dispositivo de la sexualidad en el cuidado de sí.
- COLUBI FALCÓ, J. M. (Trad.). (1983). Demóstenes. *Discursos privados* (Vol. 2). Madrid: Gredos.
- COLUBI FALCÓ, J. M. (Trad.). (1983). Demóstenes. *Discursos privados* (Vol. 1). Madrid: Gredos.
- COLUBI FALCÓ, J. M. (Trad.). (1983). Demóstenes. *Discursos privados* (Vol. 2). Madrid: Gredos.

- COOKSEY, T. L. (2010). *Plato's' Symposium': A Reader's Guide*. Bloomsbury Publishing.
- CORNFORD, F. M. (1950). The Doctrine of Eros in Plato's Symposium. En *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 68-81. 8.
- CORRIGAN, E. (2004). Alcibiades and the Conclusion of the Symposium. En *Plato's Dialectic at Play*. Penn State Press.
- CORRIGAN, K., & GLAZOV-CORRIGAN, E. (2004). *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Penn State University Press.
- CRESPO, E. (Trad.). (1991). Homero. *Ilíada*. Traducción, prólogo y notas. Madrid: Editorial Gredos.
- CRISORIO, R. (2017). *El cuerpo, entre Homero y Platón*. Buenos Aires: Biblos
- CROMBIE, I.M. (1962). *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza
- DAVIDSON, J. (1997). *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of Ancient Greece*. St. Martin's Press.
- DE ROMILLY, J. (2019). *The Life of Alcibiades: Dangerous Ambition and the Betrayal of Athens*. Cornell University Press.
- DEL GRANDE, C. (1947), *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica. Da Omero a Cleante*. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- DELGADO, R. G. (Trad.). (2011). *Poemas de amor efébio: Antología Palatina, libro XII*. Ediciones Akal.
- DENYER, N. (2001). Plato. *Alcibiades*. New York: Cambridge University Press.
- DESMOND, W. (2005). The hybris of Socrates: A Platonic 'revaluation of values' in the Symposium. *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, pp. 43-63.
- DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, J. M. (Trad.). (1988). Teofrasto. Madrid, Gredos.

- DICKIE, M. (1984). Hêsychia and Hybris in Pindar. En *Gerber, D. E. (Ed.), Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury* (83-109). Chico: Scholars Press.
- DICKIE, M. W. (1978). Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod. *Classical Philology*, Vol. 73, pp. 91-101. The University of Chicago Press
- DIÈS, A. (1927) *Autour de Platon* vol. II, París, Beauchesne.
- DIXSAUT, M. (2001). *Le naturel philosophe – essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- DODDS, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.  
Versión española de María Araujo (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- DODDS, E. R. (1959). Plato. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- DOVER, K.J. (1966). “Aristophanes’ speech in Plato’s Symposium”. *Journal of Hellenic Studies*, 66, pp. 41-50.
- DOVER, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell.
- DOVER, K. J. (1983). The portrayal of moral evaluation in Greek poetry. *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 35-48.
- DOVER, K. J. (1989). *Greek Homosexuality, updated and with a new postscript*. Cambridge.
- DOVER, K. (1993). Aristophanes: *Frogs*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- EISNER, R. (1979). A Case of Poetic Justice: Aristophanes’ Speech in the Symposium. *The Classical World*, 72(7), 417-419.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M. (Trad.) (1978). *Antología palatina: (epigramas helenísticos)*. Madrid, Gredos.

- FERNANDEZ Galiano, M. (Trad.). (1986). Esquilo. *Tragedias*. Madrid, Gredos.
- FESTUGIERE, A. J. (1986 [1969]). La esencia de la tragedia griega. Barcelona, Editorial Ariel.
- FIERRO, M.A. (2006) “El concepto de metaxý en el Banquete de Platón”, Actas del Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Autónoma de México, 2006.
- FIERRO, M. A. (2006). Platón y los privilegios de los amantes. *Nova Tellus* 24(2): 167-195.
- FIERRO, M. A. (2013) «Loving and lovable bodies in Plato’s Symposium», XI Symposium Platicum: The «Symposium». Proceedings II, International Plato Society – Universidad de Pisa, Departamento de Filología, Literatura y Lingüística, Pisa, Italia: 258-262.
- FIERRO, M. A. (2015). “A-topology” in Phaedrus by Plato: the hyperouránios tópos and the átopos Philosopher. *Nova tellus*, 33(1), 65-93.
- FIERRO, M. A. (2019). Amor carnal, amor platónico en el Banquete. *Estudios de Filosofía*, 59, 183-212.
- FIERRO, M. A. (2019). Amores locos. A propósito de la mania erótica en el Fedro. *Nuevo Itinerario*, (14), 138-174.
- FIERRO, M.A. (2022). Platón. *Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- FINLEY, M. (1996). *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FISHER, N. R. E. (1976). ‘Hybris’ and Dishonour. Part. I. *Greece & Rome*, 23(2), pp.177-193.
- FISHER, N. R. E. (1979). ‘Hybris’ and Dishonour. Part. II. *Greece & Rome*, 26(1), pp.32-47.
- FISHER, N. R. E. (1990). The law of hýbris. En Cartledge, P., Millett, P. y Todd, S. (Eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society* (123-138). Cambridge: Cambridge University Press.

- FISHER, N. R. E. (1992). *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips.
- FISHER, N. R. E. (2001). *Aeschines. Against Timarchos*. Oxford: Oxford University Press.
- FORDE, S. (1989). *The Ambition to Rule Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- FOUCAULT, M. (2003 [1976]). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, trad. de Ulises Guinazu, Siglo Veintiuno.
- FRÄNKEL, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid. Visor.
- GAGARIN, M. (1973). *Dikē in the Works and Days*. *Classical Philology*, 68(2), 81-94.
- GAGARIN, M. (1977). Socrates' "Hybris" and Alcibiades' Failure. *Phoenix*, 31(1), 22-37.
- GAGARIN, M. (1979). 'The Athenian law against hybris'. En G. Bowersock et al. (eds), *Arctouros: Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox*, Berlin and New York, 229–36.
- GAGARIN, M. (1986). *Early Greek Law*, Berkeley.
- GAGARIN, M. (2006). 'Legal procedure in Solon's laws', in Blok and Lardinois (eds) 2006, 261–75.
- GARCÍA GUAL C. y CALONGE J. (1998) Platón. *Protágoras – Gorgias*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA ROMERO, F. (Trad.). (1988). Baquílides. *Odas y fragmentos*. Madrid, editorial Gredos.
- GARCÍA VALDÉS, M. (Trad.). (1985). Aristóteles. *Política*. Madrid, Gredos.
- GARVIE, A. F. (2009). *Aeschylus: Persae*. With Introduction and commentary. OUP Oxford.
- GÓMEZ CARDÓ, P., ZARAGOZA, J. (1992). Platón. *Alcibíades I*, en *Diálogos*. Madrid: Gredos, vol. VII.

- GRIBBLE, David (1999). *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*. Oxford University Press.
- GRIMAL, P. (1989 [1951]). *La mitología griega*. Barcelona: Paidós.
- GRUMMEL W. C. (1955). "Morality, men, and gods in the Iliad". *The Classical Outlook*, vol. 32, pp. 77-79.
- GUAL, C. G. (1996). *Empédocles de Agrigento*. Universitas Philosophica, 13(25), 11-26.
- GUTHRIE, W.K.C. (1990 [1962]). *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, Gredos.
- GUZMÁN HERMIDA, J. M. (Trad.). (1979). Isocrates. *Discursos*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- HADOT, P. (2008). Elogio de Sócrates. Paidós.
- HALBERSTADT, M. (1955). On Solon's "Eunomia" (Frg. 3 D). *The Classical Weekly*, 197-203.
- HALPERIN, D. M. (1986). "Plato and Erotic Reciprocity". *Classical Antiquity* 5, 60- 80. 17.
- HALPERIN, D. M. (1990). *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. Routledge.
- HALPERIN, D. M., & Winkler, J. J. (1990). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton University Press.
- HALPERIN, D.M. (1986) "Plato and the erotic of reciprocity". *Classical Antiquity* 5, pp. 60-80.
- HANSEN, M.H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Oxford: Blackwell.
- HARRIS, E. M. (1989). *Demosthenes' speech against Meidias*. Harvard Studies in Classical Philology, 92, 117-136.
- HARRIS, E. M. (2008). *Demosthenes, Speeches 20-22* (Vol. 12). Austin: University of Texas Press.

HARRISON, A. R. W. (1971). *The Law of Athens. Vol. II: Procedure*. Oxford: Clarendon Press.

HAU, I. (2012). Dos Pride Go before a Fall? Xenophon on Arrogant Pride. En F. Hobden y C. Tuplin, *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Leiden: Brill pp. 591-611.

HAVELOCK, E.A. (1978). *The Greek Concept of Justice: From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press.

HOOKE, J. T. (1975). The original meaning of YBΠΣ. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 19, 125-137.

HOOPE, A. (2013). The Dual-Role Philosophers: An Exploration of a Failed Relationship<sup>1</sup>. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, pp. 107-118.

HOOPE, A. (2013). The greatest hope of all: Aristophanes on human nature in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly*, 63(2), 567-579.

HUALDE PASCUAL, P. (2016). Metáforas del amor en la poesía de la Grecia antigua (I): la épica y la lírica arcaicas. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*.

HUALDE PASCUAL, P. (2018). Metáforas del amor en la poesía de la Grecia antigua (II): De la tragedia ática a la poesía helenística. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 28, 41.

HUBBARD, T. K. (1998). Popular perceptions of elite homosexuality in Classical Athens. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 6(1), 48-78.

HUBBARD, T. K. (2003). *Homosexuality in Greece and Rome: A sourcebook of basic documents*. University of California Press.

HUBBARD, T. K. (2013). *A companion to Greek and Roman sexualities*. John Wiley & Sons.

HUBBARD, T. K. 1995. "Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale Reconsidered." *GRBS* 36, pp. 161-71.

HUNTER, R. (2004) *Plato's Symposium*. Oxford University Press.

- JAEGER, W. (1974 [1934]). *Paideia: los ideales de la cultura*. Fondo de cultura económica.
- JAEGER, W. (1982). *Alabanza de la Ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- JOHNSON, D. (2012). *Socrates and Alcibiades: Four Texts: Plato's Alcibiades I & II, Symposium (212c-223a), Aeschines' Alcibiades*. Hackett Publishing.
- JOHNSON, M., & Tarrant, H. (2013). *Alcibiades and the Socratic Lover-educator*. A&C Black.
- JONES, J. (1962). *On Aristotle and greek tragedy*. London: Oxford University Press.
- KITTO, H. D. F. (1990 [1939]). *Greek tragedy*. London: Routledge.
- KITTO, H.D.F. (1951). *The Greeks*, Penguin.
- LACAN, J. (2003 [1960-1961]). *La transferencia*. El seminario de Jacques Lacan, libro 8.
- LATTIMORE, R. (1964). *Story Patterns in Greek Tragedy*. London: The Athlone Press, 1964.
- LESKY, A. (1968 [1963]). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- LESKY, A. (1973 [1966]). *La tragedia griega*. Barcelona. Editorial Labor
- LEWIS, J. (2006). *Solon the thinker. Political Thought in Archaic Athens*, 42-59.
- LITTMAN, R. J. (1970). The Loves of Alcibiades. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 263–276.
- LLEDO, E. (1985). *Diálogos de Platón I*. Madrid, Gredos.
- LÓPEZ EIRE, A. (Trad.). (1980) Demóstenes. *Discursos políticos* (vol. 1). Madrid: Gredos.
- LÓPEZ EIRE, A. (Trad.). (1985) Demóstenes. *Discursos políticos* (vol. 2). Madrid: Gredos.
- LÓPEZ EIRE, A. (Trad.). (1985) Demóstenes. *Discursos políticos* (vol. 3). Madrid: Gredos.

- LÓPEZ EIRE, A. (Trad.). (1985). Demóstenes. *Discursos políticos* (Vol. 2). Madrid: Gredos.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. et al. (2021). *Greek Lyric Poetry and Its Influence: texts, Iconography, Music and Cinema*. Cambridge Scholars Publishing.
- LOWENSTAM, S. (1985). *Paradoxes in Plato's Symposium*. *Ramus*, 14(2), 85-104.
- LUCAS DE DIOS, J. M. (Trad.). (1983). Sófocles. *Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- LUCAS DE DIOS, J. M. (Trad.). (2002). Esquines. *Discursos, testimonios y cartas*. Madrid: Gredos.
- LUDWIG, P. W. (2002). *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge University Press.
- MACDOWELL, D. M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester.
- MACDOWELL, D. M. (1976). 'Hybris' in Athens. *Greece & Rome*, 23(1), pp.14-31.
- MACDOWELL, D. M. (1978). *The Law in Classical Athens*. Londres: Thames and Hudson.
- MACDOWELL, D. M. (1990). *Demosthenes: Against Meidias* (Oration 21). Oxford: Clarendon Press.
- MACÍA APARICIO, L.M. (Trad.) (2015). *Aristófanes. Comedias III, Introducciones, traducción y notas de Lisístrata, tesmoforias, Ranas, Asamblea, Pluto*. Barcelona, RBA.
- MÁRSICO, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica: perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- MEDINA GONZÁLEZ, A. & LÓPEZ FÉREZ, J. A. (Trad.). (2000). Eurípides. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- MODENUTTI, C. (2019). El erōs de Alcibíades. Entre Sócrates y la philotimia. *Nuevo Itinerario*, (14), pp. 111-137.

- MONDOLFO, R. (Trad.). (1976). Heráclito. *Textos y Problemas de su Interpretación*. México, 4a. ed.
- MONTEMAYOR, C. (Trad.). (1986). Safo. *Poemas*. México, Trillas.
- MORPETH, N. (2012) Alcibiades, philosophical history and ideas in contest. En: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 200-213.
- MORPETH, N. Alcibiades, philosophical history and ideas in contest. En: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 200-213.
- MORRIS, D. B. (2017). *Eros and illness*. In *Eros and Illness*. Harvard University Press.
- MORRISON, D. (1994). “Xenophon’s Socrates as a Teacher”. En: WAERDT, P. V. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca, Cornell University Press. p. 181-208.
- MURRAY, O. (1990). The Solonian Law of *hýbris*. En Cartledge, P., Millet, P. y Todd, S. (Eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-145.
- NEHAMAS, A. (1989). Plato. *Symposium*. Translated by Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis, IN: Hackett.
- NEHAMAS, A. (1992). What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It? *The Review of Metaphysics*, 46(2), 279–306.
- NEHAMAS, A. (2007). ‘Only in the contemplation of beauty is human life worth living’ Plato, symposium 211d. *European Journal of Philosophy*, 15(1), 1-18.
- NEHAMAS, A. (2010). Una introducción al Simposio de Platón. *Ideas y Valores*, 59(143), 189-205.
- NELSON, S. (1997). The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale. *The Classical Journal*, 92(3), 235-247.
- NEUMANN, H. (1966). On the Comedy of Plato's Aristophanes. *The American Journal of Philology*, 87(4), 420-426.

- NEUMANN, H. (1966). On the Comedy of Plato's Aristophanes. *The American Journal of Philology*, 87(4), 420-426.
- NOUSSIA-FANTUZZI, M. (2010). Solon the Athenian. *The Poetic Fragments*. Leiden: Brill.
- NUSSBAUM, M. (2001 [1986]). *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: University of Chicago. 25.
- NUSSBAUM, M. C., & Sihvola, J. (2002). *The sleep of reason. Erotic Experience and sexual Ethics in ancient Greece and Rome*. University of Chicago Press.
- OLIVIERI, F. (Trad.). (1983). Platón. Volumen II: *Gorgias*. Menéxeno. Eutidemo. *Menón*. Crátilo. Madrid: Editorial Gredos.
- ONIAN, R. (1951). *The origins of the European thought about the body, the mind, the soul, the world time and fate*. Cambridge University Press.
- OSBORNE, C. (1994). *Eros unveiled: Plato and the God of love*.
- OSBORNE, R. (1985). Law in Action in Classical Athens. *JHS*, 105, 40-58.
- PAPADIMITROPOULOS, L. (2008). Xerxes' hubris and Darius in Aeschylus' Persae. *Mnemosyne*, 61(3), Brill, pp.175-195.
- PARDO, D. & FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (Trad.). (1995). Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia)* VI. Madrid, Gredos.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & Martínez Díez, A. (Trad.). (1978) Hesíodo. *Obras*. Madrid: Gredos.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & Ortiz, P. (Trad.). (2006) Plutarco. *Vidas Paralelas*. (Vol 3). Madrid, Gredos.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (Trad.). (2001). Plutarco. *Vidas Paralelas* (Vol. 2). Madrid: Gredos.
- PHILPOTT, P. (2016). Weak at the Knees: Two Iliadic Formulae. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 56(3), 398-409.

- PIERING, J. (2010). Irony and shame in Socratic ethics. *International philosophical quarterly*, 50(4), 473-488.
- POMEROY, S. B. (1999). *Diosas, ramera, esposas y esclavas*. Ediciones Akal.
- PRATT, L. (2011). *Eros at the banquet. Reviewing Greek with Plato's*. University of Oklahoma Press.
- PRICE, A. W. (1989). *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press.
- QUERBACH, C. W. (1985). Hesiod's myth of the four races. *The Classical Journal*, 81(1), 1-12.
- RACIONERO, Q. (Trad.). (1990). Aristóteles. *Retórica*. RBA Libros y Publicaciones. Madrid, Gredos.
- RAINER, F. (1991). The Hybris of Odysseus. En *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111, pp. 16-28. The Society for the Promotion of Hellenic Studies
- REALE, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
- REQUENA, M. J. (2020). Hýbris, legalidad y democracia ateniense. *Anales De Historia Antigua, Medieval Y Moderna*, 54(2), 1-17.
- RHODES, J. M. (2003). *Eros, wisdom, and silence: Plato's erotic dialogues*. Columbia: University of Missouri Press.
- RHODES, P.J. (2005). *A History of the Classical Greek World*. Blackwell Publishing.
- RHODES, P.J. (2011). *Alcibiades: Athenian Playboy, General and Traitor*. Pen and Sword Military Books.
- RINON, Y. (2008), "A Tragic Pattern in the Iliad". En: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 104, pp.45–91.
- ROBERTSON, H. G. (1955) "The Hybristes in Homer". En *The Classical Journal*, vol. 51, pp. 81-83

- ROBERTSON, H. G. (1967). The Hybristês in Aeschylus. En *Transactions of the American Philological Association*, vol. 98. Case Western Reserve University, pp. 373-382.
- ROBINSON, C. E. (1916). *The Days of Alkibiades*. Londres. E. Arnold.
- ROBINSON, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press. 28.
- ROBINSON, S. (1998). *Drama, dialogue and dialectic: Dionysos and the dionysiac in Plato's Symposium*. Doctoral dissertation, University of Guelph.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Alianza Universidad.
- ROWE, C.J. (1990). Philosophy, love and madness. En C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind*. Oxford. Clarendon Press: Oxford, 227-246. 30.
- ROWE, G. O. (1993). The Many Facets of Hybris in Demosthenes' against Meidias. *The American Journal of Philology*, 114(3), 397–406.
- ROWE, G. O. (1994). The Charge against Meidias. *Hermes*, 122(1), 55–63.
- ROWE, C. J. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press. 29.
- SÁNCHEZ, E. (Trad.). (1994). Aristóteles. *Reproducción de los animales*. Madrid, Gredos.
- SANSAVADOR, V. (Trad.). (1987). Jenofonte: *Ciropedia*. Introducción, traducción y notas. Madrid: editorial Gredos.
- SAXONHOUSE, A. (1985). The Net of Hephaestus: Aristophanes' Speech in Plato's Symposium. *Interpretation* 13 (1), pp. 15-32.
- SCHILS, G. (1991). Solon and the "hektemoroi". *Ancient Society*, 22, 75-90.
- SCHLEIERMACHER (1818), "Alkibiades." En *Platons Werke*, Berlin: Realschulbuchhandlung, pp. 363-390.
- SCHLIERMACHER, F. (1973 [1836]). *Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge, New York.

- SCHRADER, C. (Trad.) (1985). Heródoto. *Historia VII*. Ed. Gredos. Madrid.
- SCODEL, R. (2010). *An introduction to Greek tragedy*. Cambridge University Press.
- SCOTT, G. A. (2000). *Plato's Socrates as educator*. Suny Press.
- SCOTT, G. A. (2002). *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania State University Press.
- SCOTT, G. A., & Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. SUNY Press.
- SEGALÁ y ESTALELLA, L. (Trad.). (1910). Homero. *La odisea*. Barcelona: Editorial Montaner y Simón.
- SHEFFIELD, F. (2001). "Alcibiades' speech: a satyric drama", *Greece & Rome* 48, 2001, pp. 193-209.
- SHEFFIELD, F. (2006). *Plato's Symposium: the ethics of desire*. OUP Oxford.
- SOARES, L. (2002). La concepción del poeta tragicómico en el Banquete de Platón. En Buzón, R. P.; Cavallero, P. A.; Romano, A.; Steinberg, M. E. (eds), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, tomo II, pp. 477-486.
- SOARES, L. (2011). La dimensión práctica del saber erótico de Sócrates. *Classica*, Revista Brasileira de Estudos Clássicos, 24, 1/2, pp. 22-34.
- SOARES, L. (2012). La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del Banquete - Estudio preliminar. En Mársico, C. (trad.), Platón, *Banquete*, Miluno, Buenos Aires, pp. 13-128.
- STODDARD, K. (2002). Turning the tables on the audience: didactic technique in Solon 13W. *American journal of philology*, 123(2), 149-168. Lonsdale (1989)
- STRAUSS, L. (2001). *Leo Strauss on Plato's Symposium*. University of Chicago Press.
- STUTTARD, David (2018). *Nemesis: Alcibiades and the Fall of Athens*. Harvard University Press.

- SULLIVAN, S. D. (1981). The Function of ἔνθιμος in Hesiod and the Greek Lyric Poets. *Glotta*, 59 (3./4. H), 147-155.
- SULLIVAN, S. D. (1996). Disturbances of the mind and heart in early Greek poetry. *L'antiquité classique*, 31-51.
- THORNTON, B. S. (1998). *Eros: the myth of ancient Greek sexuality*. Routledge.
- TODD, S. C. (1993). *The shape of Athenian law*. Oxford: Clarendon Press
- TODD, S. C. (2003). A glossary of Athenian legal terms. Athenian Law in its Democratic Context (Center for Hellenic Studies On-line Discussion Series). Republicado em BLACKWELL, CW (ed.). *Dēmos: Classical Athenian Democracy*.
- TORRES ESBARRANCH, J. (Trad.). (1992). *Tucídides*. Madrid, Gredos.
- VAN WEES, H. (2011). The 'Law of Hybris' and Solon's Reform of Justice. *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*, Swansea, 117-144.
- VERDEGEM, S. (2010). *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism* (Vol. 3). Leuven University Press.
- VERNANT, J. -P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J.-P. (1986 [1973]). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- VLASTOS, G. (1946). Solonian justice. *Classical Philology*, 41(2), 65-83.
- VLASTOS, G. (1971). Introduction: the paradox of Socrates. En *The philosophy of Socrates*. Palgrave Macmillan, London, pp. 1-21
- VLASTOS, G. (1973) "The individual as an object of love in Plato". En Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, 3-42.
- VLASTOS, G. (1980). *The philosophy of Socrates: A collection of critical essays*.
- VLASTOS, G. (1983). "The Socratic Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1. p. 27-58.

- VLASTOS, G. (1987). Socratic irony. *The Classical Quarterly*, 37(1), 79-96.
- VON MÖLLENDORFF, P. (2009). Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's Symposium. Bodies and Boundaries. En *Graeco-Roman Antiquity*, 87-109.
- WINKLER, J. J. (1990). *Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens. Before sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, 171-209.
- WINKLER, J. J., (1990). *The Constraints of Desire. The anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Nueva York: Routledge.
- WOHL, V. (1999). The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, 18/2, 349-385.
- WOHL, V. (2002). *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- ZARAGOZA, J. (Trad.). (1993). Jenofonte. *Banquete*. Madrid: Gredos.



*1821 Universidad de Buenos Aires*

**Adjuntar Documento**

**Hoja Adicional de Firmas**

**Número:** GD-2022-04446861-UBA-DME#FFYL

CIUDAD DE BUENOS AIRES  
Jueves 21 de Julio de 2022

**Referencia:** Adjuntar Documentación- Firma ológrafa

---

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 227 pagina/s.

Digitally signed by GDE UBA  
Date: 2022.07.21 22:16:17 -03:00

Mariana ANDUJAR  
27359945588  
-

Digitally signed by GDE UBA  
Date: 2022.07.21 22:16:19 -03:00