

EROS COMO PHÁRMAKON EN EL BANQUETE DE PLATÓN

MARTIN GIORGI

Universidad Nacional de La Plata

(Argentina)

Resumen

Los antiguos griegos tenían diferentes concepciones respecto al amor. Por ejemplo, la poetisa Safo de Lebos, en el fragmento 130, describe a *Eros* como un dulce-amargo, irresistible y como una criatura rastrera. Por su parte Platón, utilizando la máscara del personaje de Aristófanes, en 189-c-d del *Banquete*, dice que *Eros* “es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano.” Sabiendo la disonancia que existía entre las visiones acerca de la figura de *Eros* en la Antigua Grecia, en este trabajo simplemente pretendemos hacer una interpretación que nos permita leer a *Eros* como un *phármakon*, es decir, comprenderlo tanto como cura y así como veneno. Para lograrlo usaremos como fuente principal el *Banquete* de Platón (aunque también acudiremos al *Fedro* y al mito de Heracles). El supuesto de fondo, desde una lectura perspectivista, es que los siete discursos del *Banquete* en su conjunto, aportan a la construcción de la naturaleza de *Eros* como un *phármakon*. Mi hipótesis es que, así como el diálogo entre Sócrates y Diotima representaría un *Eros* que cura el alma, que sacia este deseo de conocer la Belleza en sí, el discurso de Alcibíades representaría un *Eros* que es un veneno para el alma, así como también lo fue en el caso de Heracles. Una segunda hipótesis es que, si entendemos a *Eros* como un *metaxú*, que posibilita el pasaje de un estado a otro,

es entonces necesario sufrir el veneno de *Eros* para alcanzar el objeto amado y curar así una falta constituyente, como la mortalidad y el olvido.

1) Introducción

El tema de este trabajo será el *Eros*¹ del *Banquete*² de Platón. Intentaré demostrar que puede comprendérselo como un *phármakon*, es decir, comprenderlo a la vez tanto como cura y así como veneno. El supuesto de fondo, desde una lectura perspectivista, es que los siete discursos en su conjunto, aportan a la construcción de la naturaleza de *Eros* como un *phármakon*. Con esta base, el objetivo de esta investigación será utilizar el diálogo entre Sócrates y Diotima para analizar el aspecto curativo de *Eros*, y el discurso de Alcibíades para analizar su aspecto venenoso.

Antes de continuar, vale la pena hacer una pequeña aclaración. Al hablar de *Eros* como *phármakon* no me voy a referir al conocido *Logos* como *phármakon*, si bien el vocabulario permitiría tal análisis ya que, Diotima, en 203d-8, define al dios *Eros* como un *φαρμακεύς*, es decir un hechicero o el que administra una droga. Por su parte, Agatón, en 194a-5 acusa a Sócrates de querer hechizarlo (*Φαρμάπτειν βούλει με*). ¿Y cómo es que hechiza Sócrates? Según Alcibíades (215b-d) Sócrates logra encantar a los hombres con meras palabras (*ψιλοῖς λόγοις*). Esta idea también aparece en el *Elogio de Helena*, donde el sofista Gorgias revela que “los encantamientos que los dioses inspiran *vienen a través de las palabras del discurso a conducir el placer, a expulsar la pena; pues el poder del encantamiento, penetrando la opinión del alma, la atrae, la persuade, la*

¹ Si bien existe una diferenciación entre *eros* (amor) y el dios *Eros* (el dios del amor) sabiendo que, como señala Hunter (2004, p. 16), los oradores del *Banquete* se aprovechan de la ambigüedad de estos términos, yo procederé a hacer lo mismo. A menos que lo aclare, cuando escribo *Eros*, comprendase que me refiero tanto al Dios como al estado emocional.

² En este trabajo voy a usar como texto fuente la traducción de Martínez Hernández (1986, pp. 143-287). Y para reponer las palabras en griego recurriré a la traducción de Ludueña, E. Platón (2015).

transforma por magia" (Cassin, 2013, p. 69). Así como, por un lado, las palabras habrían envenenado y hechizado el alma de Helena para que obedeciera a los troyanos, por otro lado, el discurso de Gorgias "cura a los atenienses que cometían el error de reprobar a Helena" (*Ídem*). Pero, como veremos a continuación, el aspecto de cura y veneno de *Eros* en el que quiero concentrarme en este trabajo, es otro.

Allen (1991) en su comentario al *Banquete*, por un lado, señala que *Eros*, objeto de los encomios, está magníficamente adornado. Por otro lado, destaca que el aspecto más temible de *Eros*, su lado oscuro que representa la manía, la locura, la destrucción y la maldad (que bien conocen los antiguos griegos) es ignorado en los discursos (p. 7-8). A mí parecer, este aspecto sigue estando presente, pero de una manera más disimulada, ya que justamente son discursos en honor al dios *Eros*. Y, además, el amor, en el diálogo entre Sócrates y Diotima, es condición de posibilidad para ascender y acceder a la Idea de Belleza, por tanto, no se le puede hacer una crítica explícita.

En su introducción al *Banquete*, Ezequiel Ludueña (2015, p. xviii) menciona este aspecto temible de *Eros*. Por ejemplo: "El célebre coro de *Antígona* canta: "...nadie de ti puede escapar, ni entre los inmortales, ni entre los humanos, criaturas efímeras. Quien te posee, enloquecido queda. El corazón de los justos tú lo desvías a la injusticia para su propia ruina". Ludueña también menciona que "este lado negativo de *Eros* lo hallamos en la primera parte del *Fedro*. Allí, los enamorados son sujetos 'enfermos' y quien ama es 'dañino y desagradable'" (*Ídem*).

Por su parte, María Angélica Fierro (2006) señala que la naturaleza paradójica de *Eros* ya aparece en obras previas al *Banquete*. Por un lado, está su fijación obsesiva y enferma en el objeto amoroso, como sucede en "el *Hipólito* de Eurípides (vv. 27-28, 38-40, 1304), [donde] se reitera la idea de la pasión amorosa como una 'mordida', como una fuerza invasiva que se apodera del que se enamora e incluso un 'mal' o una enfermedad" (p. 169). Por otro lado, está la

potencialidad constructora y creativa, que aparece en la “*Lisístrata* de Aristófanes, donde ἔρως [*eros*] es presentado como una fuerza que puede actuar incluso a nivel político y conducir a la paz” (*Ídem*).

En 202-b, la sacerdotisa Diotima dice que *Eros* no es ni bueno ni malo, sino algo intermedio. Más adelante en el texto, en 202-d-e, lo define como un *daímōn*, como un intermedio entre lo divino y lo mortal. A través de la adivinación, *Eros* va a officiar de intermediario entre estos ámbitos. Y, por último, en 203 d-e, después de contar cómo fue la concepción de *Eros*, describe cómo es su naturaleza; explica que:

está al acecho de lo bello y de lo bueno; es (...) hábil cazador, *siempre urdiendo alguna trama y –deseoso de sabiduría e ingenioso- se pasa la vida filosofando; es un mago experto, un hechicero (φαρμακεύς), un sofista.* (...) Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que *Eros* nunca está falto de recursos ni es rico, y está, además en el medio de la sabiduría y la ignorancia. (Hernández, 1986, p. 249)³

Eros en tanto que es un *daímōn*, que es algo intermedio, no es entonces ni bueno ni malo en sí mismo. Por el contrario, puede ser causa de las mayores tragedias, así como también de la más excelsa felicidad. Por eso, sostengo que entenderlo como *phármakon* facilitará la comprensión de su naturaleza aparentemente paradójica.

Entonces, mi hipótesis es que, así como el diálogo entre Sócrates y Diotima representaría un *Eros* que cura al alma, que sacia este deseo de conocer la Belleza en sí, el discurso de Alcibíades representaría un *Eros* que es un veneno para el alma, así como también lo fue en el caso de Heracles. Una segunda hipótesis es que, si entendemos a *Eros* como un *metaxú*, que posibilita el pasaje de un estado a otro, es entonces necesario, sufrir el veneno de *Eros* para alcanzar el objeto

³ Para la parte en cursiva véase Ludueña, 2015, p. 153.

amado y curar así una falta constituyente, como la mortalidad y el olvido.⁴ Esta segunda hipótesis puede apoyarse tanto en el *Banquete*, así como en el *Fedro* y en el mito de Heracles.

2) *Eros* como cura

La palabra *phármakon* (cuyo plural es *phármaka*) es una palabra ambigua en el griego antiguo, con un:

“rango de significados que cubren ‘medicina’ útil, ‘veneno’ dañino, así como también ‘droga’ o ‘filtro’ mágico (...) En contextos de mágico-eróticos, *phármaka* se refiere específicamente a los ‘filtros’, o pociones de amor, por ejemplo, las que son dadas a los hombres para revivir su afecto por una amante o concubina. Técnicamente, ‘filtros’ traduce el griego *phíltra*, pero *phíltra* y *phármaka* coinciden en contextos de magia erótica.” (Collins, 2008, pp. 59 y 134, traducción propia)

La palabra *pharmakeús*, con la que Diotima define *Eros*, también posee ambigüedad. Puede traducirse como hechicero, envenenador, farmacéutico o boticario,⁵ por lo cual *Eros* sería tanto capaz de envenenar así como de curar. Pero con *pharmakeús* Diotima se refiere al *daímōn Eros*, a un ser con agencia, no al estado emocional, no a cómo las personas experimentan el amor en carne propia.

Si interpretáramos a *Eros* solo con la connotación de *pharmakeús* se corren dos riesgos. El primero es el de caer en una interpretación donde la omnipresencia sea una de las características del *daímōn*, que constantemente estaría acompañando a los jóvenes enamorados indicándoles cómo actuar. Pero en los siete discursos del *Banquete*, si bien se habla de lo poderoso que puede llegar a ser, la omnipresencia no es un rasgo que se le atribuya. El segundo riesgo

⁴ Esto no significa que necesariamente toda experiencia de amor cause sufrimiento, es más, según Fierro (2006) “la vivencia plena de mutuo amor conlleva al menos el premio de auténtica felicidad” (p. 192). Por ej.: yo creo que el personaje de Pausanias podría ser feliz el resto de su vida, si pudiera seguir siendo el amante de Agatón y sin importarle ni pesarle si nunca puede acceder a la Idea de Belleza porque, con Agatón, Pausanias alcanzaría la felicidad.

⁵ Según Liddell & Scott (1940).

es el de caer en una interpretación animista restringida de *Eros*, porque si *Eros* es solo un boticario, ¿cómo se explica que los *phármaka* y las pócimas de amor tengan efecto alguno en los hombres? ¿Debemos suponer acaso que *Eros* se encuentra en cada concocción y filtro amoroso, y así es como hechiza a las personas? ¿No sería más lógico entender a *Eros* como nos lo presenta Ovidio en el mito de Apolo y Dafne, como un joven que dispara flechas generando efectos de amor o aversión en sus objetivos? (Ruíz de Elvira, 1983, p. 15). El *daímōn* no estaría presente constantemente, sino que con sus flechas genera efectos en las personas convirtiéndolas en enamoradas, para luego retirarse. Y una vez que se retira lo que quedaría es el estado emocional del amor. El cual no se lo puede entender adecuadamente como *pharmakeús*. Por eso propongo el término *phármakon* para definir a *Eros*, porque con este término sí se podrá abarcar a los filtros de amor, a los venenos de víboras, y a sus respectivos efectos en los humanos, sin correr con los riesgos previamente mencionados.

Si *Eros* es entonces un *phármakon*, en el diálogo entre Sócrates y Diotima cabe preguntar **¿qué es lo que *Eros* cura?** El olvido del saber acerca de qué es realmente el Bien y la Belleza en sí (ambos son los *erōmenoi*⁶ de *Eros*). Y si recogemos la refutación que le hace Sócrates a Agatón sabemos que *Eros* ama “lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que ésta falta” (Hernández, 1986, pp. 242-243). En el único sentido en que se puede desear lo que ya se tiene, es el siguiente: conservar en el futuro lo que ya se tiene en el presente. Por estas razones, *Eros* ama el Bien y la Belleza en tanto no las posee. Y si las alcanzara desearía no volver a perderlas.

Volviendo a la cuestión del olvido, de acuerdo con la propuesta de Platón, en boca de Sócrates en el *Fedón*, “el aprender sería reminiscencia” (Gual, 1988, p. 63). Para entender la reminiscencia debemos partir de la tesis de que nuestras almas, antes de descender y encarnarse en forma humana en el plano sensible,

⁶ Es decir, los “objetos” o, mejor dicho, Ideas amadas. El *erōmenos* es el *télos* al cual el amor apunta.

estuvieron en contacto con las ideas de Belleza, Justicia, Bien y muchas más, en el plano inteligible. Al quedar el alma atrapada en el cuerpo, el conocimiento de la vida anterior es olvidado, por lo cual “el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de algún modo hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos” (*Ibid.*, p. 57). Entonces, de lo que se trata la vida humana en plano sensible, al menos la del filósofo, es de recordar, de recuperar ese conocimiento perdido.⁷

El camino para lograrlo es a través del amor a la belleza (según nos trasmite Diotima desde 210-a hasta 221-d). Primero, se comienza con el amor a un cuerpo bello y para engendrar en éste bellos razonamientos. Luego “debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo” (Hernández, 1986, p. 262). Más adelante se trata de ver cómo la belleza del alma es más valiosa que la del cuerpo. Después se aprecia la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes. Y el camino de ascenso continúa hasta finalmente llegar a la Idea de Belleza (que es eterna, inmutable y todas las cosas bellas participan de ella). Este es el objetivo “por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores” (*Ibid.*, p. 263). Y el hombre que ve esta Idea podrá “engendrar, no ya imágenes de virtud, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad” (*Ibid.*, p. 265), lo cual lo hace amigo de los dioses, y lo vuelve tan inmortal como pueda ser un mortal. Debo reponer que el amor fue previamente definido por Diotima como “el deseo de poseer siempre el bien” (*Ibid.*, p. 254) y por tanto el deseo de inmortalidad.⁸ Entonces *Eros* no solo es cura del olvido de la Idea de Belleza, sino que también curaría la mortalidad.

⁷ Según Sócrates, en 66-b - 67-a del *Fedón*, “solo obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, (...) pero no mientras vivimos” (Gual, 1988, p. 45). Es decir que, solo una vez llegada la muerte nuestra alma podrá observar los objetos reales en sí, por sí misma. Conclusión que difiere de la respuesta que da Diotima en el *Banquete*.

⁸ Ya que, al ser los humanos seres mortales, incluso si alcanzamos el bien, lo perderíamos una vez llegada la muerte. La manera de evitarlo es por medio de la procreación y la generación, que solo pueden darse en lo bello. “La generación es algo eterno e inmortal en la medida que pueda existir

Pero ¿es *Eros* una cura por sí mismo, es decir, el estar simplemente poseído por *Eros* cura nuestro olvido de las Ideas? No exactamente. A *Eros* hay que entenderlo como *metaxú* (μεταξύ), como un intermedio o intermediario “que posibilita el pasaje de un estado a otro” (Fierro, 2007. p. 249). El amor, propongo, es un estado intermediario que nos permite pasar del olvido al saber, de la mortalidad a la inmortalidad. Bajo esta nueva definición se vuelven pertinentes las palabras del personaje Aristófanes:

“*Eros* es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico (ιατρὸς) de enfermedades tales que, una vez curadas (ιαθέντων), habría la mayor felicidad para el género humano (...) *Eros* (...) nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos (ιασάμενος).” (Hernández, 1986, pp. 221 y 229).

Por tanto, *Eros* no es la cura en sí, sino que es aquel que, en tanto estamos enamorados, nos conduce hacia la cura.

3) *Eros* como veneno

¿Por qué *Eros* es un veneno para Alcibíades? Porque Sócrates, que supuestamente lo ama, desprecia su belleza (en 216-e), lo hace sentir celos (en 213-d), lo obliga a tomar la posición de *erastés*⁹ (amante) y lo fuerza a reconocer que está falto de muchas cosas, de muchas virtudes y que se deja vencer por la admiración de las multitudes (*Ibid.*, pp. 272-273). El reconocimiento de esta situación lo lleva a sentir vergüenza. Además, Sócrates tampoco le corresponde el deseo de tener relaciones sexuales (desde 217-a hasta 219-e). En definitiva, estar enamorado de Sócrates lo hace sufrir.

Y esto se ve desde 217-e / 218-a:

en algo mortal. Y es necesario (...) desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien” (*Ibid.*, p. 255).

⁹ “Le invito, pues, a cenar conmigo, simplemente como un amante que tiende una trampa a su amado” (*Ibid.*, p. 275).

“A mí me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora (...) Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido – pues es en el corazón, en el alma, (...) donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a decir y hacer cualquier cosa.” (*Ibid.*, pp. 275-276)

En este punto del trabajo, quisiera hacer un paralelo entre Alcibíades y Heracles, ya que ambos son envenados por *Eros* y porque es plausible que la historia del semidiós le haya servido a Platón de inspiración a la hora de escribir el discurso del Alcibíades.

Heracles, hijo del dios Zeus y la mortal Alcmena, estaba casado con Deyanira. Un día, la pareja necesitaba cruzar el río Eveno y el centauro Neso se ofreció a llevar a Deyanira al otro lado mientras Heracles cruzaba nadando. Pero el centauro terminó secuestrando a la esposa de Heracles. Éste lo mató con una flecha envenenada (con la bilis de la Hidra de Lerna). El centauro, para vengarse, con su último aliento le explicó a Deyanira cómo hacer una **poción de amor** utilizando su semen y la sangre de la herida causada por la flecha (Graves, 1994, pp. 243-244): “tendrás en ello un hechizo para el corazón de Heracles, de modo que no amará más que a ti a ninguna mujer que vea” (Alamillo, 1984, pp. 213-214).

Años más tarde, Heracles secuestró a Yole y la envió a sus tierras para ser su amante. “Por causa de esta joven, aquél [Heracles] destruyó a [la ciudad de] Éurito y a Ecalia la de altas torres, y que **Eros**, el único de los dioses, **le cegó para emprender esta lucha**” (*Ibid.*, p. 206, las negritas son mías). Deyanira al enterarse de esto, desdichada y con miedo de que su esposo ahora solo amara a Yole, decidió enviarle una túnica nueva a Heracles impregnada con la “poción de amor” sin saber que, en realidad, era un veneno mortal. En la obra de Sófocles

llamada *Las Traquineas*, en los versos 1135-1140, Hilo le dice a su padre Heracles que Deyanira se equivocó:

Hilo: - ...creyendo que te aplicaba un filtro amoroso (στέργημα) cuando vio a la desposada dentro de la casa (...)

Heracles. - ¿y quién es ese hacedor de fármacos (φαρμακεύς) entre los traquínios?

Hilo. - Neso, el centauro, hace tiempo la convenció que con ese filtro (φίλτρον) encendería tu pasión. (*Ibid.*, p. 233)

Heracles se puso el regalo que le había enviado su esposa y mientras hacía sacrificios para los dioses “le llegó un convulsivo dolor desde los huesos, devorándole luego como un **veneno** de una hostil y mortífera víbora” (*Ibid.*, p. 221, las negritas son mías). El dolor era tan insoportable que le terminó pidiendo a su hijo que levante una pira para quemarlo vivo y así sanar los males que aquejan su cuerpo. En el proceso su parte mortal fue consumida por el fuego y finalmente se convirtió en un dios, por lo cual Zeus lo recogió en carro y se lo lleva al Olimpo (Graves, 1994, pp. 255-256).

Si aplicamos la concepción de *Eros* como veneno al mito de Heracles, entonces, *Eros* es quien causa la muerte del semidiós. Si él nunca se hubiera enamorado de Yole, no habría recibido un supuesto filtro por parte de Deyanira y no habría tenido que sufrir. Ahora bien, si recordamos el carácter *metaxú* de *Eros*, en el caso de Heracles, el amor posibilitó el pasaje de la mortalidad a la inmortalidad, es decir que fue un veneno, o, mejor dicho, un *phármakon* que terminó siendo beneficioso. Por lo cual, una definición más completa es la siguiente: *Eros* es un *phármakon* que puede enloquecernos, enfermarnos y hacernos sufrir como un veneno,¹⁰ así como también puede ser una cura, o, mejor dicho, conducirnos a buscar la cura de los males que nos aquejan. Y en caso de

¹⁰ El estar poseído por *Eros* revela una carencia. *Eros* desea aquello que no posee, lo que le falta y ser consciente de esa falta nos causa sufrimiento y nos moviliza a buscar la cura.

ser alcanzada, será causa de la mayor felicidad, así como también de la inmortalidad y del fin del olvido de las Ideas de Belleza y Bien en sí.

Tal definición de *Eros* puede apoyarse en el *Fedro*, donde los enamorados, según el sofista Lysias, están enfermos y, además:

“...su mente desvaría (...) pero resulta que [según Estesícoro], a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes (...) o sea que tal ‘manía’ nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna.” (Íñigo, 1988, pp. 318, 340-341, 343).

Una de las consecuencias del diálogo entre Sócrates y Diotima es que en realidad no amamos el cuerpo o el alma de otras personas,¹¹ sino que lo que realmente amamos es la Idea de Belleza. Si aceptamos que todos somos amantes de esta Idea y que todos estamos enfermos, entonces la única cura es alcanzar el *télos* al cual tiende *Eros*. Por ende, Alcibíades sufre por el simple hecho de estar enamorado y ese veneno no dejará de tener efecto sobre él ya que no es capaz de alcanzar lo que desea, no es capaz de completar el ascenso a la Idea de Belleza. Alcibíades queda atrapado en el nivel donde se ama la belleza de un alma particular, la de Sócrates, debido a que Alcibíades ha visto las imágenes de su interior y le “parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara” (Hernández, 1986, p. 274). ¿Por qué Alcibíades queda atrapado en un nivel, incapaz de terminar el ascenso a la Idea de Belleza? Porque carece de las virtudes necesarias para resistir al veneno de *Eros* y por eso lo perjudica. A diferencia del caso de Heracles donde el veneno termina siendo beneficioso para él.¹²

¹¹ Aquiles no muere en realidad por amor a Patroclo, sino en pos del recuerdo inmortal que dejara atrás el actuar tan bello y virtuoso que tuvo el héroe de la Guerra de Troya; “por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal” (Hernández, 1986, p. 259).

¹² Otro caso de un veneno que termina siendo beneficioso para quien lo recibe es el de Sócrates en 117-a-118-c del *Fedón*, donde bebe el vaso de cicuta (el término utilizado para veneno también es *phármakon*). Su muerte no lo entristece, sino que lo alegra. Incluso le recuerda a Critón que le

4) Conclusión

En definitiva ¿es posible interpretar al *Eros* del *Banquete* de Platón como *phármakon*? La respuesta es sí y a lo largo de este trabajo, he intentado mostrar que esta interpretación y que las dos hipótesis que me propuse son plausibles:

1) a) *Eros*, en el diálogo entre Sócrates y Diotima, es quien subsana, en las almas humanas, el olvido de las Ideas de Belleza y, por consecuencia, del Bien. Como *Eros* “está al acecho de lo bello y de lo bueno”, va a conducir a los humanos amantes para que alcancen sus *erómenoí*, aquellos objetos de amor de los cuales carecen, objetos que no poseen. El enamorado parte de un camino de ascenso que comienza con el deseo a un cuerpo bello y culmina con el deseo y contacto con la Idea de Belleza. Así *Eros* cura el olvido de la Idea, a la cual las almas ya habían conocido, en el plano inteligible, antes de encarnarse en el plano sensible.

1) b) *Eros*, en el discurso de Alcibíades, es quien ha envenenado el alma del joven ateniense. El amor que siente por Sócrates le ha revelado a Alcibíades que él no es bello, que carece de muchas virtudes y que sufre por haber sido mordido en el alma, como si de una víbora se tratara, por los discursos filosóficos de Sócrates. Y como carece de esas virtudes es incapaz de encausar su sufrimiento para alcanzar la Idea de la Belleza.

2) Tiene sentido entender a *Eros* como *metaxú*, es decir, como un intermedio o intermediario “que posibilita el pasaje de un estado a otro”, ya que: a) en el caso del ascenso a la Idea de Belleza, el alma humana pasa del olvido al saber; b) en el caso de Heracles, el ser envenenado por *Eros* y sufrir como si lo devorara el veneno de una víbora, le permite abandonar la condición de mortal alcanzando la inmortalidad; c) en el caso de los mortales humanos es posible alcanzar algún grado de inmortalidad a través de la generación en lo bello.

pague su deuda al dios de la salud Asclepio, “porque “Sócrates considera la muerte como la curación de todos los males humanos>” como apunta Bluck (Gual, 1988, p. 141, N. 133)”.

Comprendiendo los aspectos venenosos y curativos de *Eros*, así como su carácter de *metaxú*, es, por ende, posible definir a *Eros* como un *phármakon* al que hay que sufrir como un veneno, para que así nos conduzca a la cura de los males que nos aquejan. Si alcanzamos la cura, alcanzaremos la mayor felicidad, así como también de la inmortalidad y el fin del olvido de las Ideas de Belleza y Bien en sí. Si todos estamos enamorados, todos somos sufrientes y depende de cada uno encausar ese sufrimiento hacia el verdadero camino erótico que nos conduce a La Belleza. Hay quienes se rendirán sumidos en la desesperación y otros que sí estarán a la altura del desafío.

A fin de cuentas, interpretar a *Eros* como un *phármakon* es una clave de lectura enriquecedora para el *Banquete* de Platón, pero también para muchas obras más, entre las cuales se encuentran *Fedro* y *Las Traquinias*.

Bibliografía

- Alamillo, A. (1984). *Sófocles. Las Traquinias*, trad. cast. En *Tragedias* (pp. 185-238). Madrid: Editorial Gredos.
- Allen, R. E. (1991). *The Symposium*. En *The Dialogues of Plato*, 2. New Haven: Yale University Press.
- Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista: Lacan, logos y psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.
- Collins, D. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Fierro, M. (2006). Platón y los privilegios de los amantes. *Nova Tellus*, 24 (2), pp. 167-195. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2006.24.2.181>
- Fierro, M. (2007). El concepto filosófico de METAXY en el *Banquete* de Platón. En J. Martínez Contreras (ed.), *El saber filosófico* (pp. 249-254). Ciudad de México: Siglo XXI - Asociación Filosófica de México.
- Graves, R. (1994). *Los Mitos Griegos 2*. Buenos Aires-Madrid: Alianza Editorial.
- García Gual, C. (1988). *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos.

Hunter, R. L. (2004). *Plato's Symposium*. New York: Oxford University Press.

Íñigo, E. L. (1988). *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos.

Liddell, H. G., Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Recuperado

de:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057>

Ludueña, E. (2015). *Platón. Banquete*. Buenos Aires: Colihue.

Martínez Hernández, M. (1986). *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos.

Ruíz de Elvira, A. (1983). *Ovidio. Metamorfosis*. Barcelona: Bruguera.