

El género simposíaco: desde Platón al cristianismo (Symposium genre: from Plato to the Christianity)

Marta Alesso (alessomarta@cpenet.com.ar)
Universidad de La Pampa

RESUMEN

Una reflexión sobre los exponentes clásicos del género -el *Banquete* de Platón y el de Jenofonte, *Charlas de sobremesa* y *Banquete de los siete sabios* de Plutarco, el *Banquete de los eruditos* de Ateneo de Naucratis- contribuirá a señalar las distintas etapas de su evolución, desde los modos de expresión del ritual hasta las distintas estructuras formales que lo organizan literariamente. A partir de la *Carta de Aristeas* analizaremos el uso del género con fines apologéticos. En el cristianismo del siglo IV, Metodio de Olimpia elimina directamente las características externas del evento (el vino, el anfitrión generoso, los debates filosóficos) y reconstruye el género sobre la base única de los discursos en secuencia paratáctica.

PALABRAS-CLAVE: Género simposíaco – Platón – Ateneo – Aristeas - Metodio

ABSTRACT

A reflection about the representative works of the genre – Platos's and Xenophon's, *Symposium*, Plutarch's *Table Talk* and *Banquet of the Seven Sages*, the *Banquet of the Learned* by Athenaeus of Naucratis- will help to show the different development stages, from the ways of ritual expression to the several formal literary structures which organized it. From *Letter of Aristeas* we analyze the use of the genre for apologetic purposes. In the fourth century Christianity, Methodius of Olympia directly eliminates the external characteristics of the event (the wine, the generous host, the philosophical discussions) and reconstructs the genre over the only basis of paratactic speech series.

KEYWORDS: Symposium genre - Plato - Athenaeus – Aristeas- Methodius

UNA ANÉCDOTA A MODO DE INTRODUCCIÓN

Diógenes Laercio en su *Bíoi kai gnómai* de los filósofos más ilustres (VIII 64) cuenta una curiosa anécdota sobre Empédocles, quien –afirma- había declinado ser rey puesto que prefería una vida frugal. Diógenes refiere que Timeo relató el siguiente episodio: habiendo sido convidado Empédocles a una cena por uno de los *árkhontes* de Agrigento no pusieron vino en la mesa, pues, según dijo el anfitrión, estaban esperando a un ministro de la *boulé*. Cuando éste llegó, el dueño de casa lo designó *symposiarkhos* en un manifiesto acto de tiranía, completando el cuadro con la orden de que los convidados bebiesen o de lo contrario se les vertiese la bebida en la cabeza. Permaneció callado Empédocles en el momento, pero al día siguiente reunió a la *boulé* y condenó a los dos a muerte -al anfitrión del convite y al *symposiarkhos*- y fue éste, según Diógenes, el principio de la carrera política de Empédocles.

La anécdota^[1], un tanto absurda para los oídos modernos, recorrió de generación en generación el largo camino de ocho siglos que va del V a.C. -en que vivió Empédocles- hasta principios del III d.C., cuando Diógenes la escribió. La traigo a colación porque es útil para demostrar una primera instancia del objetivo de este trabajo: la relación de los géneros literarios –y particularmente el convivial o simposíaco- con prácticas sociales ritualizadas. El anfitrión del banquete en Agrigento rompió las reglas. Primero no dejó beber a sus invitados y luego otorgó de manera tiránica la calidad de *symposiarkhos* a quien no lo merecía. El *symposiarkhos* según Plutarco (620f)^[2], debe conocer la fusión (*krâsis*) particular de cada hombre con el vino: como

un músico (*hóspēr harmonikós*), debe saber tensar o aflojar y restringir, para así traer las naturalezas (*phýseis*) desde la discrepancia (*ek diaforâs*) y hacia la adecuación y la armonía (*eis homalóteta kai symphonían*). El anfitrión de la historia de Diógenes Laercio desobedeció las normas, quebró los códigos y actuó como un tirano, *ergo* Empédocles lo mandó al cadalso y con ello demostró que el ámbito del simposio es adecuada representación del dominio armónico que en las relaciones sociales debe alcanzar el hombre.

Las configuraciones de las primeras expresiones literarias del género convivial conservan la integridad referencial que el imaginario social adjudica a un evento en que el objeto principal es la expresión de sucesivos discursos sobre un tema, pero no prescinde del marco escénico de la celebración. Por el contrario, el modelo narrativo del simposio actúa en paralelo con el modelo construido, no en cada texto como expresión original de autores concretos, pero sí en el campo paradigmático que se actualiza en cada uno de los destinatarios atemporales del mensaje. La tipología genérica incluye el vino y sus rituales, el anfitrión generoso, los instrumentos musicales, los interludios con alguna intervención jocosa. De este modo sucede en los *sympósia* -tan diversos en extensión y contenido- de Platón, de Jenofonte, y hasta en el *Banquete de los eruditos* de Ateneo. La posterior apropiación del género literario por el primer cristianismo elimina las características externas, los *topoi* propios de la literatura simposiaca clásica y prescinde de las interpelaciones e intercambios; reconstruye el género sobre la base única de los discursos en secuencia paratáctica, las ideas filosóficas devienen interpretaciones eruditas de hipotextos sagrados y prevalece la veta argumentativa por sobre la celebratoria y de endoculturación ritual. Así, en el *Banquete* cristiano de Metodio de Olimpia al que aludiremos en la segunda parte de este artículo.

COMAMOS Y BEBAMOS

No existe un verbo en griego que signifique “beber en amable compañía”^[3] pero sí muchos adjetivos asociados a *sympósion*, como *symposiakón* y *symptikós*, que Plutarco (629e) distingue puntualmente, designando como *tà sympotiká* a las charlas de bebedores donde los enamorados se dan a la poesía y *tà symposiaká* a los encuentros en los que se filosofa durante la bebida. Esta última es una actividad reservada a los hombres que se lleva a cabo después de la comida o *deîpnon* -la cena propiamente dicha- y generalmente con otros personajes que se incorporan a la reunión después del banquete^[4].

Otros son los términos para la alegre borrachera festiva y sin preocupaciones. De los verbos *píno* y *píomai* se desprende *pótos*, el vocablo para designar la bebida propia del festín, que por ejemplo Aristófanes (*Nubes* 1073) menciona -junto con las mujeres, los muchachitos y los juegos de cótabo- como un placer difícil de abandonar^[5] y en la época del Imperio romano adquiere la sofisticación y el fasto propio de un banquete refinado y complejo. La preocupación del copero mayor (*arkhioinókhoos*) -dice Filón, en la Alejandría bajo el imperio de Calígula- es que el vino (*oînos*) no dé dolor de cabeza, que sea fragante y aromático y que tenga una mayor o menor mezcla con agua según se trate de un festín (*pótos*) brillante y animado o uno tranquilo y apacible (*La ebriedad* 218)^[6].

Unos y otros, *-pótoi* y *sympósia*, reuniones para consumir comida y luego vino-, son actos de la comunidad humana que no pueden sustraerse a implicancias simbólicas aun desde la época homérica. La sociedad griega en los primeros tiempos documentados presenta una fisonomía de bastante homogeneidad, a pesar de su estratificación aristocrática. Es decir, no existe una casta sacerdotal inaccesible y una estructura de poder centralizada e intangible. Los nobles y las clases serviles comparten la comida en la misma mesa tanto en *Ilíada* (I 457-474) como en *Odisea* (III 36-67)^[7]. Estos encuentros simpóticos funcionan como actos vitales de transferencia. Se transfiere o transmite memoria, identidad y sobre todo un saber que no es ajeno a prácticas que funcionan simbólicamente en el inconciente colectivo: brindis por una determinada deidad, danzas, libaciones, distribución de los viandantes. Todas estas prácticas implican un comportamiento *teatral*, es decir, determinado de antemano y circunscrito a la categoría de *evento*, en tanto se trata de un *acontecimiento* definido, separado con claridad de otros que lo

preceden o continúan: tiene un principio y un fin, no sucede de manera continuada o asociada con otras formas de expresión cultural. El evento del simposio equivale a una afirmación ontológica porque reflexiona sobre una particular concepción de la realidad y la define, limita y destaca de su entorno.

Las primeras reglas a observar como se ha dicho están en relación directa con el vino. Debe ser cuidadosamente mezclado con agua en las *kratêres* según proporciones que sólo un escanciador^[8] avezado conoce. Sabido es que sólo los bárbaros consumen vino puro (*ákratos*). Diversos instrumentos acompañan la fiesta *aulós*, *kythára* o *bárbitos* y las mujeres, a quienes está vedado el uso social del vino, sólo están presentes como bailarinas o heteras. La arqueología provee planos de los lugares especialmente reservados a estas reuniones y da ocasión según las dimensiones para calcular el número de asistentes en el *andrón* o en el *hestiatórion*^[9]. Se realizan libaciones a Zeus *Sôter*, a Dionisio, a alguna otra divinidad olímpica, al *agathòs daímon* o a los héroes, luego se reza una plegaria o se entona un peán.

El arte reflejado en ánforas y vasos refleja la rigurosa organización del grupo aristocrático al que estaban reservados los *sympósia*^[10]. El código incluye la irrupción de un huésped no invitado ni deseado que oficia muchas veces de bufón (*ákletos*) como Filipo en el *Banquete* de Jenofonte (I 11 ss.) o una escena inesperadamente risueña como el hipo de Aristófanes en el de Platón (185c).

HABLEMOS DE FILOSOFÍA

Los temas filosóficos o eruditos son los preferidos de los concurrentes^[11], quienes varían en número, pero refieren sus alocuciones en riguroso orden según su jerarquía. Ateneo de Náucratis –siglo II- en el libro quinto de su *Deipnosophístai* o *Banquete de los eruditos*^[12] introduce una serie de comentarios sobre sus célebres antecesores en el cultivo del género simposiaco - Jenofonte, Platón y Epicuro- e instituye una sucinta poética sobre esta particular manifestación literaria. Debe –según Ateneo- comenzarse con un prólogo que aluda al tema de las exposiciones y dé cuenta de quienes son las personas presentes y el lugar en que se desarrolla el evento (V 186e). No son aceptables –afirma- los anacronismos, es decir, la presencia contemporánea de personajes de distintas épocas o el falseamiento de circunstancias que pudieran efectivamente reunirlos (V 216d – 217d y V 219 a-d). Si pretendiéramos que estas reglas se cumplieran sin concesiones quedaría fuera la obra paradigmática del género^[13]: el *Banquete* de Platón^[14]. Omitamos piadosamente que el título *Sympósion* está mal traducido por *Banquete*, tradición heredada de traductores anglosajones y franceses como Percy Bysshe Shelley y Leon Robin^[15], pues como dijimos, en sentido estricto el término *sympósion* no se refiere a la cena o banquete, si bien requiere de ella como circunstancia previa a beber vino y aceptar una pluralidad de voces que intervienen según ciertas reglas. También es verdad que el término *sympósion* no aparece en el célebre texto, aunque sí *sympótes* (212e y 213b) y su plural *sympótai* (216d). Es bastante curioso que no aparezca el término *sympósion* en el *Banquete* de Platón excepto en el título^[16], impuesto probablemente en época muy posterior, y que la utilización del vocablo en *República*, referido al banquete de los justos -de vena órfica- adquiera una connotación negativa o despectiva^[17].

La alocución principal del *Sympósion* platónico es la que Sócrates expone sobre *Éros*, con ideas^[18] que a su vez aprendió de Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Esto es, Diotima instruyó a Sócrates en el tema y él ahora al resto de los comensales; uno de ellos, Aristodemo relata el hecho a Apolodoro; éste a Glaucón y otros amigos, y Platón a los lectores modernos. La comida en casa de Agatón sucedió hipotéticamente en el 416 a.C., la conversación de Apolodoro con sus amigos en el 400 y la composición real del diálogo por parte de Platón en el lapso que

[19]

de la 384 al 379 . Unos treinta y dos años separan la stanciación del convite del relato del acontecimiento por la pluma de Platón. Además de Aristodemo, quien no pronuncia discurso alguno en la casa de Agatón^[20], están presentes Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Alcibíades. No sólo la contemporaneidad de estos personajes en un mismo espacio de recreación es poco factible, puesto que Aristófanes había puesto en escena hacía muy poco tiempo el ominoso retrato de Sócrates en *Nubes*, sino también es impensable que el comediógrafo alabe el amor homosexual en términos de “coraje, valor y gallardía, por acoger lo que les es semejante” (192a); lo desmienten algunos parlamentos de *Lisistrata* o de *Las asambleístas* o el descarnado retrato que hace de Agatón como blando y afeminado en *Las Tesmoforias* (191 s. y 200 ss.). Por otra parte, Alcibíades irrumpe borracho en la reunión y realiza un notable encomio de la figura de Sócrates, aunque en las páginas de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* I 2, 12) es acusado de corrupción por el maestro.

En síntesis, la obra modélica del género no responde totalmente a las características genéricas.

LAS CONDICIONES DEL GÉNERO

Ahora bien ¿cuáles son los exponentes que continúan la tradición desde Platón hasta *El banquete de los eruditos* de Ateneo de Náucratis^[21]? Quedan casi completos dos textos de Plutarco, del siglo I d.C. que figuran bajo el título general de las *Moralia: Charlas de sobremesa (Quaestiones convivales)* y el llamado *Banquete de los siete sabios*, cuya autoría plutarquea es dudosa^[22]. Cercano a Platón, el único bien conocido es el de Jenofonte^[23], que tiene del género convivial mayor profusión de características externas (abundante vino, juegos de sobremesa, presencia de una flautista, una bailarina y un efebo) que intervenciones sabias de los participantes. La presencia de Sócrates no es suficiente para otorgar a la obra la entidad filosófica. Describe un simposio en el que el rico Calias oficia de anfitrión en su casa del Pireo en ocasión de las Panateneas, pero las exposiciones son interrumpidas continuamente y no pasa de ser un encuentro en un ámbito de mero solaz y esparcimiento.

Tampoco corresponden a la literatura simposiaca algunos fragmentos –demasiado exiguos como para afirmar su pertenencia genérica- adjudicados a Aristoxeno de Tarento o al gramático Dídimo. Sobre el *sympósion* de Epicuro nos quedan noticias sólo a partir de Diógenes Laercio (X 119) y de Plutarco (*Moralia* 652a, 653b y 1109e) y como dijimos, de Ateneo.

Tanto Ateneo (XV 16) como Plutarco (612d) mencionan que Aristóteles cultivó el género y éste último añade otros nombres ilustres para su época aunque prácticamente desconocidos para nosotros: Espeusipo, Prítanis, Jerónimo y Dión^[24]. A este listado debemos agregar a Perseo el estoico, a quien también menciona Ateneo (IV 54) como relator de alguna anécdota sobre el comportamiento de Zenón y Estilpo en este tipo de eventos. Diógenes Laercio (VII 175) en el numeroso listado de títulos que adjudica a Cleantes, la mayoría hoy perdidos, menciona también el de *Peri symposíou*.

Con tan contados exponentes, muchos cuyas obras nos son desconocidas, toda definición del género simposiaco es provisoria. Se trata de textos para las que el autor imagina una reunión, en un ámbito estrictamente masculino, de varios personajes de relativa importancia, quienes luego de la cena se abocan a tratar problemas éticos y filosóficos con esperable predominio de las cuestiones espirituales sobre las materiales. La estructura se articula en discursos dispuestos en riguroso orden en clímax ascendente, con la particularidad de que las intervenciones de los participantes son reproducidas mucho tiempo después del evento. La finalidad es sentar doctrina sobre un motivo central que se justifica bajo la apariencia de especulaciones filosóficas; no obstante, el núcleo del sistema que se valida en las proposiciones está establecido de antemano como ideario que comparten –con variantes- los concurrentes.

Si bien se precisan sitio, fecha y personajes, las alocuciones son ficticias, basadas no en conversaciones reales sino construidas a partir de numerosas fuentes –literarias e históricas- con

la precaución constante de no incorporar ningún elemento que no corresponda al carácter y formación de las personas en escena.

El contenido y desarrollo teatral –y en consecuencia creativo, colectivo e indisolublemente unido a la recepción– es funcional en la constitución del género. La literatura antigua es particularmente afecta a la segunda persona. Prueba suficiente son la inmensa cantidad de obras en prosa organizadas fictivamente a modo de epístola o diálogo. La *literaturidad* se establece sobre formas más o menos elaboradas de la oralidad, orientadas a difundir presunciones colectivas, producir identificaciones de grupo, transmitir valores morales, políticos o religiosos.

Al momento de establecer los criterios de representación es imprescindible señalar que lo discursivo excede lo textual. Existe en el uso predominante de la primera y segunda persona una voluntad de ubicar en primer plano un conjunto de elementos significativos que, más allá de la expresión lingüística, expongan una sucesión de ideas y argumentaciones sobre juicios que si bien enunciados como particulares e individuales se orientan claramente a la seducción más del lector que de los interlocutores textuales con la misma función social que los *gnómai* en tercera en persona, que son, bajo todo aspecto, irreatables. Baste como ejemplo las palabras con que inicia Fedro su discurso en el *Banquete* de Platón: “Eros es un gran dios, admirable para los dioses y los hombres, sobre todo por su ancianidad; es el más anciano de los dioses” (178a).

UN BANQUETE PTOLOMAICO

El documento pseudo epigráfico conocido como *Carta de Aristeas* se adscribe sin duda al género simposíaco y es interesante analizar de qué manera y con qué objeto. Esta pertenencia genérica se omite curiosamente en los manuales sobre historia de la literatura griega^[25] y aún en las introducciones de la traducción de la *Carta* a lenguas modernas^[26]. Más bien todos ponen énfasis en destacar que el objetivo primordial que manifiesta el autor es demostrar que la *Septuaginta*, primera versión griega del Pentateuco, respondía en un todo al espíritu y letra del original hebreo.

El dato del lugar de la “traducción” (el término utilizado es *metagraphé*), Faros, se toma de Filón de Alejandría^[27], no aparece en el texto, que dice simplemente que “atravesando siete estadios de distancia en dirección a la isla”, Demetrio Falero congregó a los traductores en una casa muy cómoda proveyéndolos de todo lo que necesitaban (§301)^[28]. Son ficticios los nombres de Aristeas y de su hermano Filócrates a quien supuestamente va dirigida la epístola. El autor de la *Carta* finge ser un personaje de origen griego, pero sin duda se trata de un escritor judío que vive en Alejandría. Hace alusiones constantes a la liberalidad de Ptolomeo II Filadelfo quien durante gran parte de la primera mitad del s. III a.C. dominó el Mediterráneo oriental y supuestamente envió una embajada a Jerusalén en busca de hombres sabios para que le tradujesen la Ley, confiando esta misión a Demetrio Falero, Andreas y Aristeas. El conocimiento del ceremonial y las costumbres palaciegas demuestra la posición privilegiada del autor de la *Carta* en una corte que ofrecía suculentos privilegios a quien estuviera bajo la protección del soberano, condición que podía mutar drásticamente si se caía en la desgracia del disfavor real. Fue justamente lo que en realidad le sucedió a Demetrio Falero con Ptolomeo II, quien aparece sin embargo en el texto como su protector. El falso Aristeas afirma que Demetrio era el director de la Biblioteca de Alejandría y a quien el rey le había manifestado su intención de incorporar a la colección de libros universales una versión griega de la Biblia judía. Pero en términos históricos fue Ptolomeo II el que determinó la expulsión de Demetrio del reino. Cuando Demetrio Poliorcetes fue enviado por su padre Antígono a ocupar Atenas, el Falero era “gobernador” (*epimeletés*) de la ciudad (lo fue del 317 al 307 a.C.) y huyó primero a Tebas y luego a Macedonia, hasta ser finalmente recibido en Egipto por Ptolomeo I Soter; así participó, no se sabe con cuánta incidencia, en la fundación tanto del Museo como de la Biblioteca. En el 294 volvió Demetrio Falero a adueñarse de Atenas hasta el 287 cuando fue definitivamente expulsado del poder. Cuando Ptolomeo II Filadelfo se convirtió en gobernante único, en el 283 –puesto que durante

los dos años anteriores había gobernado junto con su padre-, expulsó a Demetrio, que debió exilarse al Alto Egipto donde murió. Por lo tanto, el segundo Ptolomeo no pudo haberlo hecho responsable de una embajada tan importante.

La embajada que en la *Carta* el rey de Egipto encomienda a Demetrio debe comparecer ante el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén: Eleazar, nombre emblemático para designar al jefe del clero judío^[29], que indudablemente no corresponde a un personaje concreto. El viaje de vuelta desde Palestina a Alejandría –y sus posibles vicisitudes- no se menciona en absoluto. Cuando llegaron de nuevo a Egipto, el senescal supremo, Nicanor, hizo llamar a Doroteo, el encargado de los banquetes, hombre solícito que desplegó todo el ajuar reservado para esta clase de recepciones y colocó los divanes en dos filas. El evento del banquete ocupa la porción más extensa y central de la *Carta* (§§184-300). Los participantes de tan magnífico simposio, seis por cada una de las tribus de Israel, futuros traductores de la *Torá* a la lengua de la ecumene, tienen nombres de origen semítico, con excepción de unos pocos griegos. Se entiende que los traductores deben tener competencia lingüística en la lengua *de llegada*, y aguda competencia en la lengua *de partida* para mantener la fidelidad al texto original. Lo razonable y verosímil hubiera sido que los setenta y dos traductores hubieran tenido el griego como lengua nativa.

Comienza el juego de preguntas y respuestas entre el rey y los sabios ancianos. El simposio se extiende durante siete jornadas. Los invitados están ubicados por orden de edad y el rey Ptolomeo los interroga en orden sucesivo sobre cuestiones referidas a la justicia en el gobierno y a la conservación del poder. Manifiesta beneplácito ante cada respuesta que siempre ronda en la imitación de la benevolencia de Dios que gobierna la raza humana del mismo modo que el soberano debería controlar a sus súbditos. La pregunta dirigida por el soberano a quien ocupa el primer diván se refiere a cómo el rey puede mantener su reino incólume hasta el final. El sabio responde: “La mejor manera para acertar es imitar la constante equidad de Dios” (§189). Una vez interrogados los primeros diez ancianos, otros filósofos allí presentes –entre ellos Menedemo de Eretria- acuerdan en la opinión de que poseen extraordinaria virtud y excelsos conocimientos (§§187-201). Con el nombre de Menedemo tenemos otro caso de anacronismo e inadecuada ubicación espacial. Sabemos que vivió en el s. IV a.C. (ca. 340-265) y difundió en Eretria –que correspondía al reino de Antígono Gonatas- las doctrinas de Estipón de Megara y de Fedón de Elis. Es sumamente improbable que haya visitado alguna vez la corte de los Ptolomeos en Alejandría.

Al día siguiente, el rey comienza interrogando al undécimo hombre; durante esta segunda jornada las preguntas se refieren a la riqueza, la enseñanza de la sabiduría, la amistad, etc. En rigor de verdad, algunas respuestas no se corresponden totalmente con la pregunta que realiza Ptolomeo, es posible que el Pseudo Aristeas haya utilizado colecciones de aforismos a los que añadía una conclusión teológica, no siempre articulada con habilidad. La descripción del banquete es larga y tediosa. El autor se disculpa ante Filócrates por haber sido tan minucioso. El esquema es riguroso: 1) pregunta del rey, 2) respuesta del traductor y 3) mención de la excelencia de Dios como modelo a imitar. Las setenta y dos preguntas y respuestas no presentan perspectivas diversas ni antagonismos de ideas ni narraciones de anécdotas que pudieran resultar atractivas al lector.

El simposio ha sido elegido conscientemente como género: se prepararon “las cosas para el banquete” (*tà katà tò sympósion*, §181), “al atardecer, el simposio” (*tês espéras tò sympósion*, §202) se disolvió, etc. Pero no hay vino en la reunión, excepto una escueta mención a la ocasión en que el rey tomando un cáliz, brindó (§293) para dar por finalizado el encuentro simposiaco y pasar a la breve referencia a la traducción –supuesto objetivo principal de la *Carta*- que se despacha en diez párrafos (§§302-311). ¿Cuál pudo ser, entonces, la finalidad de la elaboración de este documento para el cual el autor utilizó una nutrida variedad de fuentes con no poco cuidado y trabajo? La intención fue indudablemente apologética. Más que la demostración fehaciente de que la versión griega de la Biblia responde en un todo al original hebreo, lo que pretende el ignoto autor de la *Carta* es sentar principios en el marco imperial de

la corte con argumentaciones, puestas en boca nada menos que de sabios doctores en la Ley, sobre los vínculos indisolubles e insoslayables del poder de Dios y el sumo poder mundano, entre el más alto nivel celestial y la más alta jerarquía del nivel terrenal.

UN BANQUETE CRISTIANO

Hacia finales del siglo tercero, un obispo de la iglesia oriental, indudable lector asiduo de Platón, retoma el esquema convivial para ensalzar la virginidad en un texto en el que los sujetos de la enunciación son mujeres. Se trata de Metodio, de biografía oscura, que es ubicado erróneamente –según los estudiosos de su obra– por Jerónimo (*De Viris Illustribus* 83) y por Sócrates el escolástico (*Historia Ecclesiastica* 6, 13, 328)^[30] en la ciudad de Olimpia en Licia. Otros autores lo mencionan como obispo de Pátara, ciudad portuaria de Asia Menor que fuera visitada dos siglos atrás por Pablo en su tercer viaje (Hch 21, 1)^[31].

La obra de Metodio se conserva mayormente en eslavo, pero el texto que nos interesa llega a nosotros en griego bajo el título de *Sympósion* y un subtítulo que no deja dudas sobre el tema central: *perì hagneías* (sobre la castidad)^[32].

La literatura cristiana había incursionado en la estructura formal del banquete como recurso literario para encuadrar las enseñanzas morales de Jesús. Ofrece ejemplos el evangelio de Lucas. Lc XIV 1-14 enmarca la parábola sobre la inconveniencia de elegir los primeros puestos y el valor de invitar a un convite a los deheredados y no a amigos y parientes; Lc VII 36-50 ubica en la cena en casa del fariseo la parábola del acreedor y los dos deudores para explicar la aceptación de Jesús de la unción de los pies por una pecadora; y en Lc XI 37-54, otra cena sirve para expresar la opinión del Maestro sobre los fariseos y los legistas y para realizar uno de los testimonios más fuertes sobre la conversión como condición indispensable para alcanzar la salvación^[33].

En el caso de Metodio de Olimpia, el texto pretende seguir el esquema clásico de los *sympósia*, más en sus aspectos estructurales formales genéricos que en la reproducción de un fresco social que sirva de marco a las declaraciones doctrinales de un guía espiritual. En el prólogo, el autor, que se oculta tras el seudónimo de Eubulia (*Euboulion*)^[34] requiere de su amiga Gregoria (*Gregórion*) que le relate con todo detalle la conversación entre diez vírgenes durante un banquete que se llevó a cabo en los jardines de *Areté* (Virtud), la hija de *Philosophía*. El encuentro entre Eubulia y Gregoria se produjo en casa de la primera, según puede deducirse de las palabras de la segunda (§302) cuando hacia el final de la obra se despide. Mas parece que Gregoria tampoco ha tenido oportunidad de ser testigo directa del evento sino que refiere lo que le ha contado una de las participantes (§5 y §278).

Las diez mujeres enuncian sucesivamente los *lógoi* o discursos sobre el valor de la virginidad –también sobre el matrimonio– y sobre la naturaleza y propiedades de la castidad, prácticamente sin diálogo entre una y otra alocución. La primera tríada femenina toma las voces de Marcela (*Márkella*), quien se refiere a la virginidad como cumbre de la perfección a la que se ha llegado por un extendido camino histórico, de Teófila (*Theophíla*), que hace una defensa del matrimonio y de Talía (*Tháleia*), quien con un tono profundamente cristológico encarna la doctrina paulina sobre el tema. Después de un primer interludio, en el que brevemente dialogan Eubulia y Gregoria, siguen cinco discursos más: Teóprata (*Theopátra*), quien ha sido la informante de Gregoria sobre el total de las disertaciones, habla sobre las inundaciones del pecado y de la pureza como única amarra en medio de la tempestad; Talusa (*Thállousa*) realiza interpretaciones alegóricas sobre el tabernáculo y los miembros que componen el cuerpo de la iglesia; Ágata (*Agáthe*) interpreta la parábola de las vírgenes sabias y las necias (Mt 25, 1-13); Prócila (*Prókilla*) comenta el Cantar de los cantares; y Tecla (*Thékla*) se refiere al ascenso del alma interpretado sobre la base textual de *Fedro* 246 ss. y completa con una exégesis de *Apoc.* 12, 1-6 con argumentos de la numerología y la astrología. Un segundo interludio separa los anteriores

discursos de la interpretación alegórica de Tisiana (*Tysiané*) sobre la fiesta de los tabernáculos. Dómnina (*Domnína*) encarnará hacia el final una exégesis de tipo botánico sobre el simbolismo de los árboles. El undécimo *lógos* será cumplido por *Areté*, con las pertinentes conclusiones. La voz del verdadero enunciador –Metodio–, visible en transparencia bajo las voces de las enunciaciones femeninas, aporta digresiones teológicas contra Porfirio, Orígenes y los gnósticos y diversas consideraciones respecto de la letra de la Escritura. Tecla concluye con un himno sobre el desposorio virginal de la Iglesia con Cristo, un bello epitalamio compuesto de una serie de estrofas rimadas que comienza cada una con la letra en serie del alfabeto griego (α, β, γ, etc.); a cada una responden las otras vírgenes con un dístico: “Para ti me mantengo pura. Y con lámparas radiantes/ que sostengo con firmeza, esposo, vengo a tu encuentro”^[35]. La obra cierra con un epílogo entre Ebulia y Gregoria con reflexiones finales sobre la esencia de la virtud. Ambas terminan coincidiendo en que un alma que alcanza la virtud mediante la perseverancia aún ante los embates de los deseos pecaminosos es superior a aquella que nunca ha sufrido los ataques de la pasión.

¿Por qué Metodio desearía adoptar, para un tratado sobre la castidad, el modelo de un diálogo platónico en el que *éros* es el tema convocante? Se trata evidentemente de conceptos absolutamente enfrentados y hasta incompatibles. Es probable que la elección se deba a la pretensión de una transformación o fusión superadora de conceptos opuestos o antagónicos y para ello se considere útil el uso del mismo molde genérico. La tradición cristiana ha intentado otras veces transformar el *éros ouránios* del antiguo Banquete en una fuerza que asciende hacia Dios por una vía espiritual que prescinde del contacto sexual en la generación de lo bello supremo. Un ejemplo es la teoría renacentista del *amor platónico* de Marsilio Ficino, quien después de recorrer el largo camino histórico de pensadores que fueron imbricando durante siglos platonismo y cristianismo, acuña en el siglo XV el concepto de “amor platónico” con el sentido de *verdadero* amor, el que se da entre amigos y constituye el fundamento de una auténtica comunidad intelectual.

Benedetta Zorzi^[36] ha rescatado últimamente el espesor semántico que asume el concepto de *hagnéia* en el *Banquete* de Metodio y le adjudica una profunda intención antiencratista, es decir, en oposición a una moral de ascetismo extremo. Metodio ofrece “*vergini piene di desiderio, di entusiasmo, di euforia, di ironia*” según Zorzi, quienes hasta polemizan con la moralina de la época, por ejemplo respecto de cómo considerar a los hijos nacidos de un adulterio, a quienes Marcela no admite ubicar fuera de la misericordia de Dios. O la enfática defensa de Teófila del matrimonio y la procreación, que no excluye una descripción del acto sexual. La elección de la virginidad no se manifiesta literariamente como irreal o imposible, ni hace menos mujeres a las vírgenes. Metodio no construye personajes etéreos y sin carnadura sino con entusiasmos y dudas mientras argumentan con sutil erudición, lo cual ubica el rol femenino en un plano inusual, no meramente afectivo-emotivo sino en un cierto nivel de debate intelectual. Ésta es la opinión de la monja benedictina Zorzi, quien interpreta además que no son equivalentes en Metodio los conceptos de *hagnéia* (castidad) y *parthenía* (virginidad)^[37] y en su entusiasmo en favor de la consagración a la virginidad se opone a la doctrina espiritual cristiana mezcla de elementos platónicos con aspectos estoicos: *apátheia*, vírgenes sin pasión ni entusiasmo. Percibe sobre todo que en Metodio los conceptos de *éros* y *hagnéia* se influyen mutuamente y se transforman para producir esta original propuesta en que la mujer aparece con un rol activo que supone una reflexión sobre la fecundidad de la vida cristiana y de la iglesia.

Mas el entusiasmo de la monja Zorzi no alcanza para demostrar a un lector moderno y laico que se trata aquí de *verdaderas* mujeres; son por el contrario figuras alegóricas, como sus nombres lo indican: Teófila es “la amada de Dios”, Teopatra es “la que tiene a Dios por padre”, Ágata es “la noble”; otros son helenizaciones de nombres romanos muy connotados (Marcela, Dómnina), y la denominación Tecla refiere a santa Tecla, de culto muy extendido en la iglesia oriental y relacionada idealmente con Pablo en una ficción de los primeros tiempos del cristianismo (*Acta Pauli et Theclae*).

No quitemos valor de todos modos a la primera presencia importante de protagonistas mujeres en la literatura simposiaca^[38], aunque en el texto siga indudablemente presente la concepción de las antiguas sociedades patriarcales judías y cristianas de que lo masculino debe asociarse con el intelecto (*noûs*) y lo femenino con la sensibilidad (*aísthesis*) irracional. Un buen ejemplo es el discurso de Teópatra cuando provee una explicación alegórica del hecho de que el faraón mandara arrojar al Nilo a todos los niños varones de los hebreos, para “que los pensamientos *varoniles* del alma fueran arrastrados y ahogados por la corriente de las pasiones” y se salvaran las mujeres pues eso significa que el rey de Egipto “anhelaba fomentar y multiplicar los gérmenes carnales e irracionales”^[39].

Si este *Sympósion* se escribió alrededor del año 280, coincide con el breve período de paz que vivió la iglesia previo a las persecuciones de Diocleciano y con la inmensa obra sobre la historia eclesiástica que llevaba a cabo Eusebio en Cesarea. Es improbable que se haya escrito para una comunidad de tipo conventual; sólo hacia principios del siglo III surgirá en Oriente el movimiento monacal y en ese sentido es factible que Jerónimo haya utilizado el texto de Metodio para incentivar el fervor casto en los monasterios que había fundado en Belén. Estas vírgenes metodianas viven con su familia de sangre, con sus padres y hermanos, no tienen una educación común ni actividades en una congregación que regulara su comportamiento. No son mujeres reales. Que en el prólogo sea *Areté* (la Virtud), la que convoca a diez vírgenes para que “cada una pronuncie un discurso en alabanza de la virginidad” (§9) marca el tono alegórico moralizante del escrito e impide una fijación siquiera aproximada de una fecha real del encuentro. El jardín en que se desarrolla el ágape es un espacio idílico con una refrescante fuente de aguas cristalinas y árboles de variados frutos en una pradera con flores fragantes y coloridas. Se trata del clásico *locus amoenus*, fórmula idealizadora para presentar una naturaleza alejada de toda contaminación y propicia para el desarrollo de una vida espiritual apartada del bullicio urbano. Obviamente el simposio de las vírgenes no será un encuentro en el que semidesnudos efebos escancien el vino o se deslicen complacientes entre los invitados. Por el contrario, estas mujeres se sentarán bajo la sombra de un árbol de castidad (*ágnos déndron*, §8) que bajo sus frondosas ramas las protege, así como a su anfitriona, la Virtud, quien las agasaja con variados platos. Una vez finalizadas las diez exposiciones de las vírgenes, será ella quien ofrezca a todas y cada una por igual –si bien la de Tecla es más hermosa- una corona, símbolo de la victoria.

El simposio de Metodio responde a las características –para entonces ya muy convencionalizadas- del género. Sin embargo, omite la presencia de los elementos externos que configuran el ritual propio de los banquetes clásicos: la alusión a las normas convivales, la presencia de esclavos, el menú, los perfumes y la música. La función específica del *symposiárkhos* en este caso está derivada a la Virtud y por la particularidad de la figura no consistirá en decidir el modo en que se ha de beber el vino ni con cuánta cantidad de agua debe estar mezclado. Obviamente tampoco se realizan libaciones ni brindis en honor de los dioses paganos. No hay *agón*, ni siquiera contrastes de puntos de vista entre las vírgenes que participan del encuentro. Sólo en la primera parte alguna de ellas comienza el discurso aludiendo a que quiere aclarar algún detalle de la exposición de quien la antecedió. Las disertaciones son una sucesión de conceptualizaciones eruditas que, con el afán de ensalzar la castidad y la pureza del alma y el cuerpo, interpretan numerosos lugares del Antiguo y el Nuevo Testamento y dan cuenta de los vastísimos conocimientos no sólo de la obra de Platón sino también de Homero y hasta de algún fragmento pitagórico, en un tratado mechado con extensas alegorías sobre la Iglesia y condimento milenarista. La demostración de erudición cae de modo insalvable en la pedantería, con el agravante de que se torna en general en un texto reiterativo y tedioso, lejos de la vitalidad y el encanto del modelo que pretende imitar: el *Sympósion* platónico.

CONCLUSIONES

El antecedente de todos estos encuentros convivales es la fiesta que distribuye excedentes. Privilegiados por la fortuna o tocados por el poder, los anfitriones reciben a los invitados, así

Agatón en el *Simposio* platónico, Calias en Jenofonte y Larense, un alto funcionario romano, para el caso de Ateneo. El banquete en los orígenes de la literatura griega es el pretexto ritual para socializar excedentes acumulados por el poder central o por particulares. El evento que sigue al banquete es el concurso agonístico, un certamen donde se enfrentan dos o más miembros del grupo para determinar cuál es el mejor -el más hábil o fuerte- como lo demuestran las detalladas competencias entre los feacios (VIII 105-130) en los poemas homéricos.

En lo que al simposio se refiere, tanto como sucede como otras expresiones genéricas de la literatura -epístola, himnos, poesía bucólica- el patrón o modelo es siempre más poderoso y permanente que las producciones textuales. La cultura es un patrimonio viviente y, en el derrotero de la formación de sus diversas expresiones (creencias, costumbres, religión y perspectivas filosóficas), las modificaciones y adaptaciones se reflejan sólo parcialmente en las expresiones escritas y en obras terminadas. La concepción de *géneros literarios* está desprestigiada en nuestros días, suena a obsoleta. Se acepta una teoría de los géneros sólo cuando permite lograr una idea más comprensiva de las obras particulares y su inclusión en parámetros más o menos universales, pero siempre con la aclaración de que no se puede construir un sistema que bajo una misma denominación incluya obras que al poco andar se definan más por sus excepciones a la norma que por responder a un patrón genérico. El error está -pienso- en prescindir de una reflexión sobre las tensiones entre lo sistémico y lo extrasistémico, o mejor dicho entre lo sistémico literario y el modelo social que le dio origen. Lo social *real* busca primero su cauce en la ritualización de prácticas que permiten clasificar, ordenar, establecer jerarquías y encontrar un *invariable* semióticamente concluido o, al menos, con límites lo suficientemente definidos para que pueda permanecer en el tiempo construido como *evento*. Es así que para el género simposiaco en particular se determinan las posiciones de los enunciadores en el espacio, se ordenan cronológicamente de manera ascendente los enunciados, se establecen los temas. Este esquema se proyecta contemporáneamente en el imaginario colectivo y en textos que lo representan. Ambos conformarán conjuntos de elementos en interacción, nunca calzará perfectamente uno en el molde del otro porque todo género está sometido a una serie de presiones que proceden tanto del macrotexto sociocultural como de su propia capacidad de texto único e irrepetible.

Hay varias instancias en la constitución de un género. Llamemos a la primera *performativa*. La escritura interviene en el proceso literario provocando un desplazamiento de los modos de expresión del ritual hacia estructuras formales que se presentan al autor como esquema previo a la creación de su obra. *Lo performativo* atiende en primer lugar a la teatralidad de la acción humana, teatralidad que exige una escena donde los que observan interactúan con los observados. Esta interacción se produce sobre una base identitaria común, patrones simbólicos que se comparten, cuyos rasgos inmanentes tienen fronteras más o menos estables que se nutren del sentido de trascendencia del acto. Las primeras expresiones del género simposiaco son *íntegras y completas* en relación con el referente: el encuentro convivial *real*. El modelo narrativo del simposio actúa en paralelo con el modelo construido en lo social. El campo paradigmático se actualiza en el receptor del mensaje porque éste *sabe* que en un evento en el que está presente un maestro, un sabio, un filósofo o un santo, los demás discursos se articularán *in crescendo* para destacar la figura sublime.

La última etapa de un género literario -la que marca su ocaso- es la de *formalización extrema*, la de hipercodificación: el género se transforma en un código sin relación alguna con el referente. Para el caso del simposio, valga el ejemplo del *Banquete* de Metodio de Olimpia, en el que *lo simposiaco* ha perdido todos los componentes que le dieron origen: las exquisitas proporciones del vino, los intercambios eróticos, la versatilidad aristocrática, la danza sensual, las disquisiciones, los embates filosóficos, en fin, la vitalidad y la poesía.

Fecha de recepción: 05/05/2009

Fecha de evaluación: 25/05/2009

Fecha de aceptación: 26/05/2009

BIBLIOGRAFÍA

- N. Antoniono, *Metodio d'Olimpo, La verginità*, Introduzione, traduzione e note, Testi patristici 152, Roma, Città Nuova, 2000.
- F. Calabi, *Lettera di Aristeia a Filocrate*, Introduzione, traduzione e note; testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 1995.
- P. Cavallero *et al.*, *Nubes de Aristófanes*, Traducción, introducción y notas, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2007.
- F. H. Colson, “De ebrietate”, en F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo*, Harvard, Loeb Classical Library, New York, G. P. Putnam's sons, 1930, pp. 308-435 (vol. III).
- J. Delobel, “L'Onction de Jésus par la pécheresse: La composition littéraire de Lc Vil 36-50”, *Ephemerides theologicae lovanienses* 42 (1966), 415-475.
- J. Dover, “The date of Plato's *Symposium*”, *Phrónesis* 10 (1965), 2-20.
- K. Dover, *Plato. Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- N. Fernández Marcos (trad.), “Carta de Aristeas”, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1962 (vol. II), pp. 9-63.
- M. D. Gallardo López, “Estado actual de los estudios sobre los *Simposios* de Platón, Jenofonte y Plutarco”, *Cuadernos de Filología Clásica* 3 (1972), 127-192.
- R. D. Hicks, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Books 6-10, Cambridge, Massachusetts-London, England, Loeb Classical Library, 1995 (vol. II).
- V. Juliá, *Platón. Banquete*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada, 2004.
- G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum*, Leipzig, Teubner, 1965-1996.
- A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1985.
- F. Lisarrague, “Around the *Krater*: An aspect of Banquet Imaginery”, en O. Murray, *Symptica*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 196-209.
- E. C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, Oxford, Clarendon Press, 1971 (vol. II).
- J. P. Martín (ed.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, Madrid, Trotta, 2009 (vol. V).
- F. Martín Ferrero, “El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el *Banquete* de Platón”, *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973), 193-206.
- F. Martín García, “Introducción a ‘Charlas de sobremesa’” en *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1987 (vol. IV), pp. 9-43.
- J. Martin, *Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, Schöningh, 1931 [reimp. Meisenheim, 1968].
- X. de Meeus, “Composition de Lc XIV et genre symposiaque”, *Ephemerides theologicae lovanienses* 37 (1961), 847-870.
- C. Morales Otal, J. García López, *Plutarco. Obras Morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1985-1989 (vols. I-IV).
- O. Murray (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

H. Musurillo, *The Symposium, a treatise on chastity*, Ancient Christian Writers 27, Westminster Md., The Newman Press, 1958.

H. Musurillo (Introduction et texte critique), *Méthode d'Olimpe. Le Banquet*, Sources Chrétiennes 95, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963.

M. P. Nichols, "Socrates' Contest with the Poets in Plato's *Symposium*", *Political Theory*, 32/2 (April 2004), 186-206.

H. G. Opitz, "Methodios", en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, 1935 (Supp. VI), pp. 373-374.

A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Introduction, texte critique, traduction, notes, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

B. Perrin, F. B. Babbitt *et al.*, *Plutarch*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Loeb Classical Library, 1914-1976.

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship From the Beginnings to the End of Hellenistic Age*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

J. Portulas, "La carta de Aristeas", 1611, *Revista de historia de la traducción*, N° 1, 2007.

L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Ateneo de Náucratis. Banquete de los eruditos*, Madrid, Gredos, 1998-2006 (vols. I-IV).

W. J. Slater, "Symptotic ethics in the *Odyssey*", en O. Murray, *Symptotica*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 213-220.

E. S. Steele, "Luke 11: 37-54. A modified Hellenistic Symposium?", *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984), 379-394.

R. A. Tomlinson, "The chronology of the Perachora *Hestiatorion* and its significance". En Murray, *Symptotica*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 95-101.

J. Zaragoza, *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006.

B. Zorzi, "The Use of the Terms *hagneía*, *parthenía*, *sophrosýne*, and *egkrátēia* in the Symposium of Methodius of Olympus", *Vigiliae Christianae*, 63/2 (2009), 138-168.

[1] La extraigo de la edición (con traducción al inglés) de R. D. Hicks, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Loeb, 1995, pp. 378-379 (vol. II).

[2] Utilizo la edición B. Perrin, F. B. Babbitt *et al.*, *Plutarch*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Loeb, 1914-1976. Existe en castellano una excelente traducción de *Moralia*: C. Morales Otal, J. García López, *Plutarco. Obras Morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1985-1989.

[3] Oswyn Murray edita y publica en 1990 *Symptotica* (Oxford, Clarendon Press), que subtitula *A Symposium on the Symposium* en alusión a que los investigadores reunidos en septiembre de 1984 en el Balliol College de Oxford, en simposiaca camaradería, abordaron el tema desde el punto de vista de la arqueología, la historiografía, la filosofía y la historia del arte, y produjeron el interesante libro, de consulta insoslayable para quien desee acceder desde una pluralidad de disciplinas. Los capítulos que nos interese destacar van a ser señalados en nota y en la bibliografía por nombre de autor.

[4] Se supone que en el *deîpnon* no estaba excluida la bebida ni en el *sympósion* tampoco todo alimento sólido. La ingesta de vino era acompañada por pequeños bocados (*tragémata*) de dulces, fruta fresca o seca y cereales tostados.

[5] “¿Qué valor tiene para vos vivir si te privás de estas cosas?” agrega la traducción de P. Cavallero *et al.*, Edit. de la Fac. de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2007, p. 265.

[6] Parfraseo, traduciendo libremente, la edición de F. H. Colson, “De ebrietate”, en F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo*, Harvard, Loeb Classical Library, New York, G. P. Putnam's sons, 1930, p. 430.

[7] Cf. W. J. Slater, “Symptotic ethics in the *Odyssey*”, en O. Murray, *Sympotica*, pp. 213-220.

[8] Sobre la importancia de los escanciadores reales, Cf. Heliodoro, *Etiopica*, VII 23, 4 y sobre el arte de escanciar VII 24, 6 y 27, 3.

[9] Cf. R. A. Tomlinson, “The chronology of the Perachora *Hestiatorion* and its significance” en O. Murray, *Sympotica*, p. 93, quien afirma que la construcción de estos espacios para la realización de banquetes comienza en el siglo V a.C. en ciudades prósperas como Atenas pero se expande y florece sólo en el IV y siguientes.

[10] Cf. F. Lisarrague, “Around the *Krater*: An aspect of Banquet Imaginery”, en O. Murray, *Sympotica*, 1990, pp. 196-209 espec. 197.

[11] Sobre si el sabio o el filósofo deben beber vino o no, según Diógenes Laercio, las opiniones están divididas y en el comienzo del Libro VII cuando presenta el retrato de Zenón de Cítio (Cf. Hicks, *Diogenes Laertius*, p. 110) cita a Perseo, que en sus *Hypomnēmata Sympótika* refiere que el iniciador de la doctrina estoica declinaba generalmente las invitaciones a banquetes (*deîpna*) pues sólo le placía comer higos verdes (*sykoi khlóroi*) y al sol.

[12] Acudimos a la edición de G. Kaibel, Leipzig, Teubner, 1887-1890 [Reimp. 1965-1996] y a la “Introducción” y notas de L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Ateneo de Náucratis. Banquete de los eruditos*, Madrid, Gredos, 1998-2006, obra hasta el momento en 4 vols.; se espera el quinto y último para tener traducida al castellano la obra completa del autor.

[13] Para cuyas características formales es imprescindible Cf. J. Martin, *Symposion*, Paderborn, Schöningh, 1931.

[14] Tenemos a la vista la excelente traducción de V. Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004, quien sigue la edición de K. Dover, *Plato. Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980

[15] P. Bysshe Shelley, *The Banquet*, Cassell, 1887; L. Robin, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

[16] No obstante, en el siglo III, Diógenes Laercio designa con el título de *Sympósion* a las respectivas obras de Platón y Jenofonte Cf. II 57; III 50 y espec. III 34 (Cf. Hicks, *Diogenes Laertius*, p. 306), donde Diógenes Laercio comenta que no debían hallarse en buenos términos Platón y Jenofonte, si bien habían escrito ambas obras de similar naturaleza como *Sympósion*, *Sokrátous apología*, *Tà ethikà apomnemoneúmata*.

[17] Cf. *Rep.* 363c: en el Hades en un *sympósion* de iniciados, los justos, coronados de flores, pasan el tiempo en embriagarse “como si la más bella recompensa de la virtud fuese una eterna embriaguez”.

[18] Respecto de la coincidencia real de las opiniones de Platón con su personaje Sócrates sobre poesía y política, Cf. M. P. Nichols, “Socrates' Contest with the Poets in Plato's *Symposium*”, *Political Theory*, 32/2 (April 2004), 186-206.

[19] Para las razones en la fijación de estas fechas, Cf. J. Dover, “The date of Plato's *Symposium*”, *Phrónesis* 10 (1965), 2-20 y M. D. Gallardo López, “Estado actual de los estudios sobre los *Simposios* de Platón, Jenofonte y Plutarco”, *Cuad. Fil. Clás.* 3 (1972), 127-192.

[20] Cf. F. Martín Ferrero, “El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el *Banquete* de Platón”, *Cuad. Fil. Clás.* 5 (1973), 193-206.

[21] Ateneo vivió en la época del emperador Marco Aurelio, cuyo gobierno se extendió del 161 al 180 a.C. Cf. L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Op. cit.* I 1998, p. 7.

[22] Cf. C. Morales Otal y J. García López “Introducción al Banquete de los siete sabios”, *Op. cit.* II, 1986, p. 209 esp. nota 2.

[23] Seguimos la edición de E. C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, Oxford, Clarendon Press, 1971 (vol. II). La traducción de J. Zaragoza del *Banquete* está acompañada de *Recuerdos de Sócrates, Económico y Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006.

[24] Espeusipo sucedió a Platón en la Academia a su muerte (347 a.C.), Prítanis es mencionado por Polibio (V 93, 8) como representante de la escuela peripatética y a quien Antígono Dosón encargó la redacción de leyes para Megalópolis; no sabemos quién es Jerónimo, pero Dión el académico es mencionado en otra ocasión por Ateneo (34b) como quien relata la invención del vino de cebada –la cerveza-, vino para los pobres, que empezaron a consumir alegremente los egipcios de Alejandría.

[25] Por ejemplo, A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1985, p.832 y R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship From the Beginnings to the End of Hellenistic Age*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 101.

[26] N. Fernández Marcos (trad.), “Carta de Aristeas”, en A. Díez Macho (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Cristiandad, 1962, pp. 9-63; J. Portulas, “La carta de Aristeas”, 1611, *Revista de historia de la traducción*, N° 1, 2007; F. Calabi (Ed.), *Lettera di Aristeia a Filocrate*, Milano, Rizzoli, 1995.

[27] Cf. *Vida de Moisés II* 41, lugar en que se afirma que todos los años se lleva a cabo una “fiesta y panegírico en la isla de Faros, hacia la cual navegan no sólo judíos sino muchísimos otros para reverenciar aquel lugar donde por primera vez se encendió la luz de esta traducción”. Traducción de J. P. Martín, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Madrid, Trotta, 2009 (vol. 5), p. 96.

[28] Los traductores de Aristeas citados en nota 26 –y yo misma- siguen el texto griego establecido por A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, París, Éditions du Cerf, 1962, que ha tenido en cuenta veintitrés manuscritos.

[29] Eleazar es el nombre del hijo -y sucesor en el cargo- de Aarón, el primer sumo sacerdote del pueblo hebreo en tiempos de Moisés (*Éxodo* 28 y *Números* 3, 32).

[30] Los títulos de estas obras están en latín porque, hasta donde llega mi conocimiento, no hay traducción al español.

[31] La producción literaria de Metodio puede datarse en 270-300 y su muerte en el 311; Cf. H. G. Opitz, “Methodios”, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, 1935 (Supp. VI), pp. 373-374.

[32] No hay traducción completa en castellano, pero el texto crítico ha sido editado por Sources Chrétiennes (volumen 95) con traducción francesa; también hay una traducción previa al inglés de H. Musurillo, el editor de la versión francesa, bajo el título de *The Symposium, a treatise on chastity* (volumen 27 de la colección Ancient Christian Writers), 1958. Más recientemente ha sido traducido al italiano: *Metodio d'Olimpo, La verginità*, a cura di Normando Antoniono, [Testi patristici 152], Roma, Città Nuova, 2000.

[33] Cf. sobre la inserción en el género simposiaco de los tres episodios, respectivamente: X. de Meeus, “Composition de Lc XIV et genre symposiaque”, *Ephemerides theologicae lovanienses* 37 (1961), 847-870; J. Delobel, “L'Onction de Jésus par la pécheresse: La composition littéraire de Lc VII 36-50”, *Ephemerides theologicae lovanienses* 42 (1966), 415-475; E. S. Steele “Luke 11: 37-54. A modified Hellenistic Symposium?”, *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984); 379-394.

[34] Eubulio (etimológicamente “el del buen consejo” o “prudente”) es un seudónimo utilizado en otras obras por Metodio, aquí feminizado dada la naturaleza de la obra. No obstante, Metodio aparece con su propio nombre al final (§293).

[35] Traducción propia, directa del griego.

[36] Ofrece un par de artículos en línea y recientemente publicó “The Use of the Terms *hagnéia*, *parthenía*, *sophrosýne*, and *egkrátēia* in the Symposium of Methodius of Olympus”, *Vigiliae Christianae*, 63/2 (2009), 138-168.

[37] Zorzi prefiere afirmar que el término *parthenía* es usado con frecuencia por Metodio como sinécdoque de *hagnéia* pero no son intercambiables. *Hagnéia* sería un amplísimo y complejo concepto que encerraría los significados de *éros*, *agápe*, *enkrátēia*, *apátheia*, *parthenía*, *harmonía*, *sophrosýne* y designaría por tanto la complejidad de la dinámica de una vida cristiana.

[38] Existe una excepción en el siglo II, *El banquete o los lapidas* de Luciano de Samosata, que no hemos tomado en cuenta en este artículo por ser una parodia del género, obra en la que las mujeres toman parte en un simposio y hasta en la pelea que deviene luego.

[39] Cf. §97 que interpreta Ex I 16. Exégesis similar a la de Orígenes (*Hom. in ex. II 2*) para quien los hijos varones simbolizan las obras buenas y las hijas, las pecaminosas.

