

Banquete

PLATÓN (2015). Traducción, introducción y notas de Ezequiel Ludueña. Con dos apéndices: “Influencia y recepción del Banquete en Occidente” y *Amantes*, diálogo atribuido a Platón (trad., intr., y notas de E. L.).

Buenos Aires, Colihue Clásica, CXXXIV. 373 páginas.

 Ivana Costa

No son muchas las obras fundamentales de la historia de la filosofía que perduran, más allá de su repetición al interior de academias y universidades, en los productos culturales de una época. Los diálogos platónicos han corrido siempre con cierta ventaja en este terreno, porque su contenido no se expresa con el tono monocorde del tratado sino que trae incorporada la poderosa carga emotiva de la ficción. Las discrepancias teóricas que manifiesta cada diálogo respecto de la tradición o de la vanguardia—real o imaginaria—suelen aparecer bajo la forma de las rivalidades o preferencias afectivas de sus personajes. Y los problemas más importantes se resuelven apelando a algún relato: una mitología elaborada *ad hoc* o alguna clase de construcción metafórica que, como la caverna, termina proyectándose mucho más allá del marco que le dio origen. En el trasfondo de la cultura occidental, del siglo IV aC. al presente, es frecuente encontrar las huellas de algún diálogo de Platón, y el *Banquete* es uno de los casos más patentes: sus criaturas (personas o figuras argumentales) son revividas una y otra vez en múltiples productos del arte y del pensamiento. Claro que este fecundo comercio de ideas no implica necesariamente una buena comprensión del diálogo como obra íntegra, ni de sus motivos y su horizonte polémico; lo contrario parece ser más frecuente. Y sin embargo, los únicos que podrían sentarse a lamentar semejante cosa son quienes estudian el *Banquete* como una pieza del rompecabezas de la filosofía de Platón, o de la historia del platonismo. Pero estos lectores, aunque tienen notable peso específico en la decisión de iniciar una nueva traducción del diálogo, constituyen en realidad un número bastante limitado del total de lectores potencialmente interesados en el libro publicado.

Por suerte, el valioso trabajo de Ezequiel Ludueña—traductor, autor de la introducción, de las notas y de dos apéndices para la más reciente versión castellana del *Banquete*—se dedica con generosidad a ambos tipos de lectores. Propone una traducción erudita, atenta a los matices poéticos y especulativos que Platón entreteje a lo largo de toda la obra, y la acompaña con un ensayo comprensivo (132

páginas) sobre el diálogo, sus personajes, su trama explícita y también la implícita. Además, un segundo ensayo (de 70 páginas), que figura como apéndice, reconstruye el camino que transitó el *Banquete* en la cultura occidental: tanto en la historia de las ideas (desde el seno mismo de la Academia hasta Nietzsche, y con picos de intensidad al llegar a su difusión medieval y renacentista) como en la de la literatura, atendiendo especialmente a la que va del siglo XVI al XIX. En otro apéndice ofrece la traducción de *Amantes*—una obrita breve que figura entre los *dubia* del *corpus platonicum*—, anotada y con una introducción que permite orientarse en el terreno heterogéneo de los que, siguiendo a Holger Thesleff, podríamos considerar entre los diálogos “semi-auténticos”: quizá no escrito por él, pero sí en vida de Platón y al interior de la Academia, como “un ejemplo de dialéctica constructiva, o una especie de seminario para uso interno” (Thesleff, *Platonic Patterns*, 2009: 351).

El *Banquete* no ha escapado a la tendencia que, de fines de los 90 a esta parte, ha buscado *renovar*, digamos, las traducciones científicas de los diálogos pensadas para uso universitario: en francés, la versión de L. Brisson (Flammarion, 2001) vino a reemplazar, en el uso, al sofisticadísimo trabajo de L. Robin (Les Belles Lettres, 1929; y P. Vicaire, *id.*, 1991); en Inglés, la de C. Rowe (Aris & Philips, 1998), al trabajo pionero de R. G. Bury (Heffer & Son, 1932) y al más específico de K. Dover (Cambridge University Press, 1980). En italiano, la traducción de M. Nucci con introducción de B. Centrone (Einaudi, 2009) es quizás el mejor ejemplo de relevo de la versión apasionada de G. Colli (Adelphi, 1979); y en alemán, la de T. Paulsen y R. Rehn (Reclam, 2006) renovó la de F. Sussemihl (L. Schneider, 1940). En castellano ya circulaban las traducciones españolas de L. Gil Fernández (Alianza, 1962) y M. Martínez Hernández (Gredos, 1992) cuando se publicaron en Buenos Aires la de V. Juliá (Losada, 2004) y la de C. Mársico (Miluno, 2010) que trajeron novedades significativas en diferentes planos. La meditada versión de Juliá se concentró en mostrar, sobre todo, cómo se enlazan en el diálogo drama y filosofía, poesía y argumento, y en subrayar la

singularidad del eje que forman los discursos de Aristófanes, Sócrates-Diotima y Alcibiades. La de Mársico, con estudio preliminar de L. Soares, buscó la originalidad en la tonalidad rioplatense de la traducción, aplicada por igual al habla de todos los personajes. El nuevo *Banquete* que aquí se presenta condensa nuevos aportes sustantivos: no sólo en los dos apéndices, que ya son marca de estilo de las ediciones de la colección Clásica de Colihue, sino también en cuanto a la concepción general del diálogo.

En su introducción, Ezequiel Ludueña señala la influencia que ha tenido en algunos puntos de su propio enfoque el trabajo de Leo Strauss sobre el *Banquete*. Strauss dedicó un curso al diálogo en 1959 y supervisó la edición que hizo de esas lecciones años más tarde su discípulo Seth Benardete; pero la obra se publicó en forma póstuma en 2001. Traerla hoy a la discusión constituye ya una novedad: primero porque la lectura straussiana del *Banquete* prácticamente no había tenido difusión en nuestro medio, y segundo porque esta lectura permite precisar una fecha dramática plausible y especular sobre los motivos latentes en la puesta en escena de Platón. Un punto central de esta lectura es el valor del personaje de Alcibiades. Habitualmente se lo considera básicamente como la contrafigura que precisa el Sócrates platónico para poner de relieve los alcances de su ascetismo y la consistencia de su prédica sobre aquello que vuelve auténtica a toda experiencia erótica, sin tener que recurrir a un antipático discurso en primera persona. En cambio, en la óptica de Strauss, su presencia en esta reunión de caballeros que hacen el elogio del deseo mientras beben y celebran el éxito de uno de ellos debería comprenderse en el contexto de producción del diálogo. *Enfant terrible* de la política ateniense: idolatrado, odiado, condenado por traición, perdonado y de nuevo exiliado, Alcibiades debía ser sin duda el personaje más conocido para el auditorio del *Banquete* en el siglo IV a.C., y lo que evocaba era un tramo penoso de la historia reciente, y el papel un tanto vergonzante que habían jugado en esa historia algunas de las jóvenes y radiantes promesas de la aristocracia ateniense. Su irrupción intempestiva al final de la velada –ésta es la tesis de Strauss– no busca desacralizar el encuentro ni quitarle supuesta solemnidad a las palabras que acaba de pronunciar Sócrates sino poner de manifiesto, aunque de manera oblicua, como ocurre siempre en los diálogos, la propia versión platónica sobre el papel que tuvo Alcibiades en el episodio ominoso de la mutilación de los Hermes, considerado en ese entonces la antesala (o incluso la causa) de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, que precipitó su hundimiento como *pólis* y como faro intelectual y moral de la Hélade.

En la interpretación puntual que hace Ezequiel Ludueña del discurso de Sócrates-Diotima, esta lectura en clave política parece dejar lugar a otra que subraya los elementos místicos: el pasaje 210e-212b se considera, de hecho, el pasaje místico por excelencia en la obra de Platón, que además viene precedido por alusiones no irónicas a “los misterios de éros” y al ser “iniciado” en ellos. Estos elementos aparecen reforzados en la cuidada traducción y en las profundas notas que traen siempre algún dato relevante y enriquecedor. La frase que expresa en ese pasaje la culminación de todo el aprendizaje motivado por el deseo, en 210e2-6, es un buen ejemplo de este procedimiento. Traduce Ezequiel Ludueña: “Quien haya sido guiado en el terreno erótico hasta este punto, tras contemplar en orden y adecuadamente las cosas bellas, cuando alcance la perfección de la experiencia erótica, advertirá de pronto algo asombroso, bello por naturaleza, aquello por lo cual, Sócrates, tuvieron sentido las anteriores fatigas”. En las notas *ad locum*, acude a R. G. Bury, para quien “advertirá” implica aquí “liberarse de pensamientos banales”, y a A. J. Festugière –seguramente el más tenaz defensor de la comprensión mística de la filosofía platónica en el siglo XX– para quien el adverbio *exaíphnes*, “de pronto”, no busca mentar el carácter repentino del encuentro con lo bello en sí sino más bien “la inmediatez de la visión”.

La interpretación mística es, por otra parte, la que reivindica Plotino en el tratado VI.9, “en el que identifica la contemplación de lo bello en sí con la visión y unión con lo Uno”, dando inicio a una comprensión del diálogo que fue la dominante hasta bien entrado el siglo XIX pero que no es del todo fiel. Plotino se vale del léxico de Diotima en lo que hace a la visión, al tacto y a la unión con lo bello en sí, pero cargándolo de un significado muy diferente del original. En el análisis del texto platónico que propone la introducción al *Banquete* se nos advierte, con agudeza, que sería “un error” considerar a esa “Belleza con mayúsculas” que se ve y se toca al final del ascenso erótico como “una entidad”, como si “hubiera distintas bellezas” la última de las cuales sería “ontológicamente superior” a las otras (p. LXXX). La belleza, se concluye allí, es una sola. Es evidente, no obstante, que con la metáfora de los pasos que van quedando atrás en el ascenso Platón no quiere mostrar solo una identidad sino más bien cierta diferencia; aunque no es necesario que ella sea, como pretende Plotino, una diferencia ontológica en el objeto del deseo. Podría tratarse de una diferencia disposicional del sujeto: la belleza siempre es la misma pero uno ya no es el mismo al final del ascenso. A esta diferente disposición se le podría atribuir una índole cognitiva

o afectiva; es decir, podemos entender que llegado “hasta ese punto” (210e2) uno *percibe de otra manera* y es capaz de ver la “esencia misma” de la belleza (pp. LXXX-I), o también que uno llega a sentir de otra manera por estar “enamorado de la belleza” (p. LXXXI). Sin embargo, estas dos posibilidades parecen conducirnos de nuevo a la atribución de una diferente calidad ontológica a la Belleza con mayúsculas, que era lo que queríamos evitar; en el primer caso, porque entre “la esencia misma” de algo y “diferencia ontológica” parece haber un neto aire de familia; en el segundo caso, porque en los escalones más bajos de la iniciación, cuando uno todavía está enamorado de un joven bello, también lo está de su belleza, aunque sea en minúscula.

Quizás el cambio que Platón quiere ver manifiesto en el recorrido desde el escalón más bajo hasta el más alto esté en otra clave, también sugerida en la introducción. En el argumento que despliega Diotima, la belleza que es objeto del deseo no puede ser cualquier cosa bella sino una cosa a la vez bella y buena. El añadido de lo bueno es, precisamente, el matiz que distingue a la concepción del éros expresada por Sócrates-Diotima de la de Aristófanes (p. LXXVI-VIII). Podríamos pensar que esta cualidad de lo bueno es la que gana en intensidad a medida que se asciende, al desear primero un cuerpo bello, luego la belleza de las almas, la de los hábitos de vida y la de los conocimientos, hasta llegar al conocimiento de lo verdaderamente bello, “aquello *por lo cual tuvieron sentido* las anteriores fatigas”. La experiencia erótica sería así el descubrimiento de (y conocimiento de, y contacto con) aquello que no es bello y bueno de modo parcial o en vista de otra cosa sino bello y bueno *por sí*. Recién ahí, dice Diotima “la vida es digna de ser vivida” (211d1-2). El iniciado que ha llegado a este punto podría considerarse auténticamente dichoso (*eudaímon*), ya que los dichosos son los que “poseen lo bueno” (205a1). Este matiz práctico implícito en la asociación de lo bello con lo bueno permite comprender, además, por qué Diotima sostiene que la contemplación engendra *areté* verdadera (212a3-5): porque más allá del modo con que se describa el *theorêin*, ese “ímpetu y cadencia frenética” (p. LXXXV) que inspiraron a místicos y cultores de la vía negativa, aquí se lo define por su valor práctico; es lo que alumbra a la auténtica virtud y hace a la vida digna de ser vivida. El éros platónico del *Banquete* puede conectarse entonces con la filosofía de Aristóteles no

sólo desde un punto de vista metafísico, por lo que pudiera haber influido en su concepción de la causa final (p. 160), sino también en su dimensión práctica, en la idea expresada en *Ética Nicomaquea* VI.12 de que “la sabiduría produce felicidad” (no como la medicina produce la salud, se aclara allí, sino como la salud misma). Esto parece dejarnos nuevamente en el umbral de la perspectiva straussiana, para la cual el *Banquete* es la respuesta de Platón a una acusación que le dirigen los poetas a la filosofía: ella es *inhumana*. Por el contrario, la filosofía del Sócrates del *Banquete* vendría a revelarse como lo más humano, precisamente por su compromiso práctico, “porque es política”, dice Strauss. En su ensayo interpretativo, Ezequiel Ludueña nos señala este umbral, aunque no como única vía posible de comprensión del diálogo.

Los dos apéndices que trae el volumen son un gran valor agregado. El primero, sobre la recepción del *Banquete* en la filosofía y en la literatura, está hecho con una pasión contagiosa y sutileza para la selección de autores y pasajes enfocados. A veces en ella no es del todo claro si lo que la tradición está recreando es un tema del *Banquete*, o al Sócrates que Platón dibuja en ese diálogo, o al Sócrates platónico en general, pero esto es un punto a su favor, ya que permite desplegar un campo heurístico vasto y precioso: del alma herida de Orígenes al beso místico de Pico della Mirandola, de León Hebreo a François Rabelais, de Erasmo a Shelley. Finalmente, el breve *Amantes (erastaí)*, también conocido como *Rivales (anterastaí)*, que narra el diálogo entre Sócrates y otros dos que rivalizan por el amor de un chico: uno se dedica a la música, el otro, a la gimnasia, y Sócrates les pregunta si creen que filosofar es algo innoble o hermoso. En la introducción a su traducción, Ezequiel Ludueña contrapesa algunos argumentos en favor de su carácter espurio (J. Souilhé) y otros que admiten que la autenticidad del dialoguito es al menos plausible (W. K. C. Guthrie, J. Annas), para terminar con una nota de admiración ante la soberbia de su autor: sea quien sea, “un verdadero *hybristés*”, por “proponerse en unas pocas páginas la esencia de la filosofía...”. La estrategia del traductor, sin embargo, la de terminar el libro con una pieza breve, lúdica y en buena medida paradójica, que vuelve a poner el acento en la cuestión central del *Banquete*, dejándola abierta también a los lectores, revela un gesto de simpática complicidad con el ignoto autor.