



Dossier “Retórica, emociones y filosofía en la tradición grecorromana y sus apropiaciones posteriores”

Éros como potencia ambivalente en la cultura griega antigua

Éros as an ambivalent power in ancient Greek culture

DELIA CAROLINA MODENUTTI¹

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar un acercamiento a la concepción griega de *éros*, fundamentalmente desde la mitología, la literatura, y la filosofía, que aporte elementos para comprender su configuración semántica en la cultura antigua como fuerza, energía o potencia intensa a la vez que indeterminada. Intentaremos demostrar que el término *éros* revela una homonimia que, valiéndonos de la terminología aristotélica, podemos llamar “*pròs hén*” (*Metafísica* IV,2), es decir, que sus múltiples usos y sentidos que este recorrido nos permitirá descubrir -como potencia primordial, divinidad, amor, deseo, deseo por alguien, deseo de cosas-, convergen en un sentido subyacente: *éros* es una potencia de carácter ambivalente que puede propiciar la generación o la destrucción, el placer y el dolor, la armonía o el desequilibrio.

Palabras clave: *éros*; potencia; fuerza mediadora.

Abstract: The objective of this article is to developed an approach to the Greek conception of *éros*, fundamentally from mythology, literature and philosophy, which provides elements to understand its semantic configuration in ancient culture as force, energy or intense power as well as indeterminate. We will try to demonstrate that the term *éros* reveals a homonymy that, using Aristotelian terminology, we can call “*pròs hén*” (*Metaphysics* IV,2), that is, that its multiple uses and meanings that this journey will allow us to discover -as a primordial power, divinity, love, desire, desire for someone, desire for things-, converge in an underlying meaning: *éros* is a power of an ambivalent nature that can promote generation or destruction, pleasure and pain, harmony or imbalance.

Key words: *éros*; power; mediating force.

Cómo citar: Modenutti, D.C. (2022). *Éros* como potencia ambivalente en la cultura griega antigua. *Cuadernos Filosóficos*, 19.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 23/06/22
Fecha de aprobación: 07/12/22

¹ Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1824-3145>. dcmodenutti@gmail.com

I. Introducción

Convencidos de la imposibilidad (e improductividad) de ceñir a *éros* en una definición única y acabada proponemos realizar un recorrido que dé cuenta de la amplitud semántica y simbólica de *éros* en la cultura griega arcaica. Intentaremos demostrar que el término *éros* revela una homonimia que, valiéndonos de la terminología aristotélica, podemos llamar “*pròs hén*” (*Metafísica* IV,2), es decir, que sus múltiples usos y sentidos que este recorrido nos permitirá descubrir -como potencia primordial, divinidad, amor, deseo, deseo por alguien, deseo de cosas-, convergen en un sentido subyacente: *éros* es una potencia de carácter ambivalente que puede propiciar la generación o la destrucción, el placer y el dolor, la armonía o el desequilibrio.

Para demostrar esta hipótesis y con la premisa de ser claros y ordenados, dividimos el artículo en dos apartados que exploran, sin atenerse a parámetros cronológicos secuenciales ni una distinción taxativa de los tipos de fuentes (es decir que trabajamos articuladamente mitos, poesía, filosofía, iconografía), diversos aspectos del potencial de *éros*. En el primer apartado, analizamos el potencial ordenador y regulador de *Éros* como fuerza primordial en la cosmogonía hesiódica². Allí *Éros* es el agente hacedor del *kósmos* en tanto incita a la generación por medio de la diferenciación o determinación de los seres y puede definirse como una potencia generadora y ordenadora de los seres mediante la unificación y diferenciación. En el segundo apartado destacamos el potencial intenso, violento y hasta destructor de *éros* como pasión humana y como divinidad del amor. Primero analizamos los diferentes contextos en los que los poetas líricos, épicos y trágicos evocan a *éros*, atendiendo a la particularidad de la existencia de otros tantos términos que actúan en algunas ocasiones como sus sinónimos -*philía*, *hímeros*, *epithymía*, *póthos*, *aphrodísia*- mientras que en otras demuestran tener un sentido propio y singular. Como segundo paso exploramos algunas de las características y atributos de la divinización del deseo amoroso, encarnadas en el dios *Éros* y en relación con Afrodita, con quien parece compartir las funciones entorno a las cuestiones del amor, a la vez que guardan un margen de particularidades y de diferencias.

2 Si bien este potencial de *éros* como fuerza cosmogónica y cosmológica es posible de ser analizado en otras fuentes como las de la cosmogonía órfica o la filosofía de Parménides o Empédocles, los límites de la extensión de este trabajo no lo permiten. Al respecto puede consultarse Vernant (1988), Bernabé y Casadesús (2008), Guthrie, W. K. C. (1970) Martínez Nieto (1997), Herrero de Jáuregui (2020), Calame (1991), Eggers Lan y Juliá (1981).

2. *Éros* en Hesíodo: de la unidad caótica a la pluralidad determinada

Según la cosmogonía hesiódica Eros junto con *Gea* y *Tártaro* conviven con *Caos* (*cháos*) en los inicios del *kósmos*, esto es, antes de que exista el universo ordenado tal como lo conoció la humanidad (*Teogonía*, 115-125):

En primer lugar existió Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.] Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad de sus pechos.

Sin entrar en mayores precisiones sobre el significado de Tierra (*Gea*) y, sobre todo, de Abismo (*cháos*) debido a la magnitud de la tarea y lo lejano que esto resulta de nuestros objetivos³, señalamos tres aspectos característicos de estas divinidades que resultan importantes para nuestro recorrido argumental en la dilucidación de la función de Eros primordial⁴. El primer aspecto es la dimensión espacial que representa cada una de estas divinidades y que se identifica, en un caso, con el vacío insondable y oscura y, en el otro, con algo nítido, firme, perceptible y luminoso. El *Cháos*, siguiendo su etimología, es un vacío o abertura oscuro, sin límites y, según la cosmogonía hesiódica, es el primerísimo (*protista*) en aparecer, anterior a toda entidad humana y divina y al orden del universo (*kósmos*) tal como lo conocemos. Su falta de orden, su estado de no-*kósmos*, parece indicar no tanto la falta de existencia o realidad ontológica como sí la falta de determinación o individuación de las cosas⁵. La Tierra, por su parte, tiene forma nítida y firmeza, por eso es la “sede segura” de los dioses pero también de todos los seres vivos. Nace del Abismo (Graves, 2021), se eleva hacia las alturas en forma de montañas, montes, y se prolonga hacia lo subterráneo donde reaparece el

3 Con respecto a Caos aparecen interpretaciones antiguas que lo asocian al espacio en cual los seres llegan a ser (Aristóteles, *Física* 208b30; Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos* III 121) espacio subyacente a todo (Plutarco, *Moralia* 953) o aire (Bacuídides, Oda V 16-30, Aristófanes, *Aves* 190-193). Y también hay diferencias entre las interpretaciones modernas de Caos que, como señala Martínez Nieto (1997), los autores se dividen en dos: los que la entienden como una abertura o hueco (Mazon, 1928; Vernant, 1965; Walde, 1938; Gigon 1971) y los que la entienden como una sustancia atmosférica como niebla, aire, bruma (Schoeman, 1868; Schewenn, 1934; Stokes, 1963).

4 Los versos 118-119 donde se menciona a Tártaro son objeto de duda respecto a su autenticidad (ver Kirk y Raven, 1987; Stokes, 1971). Es por esto que nos centramos en Caos y Gea como divinidades primordiales que acompañan a *Éros*.

5 Características que son reflejadas también en la falta de determinación genérica: *Chaos* es un nombre neutro y Gea es femenina pero sin embargo para procrear no necesita del masculino.

aspecto original caótico, indefinido, oscuro (Vernant, 2020). Tierra es un espacio cósmico primordial que nace del espacio original Abismo, conservando una parte de él, la oscuridad y lo insondable, pero también erigiéndose como algo diferente, definido, firme y habitable.

El segundo aspecto destacable de estas divinidades primordiales tiene que ver con su capacidad de hacer surgir entidades nuevas a partir de lo que parece estar como indistinto en su propio seno. Según Hesíodo (vv. 120-130) el linaje de las divinidades continúa así:

Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron Éter y Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de las diosas, las Ninfas que habitan los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

Es evidente que Abismo, a pesar de ser ese vacío negro, posee una fuerza interna (*Teog.* v. 700) que lo caracteriza positivamente y lo dota de capacidad para que surjan elementos o entidades de él, como Gea, Érebo y Noche (Martínez Nieto, 1997)⁶. De igual manera, Tierra da a luz a las primeras divinidades y alimenta a todas las cosas. “Gea es la madre universal. Bosques, montañas, grutas subterráneas, olas del mar, vasto cielo, todo nace de Gea, la madre Tierra” (Vernant, 2020, 20). En ambos casos, y aquí aparece el último aspecto a destacar, Abismo y Tierra, en las primeras generaciones de entidades, engendran a partir de una suerte de partenogénesis, sin necesidad y sin posibilidad de una pareja sexual, ya que en el primer estadio de conformación de la realidad no existe la distinción sexual de masculino y femenino y lo que nace es una continuidad de su progenitor/a.

El linaje de Abismo sin unión sexual comienza con la aparición de Tierra quien, por una parte, se diferencia de él, en tanto entidad informe y, por otra, guarda un aspecto de continuidad como caos subterráneo. Luego Abismo sigue su creación espontánea y nacen Érebo y Noche, prolongación de su oscuridad, aunque no completamente pues Noche llama a la creación de la luz, Éter y Día (vv. 123-124). De igual modo, Tierra, sin unión con otro (“sin mediar grato comercio”), dio a luz al Cielo (*Urano*), las Montañas y el Mar (*Ponto*) (vv. 125-130). Estos espacios cósmicos surgen de lo que la Tierra contiene en sí y son asimismo su continuidad a la vez que algo distinto y hasta opuesto. “Por la fuerza íntima que lleva en sí,

6 Así, primero engendra a Tierra, luego a Érebo y Noche, después Éter y Día (vv. 120-130).

Tierra desarrolla lo que estaba en ella y que, a partir del momento en que lo expulsa, se vuelve su doble y su opuesto” (Vernant, 2020, p. 21). El Cielo tiene la misma extensión que la Tierra y es la bóveda que la recubre. Las Montañas son firmes y se elevan hacia el cielo. El Mar limita a la Tierra como una extensión líquida que fluye, donde las aguas se mezclan y hay claridad, aunque en el fondo, tal como sucede a la Tierra, reina la oscuridad absoluta. La imposibilidad de la unión sexual se da porque no existen, hasta ese momento, entidades completamente diferenciadas y opuestas entre sí, solo prolongaciones de entidades primordiales.

Éros también forma parte de las fuerzas cosmogónicas primordiales, sin embargo, no denota una dimensión espacial ni tampoco produce o se reproduce como Abismo y Tierra, sino que funciona como el motor que conduce los procesos de alumbramiento y procreación para que todo llegue a ser o, en otros términos, como mediador entre el no-ser y el ser, lo indiferenciado y determinado, lo que se encuentra en la oscuridad y lo que sale a luz. Colombani (2019) piensa a *Éros* como el hilo que hilvana la trama que amorosamente da lugar a lo real; “es entonces, condición de posibilidad de lo existente, ya que aquello que es, resulta de la unión que la atracción de Eros posibilita como fuerza instituyente de lo real” (p. 14).

Con respecto a cómo y en qué momento interviene esta fuerza cosmogónica encontramos una posición enfrentada entre helenistas destacados como Vernant y Calame. Si bien en ambos podemos inferir la función mediadora de *Éros*, como lo demostraremos a continuación, para el primero la mediación consiste en motorizar el paso de un estado de cosas a otro, esto es, traer a la luz lo que estaba contenido en la oscuridad de las divinidades primordiales (Vernant, 2020). Mientras que para el segundo la mediación consiste en unir los seres individualizados; *Éros* es el mediador entre lo dual y lo plural, es quien une dos entidades diferentes para dar lugar a una tercera (Calame, 2002).

Vernant (2001), siguiendo a Rudhardt en *Le Role d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grec*, entiende que Hesíodo presenta dos tipos o funciones de *Éros* en su *Cosmogonía*, uno primigenio que habita con el caos original y tiende hacia el orden y otro más joven, compañero o asistente de Afrodita que aparece en un mundo ya configurado por Zeus olímpico.

La indistinción genérica de las divinidades primordiales permite afirmar que el *Éros* antiguo interviene en la generación de los descendientes de Abismo y Tierra pero no uniendo a éstos sexualmente entre ellos o a otras entidades divinas, pues no existe aún una real separación de

los seres⁷. *Éros* insta a sacar a la luz lo que se esconde oscuramente en el seno de estas divinidades, es decir, que aquello que se encuentra contenido potencialmente pueda tomar forma e individualizarse. La indefinición, oscuridad, pero también pluralidad y potencialidad para producir que señalamos como lo propio de estas fuerzas primordiales permite sostener que la función de *Éros* consiste en traducir la sobreabundancia de ser contenidas primigeniamente en entidades nuevas y diferenciadas (Rudhart, 1986). Si bien es difícil hacerse una imagen concreta y precisa de cómo es esta intervención, lo interesante de resaltar es que *Éros* como divinidad primitiva no une partes, sujetos o entidades, pero sí da lugar a la producción.

Sin embargo, señala Vernant (2001) que este carácter de Eros como motor productivo asexual cambia cuando comienza la teogonía propiamente dicha y los dioses vienen a ser por medio de la unión sexual entre ellos (v. 132 y ss) y donde sí ya se establece una distinción entre los seres a nivel ontológico y genérico. El componente sexual se incorpora con la aparición en escena de Afrodita quien introduce la seducción, el deseo y encanto por la belleza que tensiona la relación entre dos sujetos o entidades⁸; la unión entre Gea y Urano (*Teo.* 135) producida antes del nacimiento de Afrodita “obedece a una especie de deseo en estado natural, deseo cósmico ciego y permanente”⁹. *Éros* en su versión primitiva está disociado de la sexualidad, seducción, encuentro erótico que aparecen con Afrodita y es simplemente el mediador entre un estado de indefinición y un estado de determinación de los seres.

Por su parte, Calame (2002) destaca la intervención de la *philotes* en los vv. 125 y 177 (antes del nacimiento de Afrodita) y también que la Noche engendra por partenogénesis en 211 (después del nacimiento de Afrodita) pretendiendo mostrar que no es la aparición de la diosa lo que determina dos Eros o dos funciones distintas. Los epítetos que Hesíodo atribuye a Eros como “el más hermoso entre los dioses inmortales”, quien “afloja los miembros” y “cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad de sus pechos” señalan el carácter sexual y afectivo de esta divinidad desde el principio de la existencia, aun antes del nacimiento de Afrodita. Según este helenista, en el primer momento del proceso cósmico donde las entidades vienen a ser por partenogénesis Eros permanece

7 Gea conserva parte de Caos; Urano y Gea son como un conjunto de dos estratos superpuestos y acoplados.

8 Recordamos que en su nacimiento de Afrodita está acompañada por *éros* e Hímeros (vv. 201-203).

9 “Incluso cuando Gaia, habiendo sacado de sí misma a su contraparte masculina, Urano, se une sexualmente a él, esta cópula obedece a una especie de deseo en estado bruto, de ciego y permanente impulso cósmico” (Vernant, 1988, p. 294).

inactivo, pero cuando interviene, recién con los vástagos de Abismo (Noche y Érebo) y de Tierra (Urano que se une con su madre), éstos se unen por *philótes*, afecto que inspira el deseo y une sexualmente. *Éros* tiene un carácter productivo pero que implica necesariamente al deseo y estado de turbación propio de aquellos que son poseídos por este dios, por eso afloja los miembros y cautiva el corazón y la voluntad de estos, como también la unión sexual para la reproducción. El trabajo de *Éros* está en unir la dualidad, esto es, a las entidades divinas y a partir de esta unión dar lugar a lo plural:

La división, la diferencia, la distinción nacen paradójicamente de la unión dual y bajo la égida de *Éros*, principio único y unificador que engendra la pluralidad [...] es como si en la representación de la cosmo-teogonía griega *Éros* sirviera de fecundo mediador entre lo dual y lo plural. (Calame, 2002, p. 185)

3. *Éros* como deseo amoroso

3.1. Variantes léxicas del deseo amoroso

La familia de palabras asociadas a la raíz *-er* de donde deriva *éros* es amplia (incluyendo formas verbales, adjetivos, sustantivos, complementos y sus respectivas variantes) y sus usos están registrados en escritos muy antiguos y de diversa índole como los de Homero y Hesíodo. En los primeros usos griegos los verbos *éramai* y *erao* significan “desear”, “estar deseoso de” y, referido a personas también significa “amar” (DELG; Rodríguez Adrados, 1995), aunque no podemos hacer una traducción tan ligera y evadir algunas diferencias en los usos y contextos de aplicación. En Homero los verbos *éramai* y *erao* y la forma sustantivada *éros* se utilizan en un amplio espectro de circunstancias que expresan un estado particular del sujeto respecto a algo como la comida y la bebida (*Il.* 1.469), e incluso respecto situaciones emocionales como la necesidad de llorar (*Il.* 14.227) de batalla (*Il.* 16.208). De manera que *éramai*, *erao* y *éros* indican el deseo de satisfacción de una necesidad (de ir a la batalla, de llorar, de comer, etc.) que perturba al sujeto y que necesita ser expulsada. Encontramos sobrados ejemplos de esto en las reiteradas ocasiones en que el deseo de comida y bebida aparece en los navegantes de la *Odisea*:

Y cuando el deseo (*éron*) de bebida y comida expulsaron,

entonces, recordando, a los compañeros queridos lloraban. (*Od.* 21.308)

Luego, cuando el deseo (*éron*) de bebida y comida expulsaron,
la Musa incito al aedo a entonar de los hombres las gestas
del cantar cuya fama entonces al cielo anchuroso llegaba. (*Od.* 8.72)

En los casos en el que el deseo (*éros*) es por una persona¹⁰ también se presenta como una necesidad que imperiosamente quiere ser satisfecha pero no hay referencias al momento posterior de esa satisfacción en fórmulas como las que acabamos de ver “cuando el deseo fue expulsado” (*Il.* 3.441-6; *Il.* 14.294-6). El deseo (*éros*) por alguien y es indiferente si es en el contexto de relaciones heterosexuales (Paris y Helena, Zeus y Hera) u homosexuales (Safo y Anactoria)- sugiere un estado de necesidad, turbación nunca satisfecho¹¹. Asimismo resulta evidente que *éros* en el marco de las relaciones amorosas, por más que sea un amor correspondido, refiere a una afección subjetiva y unilateral; el vocabulario erótico griego –que se desarrolla más en el período clásico- refiere al sujeto que desea (*erastés*) como parte activa mientras que el otro es un sujeto deseado (*erómenos*) pero no amante o deseante, sino que como mucho, señala Rodríguez Adrados (1995), se le aplica el verbo *anteráo* que significa responder al amor (*Esquilo, Agamenon* 544; *Jenofonte, Simp.* 8.3; *Platón, Fedro* 255d9).

Además de *éros* hay otros términos que se utilizan casi como sinónimos de deseo amoroso, aunque guardan algunas sutiles diferencias entre sí y por eso se usan en uno u otro contexto. En *Crátilo* 419d9-420a8 Platón da cuenta de estas diferencias¹²:

Tampoco es difícil *epithymía*: es evidente que debe su nombre a la fuerza «que se dirige al ánimo» (*epi thymòn iou̓sa*), y *thymós* tendría este nombre del ardor y ebullición del alma. Por otra parte, *himeros* tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma sobre todo. Como «fluye tendiendo» (*hiémenos rhei*) y dirigiéndose con anhelo a las cosas- y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la «tendencia de la corriente» (*hésis tes rhoês*)-, a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de *himeros*. Más aún: llámase *póthos*, a su vez, para indicar que no es

10 Breintenger (2007) señala que mientras que *éros* como deseo erótico aparece sólo dos veces en la *Ilíada* (3441ff. y 14294), el *éros* “para comida y bebida” aparece veinte veces, y también está dos veces atestiguado en Hesíodo (fr. 266a,8; 266c,1).

11 Para ejemplificar esta situación Calame (2002) sostiene que en la relación de los hombres con las hetairas no hay *éros* porque la tensión sexual tiene rápida resolución.

12 En este fragmento como en todo el *Crátilo* Platón intenta dar cuenta del origen de las palabras y sus usos. No corresponde a nosotros en esta instancia de trabajo evaluar la validez y correspondencia de sus especulaciones filológicas. Solo tomamos la distinción entre las formas de deseo porque condensa de forma clara y, siguiendo a los intérpretes que podemos contrastar con algunos ejemplos, correcta los usos utilizados en la época presente y pasada.

deseo de lo presente, sino de «lo alejado» (*állothi pou óntos*) y ausente. De ahí que se llame *póthos* lo que se llamaba *hímeros* cuando estaba presente aquello que se anhelaba; y cuando ello no está presente, esto mismo se llamó *póthos*.

Hímeros es un anhelo que puede referirse, al igual que *éros*, al deseo vehemente de llanto (Il. 23.14), de comida, de amor, etc. (DELG)¹³ y solo en el caso de la forma poética *himeíros* posee un uso estrictamente erótico (Safo 1.27). La particularidad de *hímeros* según la explicación que da Sócrates en el fragmento citado es que siempre se refiere a un deseo por alguien o algo que está presente o cerca o, al menos, cuya concreción del encuentro aparenta ser factible. Cuando *hímeros* se aplica a personas la factibilidad de concreción del deseo no implica necesariamente una correspondencia de sentimiento, sino que quien siente *hímeros* desea algo inmediato, concreto en el sentido de cercano a su realización. Calame (2002) enfatiza en lo opresivo de *hímeros* que se suscita por un rostro o una risa. “Si es dulce, golpea, oprime y consume los órganos mismos del sentimiento: diafragma, corazón y pecho; es el deseo de los muchachos, pero también la aspiración opresora de una hermosa y tierna niña a unirse con un adulto” (36). Por eso en muchas ocasiones se lo vincula al deseo sexual; así cuando Hera pide a Afrodita que le conceda amor (*philóteta*) y deseo (*hímeron*) para volver a unir a Océano y Tetis que hace mucho están apartados en el lecho (Il. 14.198-210) está pidiendo poder despertar el deseo que lleve a unirlos en el acto sexual y así terminar la discordia¹⁴. Breitenberg (2007) señala que *hímeros* se usa a menudo con verbos que indican el “comienzo” del deseo (Il. 3.446; 14.328) y se refiere a un aspecto más emocional y psicológico que físico. En este sentido, se encuentra conectado con el recuerdo de placeres experimentados en el pasado (Il. 3.441-6; 14.294-6; 315-28)¹⁵, aunque no siempre sean sexuales, y que se desea repetirlos.

En cambio, el verbo *pothéo* se utiliza en ocasiones donde lo deseado está lejos o ausente, en general remite a quienes han muerto o se han ido y no hay perspectiva de volver a verlos. El sustantivo *póthos*, que en algunos casos es simplemente amor, es también deseo con el sentido de echar de menos, sentir nostalgia (Rodríguez Adrados, 1995). A partir de este vínculo del deseo con la ausencia, Vernant (2001) señala que *póthos* es un sentimiento

13 Usos no eróticos de *hímeros* encontramos en Alcmeon, frag. 27; Alceo, frag. 130B, Safo, frag. 137.

14 *Hímeros* es el deseo de Afrodita según la inscripción en “Copa de Néstor” lo que enfatiza su carácter sexual.

15 Sin embargo, aunque Anquises y Afrodita no se ha conocido antes, Anchises siente *hímeros* también cuando es “arrojada” en la mente de Anquises por Afrodita (*Him. Hom. V, 143*).

ambiguo porque es un impulso apasionado hacia la presencia de la persona amada y un doloroso golpe por la ausencia infranqueable.

Póthos es un término perteneciente al vocabulario propio del duelo. Cuando un hombre acaba de morir, todos sus allegados, antes de los funerales, se privan ritualmente de comer, beber y dormir. Habitados por el *póthos* en relación al difunto, no dejan de recordarle constantemente, dedicados a su rememoración, al igual que Aquiles hiciera con Patroclo, de forma ininterrumpida o, como sería más adecuado decir, de forma obsesiva. (p. 136)

Epithymía, por su parte, como tercer término señalado cuasi-sinónimo de *éros*, junto a su forma verbal *epithuméo*¹⁶, en su uso más corriente tienen la particularidad de referirse a lo que se desea *imperiosamente*, sea en materia amorosa o no; posiblemente que de allí se lo asocie con el deseo sexual propio del orden físico y ajeno a toda racionalidad en el sentido que no manifiesta ningún afecto particular por su objeto, sea una cosa o una persona, sino que sobre el “quien” está la necesidad de satisfacción. En Platón las *epithymíai* son lo opuesto a la razón, “aquello con que se desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres” (*Rep.* 439d7-10). Las *epithymíai* representan los apetitos corporales más básicos, podríamos decir del orden de los instintos, como el hambre, la sed y el deseo sexual, siempre ardiente e irracional y, en algunos casos hasta puede significar estar enamorado (*Democr.* 234; Platón, *Fedro* 232b)¹⁷.

Lo desarrollado hasta el momento permite afirmar que los términos *himeros*, *póthos*, *epithymía* y *éros* tienen como denominador común, además de una cierta cuota de irracionalidad, sea por la intensidad e indistinción de la *epithymía*, sea por el deseo de lo ausente del *póthos*, la correspondencia con el deseo en general y, particularmente, con el deseo amoroso, esto es, anhelo del encuentro sexual, de la intimidad física. Ahora bien, si tomamos la diferenciación que hace Foucault (2008) entre el deseo (*éros*) y los actos, gestos, contactos amorosos (*aphrodisiázein*)¹⁸ y placer sexual (*chaíron/hedoné*) podemos precisar que,

¹⁶ En algunos casos, como el de Jenofonte lo usa indistintamente (*Banq.* 8.2, 8.8, 4.62-64).

¹⁷ La psicología platónica expuesta en *Fedro* y *República* refiere a las *epithymíai* como los apetitos humanos más básicos como la comida, la bebida y el sexo propios del alma concupiscible y que, además, son intensas e irracionales (*Rep.* 439d).

¹⁸ LSJ distingue los dos usos de *aphrodisia* como I. cosas de Afrodita y II. placeres sexuales..

aunque de hecho no toda relación sexual (*aphrodisía*) implique necesariamente placer, es la búsqueda o expectativa de este placer (*chaíron/hedoné*) lo que moviliza al deseo, sea cual sea el término con el que se designe (*hímeros, póthos, epithymía* y *éros*)¹⁹. Sin embargo, la búsqueda del placer no es lo que define completamente al deseo amoroso (que en ese caso sería un mero apetito fisiológico del orden de la sed y el hambre) que siempre se da en el marco de vínculos y/o expectativas de lograrlos –lo que comprende a las relaciones heterosexuales u homosexuales, matrimoniales o pederastas, correspondidas o no correspondidas-; en otras palabras, el deseo está puesto, *allende* el placer, en una persona, relación o expectativa particulares. Así, en cuanto a *éros* Fierro (2022) siguiendo a Dover (1980) destaca el carácter de exclusividad de *éros* que no se reducen a las ganas o necesidad de intimar- *epithymía*-, sino que es el deseo por la persona específica que lo despierta, lo que habitualmente relacionamos con el estado de enamoramiento.

Como planteamos al inicio de este párrafo, escapa de nuestras posibilidades y también de nuestros intereses lograr una precisión semántica del término *éros*. Sin embargo, con lo expuesto hasta aquí podemos hacernos una primera idea de lo que implica *éros* como término que triunfó en el uso para designar el deseo amoroso en el contexto señalado. *Éros* es el deseo de lo presente o posible –a diferencia del *pothos* de lo ausente- que dispone a los seres humanos a determinadas formas de actuar en relación con uno mismo, convirtiéndose en amante (*erastés*) a quien desea, y en amados (*eromenoi*) a los objetos de ese deseo. Asimismo, si bien *éros* es anhelo intenso de concretar el acto sexual (*aphrodisía*) y alcanzar placer (*chaíron*) no se reduce a un mero apetito fisiológico (*epithymía*): es una tensión permanente y unilateral que afecta sujeto pero que no encuentra necesariamente correspondencia o reciprocidad con el mismo tipo de deseo o afición en el otro.

Por último, nos interesa presentar a la *philía* como término que completa este esquema de palabras cercanas a *éros*. La distinción entre los significados de *philía* y *éros* en la cultura griega resulta una tarea ardua y muy compleja, quizás hasta imposible de hacerla con precisión. Sin embargo, para contar con una base conceptual que nos permita avanzar podríamos arriesgarnos a decir que las palabras derivadas de la raíz *-phil* como *phileîn, phílos, philótes* y *philía* representan vínculos más estables en términos emocionales y de durabilidad²⁰.

¹⁹ Para mostrar el vínculo entre deseo y placer, Foucault (2008) evoca a Aristóteles para quien siempre se desea lo agradable (*De las partes de los animales* 661a).

Philótes en Homero y *philía* en la literatura posterior²¹, se traducen por “querer” sugiriendo una diferencia respecto al amar erótico. Uno de los sentidos primarios del sustantivo *philo* es “amigo” que no expresa una relación sentimental sino la pertenencia a un grupo social y también la relación de hospitalidad (Benveniste, 1969; DELG). Lledó Lñigo (1985) presenta de manera sintética y concisa la interesante evolución que tuvo el término en función de los cambios sociales y políticos de Grecia:

El término *philon* significó, en principio, aquello a lo que se tenía más apego, el propio cuerpo, la propia vida. Pronto, sin embargo, sale este círculo del yo para extenderse a bienes exteriores y significar, además, la consanguinidad. De este ámbito familiar irrumpe, con la democracia, en un tipo de elección más libre: amigos son aquellos cuyo vínculo no es ya el parentesco sino la camaradería, surgida, en parte, en una comunidad militar. Jenofonte, por ejemplo, habla de *philoí* refiriéndose a soldados mercenarios. Hay, pues, unos intereses de compañerismo, una comunidad de objetivos que organizan la libre elección de los individuos. Al mismo tiempo, una forma privada de las relaciones amistosas va sustituyendo al concepto colectivo de amistad. Este tipo de relaciones con las que se establecían otros vínculos diferentes de los del clan primitivo, implicaba, como es lógico, una cierta forma de utilidad. (274-275)²²

De este modo, las palabras de la raíz *-phil* expresan vínculos en el campo de la comunidad humana, como de las relaciones de amistad, de camaradas, de compañeros de batalla o incluso entre Estados. Sin embargo, no siempre excluye la connotación sexual; la *philótes* une a Hera con Zeus, Paris con Helena y a Odiseo con Penélope, es un vínculo mediado por el amor, el cariño, la confianza, la correspondencia y el deseo (*éros*) ardiente de poseer al amado/a como deja traslucir su presencia frecuente en las escenas vinculadas al lecho:

Ea, nosotros dos acostémonos y deleitémonos en el amor (*philoteti*).
Nunca hasta ahora tan intenso deseo (*éros*) de diosa o de mujer
me ha inundado el ánimo en el pecho hasta subyugarme” (Il. 14.314-316).

20 Como señala Costa (2019) “aunque el aspecto sexual del amor puede estar implícito en algunas de las situaciones expresadas con *phileîn*, este se diferencia de *erân*, que es el verbo que alude inequívocamente a la pasión y el deseo sexuales y enfatiza la dirección del sentimiento hacia su objeto de deseo” (14).

21 Sobre los límites semánticos de estos términos en la literatura de los siglos V y IV a.C. ver Vlastos, 1973; Dover, 1985.

22 El *Lisis* platónico problematiza y reelabora los conceptos de *philía* y *éros* y proyecta la amistad más allá del carácter utilitario. En este sentido, la doctrina expuesta en *Lisis* es subversiva porque sostiene que lo que es más *philón* debe buscarse en el ámbito del bien o del conocimiento, pues estos abren las puertas al ser querido y al poder (Costa, 2019).

La misma fórmula se repite en (*Il.* 3.441-446):

Mas, ea, acostémonos y deleitémonos en el amor (*philoteti*).
Nunca el deseo (*éros*) me ha cubierto así las mientes como ahora,
ni siquiera cuando tras raptarte de la amena Lacedemonia
me hice a la mar en las naves, surcadoras del ponto,
y en la isla de Cránae compartí contigo lecho y amor (*philoteti*).
¡Tan enamorado (*éramai*) estoy ahora y tanto me embarga el dulce deseo (*hímeros*)!

En el lado opuesto de este tipo de vínculos, cuando la intimidad y deseo amoroso *mutuo* no acompaña el acto sexual, como es el caso de Circe y Odiseo, de Agamenón y Briseida y las violaciones propiciadas por Zeus, los poetas no utilizan el término *philótes* (Calame, 2002).

En síntesis, de las distinciones más salientes entre *éros* y *philia*, debemos destacar que el primero resulta ser una pasión dual -entre dos individuos- y unidireccional ya que solo la siente el *erastés*, a la vez que muy intensa y con fines sexual. La *philia*, en cambio, se refiere a lazos de afecto y confianza recíproca como los que se dan entre ciudadanos, actuales o futuros, a partir de la pertenencia a misma comunidad cívica; es un lazo fiduciario y político más que erótico (Calame, 2002). Claro que el apego al que remite *philia* no está necesariamente divorciado por ello de la pasión erótica, puesto que no es inusual desear apasionadamente aquello por lo que sentimos apego (Fierro, 2022).

4. El *éros* entre la pasión y la divinización

Aclarados algunos aspectos léxicos y semánticos pretendemos recorrer ahora pasajes de la literatura y la filosofía que nos permitan reconstruir la representación que tenían los griegos de la presencia de *éros* en la vida de los seres humanos, sus orígenes y sus efectos. Debemos volver a aclarar aquí que por ser este un tema muy estudiado por la tradición histórica, literaria y filosófica hay muchísimo material para analizar y considerar; nosotros nos limitamos y contentamos con señalar algunos aspectos mínimos que caracterizan a *éros* en las expresiones culturales griegas. Siguiendo esta consigna, dividimos esta sección en dos partes. En la primera parte presentamos intentamos reconstruir la imagen divina de *Éros* (escrito con mayúscula y o breve para diferenciarlo de la pasión humana) a partir de su relación con Afrodita, diosa que indiscutida y primitivamente está ligada al amor. Mientras que en la segunda

parte nos detenemos en las fórmulas, metáforas y adjetivos que son utilizados para describir las acciones y efectos de *éros* en la vida de los enamorados.

4.1. La divinización de *éros*

En las primeras páginas del *Simposio* Platón pone en boca de Erixímaco una denuncia que se convierte en el móvil para que los discursos del encuentro sean *erotikoí lógoi*:

En efecto, indignado, Fedro muchas veces me dice: «Ay, Erixímaco, ¿no es terrible que los poetas hayan compuesto himnos y peanes a otros dioses, pero a Eros, dios tan antiguo y venerable, ni uno solo de tantos poetas que ha habido le haya dedicado jamás un encomio (*egkomion*)? (177a6-10)

Es posible que la afirmación de Erixímaco sea en parte cierta y en parte exagerada. Según un estudio muy completo que presenta Breitenberger (2007) hasta mediados del siglo V a.C. no hay rastros de un mito propio ni de un culto a Eros como divinidad del amor autónoma²³, en las imágenes e inscripciones de cultos siempre aparece vinculado a Afrodita y en relación a la fertilidad y reproducción²⁴. En los primeros testimonios escritos de la cultura griega Eros parece ser un aspecto de Afrodita que acompaña las escenas de amor (*Ilíada* III y XIV; *Odisea*, XVIII) y no una divinidad invocada para cumplir los deseos de los amantes. De manera que su ausencia en los himnos y peanes de los poetas puede explicarse por la falta de culto y reconocimiento de *Éros* como divinidad con la misma dignidad y características que el resto de las divinidades (Eurípides, *Hipólito* 535-540; Platón, *Simp.*189c5-8), por lo menos hasta el período helenístico con Apolonio de Rodas.

Sin embargo, y esta es la parte un tanto exagerada de la denuncia de Erixímaco, no podemos pasar por alto la existencia de testimonios literarios antes del siglo IV a.C. que reconocen la grandeza de este dios. En la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 115-125) *Éros* es una de las divinidades primordiales que dan lugar a la generación del cosmos en el siglo VII a.C., y algunas tragedias del siglo V a.C. como *Antígona* (781-800) de Sófocles y el *Hipólito* (525-564)

23 Breitenberg (2007) sostiene que el testimonio de Pausanias en *Descripción de Grecia de Pausanias* (9,27,1) frecuentemente usado para argumentar un culto antiguo a Eros en Beocia es insuficiente. (Ver: Barrett, 1964; Broneer, 1932; 1933; 1934). Fasce (1977) sugiere que la veneración oficial del dios en Atenas comenzó con el culto fundado por los pisistrátides.

24 Respecto a la presencia de Eros y Afrodita en la iconografía ver Calame (2002) y Dover (2008).

de Eurípides²⁵ elevan himnos en su honor. Ahora bien, intérpretes como Taylor (1955) y Martínez Hernández (2010) señalan que en ninguno de estos casos los trágicos hacen un encomio en sentido de plena alabanza al dios, sino que exaltan su carácter violento y destructivo y que exponen la fragilidad del hombre y sus sufrimientos por las peripecias del amor. A partir de la evidencia de la falta de culto en épocas tempranas y el carácter de los himnos que expone los efectos dolorosos de *Éros* más que una alabanza, Breitenberger (2007) sostiene que la literatura evidencia una paulatina configuración de *éros* como deseo y pasión humana a *Éros* como divinidad²⁶ que propicia la pasión amorosa y está impregnada de toda la intensidad, arrebató, irracionalidad, etc. que representa el estado de enamoramiento y que los poetas buscan transmitir. En el caso de la divinización que hace Hesíodo de *éros* se dejan ver antecedentes de fuentes provenientes de la tradición cosmogónica (fenicia, órfica) que le permiten crear un *Éros* primitivo con caracteres propios de los dioses olímpicos como la belleza y su poder de unión.

Además de incluir los rasgos propios de la pasión amorosa, en la configuración de la divinidad erótica no podemos obviar el vínculo con Afrodita, una diosa de la que sí hay testimonios de cultos primitivos y que desde Homero es la referente indiscutida de encuentros y pleitos amorosos. A veces la presentan como madre de Eros, a veces como compañera, y a veces como portadora de atributos que genera el *éros* en los amantes. Exploraremos un poco en la figura de Afrodita para allanar el camino que nos conduce al *Éros* divinizado.

4.2. Afrodita

Afrodita nace del mar y la espuma generada de la emasculación de Urano por parte de su hijo Cronos, y detrás de ella, siguiendo sus huellas vienen *Éros* (amor) e *Hímero* (deseo) (Hesíodo, *Teogonía*, v. 202)²⁷. Las palabras que se asocian a Afrodita sugieren que el ámbito de esta diosa se circunscribe al encuentro sexual y placer físico. *Afrodítes* designa tanto a la diosa

25 Ver Rowe (1998) sobre Alceo frag. 327.

26 Según Breitenberger (2007) la escultura de Eros en Tespias (Beocia) realizada por Praxíteles en el siglo IV a.C. no es un indicio de un culto estable de Eros. En la cultura del simposio de esa época, y considerando que la inspiración de Praxíteles fue la *hetaira* Friné, Eros parece representar un ideal de joven apuesto participante de los banquetes más que una divinidad cultual del amor. En este sentido, podría pensarse que Eros ascendió de lo simposiástico a lo sagrado.

27 Cf. *Naturaleza y hechos de Eros* de Graves (2021), quien se basa en *Himno Órfico* v, Aristóteles: *Metafísica* I.4, Hesíodo, *Teogonía* 120, Meleagro, *Epigramas* 50 y Pausanias IX, 27.2.

del amor como al placer del amor, el placer sexual (DELG, LS)), y el verbo *aphrodisiázein* «mantener relaciones sexuales» (Dover, 2008; Foucault, 2008). Pero también aparece muy vinculada a las relaciones maritales (Hesíodo, *Escudo*, 47-48). En *Il.* 5.428, luego de salir lastimada por intervenir en la guerra, Zeus le recuerda²⁸: “Hija mía, a ti no están dadas las bélicas empresas. Tú ocúpate de las deseables labores de la boda (*gámoio*)”.

Afrodita es favorecedora de los amores, tiene el poder de enamorar y hacer que el amado/a ceda y devuelva *philotes* o *philía* (Rodríguez Agradados, 1995); así propicia las uniones llevando las parejas al matrimonio²⁹ y es una de las divinidades de culto más clásicas que acompaña las escenas de bodas (Breitengerger, 2007). Pero en el sentido opuesto, es capaz de boicotear esos matrimonios y destruirlos, justificada por alguna ofensa o enojo. Así, cuando Tindáreo al hacer sacrificio a los dioses se olvidó de Afrodita, la diosa irritada hizo a las hijas de éste bigamas, trígamas y abandonadoras de maridos (Hesíodo, *Catálogo de las mujeres*, 176). Otro caso paradigmático de rupturas de matrimonios por intervención de Afrodita es el de Menelao y Helena. La pasión que perturbó el ánimo de Helena, que la llevó a abandonar a su esposo Menelao por el amor de Paris y que desencadenó la guerra de Troya, fue una acción deliberada de Afrodita (una recompensa a Paris por declararla ganadora en la querrela de la “manzana de la discordia”).

Los enamorados invocan a Afrodita para pedir por la correspondencia de sus deseos o, cuando son invadidos por el amor, acusan a la diosa de ser la causa de la esa pasión que en general toma la forma de un arrebató que obnubila el corazón de los enamorados y los arrastra en sus decisiones:

Y muy fácil es que todos lo comprendan.
Porque Helena, que conoció a los más bellos hombres,
Abandonó a su marido, el mejor de todos,
Por navegar a Troya,
Sin acordarse de hijos ni del cariño
De los padres ¡Tan lejos desvió Cipris a la amante! (Safo, 27, 5-10)

28 Homero, por su parte, presenta a Afrodita como hija de Zeus y Dione (*Ilíada* V).

29 Hay una creencia generalizada de que Afrodita, como deidad femenina, inspira la pasión heterosexual y Eros, como deidad la masculina, la homosexual; sin embargo, solo se cuenta con el testimonio de Meleagro 18 quien afirma: “Afrodita, divinidad femenina, enciende la llama que nos hace enloquecer por las mujeres, mientras que Eros sujeta las riendas del deseo masculino. ¿Adónde volverse? ¿Al niño o a su madre? Sostengo que la propia Afrodita dirá: «El osado niñoato tiene las de ganar»”. Al respecto, ver Dover (2008).

El principal atributo que posee Afrodita y que suscita sin remedio el deseo es, evidentemente, la belleza (*tò kállos*), certificada en los epítetos que recibe por parte de los poetas- bella, áurea (Homero), tierna, coronada de oro (Safo), dorada (Hesíodo)-; en las comparaciones recurrentes de las mortales con su belleza y en las bellas estatuas desnudas que datan a partir del siglo IV a. C. (Rodríguez Adrados, 1996). La belleza (*tò kállos*) despierta el deseo (*éros*) y justifica todo tipo de actos por más irracionales que parezcan. En *Ilíada*, III, 156 ss. los viejos de Troya justifican la guerra por la belleza de Helena, semejante a las diosas. El mismo Hefesto (*Odisea*, VIII, 310) justifica el engaño de su esposa Afrodita con Ares por la belleza de este.

Ahora bien, los atributos que porta Afrodita que son irresistibles para la conquista y enamoramiento no se circunscriben solo a lo físico. Como la que otorga dulces dones a los mortales (v.2) y porta sobre sí las flores del deseo (*Himno Homérico a Afrodita vv.2-3*) Afrodita es agente de actitudes, gestos, discursos, que funcionan como estrategias para lograr suscitar el amor y el deseo; estos atributos son los que la diosa guarda en su famosa correa y regala (o impone) a los enamorados: “las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura” (Hesíodo, *Teogonía* 203-207). Y sus atributos son tan irresistible para los seres humanos como para los dioses. En el mismo sentido, Homero:

Dijo, y del pecho se desato la recamada correa
bordada, donde estaban fabricados todos sus hechizos:
allí estaba el amor (*philótes*), allí el deseo (*himeros*), allí la amorosa plática,
la seducción que roba el juicio incluso a los muy cuerdos.
Se lo puso en las manos, la llamo con todos sus nombres y dijo:
«Toma ahora, metete dentro del regazo esta correa
bordada en la que todo está fabricado. Y te aseguro que no
regresarás sin haber realizado lo que tus sentidos anhelan». (*Il.* 14.214-221)

Afrodita seduce y ayuda a los amantes a seducir con su belleza y también con estrategias de orden psíquico y emocional, pues el amor comprende ambos planos y puede dotar a quienes piden su ayuda de estos atributos, prestando su cinturón o interviniendo ella misma. Pero sus intervenciones son mediadas por su fiel compañero *Éros* que, como veremos, en parte representa lo que Afrodita genera con sus intervenciones-la pasión amorosa- y en parte se erige como una divinidad autónoma que propicia el amor y adquiere muchas veces una apariencia cruel y dañina.

4.3. *Éros*

Al igual que las intervenciones de Afrodita en la vida de los seres humanos no son sinónimo de felicidad ni de amor correspondido, en la poesía lírica y épica es recurrente resaltar la ambivalencia de placer y dolor, alegría y tristeza que representa el deseo amoroso (*éros*) procurado por Eros en la vida de los amantes. En la lírica Safo es una de las primeras en hacer notar que la presencia de *éros* conlleva algo más que la alegría de sentirse enamorado:

Éros una vez más afloja mis miembros (*lysíméles*) me lanza a un remolino dulce-amargo (*glukupikron*), imposible de resistir, criatura sigilosa. (Lobel & Page, 1955, frg. 130)

Que los poetas califiquen a *Éros* como quien “afloja los miembros” (también lo hace Hesíodo en *Teo.* vv. 123 y 911), recurriendo a un lenguaje propios de fenómenos como el sueño y la muerte³⁰, nos transmite a los lectores la sensación de debilidad que procura el deseo en cualquier ser humano a la vez que parece sugerir un carácter negativo del deseo, no en términos morales, sino como afección emocional que quita las fuerzas. Pero Safo agrega al deseo la cualidad de “dulce-amargo” (*glukupikron*) remitiéndonos a una simultaneidad de dolor y placer (Carson, 2015), ese instante que invade al amante en el momento de ser poseído por *éros* y que paradójicamente hace que experimente la alegría de sentirse enamorado, proyectando el placer de estar junto al amado e incluso de los placeres sexuales (*aphrodísia*), y el dolor o amargura que proviene de la incertidumbre de la correspondencia o de que el encuentro se haga efectivo. Así lo expresa también Teognis I.353 ss.:

Amargo y dulce, amable y cruel
Es el amor para los jóvenes, oh Cirno, hasta que es satisfecho;
Porque, si se logra satisfacerlo, se convierte en dulce; mientras
Que no se logra
A pesar de intentarlo, es ésta la desgracia más dolorosa de
todas.

Por eso, la ambivalencia del deseo que se mueve entre el placer y el dolor, la alegría y la amargura, tiene su encanto y los enamorados no pueden negarlo. Así, Teognis firma:

30 Sobre el vínculo entre *éros* y los fenómenos del sueño y la muerte, *Il.* 4.469, *Odisea* 20.56; Arquíloco frag. 193. Un tratamiento sobre el tema hace Vernant (2001); (Breitengerger, 2007).

El amor por un joven es hermoso para poseerlo y hermoso para dejarlo; pero es más fácil de hallar que de satisfacer. Mil males y bienes provienen de él, pero en esto mismo hay un cierto encanto. (Frag. 123)

La ambivalencia revela al *erastes* como deseante, como carente de algo que no sabe que le falta hasta que se enamora (Carson, 2015) y *éros* resulta ser el agente externo que propicia la “toma de conciencia” de la carencia cuando entra en la vida del *erastés*; *éros* “envuelve” (*amphekálypsen*) (Il. III, 442; XIV,294), es “derramado” (*periprochyteís*) (Il. 14.316), “supera” (*edámassen*) (Il. 14.316), “hechiza” (*ételchten*) (Od. 18.212) a los amantes. *Éros* puede usar la vista o palabras del amado para generar el deseo (Il. 14.294; Himno. Hom. 5.90 ss.; Eurípides, *Hipólito*, 525).

La debilidad que procura el deseo, la ambivalencia de placer y dolor y el carácter externo de su intervención constituyen las bases de la hipostasis de *éros*. Eros, deseo divinizado, es un joven³¹, coetáneo de Afrodita, de carácter indómito que arroja flechas disparando al azar sin miramientos de edades, géneros ni posiciones sociales e inflama el corazón de sus víctimas llenándolos de deseo^{32,33}. Si bien *Éros*, al igual que Afrodita, es un dios bello y la belleza (*tò kállos*) es lo que indiscutiblemente desata el deseo de los amantes, es interesante detenernos en la imagen de la flecha ya que además de simbolizar el carácter externo del origen del deseo amoroso también nos obliga a pensar qué comprende su herida, qué es lo que hiere; en otras palabras, si *éros* como deseo generado por el dios impacta y se resuelve solo en el plano anímico y emocional o, si además, sus acciones y efectos penetran el cuerpo de los individuos.

Son muchas las ocasiones en que los poetas remiten a partes del cuerpo para indicar los dolores ocasionados por *éros* o para describir su presencia; los griegos tienen una preferencia de la fisiología por sobre los conceptos y cuando el alma se parte por el deseo se concibe como un dilema del cuerpo y los sentidos (Carson, 2015). Además de la metáfora y las imágenes alusivas típicas de la poesía, la fisiología como expresión de lo erótico se vincula con la concepción antropológica antigua que no separa por completo los órganos corporales de las

31 En la *Teogonía* Hesíodo presenta dos orígenes de Eros, uno como fuerza primordial (cuyas implicaciones trataremos en el siguiente apartado) y el como un dios más joven, coetáneo y compañero de Afrodita. Más próxima a la literatura helenística es la concepción de Eros como hijo de Afrodita y la paternidad en algunos casos está atribuida a Hermes, otras a Ares, o incluso Zeus; en otras ocasiones es hijo de Iris y el Viento del Oeste. Graves referencia Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses* III, 23; Virgilio: *Ciris* 134; Alceo, citado por Plutarco: *Amatorius* 20.

32 Al respecto se puede consultar Burkert (1985), García Gual (1991).

33 La mirada también funciona como flecha. Cf. Carson (2015).

afecciones anímicas. Crisorio (2017) demuestra que en la concepción antropológica que se deriva de los textos homéricos los órganos anímicos no están separados de los órganos corporales³⁴. El corazón (*kradie, ker, etor*) es, además de un órgano físico, órgano de sentimientos y afectos: alegría, dolor, miedo, cólera, ternura, perseverancia (Reale, 1999) y la *phren* (que después del siglo V a.C. adquiere el significado de diafragma) se relaciona con sentimientos como dolor, pena, coraje y también con la mente, ubicadas en el pecho, cerca del corazón y no de la cabeza. Cuando *éros* toca estos órganos genera un efecto de carácter intelectual y práctico y los enamorados piensan y actúan en función del deseo.

Calame (2002), por su parte, sostiene que los poetas representan a *éros* golpeando particularmente los órganos que son sede de los sentimientos: el corazón (*kardía*) en Alcmán, diafragma (*phrénes*) en Safo o Íbico, alma (*thymós*) en Alceo, y se mantiene lejos de los órganos del intelecto (donde reside el conocimiento y la voluntad del hombre arcaico), es decir, anula la capacidad de comprender y decidir, provoca una perturbación mental y una restricción de la percepción. Los amantes como víctimas de los efectos de *éros* se incapacitan de controlar sus sentimientos (los celos, necesidad de posesión, tristeza, dolor) y también sus propias acciones. Las tragedias son los ejemplos más elocuentes donde los protagonistas, embargados por la pasión erótica, se desequilibran y se vuelven capaces de cometer los actos más atroces. Es el caso de Medea, en la tragedia de Eurípides, a quien *éros* toma por asalto y la lleva a una desmesura (*hýbris*) tal que es capaz de asesinar hasta sus propios hijos (*Medea* 525-530), o de Fedra en *Hipólito* que, embargada por un deseo, de alguna manera incestuoso, o al menos deshonesto, y por otra parte no correspondido, es llevada al suicidio y a la bajeza de las falsas acusaciones. *Eros* es “doloroso” (*álgeinos*) (Eurípides, *Hipólito* 775) y “amargo” (*pikrós*) (Eurípides, *Hipólito*, 227) y hasta una “enfermedad”, un “mal” (*nósos*) que no solo daña a su portador, sino a quienes lo rodean, en este caso, Hipólito.

Ahora bien, la dimensión corporal de *Eros* no solo se reduce a herir con sus flechas los órganos como el corazón o el diafragma, los ojos y la mirada tiene un rol fundamental en la conexión de los amantes porque la belleza (*tò kállos*) penetra por los ojos, impacta en el sujeto y así despierta el deseo; además, *Eros* usa los ojos del amado para exhibir el deseo y generarlo en el amante (Rodríguez Adrados, 1996).

A su tiempo debido tendrían de cogerse, alma mía,

³⁴ Así, el *thymos* (como facultad emotiva) asociada con alma, ánimo, vida y el *noos* (como facultad intelectual) se refieren a aptitudes o potencias tanto morales como físicas (Snell, 1995).

Los frutos del amor, en la edad juvenil.
Pero el que de los ojos de Teóxeno
Vio fulgurar las llamas más relucientes
Y no se agita en olas de deseo,
de acero a queste
Lleva de hierro forjado el negro corazón. (Píndaro, 123 M)

La mirada funciona como un proyectil potente, como la de Astimeloisa “que consume más que el sueño o la muerte” (Alcmán, 3, 61-62), y nuevamente el paralelo con estos fenómenos que debilitan o acaban con el cuerpo nos remite al poder destructivo de *Éros*. El himno al dios que Eurípides eleva en *Hipólito* 525 ss. es un magnífico ejemplo vínculo *Éros* -ojos-poder destructivo:

¡Amor (*Éros*), amor (*Éros*), que por los ojos destilas el deseo (*póthos*),
Infundiendo un dulce placer
En el alma de los que sometes a tu ataque,
Nunca te muestres acompañado de la desgracia
Ni vengas discordante!
Ni el dardo del fuego ni el de las estrellas
Es más poderoso
Que el sale de las manos de Afrodita,
de Eros, el hijo de Zeus³⁵.

En este sentido, *éros* se concibe como “algo” que se posee, tal como la belleza-en el cuerpo, en la mirada-y que es capaz de generar el deseo en otro, y como un estado de turbación del *erastés* que recibe ese *éros* mediante sus ojos. Como sostiene Rodríguez Adrados (1996) “la persona amada tiene, objetivamente, *éros*, *póthos*, *hímeros*; y la que ama lo tiene subjetivamente. La muchacha que en Safo (Frag. 102) está dominada «por el *póthos* de un joven, por causa de Afrodita», es objeto de la acción de ese *póthos* o cualidad del joven que produce deseo; y al tiempo tiene, subjetivamente, deseo” (44)³⁶.

35 Al igual que la flecha, la belleza y por tanto el amor entra por la vista. Ver Platón, *Fedro* 251a, el fragmento de Hipólito arriba citado.

36 Asimismo, no podemos perder de vista el componente más claro de la implicación física del eros que es el hecho de que los enamorados buscan concretar la satisfacción del *éros* el acto sexual (*aphrodisia*) por el placer que suscitan, es decir, el encuentro físico con el/la otro/a.

5. Consideraciones finales

En el recorrido realizado intentamos reconstruir la noción de *éros* desde dos perspectivas distintas: su rol como potencia cósmica primordial y su significación semántica desde los orígenes y efectos de la pasión amorosa. Del análisis cosmológico resulta evidente que las explicaciones griegas del origen de lo real plantean como necesaria y central una fuerza que movilice y organice el *kósmos*; Eros en tanto divinidad o fuerza cuya cualidad principal es oficiar de mediador entre seres o estado de cosas, cumple inevitablemente esta función. En las diferentes interpretaciones del estado original de lo real que acabamos de ver-caos, indeterminación, separación, unidad o interacción de fuerzas-*Éros* tiene un rol protagónico como mediador que permite el paso de lo caótico a lo ordenado (el *kósmos*), de lo indeterminado a lo que es (lo que tiene forma y límites), de las entidades separadas a la unión que genera nuevos seres, de la unidad a la multiplicidad y de la coexistencia de opuestos a la interacción entre ellos. Es decir que la función mediadora de *Éros* tiene carácter positivo porque los efectos de su actuar representan la generación de lo nuevo sea esto orden, seres, determinaciones, ciclos.

Por otra parte, la exploración semántica de los vocablos que designan el deseo en la lengua griega -*éros*, *hímeros*, *póthos*, *epithymía* y *phília*- nos permitió esclarecer que, a pesar de la cercanía de sentidos y el ocasional uso indiferenciado de los términos, lo que configura la singularidad de *éros* es que está dirigido a un alguien en particular, exclusivo, y que oscila entre la cercanía o factibilidad de satisfacer la necesidad generada y el estado de tensión permanente por no alcanzar esa satisfacción. En cuanto al origen y efectos de la pasión amorosa concluimos que el deseo (*éros*) por definición es una afección subjetiva propia del *erastés* pero su origen no implica voluntad ni decisión sino más bien causas externas que excluyen la “responsabilidad” del individuo. La belleza y el *éros* objetivo que destila el amado y que son los principales desencadenantes de esta pasión se conciben a veces como un efecto de las intervenciones de Afrodita, otras veces como intervención del dios Eros que dispara flechas o baña de deseo a sus víctimas invadiendo el cuerpo y la *psiquis* de los amantes. Lo inesperado del flechazo tiene su continuidad en lo arrebatado del deseo, que conjuga las alegrías del sentirse enamorado con el dolor y la amargura cuando por la no correspondencia, el desencuentro o la ausencia del amado. El carácter negativo de la pasión erótica, además de ser experimentado como un malestar subjetivo, puede manifestarse en actos irracionales y violentos que pueden llevar hasta acabar con la vida de otros y del propio enamorado. En estas

circunstancias, éros lejos de ser una fuerza que une es una fuerza destructora de las relaciones y de la estabilidad emocional del individuo. Queda demostrado así el potencial de éros como fuerza intensa, ambivalente y a la vez inevitable en nuestras vidas.

6. Referencias

- Breitenberger, B. (2007). *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. Routledge.
- Calame, C. (2002). *Éros en la antigua Grecia*. Akal.
- Carson, A. (2015). *Eros. El dulce-amargo*. Fiordo.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots, I-IV*. Paris. (=DELG)
- Colombani, M. A. (2019). Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera. *Nuevo Itinerario*, 14(1), 7-28.
- Crisorio, R. (2017). *El cuerpo, entre Homero y Platón*. Biblos.
- Dover, K. J. (2008). *Homosexualidad griega*. El cobre.
- Esquilo. (2007). *Tragedias I*. Trad. J. Nápoli. Colihue.
- Eurípides. (2005). *Hipólito*. Colihue.
- Fierro, M. (2008). La teoría platónica del éros en la República. *Diánoia*, 53(60), 21-52.
- Fierro, M. (2022). Introducción. En Platón, *Fedro*. Colihue.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Graves, R. (2021). *Los mitos griegos*. Alianza.
- Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos*. Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez. Gredos.
- Homero. (1996). *Ilíada*. Trad. E. Crespo Güemes. Gredos.
- Homero. (2017). *Odisea*. Trad. P. Tapia Zuñiga. UNAM.
- Kirk, G., Raven, J. E., & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Gredos.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press. (= LSJ)
- Lledó Iñigo (1985). Introducción general. En Platón, *Diálogos I*. Gredos.
- Lobel, E., & Page, D. (eds.). (1955). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Clarendon Press.
- Martínez Nieto, R.B. (1997). *Estudio sobre las cosmologías prefilosóficas griegas*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filología. Sección de Filología Clásica.
- Montemayor, C. (ed). (1986). *Safo*. Trillas.
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos*. Trad. A. Ortega. Gredos.
- Platón. (2006). *República*. Trad. J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Centro de estudios políticos y constitucionales.

- Platón. (2010). *Crátilo*. Trad. J. Calvo. Colihue.
- Platón. (2019). *Lisis*. Trad. I. Costa. Colihue.
- Rodríguez Adrados, F. (1996). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Alianza.
- Rudhart, J. (1990). Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques. *Revue de l'histoire des religions*, 207(4), 434-435.
- Safo (1986). *Poemas*. Trillas.
- Sófocles. (1997). *Antígona*. Gredos.
- Stokes, M. C. (1971). *One and Many in Presocratic philosophy*. The Center for Hellenic Studies.
- Vernant, J. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Paidós.
- Vernant, J. (2020). *Érase una vez...el universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*. Fondo de Cultura Económica.