

ΠΑΙΔΕΙΑ Ε ΙΡΟΝΙΑ ΕΝ ΛΙΣΙΣ ΔΕ ΠΛΑΤΩΝ¹

David E. Morales Troncoso

Universidad Diego Portales

Resumen

El autor propone una interpretación del *Lisis* de Platón. Este breve diálogo socrático sobre la amistad presenta un tono dramático de comedia filosófica, cuyo carácter lúdico despliega una serie de enigmas abiertos en torno a la posible definición de la amistad. No obstante el carácter aporético del drama, es posible rescatar una lectura positiva del diálogo, toda vez que sea posible disolver las ironías de Sócrates. De tal suerte podemos discernir una teoría de la seducción socrática, una teoría del sujeto y del objeto de amor y, por último, una verdadera antropología de la amistad.

Palabras clave: *Lisis*, enigmas y solución, seducción, amistad.

Abstract

The author proposes an interpretation of the Lisis of Plato. This little Socratic dialogue about friendship, develops its contents like a philosophical comedy, which playful character displays a series of open riddles about the possible definition of friendship. Nevertheless the aporetic ending of the play, it is possible to save a positive lecture of the dialogue, anytime that could be possible to solve the Socratic ironies. So that we could find a theory of Socratic seduction, a theory of the subject and the object of love, and finally a truly anthropology of friendship.

Key words: *Lisis*, riddles and solutions, seduction, friendship.

¹ Sobre el concepto de ironía es aceptado que el término tiene un antes y un después a partir de Sócrates como personaje literario. Como cualidad ambivalente su valoración es normalmente negativa como cualidad de expresión ética. Sobre el tema, Teofrasto lo sitúa al principio de sus *Caracteres*, donde *Eironeia* o Fingimiento se describe como:

PRELIMINARES

Los esquemas tradicionales que sirven a los estudiosos para el ordenamiento de la obra platónica, sitúan al *Lisis* al interior de la primera época. Estos son los llamados diálogos socráticos, o de definición de alguna virtud ética, en los que, mediante su método de refutación irónica, el personaje Sócrates conduce a sus interlocutores a desprenderse de sus opiniones poco esclarecidas, pero terminando sin acuerdo entre las partes en relación a una definición precisa del concepto que se investiga, es decir, en una *aporía*.

Pero puede suceder que este esquema racionalista, que tiene al rigor conceptual como un gran valor, no siempre nos ayude a encontrar el sentido singular que pudiera tener esta breve pieza de literatura filosófica, pues ésta tiende a no acomodarse a las clasificaciones de los estudiosos, que pudieran forzar un estilo de aprehensión racional del asunto para que encaje con un modelo generalizado de comprensión.

Me parece que este es el caso de *Lisis*, que no se ajusta con exactitud a algún esquema generalizado del modo de refutación socrática con sus antagonistas, pues, en primer término, los interlocutores de Sócrates son unos niños en edad escolar y, por otro lado, es el mismo Sócrates quien propone las opiniones de una discusión sobre la esencia de la amistad, y que luego serán refutadas de principio a fin por el mismo Sócrates. Sin embargo, lo más sorprendente de esta pieza es su absoluta falta de rigor conceptual, para distinguir con precisión los sentidos de los términos asociados a la amistad, al amigo, a lo amable y, en general, a los términos asociados a la familia del amor.

Así las cosas, propongo una perspectiva alternativa de acercamiento comprensivo a este diálogo socrático de Platón, apelando, en primer lugar, al tono dramático en que se discurre y al carácter netamente lúdico que Sócrates demuestra como personaje. En efecto, podemos comprobar que es una obra escrita en tono de comedia, donde el protagonista despliega más que nunca su vena de *eirón*, con un singular

“En sentido lato, una simulación de signo negativo tanto en palabras como en obras” (cf. Traducción de E. Ruiz, ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 47). En tanto, en el Diccionario LSJ, *eironia* se dice como “disimular, ignorancia intencionada con el propósito de provocar o confundir a un antagonista; modo de argumentar de Sócrates contra los sofistas, opuestos *aladsonéia* o fanfarronería, suficiencia”. Luego en su entrada del tema *eirôn*, lo define como “simulador, uno que dice menos de lo que piensa”. Importa destacar que su primera ocurrencia en la historia literaria es en las *Nubes* de Aristófanes, en un contexto en que los términos *eironéia* y *aladsonéia* se predicen ambos en el mismo lugar, y en relación al perfil de la *Paideia* que proveen los sofistas, representados por Sócrates (cf. V. 449). Por tales razones, mi presente escrito utilizará en algunos lugares el término *eirôn* como un pronombre o sinónimo para referirse a un Sócrates literario que tiene su acta de nacimiento en el personaje de la comedia.

sentido de humor intelectual cuya genealogía de carácter lo acerca mucho al personaje cómico de las *Nubes* de Aristófanes, aquel sofista burlón, que dedicado a la *paideia*² de los jóvenes atenienses era capaz de transformar el argumento más fuerte en el más débil y viceversa, actividad por la que supuestamente nuestro filósofo fue acusado de corrupción juvenil. De esta manera, y guardando una prudente distancia, me parece posible plantear que en esta breve obra, el autor Platón ha querido valerse principalmente del modelo aristofánico para componer un drama dialógico escrito en tono de comedia alegre y distendida. Con un poco de generosidad, esta observación también pudiera decirse de otros diálogos de Platón, tales como *Cármides*, *Eutidemo*, *Banquete* y, en parte al menos, del *Protágoras*. En este último la parodia de la sofística es un notable recurso de estilo, pues la presentación de situaciones ridículas es utilizada con maestría por el autor para provocar las asociaciones y el pensamiento de los lectores. En suma, la deuda de estilo con el Sócrates de Aristófanes se podría explicar como que Platón ha compuesto una comedia filosófica, cuya línea narrativa transmite su verdad velada por las nubes de la ironía; pues así como las narraciones míticas sostienen un tipo de verdad simbólica y eficaz, así también muchas comedias transmiten un discurso político a través de una parodia verosímil, cuestión que se hace evidente toda vez que podamos disolver las barreras de nuestros prejuicios anquilosados de excesiva seriedad y racionalismo.

De tal modo, pienso que debemos renunciar a buscar algún tipo de *mayéutica* socrática en un ambiente en que el maestro parece más preocupado de divertirse y de demostrar su poder de seducción filosófica que de aclarar las mentes de los jóvenes. Me parece que solo así podemos evitar el desgaste de buscar coherencia lógica donde solo hay una serie de enigmas, pues como observa Crombie: “Platón está formulando un acertijo que él podría resolver, pero cree que el lector podría preferir resolverlo por él mismo, pues el *Lisis* transmite su mensaje no explicando su ambigüedad, sino enredando al lector en ella”. Además, como Stallbaum anota lúcidamente, Platón aquí “trató la amistad de una manera sofística y erística, primero para hacer una

² El tema de *paideia* se utiliza para referirse a la crianza de un niño, entrenamiento, enseñanza, educación, cultura mental (cf. LSJ ad loc.). Según W. Jaeger el término se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta, pues constituiría la vida espiritual de una nación, cuyos valores tomaban cuerpo en la literatura; la expresión real de toda cultura superior. Además se entiende como “principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual... esfuerzo consciente del conocimiento y la voluntad dirigida a la consecución de un fin. De ahí que la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece por su esencia a la comunidad” (cf. *Paideia*, FCE, p. 3).

sátira de los trucos de los sofistas y mostrar que no contribuyeron a la búsqueda de la verdad, pero también para exponer por medio de este método la verdadera doctrina de las causas, la naturaleza y el fin último de la amistad” (cf. W.K.C. Guthrie, *Hia. de la Fil. Gr. Vol. III*, p. 147). Este será entonces el marco teórico general que me servirá para acercarme a la orilla de esta comedia filosófica del joven Platón.

1. ESCENARIO DRAMÁTICO

En la puerta de una nueva palestra, Ctesipo e Hipótales son improvisados anfitriones de Sócrates. Estos dos jóvenes efebos se presentan amigables y despreocupados, no obstante, Sócrates pone como condición de acompañarlos que lo pongan al tanto de cuáles son sus intereses en el gimnasio. La pregunta tan directa descoloca a Hipótales, que delata por el rubor de su rostro la pasión que lo envuelve. La incómoda situación de Hipótales le da la oportunidad a Sócrates de presentarse a sí mismo como un experto en cuestiones de amor, puesto que declara tener el don divino de reconocer siempre “al que ama y al que es amado” (204c). Ctesipo sale al paso de su compañero y pone al tanto a Sócrates del enamoramiento de Hipótales por el infante Lisis, y de cómo aquél se desvela en arrebatos de inspiración poética. En efecto, Ctesipo evoca el tono de estos discursos propios de un enamorado, que no escatima alabanzas para su amado así como también para sus ancestros. La primera reacción de Sócrates, al enterarse de esto, es criticar duramente la conducta impropia y en cierto modo egocéntrica de Hipótales pues, –habiéndose presentado antes como experto en el tema– sostiene que no es en absoluto conveniente elogiar a la persona que se está anhelando seducir, pues: “el que entiende de amores no ensalza al amado hasta que lo consigue” (206a), pues puede perder su posible amistad con un equivocado modo de seducción. Y, en analogía con el arte de la cetrería, aconseja no asustar a la presa con alabanzas que lo vayan a alejar, como si estas fuesen un viento desfavorable que infla las velas de su autoestima. Así pues, para conseguir “ser grato a los ojos del amado”, Sócrates planeará una nueva estrategia para atraer la atención del noble Lisis. Este último juega en el patio junto a su amigo Menexeno, que es un poco mayor que él y primo de Ctesipo. Entretanto, Sócrates le aconseja a Hipótales ocultarse, mientras urde un modo para que Lisis se acerque a ellos sin sospechar de que será inducido. En lo sucesivo los protagonistas del diálogo serán Sócrates y los dos niños que dirán ser amigos entre sí, Lisis y Menexeno.

2. LA PHILIA Y LA PAIDEIA. EL CONOCIMIENTO ES LA CONDICIÓN DE LA AMISTAD

Cuando Sócrates (a partir de 207d) se queda a solas con Lisis, mientras Menexeno es requerido para una ceremonia, comienza un primer diálogo con el niño, que versará sobre su actual situación de subordinación, como hijo menor en relación con sus padres. Por cierto que sus progenitores lo aman y desean su felicidad, sin embargo, restringen la libertad de sus actos en casi toda circunstancia, e incluso le someten a la dirección de un esclavo (*paidagogós*) que, en ciertas actividades, supera la libertad de movimiento del joven, como sería el conducir un carro de caballos o una yunta de mulas. Del mismo modo le impiden jugar con el telar de su madre e inmiscuirse en los asuntos de su padre. La razón de que sus padres obren así es acordada por Sócrates y Lisis como la consecuencia de su falta de capacidad y entendimiento (*phronein*), que se deduce de su corta edad e inexperiencia. Una vez que Lisis admite que poseer un saber práctico y útil es la condición *sine qua non*, tanto de su libertad de movimiento como del aprecio de sus padres para con él, Sócrates amplía el horizonte de esta situación a niveles de mayor abstracción, para reafirmar su tesis fundamental de que la utilidad es el motivo más sustantivo para ser querido (*philos*), induciendo al niño para que admita que la utilidad de su sapiencia será valorada también por (en 2º lugar) su vecino, que le confiaría sus negocios, como también por (3º) los conciudadanos atenienses, y más hipotéticamente (4º) por el Gran Rey Persa, que le confiaría incluso su alimentación y su cocina si se demostrara que este saber práctico está suficientemente calificado en su persona, desplazando incluso a los príncipes de tal esfera de acción. Otro tanto vale para el caso del arte médico, si se presentara el caso, pues en suma el Gran Rey confiaría más en los que saben que en los ignorantes. De allí Sócrates establece que:

En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres... y todo esto será porque sacamos provecho de ello (210b);

y concluye a continuación que para ser amigo de alguien y para que alguien sea amigo nuestro es necesario ser útil, pues:

Si llegas a ser entendido (*sophos genei*), entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos (*pantes soi oikeioi esontai*), porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno (*jresimos gar kai agathos*), pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes (*oikeioi*). ¿Es posible, pues, estar orgulloso, Lisis, cuando aún no se sabe pensar? —¿Cómo podría?, dijo. Si necesitas un maestro es que todavía no sabes. Es verdad (210d); admite finalmente Lisis.

Así concluye el primer ejercicio *eléntico* del diálogo, que establece la naturaleza esencial de la amistad a partir de una relación genérica y recíproca de utilidad. Esta tesis central *no será refutada como idea fuerza y atravesará todo el sentido del diálogo*.

Ahora bien, la referencia explícita al amor de los padres por los hijos constituye a la vez un hecho educativo primario por excelencia, y sirve para vincular la *philia* al motivo de la *paideia* como su condición de posibilidad, esto incluyendo tanto el ámbito familiar como el cívico, en esferas sucesivas de radiación de un mismo centro semántico, esto es la conveniencia recíproca de las partes.

Por otro lado, por la naturaleza compleja de las formas afectivas y por la amplitud del significado de un término utilizado con la mayor generalidad posible, Sócrates no distingue tajantemente el amor parental, de la amistad del vecino, o de la simpatía del ciudadano, pues como principio orientador inicial una tal distinción no serviría para describir la situación central del valor de la educación, cuya más antigua tradición vincula naturalmente el amor con la *paideia*.³

Por otra parte, el juego dialéctico de Sócrates no tiene ningún contrapeso en la figura del inocente Lisis, y es así como mediante la analogía del arte experto –elemento típico del método de la primera época– el tema del amor se desvía en una digresión sobre la necesidad de un entendimiento práctico (*phronein*) para poder detentar más y mejor libertad de acción y ser, por lo mismo, más querido al interior de un escenario con varios niveles o esferas de acción, esto es, desde la casa paterna a la vecindad próxima, y desde allí a la esfera de la *polis* ateniense, hasta llegar en su amplitud a la situación límite e hipotética de servir en la corte del rey persa, el más poderoso del mundo.

En este comienzo del diálogo se recalca la función educativa y de perfeccionamiento moral del amor y, a la vez, enseña como tema subordinado (sobre todo a Hipóteles que sigue de cerca la conversación) que al ser amado no se deben dirigir elogios indiscriminadamente, de modo que su orgullo lo envanezca, sino, por el contrario, se deben usar palabras que rebajen sus pretensiones de suficiencia, lo que debe dar como resultado un ansia natural de mejoramiento (cf. 206a, 210) y con

³ Platón en su *Apología de Sócrates* (31b5) y luego con mayor fuerza en el *Banquete* (214c y ss.) se encarga de refutar tajantemente el cargo de corrupción a la juventud que era parte de las imputaciones a Sócrates. En este último diálogo el elogio de Sócrates en boca de Alcibíades es explícito en relación a la proba castidad de las relaciones amistosas del maestro, cuestión que Platón aclara con un énfasis que cumple funciones claramente apologéticas. También Jenofonte se suma a la causa de la impecable moral sexual del maestro (cf. *Memorabilia* 2.1.2, 4.1.2).

más razón si el amado es un joven cuya falta de experiencia se educa por medio del amor filial, según los cánones tradicionales.⁴

En tanto, una vez que Lisis ha sido sometido a la típica refutación socrática, una breve pausa dramática del texto abre paso para que Menexeno, el otro infante algo mayor y que se caracteriza por su carácter discutidor, sea el próximo interlocutor de las lúdicas inducciones del maestro en torno a la amistad.

3A. EN BUSCA DEL SUJETO. 1ª PARTE. LA RECIPROCIDAD EN ENTREDICHO

En esta parte del diálogo se cuestiona y se juega con el motivo de la reciprocidad en una relación de amistad que, en principio, parece ser la condición *sine qua non* para cualquier observador instalado en una actitud natural. Lo que hará Sócrates, en este primer apronte, es justamente erosionar esta evidencia de lo recíproco en la amistad mediante la dislocación del sujeto amigo *-philos-* desde su rol activo, como amante *-erastes-*, hacia el rol pasivo como amado *-eroumenos-*, abusando de las posibilidades del idioma y personalizando objetos como si fuesen sujetos predicables de amistad.

De tal suerte Sócrates pregunta a Menexeno: ¿Si un hombre ama a otro, quién es el amigo, el que ama o el que es amado? M. piensa que no se diferencian en nada. S. replica que puede ocurrir que el sujeto A puede amar al sujeto B y no ser correspondido en su amor, como ocurre con algunos amantes que, incluso, pueden ser odiados por sus amados. En este caso extremo no habría correspondencia y M. entonces debe retirar su primera afirmación. S. vuelve a la carga y abusando del poder combinatorio del idioma infiere entonces que nadie podría ser amante de los caballos *-philippoi-*, ni del vino *-philoinos-*, ni de los perros *-philokynes-*, ni de la sabiduría *-philosophos-* si ésta no nos correspondiera en nuestro amor. Para reforzar mejor esta hipótesis S. se desplaza al caso de los niños recién nacidos que aún no aman, y también con el caso de los niños pequeños, que son muy queridos por sus padres *-philon-* aun cuando aquéllos puedan sentir odio por sus padres en situaciones que son castigados. Según este argumento, el amigo es el amado *-philoumenos-* y no el amante, así como también ocurre que el objeto odiado es el enemigo, y no el que odia, donde lo

⁴ Dentro del espectro total de la actitud irónica de Sócrates, este método de hacer amigos mediante el rebajamiento del ego del amado, de manera de crear un deseo de saber, es un notable ejemplo de ironía compleja, en que se recomienda dominar los impulsos naturales del enamorado en vistas a obtener una relación de mayor estabilidad.

sustancial del asunto recae sobre el sujeto paciente. Si el sujeto pasivo es entonces el verdadero amigo, puede darse la paradoja de que muchos son amados por los que consideran sus enemigos y odiados por sus amigos, lo que es imposible, pues el amante debe ser amigo del amado y el que odia enemigo del odiado. En resumen, uno podría ser amigo de alguien –*philos*– que no sea su amigo (es decir amado por él), o que incluso sea su enemigo, cuando ama a alguien que no le corresponde o le odia, y lo mismo valdría para el sujeto que odia.

Esta afirmaciones provisionales de S. son desconcertantes, pues desafían la lógica de la reciprocidad y del lenguaje riguroso que debiera privilegiarse, sin embargo corresponden a la descripción de un fenómeno común del largo proceso educativo, según lo avala el ejemplo del educando (el amado niño), que circunstancialmente pudiera sentir odio por sus educadores (sus amantes padres), pues el arduo proceso de la *paideia* y la socialización de los seres humanos no está exento de la violencia, legítimamente aplicada por las figuras de autoridad, e incluso –como errar es humano– tampoco es inverosímil el caso de los castigos injustamente aplicados a los niños, jóvenes, e incluso en instancias de educación superior.

Esta parte de la discusión, en que se busca dar con el sujeto de la amistad, se desarrolla en el marco del complejo y extenso proceso educativo y nos conducirá un paso más adelante en la búsqueda de la naturaleza del sujeto, y la posterior construcción de una antropología del amor.

Luego de una pausa dramática M. se ausenta, después de experimentar su primer *elenchus* por parte de S., quien ahora vuelve a la indagación con el pequeño Lisis.

3B. EN BUSCA DEL SUJETO. 2ª PARTE: LOS POETAS HABLAN DE LOS TIPOS DE RECIPROCIDAD

S. sugiere a Lisis revisar las opiniones de los poetas “que son para nosotros como padres y guías del saber”. Homero nos dice que los amigos los hacen los dioses, pues siempre llevan al semejante junto al semejante (*homoion*), y la misma idea la podemos encontrar en los filósofos que han escrito sobre la Naturaleza (*peri physeion*). No obstante, S. limita esta afirmación de la semejanza recíproca solamente a los hombres buenos, porque los malos no se hacen amigos. Esto principalmente debido a su inconsistencia interior, pues los malos nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos. Provisoriamente, entonces, se dirá que solo los hombres buenos podrían ser amigos entre sí, pero la nueva refutación de este perfil del sujeto se levantará con un nuevo sofisma, que el lector deberá soportar pero manteniendo el horizonte de la reciprocidad utilitaria.

Personas semejantes entre sí no tienen, al decir del *eirón*, nada que aportarse recíprocamente, y no siendo esta relación provechosa, no se sentirían atraídas mutuamente. Otro argumento es que los que se vinculan en amistad por semejanza, no se inclinarían el uno al otro en tanto que semejantes, sino en tanto que buenos. Si esto es así, S. arguye que el hombre bueno –entendido en términos absolutos– es alguien que, sin carencias, se bastaría a sí mismo, y por su misma autosuficiencia no necesitaría de nadie más, pues los hombres buenos no carecen de nada y no podrían por tanto ser amigos –*philos*–.

Esta línea de refutación conduce a considerar la tesis contraria del tema de Homero, y basándose en unos versos de Hesíodo, se plantea que los que son semejantes siempre se encuentran en disputas, pues son los que más sienten envidia y odio al rivalizar en el mismo campo de acción. Así las cosas, son los opuestos y no los semejantes los sujetos más idóneos para tener relaciones de amistad basadas ahora en la complementación de una necesidad. Los ejemplos de refuerzo para el caso son que el pobre será amigo del rico, el débil del fuerte, el enfermo del médico y más adelante el ignorante del sabio. Agrega S. que otro tanto ocurre en el mundo de la naturaleza, donde los entes contrarios también se desean: lo seco ansía la humedad, el calor la frialdad, lo amargo la dulzura, pues lo contrario es el alimento de lo contrario.

Sed Contra

En todo caso, la tesis de la atracción de los contrarios será también destruida apelando a otra falacia sofística. S. sostendrá que lo más opuesto de la amistad es la enemistad, lo que implica que el amigo querrá más que nadie a su enemigo, así también lo justo con lo injusto y el moderado con el intemperante, y como todo esto es imposible, será necesario disolver esta nueva aporía lógica, que en su fondo confunde los opuestos complementarios con los entes contradictorios.

Esta nueva tanda de relaciones, si bien se pudiera sostener en parte en los últimos términos, ha pasado a llevar en los ejemplos humanos la norma de la reciprocidad y la posibilidad de una complementación entre estas falsas antítesis, pues ¿qué necesidad tiene el rico del pobre, o el fuerte del débil, o el médico del enfermo? Estos ejemplos tienen un fuerte acento de necesidad unilateral, ya que no respetan la condición de reciprocidad que parece ser lo más básico. En efecto, las relaciones evocadas han discurrido fundamentalmente a partir de una relación de reciprocidad basada en la conveniencia; así fue en la relación de lo semejante con lo semejante, la del bueno con el bueno, la de los entes opuestos y complementarios y la de los sujetos contradictorios. Todos estos casos son desalentados con diversos giros sofísticos, pero

siempre respetando los márgenes teóricos de la reciprocidad y de la conveniencia como horizonte comprensivo de la amistad esencial. Así entonces y salvando estos fundamentos básicos S. avanza con una nueva intención, consistente en introducir un tercer género, el neutral o intermedio, que sería lo amigo *-philon-* de lo bueno, salvando la *aporía* en que se estancó la indagación.

En efecto, la introducción del género intermedio es una salida al nudo dialéctico anterior que indaga en la búsqueda del sujeto y permitirá una caracterización más funcional debido a lo neutral de su esencia. Pues la presencia de la enfermedad en el cuerpo es la que hace que el enfermo quiera al médico. En este esquema la enfermedad es mala y el médico bueno, pero el cuerpo en sí mismo es neutral. Así se llega a la sentencia sorprendente de que, lo que no es ni bueno ni malo, es amigo de lo bueno por causa de lo malo. Esto es posible siempre y cuando que lo malo, la enfermedad, no se haya adueñado totalmente de lo neutral, el cuerpo, al punto de corromperlo.

La explicación de esta situación condicional introduce una importante distinción conceptual, a saber, entre aquello que es sustantivo y aquello que se adhiere sólo como un accidente. El ejemplo dado por S. es el de un pelo que está teñido artificialmente con tintura blanca, en comparación con una cabellera encanecida por el paso de los años. En el primer caso se trata de una cualidad accidental y en el segundo de un aspecto natural, es la diferencia que hay entre sustancia y accidente, que en el caso análogo del sujeto de la amistad, equivale a que, cuando un alma tiene el mal en su interior, pero que éste aun no alcanza a ser totalmente mala, lo malo que se adhiere a ella le impulsa a desear lo bueno; pero cuando la presencia de lo malo (*parousia*) se ha extendido y apoderado de la totalidad del alma, simplemente la priva del deseo de lo bueno, y por lo tanto de la amistad. Así también los filósofos son un género intermedio entre la ignorancia y el saber: participan del mal que es la ignorancia, pero no hasta el punto de creer que saben lo que no saben –la forma más nociva y corruptora de ignorancia– y por eso es que todavía pueden desear poseer el saber, que es un bien útil y que, en definitiva, les curaría del mal de la ignorancia, que es peor.

El rendimiento inmediato de esta estación del drama, es que por fin tenemos como resultado la constitución del verdadero sujeto de la amistad: el ser humano, ese ser instalado en la medianía entre los dioses y las bestias, entre lo perfecto y lo imperfecto, como es el hombre mismo. Y así se contesta la indagación que pregunta por el sujeto del amor, que culmina en esta antropología del género intermedio lo que, por fin, hace inteligible en términos dialógicos la compleja dinámica de perfeccionamiento que impulsa al ser humano mediante la revolución interior de la educación. Pues, ¿qué otro sentido tendría el quehacer

de la filosofía socrática si no es el perfeccionamiento moral mediante la liberación de las cadenas de la ineducación, cuestión que se cumple mediante la *paideia* filosófica? No obstante, y para llenar de contenido el sentido último de la amistad, es necesario avanzar hacia la pregunta por el sentido último de la *philia* en conexión íntima con la *sophia* existencial que Sócrates persigue.

4. LA CAUSA FINAL DE LA AMISTAD MEDIANTE EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

Sin bajar aún el telón de esta comedia filosófica, S. introduce la perspectiva finalista del afán de amistad, pues cuando ya parecía que los niños podían descansar, luego del hallazgo del sujeto, el *eirón* vuelve a introducir la incertidumbre: ¿Será este último hallazgo sólo una ilusión? Ahora S. propone un cambio de punto de vista. Si alguien ama, o es amigo, debe ser por alguna causa y con vistas a algún fin. ¿Y será esto, en vistas a lo cual un sujeto es amigo o amante de su amado, también algo querido?

Para aclarar este acertijo se recurre otra vez al ejemplo del médico y el paciente. Aquí se plantea que lo que no es ni bueno ni malo, es amigo de lo bueno por causa de lo malo, pero con vistas a conseguir lo bueno. Es decir, el hombre –que no es ni bueno ni malo– como sujeto neutral es amigo del médico (el bueno), por la causa productiva del mal –la enfermedad–, con vistas a conseguir un bien último –la salud– que es lo amable *per se*.

En términos sencillos se plantea que, en este proceso del deseo, no todas las cosas son apreciadas por sí mismas sino que algunas lo son por otras ulteriores; y como no se puede desear en forma indefinida, necesariamente debe haber algo que es querido como fin último, o la causa primera del amor en una escala de valores: este es el *proton philon*, primer amigo, u objeto último del amor en la cadena del deseo.

Este esquema despliega un escenario teórico en donde se distinguen con claridad los medios y los fines. Si tal objeto superior existe, implica que todos los amigos queridos sólo son instrumentales, como fantasmas con respecto a lo verdaderamente querido, pues esto es esa cosa última, que no es querida con vistas a otra, sino que querida por sí misma. S. identifica este *proton philon* con el bien del hombre, es decir, su bienestar o felicidad, que en la perspectiva inmanente del diálogo sería equivalente a aquello de mayor utilidad, cuestión que, desde el planteamiento inicial con el pequeño Lisis, no se ha refutado en ningún momento de las sucesivas digresiones, pues jamás se ha cuestionado la identidad entre el bien y lo útil que subyace en el lenguaje natural.

Interpreto a continuación este clímax teórico del diálogo que divide a los estudiosos.

En primer término, y manteniéndonos en el más acá de la argumentación socrática, debemos tratar de resolver este enigma al interior de estos márgenes. La pregunta clave sería entonces: ¿Si lo que amamos como fin último es el bien-útil?, la respuesta definitiva debe apuntar a la conveniencia como criterio decisivo. Pero, ¿útil para qué, o mejor dicho, para quién?

En este punto me parece que hay dos opciones posibles de adoptar, la primera es:

4a. *El Autoamor*

¿Qué podría ser aquello por lo cual el bien último es amado? Una posibilidad verosímil, es que para cada uno es *uno mismo*. Esto es así, si se considera que no amamos el bien por sí, sino porque lo necesitamos nosotros mismos. Esto equivale a decir que cada uno de nosotros es el verdadero y primario amigo, y siempre sería el caso, no importa cuán común fuera el bien querido (cf. 219c2-4).

Para reforzar esta interpretación es preciso evocar un breve pasaje del *Banquete*. En este texto, la sacerdotisa Diotima alude muy al pasar el mito de Aristófanes sobre la función de complemento del *eros*, pero reorienta esta tesis con la interpretación de que:

Los hombres no aman ni la mitad de algo ni el todo, a no ser que sea realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que estas partes de sí mismos son malas... pues uno se aferra a lo particular y propio de uno mismo... Así que en verdad lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien (205d5).

El ejemplo aquí utilizado es un texto clave, pues refiriéndose a aquellos que voluntariamente quieren que sean amputados sus miembros –si éstos aparecen como nocivos para ellos–, refuerza la tesis de la utilidad práctica como idéntico al bien. Además este necesario sacrificio es ‘querido’ en orden a preservar sus vidas, es decir, por motivo de sí mismos. Más en general se podría decir que la fuente causal de su voluntad de sufrir esta amputación de lo propio es su *amor a sí mismos*.

Considerando que este caso paradigmático se puede asimilar con una tesis anterior de Sócrates, para explicar cómo lo amigo es querido por causa de un enemigo, aquí encontramos más sentido para el esquema de aquellos que aman el bien por la presencia en ellos de algún mal. Pues no obstante que los que aman el bien por la

presencia del mal, no son todavía malos en sí mismos, no amarían el bien a no ser que odiaran su presente situación. Sólo en tal caso se podría entender que circunstancialmente nos odiamos, y que el principio causal por el cual amamos el bien es algo enemigo. En términos más positivos, se entiende que debido a que nos amamos a nosotros mismos, también queremos el bien (en cuanto útil), pues éste es el remedio contra el mal que impide que disfrutemos lo que somos. Quizás es más fácil admitir que no tanto nos amamos como que nos consideramos dignos de cuidado. Es esta atención de sí mismo lo que está en la base de nuestro deseo de evitar el mal y librarnos de él, y por eso más que una condición *es una necesidad la presencia de un mal menor*—por ejemplo, la ignorancia juvenil— para desear la práctica de la filosofía.

De otra parte, y en base de esta verosímil interpretación del argumento finalista, aún el bien último abstracto sería sólo un fantasma del amigo verdadero, si lo verdaderamente querido como amigo es *Uno Mismo*, como el amigo real y objeto de cuidado. Esta solución que culmina en el *autoamor* es bastante seductora y con una importante tradición de defensores, pero a mi juicio tiene un componente demasiado autorreferente que podría traicionar el espíritu cívico de la filosofía socrático-platónica, puesto que pudiera confundirse con una especie velada de narcisismo autocomplaciente o tal vez un epicureísmo mal digerido. Esta sospecha nos conduce a la segunda vía:

4b. La solución intersubjetiva

No obstante que la tesis del egocentrismo utilitario tiene una sólida tradición de interpretación como el fin último de la amistad, me parece posible establecer una perspectiva que trascienda la esfera clausurada al mero sujeto; esto es posible mediante una relectura del enigma que recupere el sentido ético-político de la misión socrática y la filosofía platónica.

Para ello debemos recordar, en primer término, el planteamiento inicial del diálogo con Lisis. En esta instancia se establece que el joven será querido por todos en la medida en que su buena educación lo transforme en una persona provechosa; esto equivale a afirmar que la condición de posibilidad de ser amado se despliega en una perspectiva de provecho creciente: si Lisis llegara a tener un saber útil para los demás, es decir, para sus padres, sus vecinos, sus conciudadanos y los reyes bárbaros, lo estimarían como un ser amable, como un sujeto provechoso en este esquema progresivo de una sociedad que se beneficiará con su sabiduría práctica.

Esto significa que su función social (*ergon*) es semejante al de un pasaporte que el niño necesita para transitar, desde los márgenes no

integrados de la sociedad, hacia una integración cada vez más orgánica en el entramado social del mundo colectivo. De este modo me parece posible comprender el término, *proton philon*, aquel bien último que se desea en la cadena de los deseos, como un concepto que remite a una dimensión sociológica, en la aspiración de ser útil para los demás, como una posible salida al matiz egocéntrico y clausurado en el amor a sí mismo, que siendo verosímil resulta incompleto y narcisista, pues ignora la orientación fundamental del utilitarismo socrático que sólo tendría sentido al interior del animal cívico que es la ciudad (cf. *Ap.* 29e5). Esto me parece que puede ser planteado desde las condiciones internas del diálogo, pero que también es preciso reforzar con señales de interpretación externas.

En efecto, recordemos que Sócrates mismo fue sometido a juicio y condenado a muerte por lo que él consideraba su singular forma de *filantropía* (cf. *Eutifrón*, 3d7), puesto que él mismo pensaba que era un bien para sus conciudadanos, por la gran utilidad que representaba el mejoramiento de las almas, en tanto que los liberaba de su indolente letargo en relación a la búsqueda de la verdadera virtud cívica. Ante esto se podría objetar que no es el caso del joven Lisis, pero sí, es una parte objetiva de su misión el despertarle el afán de mejoramiento en el marco de una vida de relación. Pues justamente debido a que el niño está entrando al proceso de socialización, como un ritual de pasaje desde el estado de naturaleza al mundo de las convenciones sociales, Sócrates lo inicia en este impulso liberándole en parte de su natural autorreferencia infantil, preparando su ánimo para entrar en el mercado intramundano de las relaciones de amistad, lo que también simboliza la transformación indefectible de su condición de ser meramente objeto, a ser un sujeto pleno en condiciones de amar y de ser amado.

Por otro lado, y recurriendo al desarrollo de esta orientación general en el Platón del período medio, encontramos en la *República* que la sociedad ideal es una comunidad política, que se mantiene unida por lazos de amistad fraternal (cf. 415^a2-8), en donde se espera que los ciudadanos tengan la misma solicitud por el bienestar de la ciudad, que la que se siente ordinariamente por su propia familia, pues uno siempre se preocupa especialmente por aquello que ama (*philon*, 412d), y en particular la clase dirigente llega a ser una familia comunitaria donde nadie es un extraño y cada uno es como un hermano o hermana, o hijo o hija, u otro tipo de pariente, cuya máxima familiar es que “los amigos (*philoí*), en cuanto sea posible, tienen todas las cosas en común”.

Volviendo al desarrollo del texto, es necesario referirse al último giro de esta investigación, en donde se esboza una teoría general del deseo a partir de una nueva estrategia de refutación.

5. LA CONNATURALIDAD (*OIKEION*) COMO CAUSA NATURAL DEL DESEO

La tesis finalista del bien, que se presentó como el fin último de la amistad, se refutará ahora con una nueva falacia. En efecto, antes se dijo que el bien se quiere por causa del mal. S. aduce ¿si se elimina el mal de entre los tres géneros planteados antes –estos son lo bueno, lo malo y lo neutral– y se dejaran solo dos (lo bueno y lo neutral), surge un problema falaz: si no hay mal: ¿Desaparecería con él la causa de desear el bien? Puesto que antes se dijo que el sujeto humano, que no es ni bueno ni malo, es amante de lo bueno por causa de lo malo. La falacia reside en que si el mal –ya sea del cuerpo o del alma– no existe más, entonces el bien ya no sería de ninguna utilidad; y aparece así que el bien ya no sería querido por sí mismo sino como una condición instrumental para conseguir otra cosa. El giro sofístico consiste en confundir deliberadamente los dos tipos de causa, la motriz y la final y no distinguir sus funciones. En este estado de cosas Sócrates plantea esta hipótesis: en un mundo sin males: ¿Es que ya no existiría el hambre y la sed?, ¿o quizás estos deseos existirían y no serían perjudiciales? Sin responder a esta pregunta se plantea que este tipo de deseos pueden ser buenos o malos dependiendo de sus consecuencias, ya sean de provecho o provoquen daño. Dicho de otro modo, si desaparecen los males, los deseos permanecen, pues se ubican en una instancia previa a la valoración moral por las consecuencias, y si son previos según lo anterior son de naturaleza neutral.

Pero lo que deseamos es lo que queremos –*philon*– y si esto permanece cuando ha desaparecido el mal, significa entonces que el mal no puede ser la causa de que algo sea querido –esto concediendo que la privación no es un mal absoluto–.

Entonces resulta que la causa de que algo sea querido es el deseo, y –agrega Sócrates– uno desea aquello de lo que está en falta, pues aquello de lo que uno carece o está privado, se entiende que le hace falta como algo que le es propio por naturaleza. Luego resulta que el amor –*eros*– la amistad –*philia*– y el deseo –*epithymia*– apuntan siempre a lo más propio y familiar –*oikeion*–, es decir, a lo que le pertenece a uno por naturaleza: lo que es connatural. Si Lisis y Menexeno son amigos, entonces lo son porque de algún modo son afines y se pertenecen el uno al otro, y nadie desea o ama a otro a menos que sea parecido a su amado. Y como se ha visto que uno debe experimentar la necesidad del afecto –*philein*– por quien es naturalmente parecido, resulta concluyente que el verdadero y no fingido amante deberá ganarse el afecto –*philia*– de su amado.

Esta conclusión sólo se sostiene en el caso de que familiar –*oikeion*– sea algo diferente de semejante –*homoion*–, pues antes se acordó

que lo semejante es algo inútil. De ahí en más el diálogo se disuelve con la escena final de los esclavos mal educados que comienzan a llamar a gritos a los niños.

Sobre el epílogo del diálogo no quisiera extenderme, pues rebasaría mis actuales intenciones, que son, en lo fundamental, proponer una lectura positiva de este diálogo que he caracterizado como una comedia de Platón compuesta al estilo de Aristófanes.

A MODO DE CONCLUSIONES

¿Qué nos puede enseñar esta colección de opiniones sobre la amistad, las que, sucesivamente, son refutadas sin ningún pudor racional? Aunque ya he adelantado parte de estos rendimientos hermenéuticos, me permito enumerar algunos aspectos positivos con ánimo de resumir mi propuesta de lectura del *Lisis*.

- En primer lugar reconocer el genio de Platón, capaz de sorprendernos con su variedad de estilos y que en el presente diálogo nos muestra una comedia irónica, cuyo material de parodia es la *paideia* sofística que nos señala la radiante influencia de Aristófanes.
- En segundo lugar, y en orden de aparición en el diálogo, una teoría de la seducción socrática, que consiste en una inducción del amado de manera de reducir su autoestima y así crearle la necesidad de una relación de maestro y discípulo, y que en Sócrates tienen como modelo el de ser “como un padre o un hermano mayor” (cf. *Ap.* 31b5, *Banquete*, 219d).
- En tercer lugar, un planteamiento indiscutido sobre la naturaleza de la amistad, planteada en los márgenes de la utilidad y la reciprocidad. Esta figura de la utilidad, según mi interpretación, se proyectaría en un escenario orgánico y social que, para el caso, responde a una solución política al enigma planteado en el epicentro teórico del diálogo, pues ante la pregunta de ¿cuál es la utilidad de ser útil? Una respuesta verosímil es que, ser amado es equivalente a ser necesario y eso implica estar inserto en un mundo, donde la función provechosa es un fenómeno dialéctico entre individuo y sociedad. Esta bondad –útil– no es sólo el placer narcisista del enamorado –representado aquí por Hipótales– sino también la satisfacción amplia de sentirse parte de un todo, en donde se construye una forma de utilitarismo práctico y recíproco, eso sí, mediatizado por una *paideia* de inspiración socrática, en la medida y proporción que le compete a cada miembro de la comunidad cívica. No hay que olvidar que Sócrates muere por este impulso de su filantropía, pues tanto amó Sócrates a su ciudad que con su pasión fundó el sentido de la teoría política de Platón,

- que se basa en el mejoramiento mutuo de sus integrantes. Así tendrá coherencia también la función del arte regio del *Político* que buscará mantener unida a la ciudad por lazos de verdadera camaradería y amistad (311, b9-c1).
- En cuarto lugar, en esta obra temprana de Platón encontramos una importante antropología, la del género intermedio, que a partir de las posibilidades inconmensurables del amor, logra construir una verdadera teoría del sujeto que servirá de punto de partida para un desarrollo más pleno en el discurso de Sócrates en el *Symposium*.
 - En quinto lugar, incorpora los elementos de juicio de una explicación teleológica, es decir, sobre los fines últimos de la amistad, que una vez resuelto el enigma, se entronca de modo coherente con el contexto inicial, que anima la visión integradora de la vida en común.
 - En sexto lugar, una teoría general del deseo que servirá para sentar las bases de aquella notable explicación mítica del fenómeno amoroso, que en el *Banquete* por boca de Aristófanes, culmina en un discurso imprescindible para complementar las revelaciones últimas del saber sacerdotal de Diotima.
 - Por último, las relaciones entre la filosofía y los modelos de la *paideia* sofística se nos muestran aquí enredados en un mismo personaje, con una dificultad que nos obliga a considerar la importancia de la ironía como un método realmente complejo, y que no siempre nos revela de buenas a primeras todas sus capas de sentido, pues, siendo un estigma heredado del Sócrates aristofánico, nos invita a rehacer el camino que el irónico personaje literario ha dejado en la filosofía de Platón.

