

SERGIO FABIÁN FALVINO

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO - CEOP

EL BANQUETE COMO INSTITUCIÓN SOCIAL Y FORMA LITERARIA LAS ETAPAS DE INICIACIÓN A LOS MISTERIOS DEL EROS PLATÓNICO

Recibido: Octubre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

El autor parte de la constatación de que en el pensamiento griego el tema del amor constituía un terreno de controversias. Identifica al diálogo *El banquete* como un auténtico ámbito “erofánico”, donde Eros se revela. A fin de aproximarse al meollo del diálogo platónico, realiza una tipología de los banquetes y simposios griegos. Luego analiza la estructura de *El banquete* hasta llegar a describir, de la mano del discurso socrático, las etapas de iniciación a los misterios del Amor.

PALABRAS CLAVE

Banquete. Eros. Amor. Simposio. Iniciación. Belleza.

RESUMO

O autor começa por referir que no pensamento grego o tema do amor foi um terreno cheio de controvérsias. Identifica o diálogo *O banquete* como um auténtico âmbito “erofânico”, onde Eros é revelado. Para abordar o núcleo do diálogo platónico, ele realiza uma tipologia dos banquetes e simposios gregos. Logo após, analisa a estrutura de *O Banquete* até descrever, levado pelo discurso socrático, os estágios de iniciação nos mistérios do Amor.

PALAVRAS-CHAVE

Banquete. Eros. Simpósio. Daimon. Beleza.

En el pensamiento griego el tema del amor constituía un terreno de encendidas confrontaciones y rico de controversias. La tradición de referencia para los filósofos, científicos, poetas y retóricos no era ni unívoca ni unánime; las perspectivas de reflexión dejaban amplios márgenes de interpretación; las leyes, las costumbres, la mentalidad, en una palabra la cultura griega, no eran totalmente homogéneas. Basta pensar en el tema de la pederastia, admitida generalmente por los Griegos, aunque pensada y vivida de modo múltiple y diferente; pero también en los temas de la amistad y de la educación, en el rico patrimonio mitológico y en la vida cotidiana de las *poleis*.

Indudablemente, más allá de las especulaciones exquisitamente metafísicas, capaces de fundar estos temas y muchos otros aspectos concretos de la vida en un mundo ideal, sostenido por la referencia a una precisa protología, algunos diálogos de Platón permiten el surgimiento de esta riqueza fenomenológica relacionada con la temática de Eros. Más aún, por muchos aspectos los mismos se inspiran precisamente en ella. En efecto, el diálogo platónico está construido mayormente sobre la figura de Sócrates y de sus interlocutores, pero también deja traslucir una mentalidad acerca de la cual es difícil dar cuenta puntualmente, aduciendo precisas referencias textuales o específicas analogías y continuidades. Ésta es la situación de *El Banquete*, en el que se evidencia un *topos*, más o menos descrito por Platón, que ambienta la escena y que representa un auténtico ámbito erofánico, es decir, un lugar manifestativo de *Eros* por excelencia.

El banquete constituía en el mundo antiguo una verdadera institución social, en el que se seguía un modelo común de códigos y costumbres. Como explica Dennis Smith: “El banquete era la comida del atardecer, a la que los ancianos daban un significado simbólico máximo. La tradición del banquete se componía de un amplio conjunto de hábitos del banquete y de la ideología del banquete”.¹ Al hacer referencia a los “hábitos del banquete”, el autor quiere significar el modo como los antiguos planeaban, conducían y se comportaban en sus comidas formales, es decir, aquellas convenciones sociales que van desde el número y descripción de los platos a sus reglas de protocolo; y, además, utiliza el término “ideología” del banquete para aludir a la comunicación social de valores que se transmitían con su práctica.

Pero es, en realidad, el simposio como forma literaria —cuyo ejemplo arquetípico es *El Banquete* platónico— en el cual esta comida, especialmente la de los filósofos famosos, fue idealizada de modo emblemático en función de situaciones preestablecidas.²

Ya en la época de Homero, los simposios eran importantes y en los mismos se celebraban las virtudes de los héroes mediante el canto de los poetas. Sabemos que la danza era un elemento esencial junto con la música y la presencia del vino mezclado por jóvenes adiestrados según las órdenes de un “simposiarca”.³ Muchos autores, entre los cuales se encuentran Plutarco, Luciano, Jenofonte, Jeremón y otros, atestiguan la sensualidad, ciertas veces, la vulgaridad y casi siempre el ingenio, la ironía, la hilaridad de estos encuentros que se efectuaban después de cenar, en las casas privadas⁴ de algunos aristócratas, en ciertos edificios públicos y en las escuelas filosóficas.

Platón en *Las Leyes* argumenta sobre la eficacia educativa de los discursos y el intercambio de puntos de vista en el ámbito de los simposios. El Filósofo ateniense trata de recrear *ad arte* el clima espiritual del simposio, para recuperar su función educativa originaria, mientras se pregunta:

“¿Y no habíamos dicho también que en tales circunstancias las almas de los bebedores se funden como el hierro y, por eso, se hacen más maleables y regresan al estado infantil de modo que resultan objeto fácil de educación en las manos de quien puede y sabe formarlos y plasmarlos precisamente como si se encontraran en una joven edad?”⁵

Con esto intenta contraponerse a cuanto estaba sucediendo en su época, ya que, como podemos leer en el segundo libro de *Las leyes*, los simposios se estaban convirtiendo en caóticos y turbulentos: “Con la moral en las nubes uno se siente más ligero y alegre, a esta altura habla sin frenos y, al hacer esto, no siente ni siquiera los llamados de los vecinos, a tal punto está convencido de que sabe cuidarse a sí mismo y a los demás”.⁶

Debemos destacar que los griegos tenían habitualmente dos momentos bien definidos en su banquete: el primero estaba compuesto por el mismo *deipnon*, durante el cual se tomaba la comida del atardecer. El segundo momento era llamado, en cambio, simposio (*symposion, potos* o “fiesta de la bebida”⁷) que constituía un amplio período de tiempo durante el cual se desarrollaba el entretenimiento vespertino.⁸

Los simposios tenían que seguir reglas precisas: terminada la cena, después de haber cumplido algunos ritos como el ofrecimiento de una libación de vino sin mezclar “al buen daimon” (*agathou daimonos*) y el canto de un “peán” (*paianizein*, a menudo una canción solemne o un canto religioso), se comenzaba a beber haciendo girar la copa de vino, por turnos y ordenadamente. Y precisamente, en el momento propio del simposio, se organizaban distintas actividades según las características del banquete y el nivel cultural de los comensales. Entre estas actividades se realizaban juegos festivos (como adivinanzas y ejercicios intelectuales variados de alto valor competitivo), entretenimientos dramáticos y conversaciones filosóficas.

Aunque podemos destacar que es la flautista la presencia más constante de la diversión en el simposio, la que era introducida durante la ceremonia de apertura del banquete o más tarde. A este respecto, destacamos que en los simposios organizados por hombres vulgares y por personas incultas –como enseña Platón– en lugar de las voces de los grandes poetas o las bellas discusiones, se invitaban a las flautistas:

“Siendo incapaces de proponer por sí mismos la materia de conversación para el simposio y de expresarla con la voz y el discurso propio, por falta de formación espiritual, hacen encarecer a las flautistas, pagando abundantemente una voz extraña, o sea, la voz de las flautas y con las voces de las flautas se entretienen entre ellos. En cambio, donde hay comensales dotados de virtudes personales y de formación espiritual, no te sucederá que veas ni flautistas, ni bailarinas, ni citaristas. Ellos conversan y se entretienen los unos con su propia voz porque se bastan a sí mismos sin tener necesidad de pasatiempos y hablan y escuchan un poco cada uno ordenadamente, aunque beban con abundancia”.⁹

Esto es cuanto Platón destaca en su diálogo, cuando hace proponer a Erixímaco lo siguiente: “Yo propondría alejar a la flautista”¹⁰ para poder aprovechar el tiempo del simposio a hacer, cada uno a su turno, el elogio de Eros.

El mismo Ateneo confirma que existía un modelo ideal claramente definido que era utilizado como tipo para los banquetes filosóficos, a tal punto que se había consolidado la frase: “según la idea del simposio” (*ta kata ton tou symposiou logon*).¹¹ Con respecto al simposio filosófico, D. Smith escribe que representa “la subcategoría mejor conocida de la institución del banquete. Si bien participaba de todas las características comunes, también aportaba sus propios rasgos y

motivos”. Y concluye: “la tradición del simposio filosófico fue la que refinó esta institución e hizo de la misma una manifestación significativa de la cultura griega”.¹²

En el *Banquete* platónico, donde se presenta la gran reunión en la casa de Agatón para festejar la victoria por su primera tragedia, después de un preludio que se abre *ex abrupto* con la respuesta de Apolodoro a unos amigos ignotos acerca del encuentro¹³, Platón nos introduce en un relato indirecto, o mejor, en “la narración de una narración”¹⁴ que, a causa de su desarrollo en tiempos lejanos y al modo con el cual la gente desea saber acerca del mismo, se había convertido en un evento legendario que había alcanzado ya la dimensión del mito.

Pero hay un aspecto que nos interesa destacar particularmente dado que subsumirá todo el relato en una atmósfera hierática y será el verdadero *fil rouge* de la posterior iniciación a los misterios de Eros por parte de la máscara de Sócrates-Diotima.

Sócrates entrará en la escena cuando los comensales habían llegado ya a la mitad de la comida porque se había detenido afuera a meditar. Explica Reale:

“Con la profunda inspiración que arrebató a Sócrates por la calle y, especialmente, en el vestíbulo de la casa de los vecinos de Agatón, Platón quiere aludir ciertamente a la inspiración divina por las cosas que dirá sobre Eros. [...] Éste es un punto clave para interpretar el significado del personaje de la sacerdotisa-adivina Diotima de Mantinea, de la cual Sócrates fingirá haber sido discípulo en las cosas de amor”.¹⁵

Por este motivo, después del encomio a Eros realizado por algunos personajes, entre los cuales se encuentra el mismo Agatón, el anfitrión, finalmente Sócrates tomará la palabra. La organización de su discurso aparece como una respuesta a los poetas que lo han precedido. Pero, mientras a Aristófanes Sócrates le responderá hacia el final por boca de Diotima, a Agatón tratará de responderle desde el principio, obteniendo su convergencia sobre la idea de que Eros no puede ser sólo el amado, sino que, en cuanto Eros, el amor debe ser amor *de* algo. Por lo tanto, es también amante, y ama aquello que es bello y bueno, el amado precisamente.

Llegados a este punto, y cuando parece que Sócrates puede seguir su discurso en forma autónoma, se introduce en el diálogo la máscara de

Diotima, la sacerdotisa de Mantinea. Se trata, en realidad, de una reafirmación evidente de principio socrático de ‘ignorancia filosófica’ sobre la verdad del discurso. De este modo, por una parte, Sócrates tiene la necesidad de proceder de modo dialéctico, evitando el monólogo (por eso, su *incipit* ha sido un diálogo *vis-à-vis* con Agatón); por la otra, los oradores que lo han precedido —comprendidos los poetas cómicos y trágicos— no han hecho profesión de ignorancia desapasionada, evitando esa condición feliz del filósofo que le permite encontrar el camino de la verdad y del auténtico saber.

El cambio de papeles en el diálogo entre Sócrates y Agatón por lo que respecta a un discurso en tercera persona significa para Sócrates, pues, la asunción de la máscara o del rol de Agatón en relación a Diotima.¹⁶

Este discurso socrático puede ser escandido en tres momentos: el primero, que implica una purificación que se realiza inmediatamente después de la formulación del elogio del poeta trágico; el segundo, cuyo centro es el mito de Eros, hijo de Penía-Poros, nos introducirá en los “pequeños misterios” del rito iniciático; y, finalmente, el tercer momento desarrollará el tema de la escala de amor, a partir de los “grandes misterios” de iniciación. Podemos hablar, entonces, de tres momentos que contienen amplias alusiones recíprocas aunque se constituyen a partir de núcleos bastante definidos y sucesivos: desde la confutación elénquica, realizada por Sócrates en primera persona, en relación a Agatón, Platón pasa a introducir una “primera” enseñanza sobre la naturaleza de Eros hasta entrar en la fase contemplativa o manifestativa del mismo Eros (el momento epóptico). Es necesario destacar que, en esta distinción, los pequeños misterios son ya un momento de conocimiento y de enseñanza si bien no constituyen la totalidad de la sabiduría filosófica sobre Amor, alcanzada sólo en la última fase, la fase epóptica.

Sobre el plano de la interpretación metodológica del discurso de Sócrates hay que observar, además, que el primer diálogo con Agatón, en el que el poeta reconoce las carencias de su propia formulación, no es un “prólogo” destacado del resto del discurso. Por otra parte, también según Clemente Alejandrino y Teón de Esmirna, la búsqueda de la verdad filosófica o la iniciación a los misterios deben ser precedidas por una purificación clarificadora.

Acerca de la concepción griega de los misterios sabemos muy poco. Algunos estudiosos piensan que esto se debe a la reserva-secreto de los cultos designados según una determinada tipología religiosa. Por este motivo proponemos, entre las fuentes que nos han llegado, a Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII 4, 27, 6:

“Nosotros afirmamos que es necesario purificar las almas preventivamente de las opiniones viciosas y malvadas a través de la recta razón y sólo después dirigirse al comentario de los principales capítulos [de la fe]. En efecto, aún antes de la iniciación se quieren aplicar ciertos ritos de purificación a los iniciados, con la convicción de que, sólo después de haberse despojado de los pensamientos impíos, se debe disponer a [recibir] la tradición de la verdad”.¹⁷

Al final del camino la iniciación preveía una suerte de consagración en presencia de un sacerdote, con ceremonias complementarias. Aunque no en estos términos, también Platón confirma, por ejemplo en el *Sofista* 229e1-230e3, la necesidad de “purificarse”, según el modo de los cultos místéricos, antes de ser introducido a la Verdad.

Es necesario ver entonces en qué consiste esta purificación que permite introducirnos a la metafísica de Eros. Hasta este punto, en el *Banquete*, los oradores habían descrito a Eros a partir de las tradiciones míticas, convicciones culturales o escuelas de pensamiento que no presuponían la metafísica, entendida como doctrina de las Ideas, sino que caracterizaban al mismo Eros sobre todo como un objeto, o un proceso, una función. El mismo Agatón, aunque formula su elogio de modo apropiado, ha terminado por reducir el objeto a sus propiedades exteriores.

En general, la atención a Eros como sujeto se ha tenido de modo sólo descriptivo, puramente fenoménico y, sobre todo, nadie lo ha captado desde el punto de vista del acto mismo de amar, la tendencia hacia algo o alguno. Sócrates introduce precisamente esta idea original: para comprender a Eros es necesario dotarse de esa instrumentalización conceptual que sólo la metafísica se encuentra en grado de ofrecer a partir de la dialéctica. Ésta, pues, lejos de ser un mero instrumento extrínseco de su discurso, se convierte en el alma y la esencia misma de Eros.

Para purificar los discursos —y sobre todo para superar el cuadro retórico de Agatón—, Sócrates considera necesario aclarar sobre Eros

aquello que es y aquello que no es, respecto de aquello *acerca de lo cual* es amor. En otras palabras, para introducir plenamente su esencia, es necesario tener en mira el hecho de que el amor, como tal, es amor ‘de algo o alguien’. Y esto no en el sentido de un genitivo subjetivo (el hecho de que alguien ama), o de origen (el amor que descende de alguien) y ni siquiera en sentido totalmente objetivo (el amor como amado), sino en el sentido que surge de la relación entre padre e hijo, o entre padre y madre, para usar los ejemplos de Platón. La naturaleza de Eros implica una relación de sí mismo con el otro: éste es el significado de la expresión “amor de”, que Platón hace introducir a Sócrates al inicio de su discurso “preparatorio”.

Es suficiente notar, por ahora, que el fundamento de la crítica a la visión erótica de Agatón es la recuperación de la idea de amor como acto, ejemplificable en el deseo, a partir del hecho de que no existe amor que no lo sea de algo. La argumentación platónico-socrática sigue evidentemente las reglas de una lógica férrea: para ser amado, algo o alguno debe ser objeto del acto de amor, o sea, *terminus ad quem* del amante; igualmente, este último, si es amante, no puede amar de modo indistinto, sino que se constituye como *terminus a quo* de una relación que supone al otro.

Sócrates puede concluir convenciendo a Agatón de esta primera verdad: si lo bello es el objeto de Eros, o bien, si el amor es deseo de belleza, entonces el amor es aquello que por naturaleza carece de belleza. Y le falta a tal punto que la busca en todas partes, sin pausa, hasta que no ha encontrado su fuente, la Belleza en sí, que también es Bondad.

Es interesante notar que en el diálogo abigarrado con Agatón, precisamente cuando el poeta admite la corrección de las confutaciones y la contradicción de sus propias tesis, Sócrates decide recurrir al relato de Diotima. Él confirma aquí de modo emblemático que no *es* la verdad, ni la *posee* con estas palabras: “Es la verdad, querido Agatón, que no puedes contradecir, porque contradecir a Sócrates no es para nada difícil”.¹⁸

Por esto el Maestro hará referencia al relato de la sacerdotisa de Mantinea. Esto significa que todo aquello que ha sido dicho por Sócrates hasta aquí, aunque haya logrado conquistar para sí a Agatón, no basta a la verdad sobre Eros. Será Diotima, el *alter Socrates*, a operar la verdadera introducción a los grandes misterios de amor, aprovechando la formulación y la aclaración metodológica iniciada por Sócrates.

El de Diotima es, como afirmamos anteriormente, un conocimiento participado por Sócrates de modo análogo a la iniciación mística. Y el hecho de que se trata de una iniciación, en primer lugar a los “pequeños misterios” y luego a los “grandes misterios”, queda confirmado por el uso del mito, en conformidad a cuanto hace referencia Plutarco, según el cual la introducción a los misterios acontecía “mitologizando”.¹⁹

Nos parece eficaz el comentario que realiza Jaeger a este propósito:

“En la gradualidad del procedimiento instructivo, con el cual la divina Diotima introduce a los adeptos al profundo conocimiento de Eros, el lector debe reconocer los grados inferiores y superiores de los ritos iniciáticos que lo guían a la suprema contemplación. La religión mística era en la religión griega la forma más personal de la fe; Sócrates describe como una visión, que le había sido concedida personalmente, *la ascensión del filósofo a la más alta cima en donde se colma la nostalgia de la Belleza eterna, innata siempre en Eros*”.²⁰

Por este motivo, al partir del mito original que el Filósofo ateniense nos propone acerca de Eros, hijo de Poros (recurso o expediente) y Penía (carencia, indigencia o necesidad), concebido en la fiesta del natalicio de Afrodita, podemos vislumbrar su verdadera identidad divina, es decir, sus características propias como “gran daimon” intermedio-mediador.²¹

El problema central parece ser, entonces, en qué modo Platón justifica el fundamento de ese proceso que Eros debe desarrollar naturalmente. En otras palabras, si Amor es un verdadero mediador, o bien un *daimon* en grado de sintetizar los contrarios, es necesario preguntarle a Platón de qué modo le es posible mantener una misma naturaleza, descrita en términos negativos como ni ‘buena (o bella)’, ni ‘mala (o fea)’. Parece claro, pues, que el mito del nacimiento de Eros, que no podemos analizar aquí detalladamente por razones obvias, abre al problema fundamental de la erótica platónica por lo que se refiere al fundamento del amor.

Por lo demás, debemos destacar la identificación entre Eros y el filósofo, entre la figura de Sócrates y aquella del *hombre demoníaco*.²² Sócrates, contrariamente a cuanto podría parecer por el rol de segundo plano que reviste en el diálogo con la sacerdotisa de Mantinea, permanece

el dialéctico por excelencia, que encarna el espíritu del filósofo en la búsqueda de la verdad. Pero esto significa que el verdadero filósofo es también el verdadero amante, más allá de ser el amante de las cosas verdaderas.

Si para comprender estos pasajes, basta purificarse y escuchar el estrecho diálogo entre Sócrates y Diotima, Platón insiste en la necesidad de un momento ulterior de iniciación para *fundar* la lógica del amor: “Hasta este punto de las cosas de amor quizás, Sócrates, también tú podrás ser iniciado; pero en cuanto a los ritos perfectos y contemplativos a los que tienden también estas cosas, si se procede correctamente, no sé si podrás”.²³ Se trata del *momento epóptico* del discurso de Diotima en el que presenta la escala de Eros.

Si nos detenemos en la interpretación clásica de Platón, a través de autores como Lèon Robin²⁴ y Werner Jaeger²⁵, el amor es identificable con el género del deseo, la tendencia de cualquier cosa a satisfacer su indigencia. Por esto, Platón habla de amor como tendencia a poseer el bien *para siempre*. Es en este “para siempre”, entonces, que hay que individuar el término del proceso erótico. Objeto final de Eros será lógicamente no sólo la Belleza en sí o el Bien en sí, sino también la aprehensión y posesión de esta Idea *para siempre*.²⁶

El problema que origina la teoría de la escala de amor ya está presente en la pregunta que Sócrates dirige a Diotima en *Banquete*, 204d: “Quien ama las cosas bellas, ama, pero ¿qué es lo que ama?”. Krüger comenta de modo apropiado: “Parece que es lo bello mismo, en primer lugar, el verdadero fin de Eros. Pero el deseo, una vez alcanzado este fin, debería cesar, y Eros no sería hijo de la indigencia, hacia la cual la adquisición se dirige siempre”.²⁷

En práctica, quien ama, amando la belleza verdadera, alcanza el auténtico bien y, poseyéndolo, logra la felicidad. El proceso erótico no implica solamente el fuerte vínculo entre lo bello, lo bueno y lo beato, sino el salto de la temporalidad a la eternidad del acto de amor. Por lo demás, para Krüger, el bien platónico no es tanto aquello que se prescribe a modo de ley, sino aquello de lo que el hombre tiene necesidad, “aquello que le «hace bien»”.²⁸

La cuestión, precisada de este modo, se convierte en la siguiente: la Belleza en sí, que Platón caracteriza aquí a nivel de hipótesis como

eterna ontológicamente, ¿implica necesariamente el trastorno de la naturaleza polar de Eros, que al alcanzar la felicidad (la contemplación de la Belleza-Bien eterno) pierde su dinamismo?

La última parte del discurso de Diotima, que comprende la escala de Eros y las consideraciones finales acerca de la Idea de Bien, responden a este problema.

Hay que tener en cuenta lo siguiente: así como lo inferior participa por naturaleza de un superior, del mismo modo, los peldaños inferiores de la escala participan del vértice de la misma y no corren el riesgo de eliminarse en la ascensión erótica. Krüger observa que no es “casual que Diotima, en conclusión de su discurso, regrese nuevamente al primer peldaño, con el fin de distinguirlo precisamente del peldaño supremo, comparándolo con éste”.²⁹

Y es precisamente después de haber subido en muchas ocasiones a lo largo de la propia vida esta escala que irrumpe improvisamente la Belleza en sí misma y por sí misma, de modo casi estático y sin continuidad con respecto a los peldaños anteriores y aún respecto a la contemplación ideal.

De este modo, concluimos con Gadamer:

“la Belleza puede ser percibida también como el resplandor de algo ultraterreno, aunque se encuentre presente en lo visible. [...] Si con Platón se quiere hablar de un hiato (*chorismòs*) entre el mundo sensible y el mundo ideal, es aquí que hay que buscarlo y es también aquí que se salda”.³⁰

¹ SMITH, D., *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, (trad. MOLINER FERNÁNDEZ, A.), EVD, Navarra, Estella, 2009, 22.

² El género del simposio fue muy popular en la Antigua Grecia y ejerció gran influencia cultural aún fuera de los círculos filosóficos. Éste se extendió desde el s.VI a.C. hasta la Edad Media e incluso más adelante (SMITH, *Ibid.*, 93-94)

³ Un simposio empezaba normalmente con la elección de un presidente entre los participantes, quien establecía las reglas que se debían seguir en la “fiesta de la bebida” (*archôn tes poseôs*). Su primera tarea era la de decidir las proporciones de la mezcla de agua y vino en el *krater* o vasija de vino.

⁴ LICHT H., “L’amore al banchetto”, en C. CALAMÈ (ed.), *L’amore in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, 108-116.

⁵ *Leyes*, 671b-c

⁶ Cf. *Leyes II*, 671b

⁷ Aún en el período romano se seguía manteniendo esa división y es el mismo Plutarco en *Quaest. conv.*, 612E-E quien hace referencia a “las conversaciones mantenidas durante la bebida” (*philosophhein para poton*).

⁸ Cf. SMITH, *Del simposio a la eucaristía*, 60. Y, además, FLACELIÈRE, R., *Daily life in Greece at the Time of Pericles*, Nueva York, Macmillan, 1966, 173.

⁹ Cf. *Leyes*, 347c-d. En el período clásico griego, las mujeres respetables no formaban parte del simposio; sólo lo hacían las flautistas o *hetairai* (compañeras o prostitutas) que tenían un papel subordinado y solían ser objetos sexuales.

¹⁰ Cf. *Banquete*, 176e.

¹¹ Ateneo, 5.186a.

¹² Cf. SMITH, *Del simposio a la eucaristía*, 95 y ss. Al destacar el discurso filosófico en el simposio, el autor aborda también las temáticas de la ética de la conversación del simposio y los conceptos centrales que definen las bases teóricas de la ética de la comida: el “compartir” (*koinonia*), la amistad (*philia*) y el placer (*hedonè*).

¹³ *Banquete*, 172a - 174a.

¹⁴ Así fue definido este Preludio dramático por REALE, G. en su libro, *Eros dènone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano, Rizzoli, 1997, 33 y ss.

¹⁵ REALE, *Eros dènone mediatore*, 46-47.

¹⁶ ROWE, C., *Il Simposio di Platone* (ed. MIGLIORI, M.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998, 42; indica cuatro razones para esta *metàbasis* literaria: 1) por la conveniencia respecto al lugar y al anfitrión; 2) para mantener la ignorancia propedéutica a la mayéutica; 3) para que Sócrates, y no el festejado Agatón, aparezca como el ignorante; 4) porque la descripción demoníaca de Eros se convertirá, en parte, en la del mismo Sócrates, hombre demoníaco.

¹⁷ Cf. también *Stromata*, V 11, 70, 7-7. Véase, además, Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Leipzig, 1878, 14, 20 ss., en el que se confirman las etapas o grados de la iniciación mística.

¹⁸ Cf. *Banquete*, 201c 8-9.

¹⁹ Se trata del *De defectu oraculorum*, 22, 422c, donde Cleómbroto es presentado como aquel que procede por mitos, precisamente “como [sucede] en las iniciaciones a los misterios”.

²⁰ JAEGER, W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, libro III, Milán, Bompiani, 2003, 321 (las cursivas son nuestras).

²¹ REALE, *Eros dènone mediatore*, cap. XI.

²² Cf. *Banquete*, 203a 5: “Quien es sabio en estas cosas es un hombre demoníaco”. La afirmación es una alusión clara a la esencia del verdadero filósofo y, en particular, a Sócrates.

²³ *Banquete*, 209e 5-210a 2.

²⁴ ROBIN, L., *La teoria platonica dell'amore*, (ed. REALE), Milán, CELUC Libri, 1973.

²⁵ JAEGER, W., *Paideia*.

²⁶ Cf. *Banquete*, 206a 11-12.

²⁷ KRÜGER, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, (editado por G. REALE), Milán, Vita e Pensiero, 1995, 153.

²⁸ KRÜGER, *Ibidem*, 155.

²⁹ KRÜGER, *Ibidem*, 170.

³⁰ GADAMER, H.G., *Verità e Metodo*, (trad. VATTIMO, G.), Milán, Bompiani, 1985², 548 y ss.