

## EL BANQUETE DE PLATÓN. SU LEY Y ELEMENTOS ESTRUCTURANTES: EL VINO, LA PALABRA, EL EROS

ENRIQUE E. MARI\*

### 1. Introducción

Occidente cuenta con una historia sobre el amor que es el más formidable esfuerzo realizado para hacer manejables las historias del amor. Esta historia sobre el amor, es una historia producida en la filosofía y desde la filosofía por Platón, en *El banquete*, para control y disciplina racional del Eros.

La historia sobre el amor, desarrollada en *El banquete* por Sócrates-Diótima, se apoya en la Verdad por oposición a las historias del amor de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, para conducir a éstas desde el bajo mundo de las apariencias al mundo suprasensible de las esencias.

He aquí el esfuerzo más audaz e inventivo de la razón de Occidente: convertir al amor en un Eros-alpinista que guíe al amor físico, sensorial y sensitivo, desde las napas inferiores de las historias del amor –incluso la que brota por boca ebria de Alcibiades, despenhado y subyugado, pero no conquistado por la filosofía–, a la alta planicie encantada del Saber.

Conocemos la “concepción aceptada” de *El banquete*, defendida por Léon Robin, Wilamowitz-Möllendorf, Gomperz, y otros destacados helenistas: *El Eros es amor a la filosofía*.

\* Profesor titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

En el interior del logos symptomikós el discurso de Sócrates-Diótima es un discurso preferencial. Es algo más que los discursos del amor presocráticos, simples retóricas de encomio para el amor. El logos preferencial es un discurso cognoscitivo. Portador de la verdad del amor, acuerda a los discursos precedentes su dimensión racional, evacuando las dimensiones sensoriales. Como la belleza, la igualdad, la justicia y la triangularidad, el logos preferencial es creador de mundo. Modifica las inscripciones corporales, la semántica de retórica bastarda de los discursos del amor que lo preceden, anula los sentidos, garantiza su sumisión, logra que no sigan "sintiendo", o que no añoren "el haber sentido". El logos preferencial del amor tiene efectos normativos. Normativos por cuanto normaliza el amor que nace en los cuerpos, cambia su dirección hacia las almas, y guía a éstas en su marcha reguladora hacia la filosofía: el gran foco originario de la Razón. En el Eros platónico, hablar de logos preferencial del amor y de filosofía, es un pleonazgo. La sumisión del amor al Saber es una sujeción. La sujeción no es pesada, sino pensada. Para eso está el logos preferencial.

Este logos es un logos pedagógico y político. Vehiculiza la Verdad en un doble juego de pinzas, educando y manipulando el poder hasta que éste logre adecuar los sentidos al saber. Este pasaje es un cambio de formas a Forma. Una metamorfosis, no una transustanciación.

Para lograr esta hazaña de retrogradar los instintos y sustituir sus marcas corporales por una marca única y sublime, la de la filosofía, el logos tiene su ley. Esta ley es ratio en el doble sentido de razonabilidad, y de cálculo, medida y proporción, para que los sentidos y los deseos que brotan en los cuerpos sin proporción ni medida –Platón dirá sin templanza, sin *sophrosyne*– asuman la buena dirección que les propone el logos preferencial en el día-logos.

Nuestra propuesta aquí, es analizar cómo se produce el montaje de esta ley, es decir cómo se estructura la ley del banquete, a fin de lograr la hazaña de la razón. (Muchos siglos habrá que esperar después del Symposium para que Freud desde el "territorio interior extranjero", deleve lo sublimado de lo sublime del amor en la concepción aceptada del texto platónico.)

En la estructura de El banquete, propongo considerar tres elementos esenciales: el vino, el amor y los discursos. La tesis central que intento defender es que, el primer ele-

mento, en función de su uso reglamentado, constituye una llave esencial en el paso de las categorías empíricas a la razón. Es en función, precisamente, de este uso reglamentado, que el vino nos permitirá ofrecer un criterio de distinción entre el banquete, la fiesta y el festín, con sus correspondientes consecuencias políticas.

Nuestro análisis toma, asimismo, como punto de partida un episodio singular. El del hipo de Aristófanes, no sólo por su relación con el vino, sino porque encontramos en él algunas cuestiones esenciales para arrojar luz sobre la construcción del sentido estructural de *El banquete*.

Veamos este episodio significativo.

## 2. GROSERÍAS Y DISFUNCIONES EN LOS BANQUETES. EL HIPO DE ARISTÓFANES

En un banquete las groserías son graves. Esto no quiere decir que fuesen actos sociales extremadamente circunspectos, formales y mojigatos. Para descartarlo, basta recordar, por un lado, la falta de tacto, las descortesías de Antístenes y la tosquedad de Callias en *El banquete* de Jenofonte y, por el otro, la forma cargada de comicidad de Sócrates que, protegiéndose en la modestia y colocándose por detrás de Antístenes, hace el elogio zafado de las profesiones de proxeneta y corredor de prostitución (IV-60-64). Un Sócrates, muy a su gusto, bebiendo con alegres compañeros, y viendo espectáculos poco dignos de ser vistos por filósofos, al menos si nos atenemos a *El banquete* de Platón, 176 e, o al Protágoras, 347 d: "Cuando personas distinguidas y cultivadas están reunidas para beber no se ve cerca de ellas ni flautistas, ni danzarinas, ni citaristas".

Pero son graves en otro sentido. En primer lugar, porque eran indicadores de un rasgo disvalioso de la personalidad de un comensal que cuestionaba su pertenencia al círculo. En segundo término, y esto era esencial, porque de hecho los actos y dichos soeces perturbaban el enlace correcto y adecuado de la palabra con el resto de los elementos del banquete: la música, la comida, el vino, el disfrute de la amistad, "el saber" que cada comensal quería expresar sobre el tema que uniformaba la palabra, y las invocaciones religiosas que presidían la reunión. Los actos y dichos soeces se erigían, así, en obstáculos a la correcta y armónica combinación de los elementos, creando cesuras y disconti-

nidades en la secuencia discursiva y terminando por descompaginar el interjuego de esos elementos entre sí y en su visculación con el todo.

No es difícil imaginar el porqué de estas cesuras. En un conjunto donde la palabra ocupaba el lugar central, su uso nocivo y desafortunado ponía en peligro el funcionamiento global del banquete.

Por este mismo motivo, aunque no había justificación para asimilar dos cosas aparentemente heterogéneas, como el empleo voluntario y descalificado de la palabra con alguna de sus disfunciones involuntarias, orgánicas y contingentes, esta asimilación se producía de hecho.

El primer caso, era objeto de rechazo o de repudio. El segundo, de burla o escarnio, forma disimulada del rechazo. En esencia, lo que ocurría era esto: vulgaridades y disfunciones se igualaban, porque ambas trastornaban por igual el orden de la palabra.

Existe en este sentido un pasaje aparentemente irrelevante y que pasara inadvertido para la mayoría de los comentaristas, salvo para León Robín, donde Platón no deja de tomar en cuenta este fenómeno y su incidencia en la economía, en la clasificación interna del diálogo, y en su régimen de valoración de los encumbrados personajes de Atenas que se reúnen para hablar del amor. La primera parte de *El banquete* contiene cinco discursos de distinta extensión, donde cada uno de sus portadores muestra su individualidad, su contenido doctrinario, su profesión y ubicación en la sociedad ateniense y su estilo peculiar.

Platón es sensible a la disposición de los discursos, al principio interno en que deben instalarse, a la relación entre las ideas que han de exponer los oradores y a su enlace, ya que, el Eros alpinista (como lo llamamos) tiene una marcha reglada hacia un fin, una marcha de lo bajo a lo alto, de lo sensible a lo racional, marcha a la que, por estrictas razones metódicas, no le resulta indiferente la articulación de esos discursos.

De acuerdo con los turnos fijados para el uso de la palabra, primero debía hablar Pedro, luego Pausanias y en tercer lugar, Aristófanes. Al llegar el momento de éste, se produjo el episodio de la disfunción fisiológica equivalente al trastorno involuntario al que aludimos: el hipo del autor de *Las nubes*, el comediógrafo y detestable calumniador de Sócrates.

Episodio a todas luces banal, anodino, que conforma un intermedio que Platón pareciera introducir para tomar un descanso en la secuencia narrativa, o bien, a fin de resaltar, con semejante impedimiento del habla de Aristófanes, la importancia del discurso del orador que lo precediera.

El pasaje 185 C de *El banquete* lo refiere de este modo: "Fue entonces, por cierto, la pausa de Pausanias: aprendi de los maestros a hablar así por isología! Pero oí a Aristodemo: — Le tocaba, decía, a Aristófanes, tomar la palabra. Bien fuera por hartura o por alguna otra cosa, fue sacudido por un hipo que lo incapacitó para hablar. Entonces le dijo a Erixímaco, el médico, que ocupaba su lugar continuo en el lecho: — Harás bien Erixímaco en curarme este hipo o en hablar por mí hasta que se me pase.

— Y bien, replicó Erixímaco, haré lo uno y lo otro. Hablaré en tu turno y tú en el mío, después que pase tu hipo. Mientras yo hablo trata de contener la respiración por un buen rato. Al diablo, entonces, si el hipo no se decide a parar. Si no hay gárgaras con agua. Pero si al fin de cuentas fuese muy pertinaz, toma alguna cosa con la que puedas hacerle cosquillas y estornuda. Por muy violento que sea, si lo haces una o dos veces, cesará! - -

— Puedes empezar a hablar, expresó Aristófanes, yo seguiré tu receta".

Episodio del hipo, del hoquet inesperado de Aristófanes que estalla súbito, infiel, inoportuno, a la manera de baldón moral antes que de estigma físico.

Incidente que denuncia culpas: las de la borrachera del día anterior que Aristófanes reconoce en 176 a-b en el momento en que los comensales se ponen de acuerdo sobre el modo en que habrán de beber: "Después de esto, prosiguió Aristodemo, una vez que Sócrates se acomodó y terminó de comer él y los demás, hicieron libaciones; y después de entonar el canto en honor del dios y de cumplir con los demás ritos se dispusieron a beber. A continuación —añadió— Pausanias comenzó a hablar poco más o menos así: — Y bien, señores, ¿de qué modo beberemos más a gusto? Yo, por mi parte os digo que verdaderamente me encuentro muy mal por lo que bebimos ayer y necesito un respiro. Y creo que asimismo la mayoría de vosotros, puesto que estuvisteis también en la fiesta. Mirad, por tanto, de qué manera podríamos beber lo más a gusto posible.

Entonces, intervino Aristófanes: — Tienes, sin duda, razón, Pausanias, en lo que dices de preparar a toda costa, el

modo de beber soportable, pues también soy de aquellos a quienes ayer el vino se fue a la cabeza”.

El vino no es indeseable en la fiesta, es indeseable en el banquete, si no se regula su medida. En caso contrario interfiere la palabra, desploma los cuerpos y el discurso, los ridiculiza, hace torpe el hablar. Se va a la cabeza.

Con el vino en la cabeza el banquete se transforma en fiesta y la fiesta en festín, donde los convidados hablan pero no dicen nada. El vino sin control deja el banquete sin su ley, porque el discurso es parte esencial de la ley del banquete. Controlado, se restablece el logos en el banquete, se recupera la relación entre el banquete y su ley.

En el festín no hay logos, ni ley. El festín es el banquete desarticulado, banquete sin discursos; palabra y platos mezclados, apremio de los placeres y los orines, donde lo que se libera es la vejiga y el vientre, no los discursos.

Aristófanes, empero, no es Trimalción, el presuntuoso libertino de Petronio en su comida-espectáculo del *Satiricón*, donde los odres de vino vaciados, se subían y vaciaban las cabezas, convirtiéndose en odres de pesadilla y viento. El vino-pesadilla en Aristófanes es sólo residual, temulencia del día anterior en la jerga medicinal de Eriximaco, para lo cual prescribe su receta. Receta para el hipo que tiene los mismos efectos disruptivos del vino-viento, pero también receta para ganar el tiempo necesario a fin de poner la cabeza de Aristófanes sobre sus pies y no fracturar su cuota en los discursos.

Platón, en efecto, no escoge el hipo como uno de los muchos recursos que tenía a su alcance para ridiculizar a Aristófanes. Lo escoge, fundamentalmente, en tanto disfunción en la palabra y ateniendo a que la génesis de esta disfunción es el vino, puesto que entre el vino (el placer), la palabra (el discurso) y el amor, se teje en *El banquete* una red productora de sentido: la ley del banquete.

¿Qué otra cosa, entonces, podía resultar más grave y más cargada de peligros para la preservación de esta ley, para la conservación de la estructura de *El banquete*, que la disfunción en la palabra, o que su uso grosero, su uso para no decir nada, como en el festín?

Se conocen las diatribas de Aristófanes contra Sócrates: lo tildaba de charlatán, lo acusaba de usar mal “el arte de hacer fuerte el argumento débil”, de incurrir en discusiones ociosas y justificarlo todo. Le imputaba adoctrinar a un adepto, Filipiades, enseñándole –por sugerencia de su padre

Estrepiades- a no pagar las deudas. Discipulo aventajado, este joven derrochador, que termina pegando a su padre y prendiendo fuego a la escuela de Sócrates.

¿Qué mejor venganza podía, pues, urdir Platón contra quien de esta manera se iba de boca contra Sócrates que hacerlo risible, que burlar al burlón, poniéndole precisamente con el hipo un candado en la boca?

De este modo Platón, valiéndose de lo grotesco y lo irrisorio, logra hacer caer a Aristófanes bajo la mirada censora de los comensales del banquete, la misma mirada reservada para quienes lo hubieran degradado con la mala palabra, el mal tono, los malos gestos, y los modales que desacoplaban al discurso de su ley.

Todo esto no quiere decir que la palabra, la buena palabra, la del buen tono, ligada a los buenos gestos y modales del banquete, no constituyera en los discursos no filosóficos del amor, una palabra turbulenta, en función de los referentes corporales y sensibles del Eros, un eros a ser pacificado más tarde mediante el logos sobre el amor.

### 3. EL COMER Y EL BEBER ENTRE LOS GRIEGOS Y LOS EXTRANJEROS

En Atenas el banquete se dividía en dos partes: el *deipnon* o *syndeipnon* (la comida) y el *potos* o *sympotos* (la bebida en común) que venía a continuación. En realidad, dice Robin al hablar de El banquete, el acto de beber en común había sido organizado con otro objeto que el de beber en sí. Los comensales se convierten en cobehedores, y ese "co", algo nos está queriendo decir además del placer de la bebida que, sin embargo, Robin no tematiza suficientemente.

La introducción del vino no es un acto trivial, ni displaciente. Es en mucho, un acto formal solemne y controlado si se trata del banquete. Acto de apertura al placer y al placer de los discursos, placer y *placer* helénicos por la teoría.

El amor ata, pero el vino desata la voz del amor. En Jenofonte, lo mismo ocurrirá en Platón, el nexo entre el vino y el amor puede dirigirse hacia los cuerpos o hacia las almas. No tiene una sola dirección. Cuando se dirige al alma el vino es placer de la palabra que se derrama en una lluvia fina, que crece, florece y produce frutos. Orientado a los cuerpos, la palabra se esteriliza al hacerse indigna de los hombres libres. Decir que la palabra se esteriliza, decir que no se puede proferir, es el modo de representar la rela-

ción del amor con los cuerpos: relación indigna, relación de vasallaje, que une como mendigo al amante con el amado.

El vino medido, la palabra medida, el amor a los cuerpos medido, el amor a las almas, son segmentos fácticos de una categoría griega esencial, la templanza; y la templanza era una virtud del hombre libre y digno. Categoría filosófica y virtud moral, formando un par acoplado para la ideología del mundo social griego.

En la sociedad griega, en efecto, había clases y distinciones de clases, hombres libres y hombres esclavos, hombres dignos y hombres indignos, ciudadanos y extranjeros, pobres y ricos. Con estos repartos se correlacionaba la distribución de las virtudes, entre ellas la templanza, o *sôphrosynê*. Los segmentos referidos por la templanza tenían un uso práctico, es decir, intervenían en el juego social para justificar o desacreditar, para aprobar o desaprobado, para aceptar o excluir. Así, para los hombres de la élite, estaban reservados los banquetes, y las medidas en el vino, el amor y los discursos. Para los otros, estaban reservados los festines, el vino y el amor sin templanza, y el habla donde nada se dice. El Eros entre la élite enredaba a los hombres con los hombres, los hombres con las mujeres, los hombres con los dioses, los hombres con la verdad, pero también con la política. Representando a lo digno en la templanza y a lo indigno en la intemperancia, Eros y templanza, eran ideológicos.

No nuestro último autor, sino el falso Jenofonte lo dice con todas las letras en la República de los atenienses, I, 5-9: "En todo el mundo la élite privilegiada (to *beltiston*) es contraria a la democracia. Efectivamente, es entre los miembros de la élite donde se encuentra el mínimo de intemperancia y de injusticia, así como la máxima aplicación de todo aquello que corresponde a una persona honesta (*chrestai*); en el pueblo ocurre todo lo contrario, predominan la ignorancia, el desorden y el vicio (*poneria*), ya que la pobreza conduce progresivamente a la vulgaridad, y también la incultura e ignorancia, que para algunos hombres es la consecuencia inmediata de su falta de recursos".

En el caso de la lluvia del vino, para el hombre digno, debía ser lluvia-fina y no lluvia-tormenta. Fina en el sentido de la templanza exigible a los convidados del banquete, y fina en el sentido del refinamiento en peligro de ser neutralizado por la lluvia-vino tormenta. Allá aquellos, a quienes el vino-tormenta les ahogaba las gargantas y la mente, les



paralizaba los cuerpos y la lengua a medida que, paradójicamente, aumentaba el vértigo del hablar sin decir. Cepas de agua cochina de los convidados a las fiestas terminadas en orgías, o en los festines. Nada que ver con el banquete, donde las cepas de agua de la lluvia fina hacen que los convidados hablen y obren como hombres dignos y no como conviene a los mendigos, a los esclavos, a los metecos y a los bárbaros extranjeros. Ese vino, esas cepas de agua sucia (moralmente sucia), era el que relajaba el vigor y la valentía de los persas, los cartagineses, los celtas y los iberos. Esas cepas y ese vino de los escitas y los tracios –como lo deja constar el Ateniense en *Las leyes*, 637– es tomado puro, por mujeres y hombres, ensuciando sus vestidos, en tanto se hacen a la idea de que observan una costumbre bella y beatificante.

Herodoto conocía los estragos de este vino-tormenta entre los extranjeros, y nos relata cómo llevó a la locura al hijo de Ciro, en *Tolío III* de sus *Historias*.

En realidad, entre griegos, persas y escitas, se había generado una ronda de acusaciones recíprocas sobre el consumo frenético del vino; consumo sin temperancia.

Esta ronda de acusaciones era difícil de decidir, aunque la enervación podía provenir de otros elementos que el vino, como ocurría con los mismos *escythas* que cogían grano de cáñamo, lo metían bajo las capotas, lo arrojaban a las piedras encendidas de fuego, y ululaban complacidos con la evaporación. O sus mujeres, que derramaban agua en aspéras piedras machacando ciprés, cedro y palo de incienso, untándose todo el cuerpo y la cara con fragancia, para quedar limpias y brillantes en lugar del baño.

En cuanto a la ronda de acusaciones cruzadas, algo hay que acreditar, sin embargo, a la veracidad del pasaje de *Las leyes*, 637, que hace más confiable la frugalidad y educación de los griegos que la de los persas, al menos si no nos alejamos demasiado del modo de comer, beber y actuar en los banquetes, y no en los festines.

Los controles que caracterizan a los griegos sobre estas modalidades y comportamientos, no se registran, por cierto, en un banquete típico persa, donde la línea que lo separa de la fiesta y el festín, se evapora y se borra en alto grado, como lo ejemplifica el siguiente episodio, relatado esta vez por *Clio I*, 133: “De todos acostumbran a honrar más aquel día en que cada uno nació. Y en ése creen justo servirse más comida que en los demás; en el cual los ricos de entre

ellos se sirven un buey, y un caballo y un camello y un asno, asados enteros en hornos; y los pobres de entre ellos se sirven los pequeños de los animales domésticos. Y disponen de pocos alimentos sólidos y de muchos postres, y no juntos; y por esto les dicen que los griegos comiendo terminan sintiendo hambre, porque después de la comida no se les presenta nada digno de elogio y que, si algo se (les) presentara, no cesarían de comer. Pero son muy dados al vino y no les es permitido vomitar, ni orinar delante de otro. Ahora bien, eso así se observa, pero acostumbran estando ebrios, discutir los más serios problemas, y lo que deliberando les haya agradado, al día siguiente, estando sobrios, se lo propone el tendero, estando en cuya tienda, discuten; y si también estando sobrios les agrada, de eso disponen, pero si no (les) agrada (lo) rechazan; y los que hayan deliberado, estando sobrios, ebrios nuevamente lo discuten”.

Esto hacen los ricos persas. Los griegos ricos, en cambio, no comen ni camellos, ni asnos, ni bueyes. Al tomar vino, desatan, en efecto, la palabra, pero no derraman el vino en las ropas, ni los orines delante de los otros, a quienes también sustraen y alivian de la presencia de sus náuseas, sus vómitos y otros actos reflejos. Tienen estilo. Saborean la comida que, como vimos, era la parte secundaria del banquete y hacen lo mismo con la bebida, en consonancia con lo que es, intrínsecamente, esa reunión: un acto de civilidad.

#### 4. DISTINCIÓN ENTRE BEBEDORES Y COMEDORES

En esta ceremonia de civilidad, el vino se controlaba por razones de temperancia y no por razones espurias como las que Asclúto, el joven licencioso del *Satiricón* –después de saquear su casa– atribuye a Licurgo, el más avaro de los mortales, roñoso indecente “que le pagaba sus complacencias con malos vinos y frugales comidas”. Muy por el contrario en los banquetes de la juventud dorada ateniense, el vino no era malo, tenía que ser de calidad acorde, en realidad, con la buena palabra que desencadenaría. Su estatuto era el de un tesoro guardado en la bodega (*thalamos*), heredera de la habitación secreta del oikos del mundo homérico, aquel de comienzos de la época arcaica, en el siglo VII, al final de la edad oscura, bodega a la que bajaba Telémaco antes de embarcarse en busca de Ulises: “Bajaba él, en tanto, a

las amplias bodegas de su padre, que el oro a montones guardaban y el bronce y vestidos sin cuento en las arcas y aceite aromoso. Unas grandes tinajas de vino exquisito y añejo en su seno encerraban, un mosto sin mezcla, una bebida de inmortales: en filas arrimadas al muro esperaban el regreso del dueño al hogar para calmarle las penas. Con su sólido ajuste cerradas halló las dos hojas de la puerta; quedábase dentro de noche y de día, vigilando el tesoro, una dueña discreta de mente, Euricles, la de Ops, nacido a su vez de Piséñor. – *Odisea II-337-347*".

Es éste un pasaje en el que Homero parecía prever siglos antes, el régimen del vino en *El banquete* de Platón. Una bebida de inmortales. Vino para la filosofía. Conservado en tinajas añejas, vigilado día y noche por amas y perros guardianes.

El vino de los festines es vino de bebedores y mortales. Como ese que el pebulante Trimalción ofrecía largamente en su mesa, servido con jabalíes, pájaros raros, ciervos y pescado, en cantidades más arrojadas al suelo "que las que guardan otros en sus bodegas", y que él, experto en roncar con la nariz vigilante junto a su copa, incitaba a beber, codoso en la mesa, "hasta que el pescado que hemos comido pueda nadar en los estómagos".

Vino jactancioso, desparramado a lo fanfarrón en sus comidas de lujo monstruoso, a la manera de las que Juvenal condenaba en su *Sátiras I, 4*.

Licor antifilosófico, como él mismo lo proponía en epitafio para su tumba: "Aquí yace C. Pompeyo Trimalción, digno émulo de Mecenas. Pío, valeroso, fiel, nació pobre y alcanzó grandes riquezas... Dejó treinta millones de sesteracios, y nunca concurrió a las lecciones de los filósofos. La misma suerte te deseo".

Vino y licor que en su abundancia y en sus mesas de plata maciza y copas de arcilla dorada, Petronio representaba el complejo de inferioridad de este liberto presumido, pronto a beberlo no para olvidar penas, sino para levantar revanchas y resentimientos por antiguas jerarquías.

El vino de *El banquete*, en cambio, es vino de cobebedores e inmortales. Pero que también indicaba jerarquías, tales como las que Telémaco respeta al dirigirse a Euricles: "Vamos ama, sácame de las tinajas sabroso vino, el más preciado después del que tú guardas pensando en aquel desdichado, por si viene algún día Odiseo de linaje divino después de evitar la muerte y las Keres" (*II-350*).

En su momento asserveramos que el "co" de los cobebedores tenía mucho para decirnos.

Uno de sus rasgos, al menos, tiene un sentido relevante que se pierde, no obstante, en los estudios de Robin. ¿Qué quiere expresar básicamente la palabra "cobebedores" o, más concreto, cuál es el sentido intrínseco que encierra la partícula "co", cuya aparición en los banquetes señala un hecho no trivial, en su doble referencia a la comida y la bebida: comensales-cobebedores?

En nuestra opinión, lo que nos está señalando en primer lugar, no es una simple coparticipación en una ceremonia común, sino un cambio profundo en la estructura de esa ceremonia. Este cambio se vincula con el enlace particular que el vino (en tanto placer) tiene con la palabra y el amor, al organizar la ley del banquete; en nuestro caso, la ley del *Symposium* platónico. ¿Pero en qué consiste esta ley? Dar respuesta a este punto no es otra cosa que penetrar analíticamente en la comprensión del modelo de estructura que pone en nexo lo empírico con lo racional, en este diálogo perdurable.

El vino en las beuveries, como alega Robin, hace locuaces a los comensales. Existen, sin embargo, muchos modos de locuacidad. Lo propio de la locuacidad del banquete es su carácter de "locuacidad programada" por el filósofo. Es decir, por Sócrates, el auténticamente inmortal, que arrastra los discursos de los otros hacia la inmortalidad del Eros, en su forma de amor al saber.

... Cuando los vinos y los discursos son efecto de los cobebedores, todos ingresan y son absorbidos en su continuidad por el vino y el discurso de Sócrates sobre la Verdad. Todos, menos el vino de Alcibíades, el *énfant gâté* de la juventud dorada de Atenas, que interrumpe con rumor de juerga al final del *Symposium*. Bebedor que se resiste a convertirse en cobebedor pasando, en el fondo por alto lo que Eriximaco le dice con todas las letras, en sus preguntas de 214, b: "¿Qué hacemos Alcibíades: ¿con el vaso en la mano, no hablamos ni cantamos? ¿beberemos como los que tienen sed?"

Los cobebedores no tienen sed como el bebedor. La sed de los invitados es distinta de la sed de Alcibíades, y mucho más distinta lo es la sed de Sócrates. El vino de Alcibíades es vino de borracho, vino que, ante la presencia de Sócrates, le hace dar al corazón "más brinco que el de los Coribantes". Manda y delirio báquico. El vino de los invitados es en cambio el vino controlado, reglado y moderado

de quienes en todo participan tanto del Eros platónico si no se resisten a la verdad, como de la mesa y la bebida que facilita su ingreso: comensales-cobebedores.

Sócrates, por su lado, resiste todos los vinos. Toma mucho más que los demás y jamás está ebrio. Sus discursos –Alcibíades lo tiene en claro– son parecidos a los silenos que se abren. Parecen ser sumamente ridículos, envueltos por pieles de sátiros ingentes, pero cuando se penetra en su interior se descubre que son los únicos que tienen sentido.

Durante la noche, al entrar un inmenso tropel de jueguistas, la casa se hace tumulto, todos se ven obligados a beber no la lluvia fina sino la lluvia tormenta del vino. El banquete pierde, entonces, su orden y su ley. La mayoría de los comensales se retiran. Con el canto de los gallos, junto a Agatón y a Aristófanes, sólo Sócrates permanece despierto. Resistente, neutral, inmune a toda orgía. Sócrates, lo puede hacer: tiene otra manía y otro delirio báquico, los de la filosofía.

### 5. LA LEY DEL BANQUETE. EL FESTÍN. LA FIESTA

Ahora bien, el eje de la razón en relación con el vino –aunque conserve el placer– es indicador de la distinción que mencionamos entre el banquete, la fiesta y el festín, algunos de cuyos caracteres ya fueron insinuados.

El banquete con su ley, el festín con la falta de ley; la fiesta de contenido predominantemente religioso, con algunos segmentos en el banquete y otros en el festín.

La ley del banquete, esto quedó claro, no excluye el vino. Necesita de la presencia de Dionisos, su dios. Necesita del vino como manivela de arranque del habla de los comensales. A fin de que, en su espacio y en un tiempo liberados para el placer, se instale entre las musas y la danza, al lado de Eros, el hijo de Semele, el que escondía entre los pliegues de su manto la primera planta de vid: Aquel que, como ya lo percibimos, y se lee en Anacreonte frg. 2-4, "Somete los corazones a la resplandeciente Afrodita".

En El placer de la ley, texto escrito con penetración no exenta de belleza, Florence Dupont habla de la función de estos dioses en El banquete: Dionisos, Eros, Afrodita, las musas. Son los que harán reinar sus respectivos valores, que obran siempre imantados: el vino, el amor, la poesía.

"Venir al banquete y rehusar los placeres en nombre de las leyes que le son extranjeras, no es hacer prueba ni de moralidad, ni de austeridad grave, no es oponer el orden al desorden, es cometer una falta contra la institución, cometer una impiedad. Esta ley del banquete que va a permitir el placer, obra de dos maneras: sirve para evitar el exceso que conduce al desagrado y, sobre todo, permite la construcción de un goce cultural y la superación del placer por simple acumulación".

En El banquete, en efecto, no hay placer por acumulación, hay medida impuesta según su ley. Esta ley protege al cobebedor contra sí mismo, lo preserva de la náusea a que podría llevarlo el vino. Evita que sus placeres se conviertan en displacer. Dupont, lo dice con convicción: "la asociación de la ley y del placer va más lejos, como en la democracia va más lejos la unión de la ley y la libertad. Ella no tiene una función exclusiva de cuida locos. Es ella que permite el verdadero placer del banquete, ese placer complejo que asocia el vino, el amor y la palabra, es ella que construye, le da su forma, lo estructura y lo ordena en el tiempo. Allí se esconde el verdadero escándalo y la insuperable paradoja de lo que es, quizás, un banquete utópico, como la democracia perfecta es utópica, pero cuya elegía ha enunciado el principio: la ley puede ser mediación entre el hombre y el mundo en una relación de goce. El placer se concibe en el interior de la cultura y al cuerpo del hombre no le bastan sus muchos deseos para conectarse con el mundo, si no pasa por el cuerpo social para tomar allí forma".

El placer y el placer del vino, tienen pues un nexo con la ley, en el interior del banquete. Lo que nos quiere indicar Dupont, en este pasaje de claras influencias freudianas, es que el lugar de trámite del placer en el universo de la cultura, es la ley. La ley asigna al placer el modelo del goce. El placer sin ley, nos retrotrae al mundo de la naturaleza, un mundo poblado de impulsos y energías sin censuras, sin quantum regulado.

La ley, en cuanto prohibición originaria, en cuanto transformación del dominio del sein (lo natural) en dominio del sollen (el deber), representa la llave de paso del universo asociado al universo controlado de la cultura, sobre cuyo malestar mucho habrá de decirnos Freud, siglos después de Platón. La relación directa del hombre con la naturaleza se sustituye a partir de la ley, o sea, de la socialización del hombre, por una relación mediada que califica o convierte al placer en placer complejo. Cuando la ley (la prohibición,

el derecho, la moral), se inscribe en los cuerpos, el cuerpo natural, los pedazos de carne que somos, pasamos a ser sujetos y el goce se erige en una nueva y distinta forma del placer instintivo y animal, por medio de esos mecanismos de inscripción de los cuerpos individuales en el metafórico cuerpo social.

Es por eso que en *El banquete*, reino de la razón platónica, en ese "banquete de los banquetes" como puede describirse al *Symposium* en tanto paradigma de un acto de civilización, el vino de los cinco comensales está controlado y, el de Sócrates, opera también –cualquiera que fuese su cantidad– bajo la inspección de esa razón y verdad que propone, en su rol de militante filosófico más que de delirante báquico.

Lo esencial del banquete es su estructura de reglamentación del placer y organización de la palabra. A través de esta doble estrategia de límite y organización, se produce un cambio de referente del banquete. Límite y organización funcionan como condición de paso de la nultura a la cultura. Si entendemos esta estrategia, este doble juego, ya no podremos decir con Veayne que el banquete es un acto privado. Diremos, más bien, que es el acto de enlace entre lo privado y lo público. El camino es de doble calzada.

En efecto; qué otra cosa hace Sócrates, bajo la pluma de Platón, sino expropiar los placeres del vino y del amor, placeres exclusivos y excluyentes de la vida privada, para armonizarlos, basándose en su control, con la vida pública, la vida cívica de la ciudad. Los placeres son privados; el goce de la ley y en la ley la felicidad, la dicha, es pública.

La perspectiva política de este lazo, es fácil de percibir.

Por lo demás, es precisamente el modo de concebir la relación entre lo público y lo privado, lo que separaba a Atenas de Esparta y sus respectivos banquetes. En Atenas el vino se controla. En Esparta no se lo bebe. La vida entera del ciudadano está aquí sometida a la austeridad y la rigidez del régimen aristocrático militar. La libertad, no es el fin de la ley, ni la liberación el fin de los banquetes espartanos. En Esparta toda la vida, incluso la de los banquetes, es pública.

En Atenas, no hay vida pública sin nexo con la dicha privada. Por eso hay que ver al banquete "como el lugar y el medio para el hombre-ciudadano privado, de acceder al placer y al goce, paralelamente a la asamblea, que será el lugar y el medio para el hombre ciudadano-público, de acceder a la libertad y al poder".

Lo que instaure la ley del banquete en Atenas es un vínculo entre el placer privado puertas adentro, y la dicha pública puertas afuera. Los ciudadanos cultivados de El banquete comen, beben, se entretienen con la música, realizan un acto de sociabilidad, como ejercicio de placer privado, pero al someter a prueba su templanza con el control del vino, transforman el lugar y el medio para acceder a la libertad y a la administración del poder en la ciudad, es decir, funcionando como ciudadanos públicos. Esta migración, esta metamorfosis entre lo privado y lo público está cargada de sentido.

Lo que entra en juego es la libertad, que no se lograría con una brutal transformación de sustancia de lo privado en lo público. De la misma manera que en el ascenso del Eros cada peldaño no desaparece con el peldaño superior, tampoco aquí desaparece lo privado en la tensión a lo público por la administración reglamentada del vino. El placer físico no desaparece con el espiritual, el placer privado no se disuelve en la mutación a lo público, a menos que se renuncie a la libertad. La relación placer físico-placer espiritual se corresponde biunívocamente con la relación de tipo político, acto privado-acto público. Es éste el sentido íntimo político del control privado del vino en El banquete. Es ésta su ley.

Este vínculo es tomado en cuenta por Platón en Las leyes, 637 a, al criticar el Ateniense la legislación de Esparta por haber desterrado el vino en los banquetes y decretado su abstinencia total. Extranjero de Lacedemonia, le responde a Megilo que viene de elogiar esa legislación: "todo esto es loable en la medida que se conserve su fuerza de resistencia; una vez que esta fuerza se ha desalojado, es el desorden".

Por eso el estatus del vino como placer privado, su reglamentación, en Atenas, en el caso especial del Symposium, no tiene equivalentes en el mundo antiguo. No puede compararse ni con su prohibición en Esparta, ni con su uso licencioso, ya visto, entre los persas, los egyptos y otros pueblos extranjeros.

Pero tampoco puede equipararse con su uso en las fiestas y los festines. Decir esto, es otro modo de enunciar las diferencias que median entre la ley del banquete, la ley de las fiestas y la falta de ley en el festín. Respecto de este último caso, ya nos sirvió de polo de referencia el Satiricón de Petronio.



Aquí no hay ningún medio para franquear el ingreso a la ley. Los estudiosos de estos géneros literarios, como H. Bollkestein (*Adversaria critica et exegetica ad Plutarchi questionum convivium, librum I y II*), J. Martin (*Symposion, die Geschichte einer literarischen Form*), Florence Dupont (*Le plaisir et la loi*), no encuentran ninguna continuidad histórica y retórica entre el banquete de Pistón y el festín del Satiricón, aunque señalen muy lateralmente el germen de los festines en los *symposia* pélois cuyo germen estaba en la ebriedad de Alcibíades, y el hipo de Aristófanes. La relación entre uno, el banquete, y otro, el festín es una relación de exclusión, de ruptura. El vino sin control, el habla sin decir, y el amor sin su norma, deja al festín sin ley, sin estructura de correspondencia con el banquete. Ninguna línea se extiende entre éste y la cena Trimalchionis, o la cena Cypriani. Dupont es terminante: en el festín no hay *logos sympotikos*. No es como el banquete un acontecimiento de la palabra. Es un acontecimiento de las cosas. Los convidados articulan pero no hablan verdaderamente. Para hablar tiene que existir una relación entre la palabra y la ley, y esa relación se ha perdido.

Para enunciarlo con el sarcasmo de Dupont: mientras en el banquete el zigzagueo del vino es entre lo público y lo privado (el placer), en el festín –conviene añadir por nuestra parte– no hay estrictamente nada privado, ni público. No hay formación de regla para la política. Lo privado desemboca en náuseas y lo público sin lo previo de lo privado se desploma, o ni siquiera ha tenido oportunidad de erigirse. La ebriedad del festín es colindante con un estado paradójico de naturaleza. Este estado de naturaleza animal es, en efecto, antinatural, ya que los animales no se emborrachan. Si no tuviéramos resonancias roussseauianas diríamos que, a diferencia del banquete, la ebriedad del festín es un acto de insociable socialidad.

En El banquete, la norma es la igualdad entre el anfitrión y los demás invitados. Ciudadanos de Atenas, su régimen político de pertenencia a la ciudad, la garantiza. El festín está armado como un artificio de curiosidad y asombro para los invitados, pero éstos actúan como claque en el teatro montado, como alabarderos pagados. El Tula y su bombo, pero en un acto remunerado y de despolitización. Parásitos y bufones de los grandes. En rigor, el festín en sí mismo, es el bufón del banquete.

En El banquete, las palabras se hacen discurso y, uno de ellos, el *logos sympotikos* de Sócrates es preferencial. En el

festín no bien pronunciadas se evaporan. No dan tiempo para el decir. Más que dichas, esas palabras –simples ruidos fónicos–, son proferidas. Ruidos de bocas melosas, o de bocas sucias. Palabras jeroglíficas, masa de charlatanería polisémica y ambigua. O se emiten insulsas, o con el propósito bastardo de asombrar. Nunca para debatir, o ilustrar.

Trimalción no busca el ascenso social a través de sus méritos, la elegancia de sus modales, o el refinamiento de un *savoir vivre*. Lo apoya en su fortuna material que –cree– lo protegerá de sus máscaras y mascaradas. Transforma su hablar en esos discursos travesti, en la acertada expresión de Dupont, quien resalta el vínculo fallido del liberto con la filosofía, –el mismo que ya identificamos en su epitafio– de este modo: “Y Agamenón, el profesor, dirá de Trimalción por irrisión o por lisonja, sin saber que también dice una verdad, qu’il met tous les philosophes en chômage”. Los deja sin trabajo.

Las carencias de Trimalción, reflejan especularmente las carencias del festín, pese a toda la movilización de riquezas que hace para maravillar. Ninguna carencia, sin embargo, resulta imaginable sin la representación de un impulso, por frustrado que fuese, para llenarla o satisfacerla.

Estos impulsos son indicadores, de algo más profundo: “La ficción de un liberto sirio, esclavo sin dueño, liberado sin patrón, es la historia mítica del primer hombre libre buscando la ley. Que hayan existido o no Trimalciones, Trimalción permanece socialmente imposible, porque él es enteramente privado. Ni rey ni bufón, no sabe qué decir. La cena, ni banquete ni parodia de banquete, está hecha a imagen del anfitrión, y su lenguaje laminado, es la traducción tartamudeante de sus esfuerzos para devenir sujeto”.

La imposibilidad de Trimalción de devenir sujeto, es la misma que la del festín en darse su ley. Sin ley no hay sujeto, ni textos portadores de sentido; hay hombres librados de las neurosis y destinados a las psicosis. Hay hombres con vocabularios desperdigados y sin gramáticas. Manipuladores de oraciones míticas que quiebran las reglas sintácticas de formación, las de transformación y las de referencia veritativa. Hombres, en fin, sin sistema de comunicación social, única vía de acceso a la ley. Vedados de ella, remedan al habitante del mundo de Kafka que envejece irremediablemente von dem Gesetz, ante las puertas de la ley, sin que el guardián, el Hüter, le permita ingresar. Un hom-

bre que por falta de control se esconde constantemente, en algún lugar, más allá de sus límites (Cuaderno de octavo, Carta de Lenz, 1° febrero).

Depositemos ahora nuestra mirada en las fiestas. El Platón maduro de *Las leyes* dice que fueron instauradas por los dioses mismos como tiempo de pausa y solaz, para remediar o aliviar las dificultades de la vida humana. A diferencia del festín y a semejanza del banquete, las fiestas tienen su ley. Pero esta ley no es básicamente de contenido político, sino de contenido religioso, dominios, sin embargo, que no marchan sin conexión.

Aunque no siempre se asiste a ellas para celebrar por sentimiento de piedad, un bello fasto religioso, ya sea en acontecimientos anuales o aun diarios, según los cultos. En este contexto, las fiestas eran ceremonias donde se realizaban ofrendas, sacrificios y ritos iniciáticos, se introducían y coronaban imágenes divinas. No estaban excluidas las comidas, el beber, la música, la danza, ni tampoco la discusión.

Al referirse a las *Sirrucusiones* de Teócrito, A. - J. Festugère, pone de resalto que la atmósfera de las fiestas, es una atmósfera de gozo y alegría, que podría ser seguida o precedida por un día de luto. El texto describe una ceremonia de honor a Adonis. "¿En qué consiste la alegría de los fieles? Consiste en el espectáculo de una comida de fiesta dedicada a Adonis, y si los fieles participan en algo, es en esta comida, o más exactamente, ellos también tras el espectáculo, organizan una comida festiva... (que la poetisa describe así): 'Pues he aquí, cerca de él todo lo que dan en su estación los árboles frutales; he aquí los frágiles jardines (los jardines de Adonis) conservados en cestos de plata, y alabastros de oro llenos de perfumes de Siria; y pasteles, todos los que las mujeres amasaran mezclando flores variadas con la blanca harina, y los que hacen con miel azucarada o cocinan en el fluido aceite; todo ello en forma de pájaros o de animales terrestres, se encuentra aquí, cerca de Adonis'".

En las fiestas, no estaba excluido el vino, como tampoco lo estaba en los honores fúnebres, refririéndose este hecho al culto de las almas, extensamente descrito por la obra clásica de Erwin Rohde, *Priquis* (1894), que influyera profundamente en los trabajos de Hans Kelsen dedicados al universo griego. El ejemplo paradigmático del empleo del vino en estas ceremonias está contenido, sin duda alguna, en el relato de la *Ilíada* del entierro de Patroclo. En el banquete

funerario, se degüellan bueyes, ovejas, cabras y cerdos, corriendo la sangre, en torno al cadáver, con "tanta abundancia, que podía recogerse con las copas". Por la noche, se le presentó a Aquiles el alma de su amigo urgiéndole para acelerar la ceremonia. En el alba desfila el ejército de los mirmidones con sus armas, con el cadáver en el centro. Los griegos depositan sus cabellos cortados y, al levantarse la pira, se degüellan bueyes y carneros para envolver con su grasa los despojos, junto a jarros llenos de aceite y miel. Se sacrifican caballos, dos perros pertenecientes a Patroclo y doce jóvenes troyanos prisioneros. "Toda la noche se la pasa Aquiles vertiendo sobre la tierra vino oscuro y tratando de conjurar la pique de Patroclo. Al amanecer se extingue con vino el fuego, se juntan los huesos del muerto y, después de encerrados en una urna de oro, se les levanta el túmulo funerario en que reciben sepultura".

Que el derramamiento de sangre caliente, las ofrendas de vino y la combustión de cadáveres y animales, aplacaban la pique del recién muerto, he aquí la idea que inspira el relato.

La libación para aplacar las almas de los muertos, tenía una función religiosa, propia de este tipo de culto, que nada exhibe en común con el consumo del vino en El banquete, más ligado con lo político y social que con lo religioso.

Vino de venganza, de odio, o de miedo, la relación de él con esta pasión negativa tenía que tener su trámite institucional.

... En una palabra: ni los banquetes de Hécate, ni los de los dioses y los héroes, contaban con el mismo régimen de pertenencia del banquete. Existían, desde luego, elementos comunes; algunos de ellos estaban más cerca de lo privado y otros de lo público, por su condición de fiestas colectivas. Pero no hay que confundir este sentido de la palabra público, con el sentido que tiene cuando la empleamos en el contexto de El banquete: dispositivo de ingreso de los comensales a la ley, comunicación social vincular con la administración de la ciudad.

Esto no descarta, dada la relación entre lo político y lo religioso, que en ambos casos la comida y la bebida refuerzan la cohesión entre los participantes y se instaure una solidaridad, una amalgama, casi una identidad, aunque operantes cada una en su propia esfera: la de la ley civil y la de la ley religiosa. La solidaridad de los comensales del banquete y la de las fiestas sólo es pensable con el entrecruce de las categorías teóricas relativas a lo político y lo religioso.

De acuerdo con todo lo expresado, la distinción sustancial entre los banquetes (en el sentido de Platón), las fiestas y los festines, pasa por la estructura de cada uno de estos actos sociales y su ley. Los banquetes y las fiestas tienen su ley. Conducta reglada, con fines de cohesión que se proyectan predominantemente en el campo sociopolítico y en el religioso, respectivamente. Lo específico de los festines, es la ausencia de ley. Sin *logos sympotikos*, el festín se encuentra destruido desde el interior, porque no se puede sostener en él la palabra. El beber funciona como una máquina de aumento y acumulación que desarticula el *logos*, y anula todo régimen tanto de immanencia como de trascendencia. Mientras en el banquete la cocina, la bebida y las costumbres de mesa asimilan los invitados al anfitrión en una misma cultura homogeneizadora, en el festín, a la manera de la cena Trimalchionis, los invitados son arlequines de un anfitrión que no deja de imponer sus jerarquías, por ridículas que éstas fueran.

La ausencia de ley en el festín, quiebra al mismo tiempo la relación estructural entre la palabra y el amor. En efecto; mientras en los banquetes socráticos, dice Dupont, Callias mira a Autolykos, Pausanias suspira por Agatón, y Sócrates se acerca a Alcibiades, en la cena Trimalchionis, Encolpio no parece ver a Gitón, y el amor sólo está presente bajo las formas horribles de Crespo, "las delicias del patrón": la casa de Trimalchion es tan inhospitalaria para los amores románticos como para los amores socráticos, porque ella no puede acoger ni la historia, ni el mito. Los corazones tiernos no entran en lo de Trimalchion. Ni Asclito, ni Encolpio, ni Gitón, ni Crespo, podrán constituirse, en efecto, en portadores de un amor escalonado hacia el amor espiritual. Sus cuerpos acumulan ebriedad del vino y ebriedad de los deseos, lascivia y corrupción de origen servil. La concepción platónica del amor no entra en su registro. Para Dupont, pensarlo, "es insultar al dios Eros, pues el deseo es asunto de alma y de iniciación".

Es -lo sabemos desde el comienzo- trabar la más formidabile pretensión de la filosofía en la máquina platónica del racionalismo occidental: hacer todo manejable, hasta el amor.