

## CONSIDERACIONES SOBRE LA *PHILÍA* EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

**Héctor Jorge Padrón**

CONICET

### **Resumen**

El propósito de este trabajo es el de examinar el significado filosófico de la *philia* en el pensamiento de Platón, atendiendo particularmente a dos extremos en la curva histórica de la filosofía platónica, recogidos en el *Lisis* y en las *Leyes*, respectivamente. En este sentido esperamos hacer visibles la *continuidad* y el *enriquecimiento* de este concepto tan importante para la antropología y la filosofía política del Maestro.

**Palabras clave:** Platón, *Philia*, *Lisis*, *Leyes*, política.

### **Abstract**

*The main purpose of this work is to discuss the philosophical meaning of philia in the Plato's thought, particularly focusing in two extremes of the Plato's historical production, that is the Lisis and Laws, respectively. In this sense we hope to visualize the continuity and the development of this concept, so important for the anthropology and the politics of the Master.*

**Key words:** Plato, friendship, Lisis, Laws, politics.

## 1. LA PERSPECTIVA DEL *LISIS*. EL DENOMINADO PROTRÉPTICO

Podemos preguntarnos cuál sería el significado del denominado discurso protréptico de Sócrates (*Lisis*, 203a-210e), en cuanto no todos los estudiosos están de acuerdo sobre la importancia de estas líneas en la economía del Diálogo.<sup>1</sup> En términos generales, aparece aquí la cuestión del significado de los *proemios* en el caso de los textos filosóficos griegos y, en particular, en el de los Diálogos platónicos. Es manifiesto que en el *Lisis* es posible reconocer una serie de elementos de una importancia diversa: la presentación dramática de los personajes del diálogo, el clima humano y espiritual con el que se inicia la acción y el pensamiento filosófico según las exigencias vivientes del diálogo; una cierta información histórica que, sin embargo, no está destinada a saciar nuestra curiosidad o nuestra necesidad de conocimientos detallados, sea de los personajes, sea de la sociedad ateniense de aquel momento, unos relieves psicológicos que perfilan unas figuras humanas que rápidamente trascienden sus circunstancias particulares para ascender a una cierta configuración *típica* y, por último, un valor literario significativo e innegable. Esta lista de elementos disponibles podría extenderse según diversas exigencias y perspectivas de análisis. Todo esto es cierto pero, sin embargo, no es suficiente. En efecto, El proemio o introducción que aquí consideramos no se reduce a una función puramente preparatoria de la *acción dramática*, sino que, además, *propone* la expresión condensada del núcleo de una cuestión que, posteriormente, será desarrollada y discutida a través de distintas etapas en la argumentación y las aporías.

En el núcleo significativo señalado se destaca la figura y la obra de Sócrates *educador*. En efecto, este se declara *experto* —a favor de un *don divino*— en reconocer a quienes aman y a quienes son amados (*Lis.*, 204b-c).<sup>2</sup> Inmediatamente, Sócrates aparta de su atención —y, se entiende, también la de su interlocutor Hipóteles— de todos y cada uno de los aspectos inesenciales que rodean al acto del que ama para concentrarse en la substancia de sus discursos y, sobre todo, en su pensamiento (*Lis.*, 205b, *allà tês dianoías*), ya que no es de *cualquier manera* que el que ama debe hablar y pensar delante de los demás y ante sí mismo. Aquí, *en sordina*, pero no por eso menos presente, es posible escuchar el gran tema que atraviesa solidariamente tanto la *philia* cuanto el *eros*, a saber: el *pudor* referido, ante todo, al *ser* del amado y al *propio ser*

<sup>1</sup> Ver María Lualdi, *Il problema della philia e il Lisside platonico*, Milano, Celuc, 1974, p. 66.

<sup>2</sup> Ver en este sentido *Simpos*, 177d; 193e; 198d; 201d; ver además *Fedro*, 277c; 257a.

en una exigencia común e indeclinable. Es precisamente este rasgo el que aparece en la presentación apologética de Sócrates –verdadero *educador* de jóvenes –no *corruptor* de estos– que avanza aquí Platón. En este sentido, el texto recupera intensamente la experiencia de Sócrates y, al mismo tiempo, abre a la consideración del lector la experiencia del itinerario filosófico de Platón en el mismo tema. De todos modos, Sócrates revela no solo su profundo conocimiento del alma humana en general y de los jóvenes en particular, sino, también, la intención de realizar una enseñanza que no se reduce a lo *abstracto de una doctrina* sino que se ordena intencionalmente a proponer la experiencia humana de aquello que *solo se puede aprender en el espacio espiritual de la genuina philía*, precisamente, de la mano del *maestro-amigo*.<sup>3</sup> Ahora bien, la *intención educativa* de Sócrates se dirige en primer lugar a Hipóteles por vía de una reducción irónica destinada a destruir las falsas certezas y presunciones de este joven, ya que los discursos dirigidos a Menexeno y Lisis son educativos inmediatamente y *per se*.<sup>4</sup>

Una primera conclusión parcial creemos que se impone aquí: si las observaciones realizadas por los estudiosos son correctas respecto de esta parte introductoria del diálogo, no se puede admitir que dicha introducción sea *extraña* al decurso total del diálogo o, peor aún, esté *en contradicción* con este. Más aún, a pesar de las opiniones contrarias de algunos eruditos, la introducción integra válidamente la discusión sobre la *philía* como un momento preparatorio aunque ineliminable.

Por nuestra parte, queremos subrayar la necesidad de reconocer la unidad del *Lisias*, la cual incluye la *Introducción*. Este reconocimiento de la unidad textual y de la intención filosófica de Platón se hace posible cuando no se separan ni se contraponen en una lamentable exclusión la *acción mimética* y la *acción dialógica* propiamente filosófica.<sup>5</sup> Si esto

<sup>3</sup> Ver M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, I, *Platone*, Milano, 1965, pp. 211-217.

<sup>4</sup> Varios estudiosos han señalado paralelos significativos entre el *Lisias* y el *Cármides* y entre ellos: M. Buccelato, *Studi sul dialogo platonico. IV. Il tema della "philia" e il suo intese civile nel "Liside"* en *Rivista critica di storia della filosofia*, 23, (1968) p. 8; A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London, 1929, 3ª ed. p. 66; M. Schiavone, *op. cit.* p. 212. Pero aquí no importan tanto las afinidades extrínsecas que proceden de la impronta dramática cuanto una afinidad profunda y estructural. Buccelato señala dos rasgos comunes entre los diálogos: por una parte, señala que el tratamiento de la *philía* y la *sophrosyne* como virtudes que debían ser propias del *ethos* noble arcaico; por otra, indica la división del diálogo en dos partes: una primera de presentación de los personajes y de primer movimiento dialógico expuesto según las exigencias de un modo de *pensar común*; otra, segunda, en la que se procede a un desarrollo más complejo y dialécticamente articulado.

<sup>5</sup> Ver M. Buccelato, *Il tema della "philia" ...op. cit.* p. 18. “[...] El relieve de la estructura mimética del diálogo platónico está lejos de sugerir una lectura *literaturizada* o *desvi-*

es así, aparece, entonces, el vínculo que une la Introducción con las restantes partes del diálogo y, como lo han señalado diversos eruditos,<sup>6</sup> se propone en *un primer momento* un discurso completo y adaptado a la edad y comprensión de los jóvenes interlocutores en el que se incluyen oportunos ejemplos. Así, entonces, se cita el caso de los progenitores que aman a sus hijos y se declara que el amor es *el deseo de hacer feliz a la persona que se ama*. También es cierto que el presupuesto tácito y común es que la felicidad consiste en *hacer lo que se quiere*.<sup>7</sup> Sin embargo, este pensamiento no es de Sócrates y, justamente, el Maestro se encarga de mostrar a cuáles aporías conduce inevitablemente,<sup>8</sup> más allá —está claro— de la convicción platónica de que *un hombre esclavo no puede ser feliz y que, en consecuencia, la educación para la libertad se realiza en la libertad*.<sup>9</sup> En *un segundo momento* del diálogo (*Lis.*, 208e-210a) propone diversos ejemplos a fin de probar que *poder hacer lo que se quiere* depende en el contexto interhumano no de una voluntad simplemente arbitraria sino, ante todo, de un cierto *saber* que convierte a quien lo posee en *hábil o idóneo* y, en tal caso, ese hombre —cualquiera sea su edad— inspira confianza y, oportunamente, le son confiados asuntos cada vez más graves: los bienes paternos, los de los vecinos y, finalmente, los de la *polis*. En *un tercer momento*, preparado por los ejemplos del *segundo*, se concluye que verdaderamente libre no es —como se cree comúnmente— *quien hace lo que quiere* sino, más bien, *quien “sabe” lo que hace*. En suma: la verdadera libertad se funda en el conocimiento. Y esto permite concluir a Platón que nadie ama a otro *sino en cuanto es sapiente*, así todos serán *amigos suyos*. En otros términos: Platón sostiene que cuando se es *sophós* es, también, *philos* y *oekeios* de todos los hombres.

---

gorizada desde el punto de vista filosófico y, mucho menos una lectura *deshistorizante*, es [...], por el contrario, el reconocimiento de que el *canon mimético* y los modos de su empleo están en condiciones de proporcionar indicaciones eficaces e idóneas para verificar, en diversos niveles, el enraizamiento y la vocación histórico-civil del *philosophiein platónico*". Esta radicación y vocación no niegan y no excluyen las dimensiones lógico-metodológico-dialécticas y metafísicas del pensamiento platónico.

<sup>6</sup> Ver P. Friedländer, *Platon*, II, *Die platonische Schriften. Erste Periode*, Berlin, 1964, 3ª ed., p. 87. Ver además, H. G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen “Lysis”*, in *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972, p. 54. Ver también, K. Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes und die Macht*, Berlin, 1951; reed. ID, *Platon: Logos und Mythos*, Berlin, 1959, 1968, trad. it. *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, Torino, 1947, p. 128. Ver finalmente, P. Shorey, *What Plato said*, Chicago, 1965, 2ª ed. p. 67.

<sup>7</sup> Ver la refutación que se efectúa en *Gorgias* a través de Calicles quien, de una manera tan evidente, *encarna* la violencia del inmoralismo consistente.

<sup>8</sup> Ver P. Friedländer, *Plato*, tr. II, Princeton, 1977, pp. 244 ss. Ver además K. Galser, *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis in Wiener Studien*, 53 (1953), p. 48.

<sup>9</sup> Ver R. C. Lodge, *The Philosophy of Plato*, London, 1956, p. 222.

En la segunda parte del diálogo, Platón afirma que lo que es *oikeion* es *phílon*. Así *oikeios* y *philos* en sentido personal y *oikeion* y *phílon* en sentido abstracto son vistos como sinónimos en ambas partes del *Lisis*.<sup>10</sup>

El discurso con Lisis no solo posee un valor *protréptico* sino que permite proponer el tema central de la *philía* y por medio del amor de los progenitores vincula la *philía* a la *paideia*.<sup>11</sup>

El *protréptico* del *Lisis* expresa sin duda pensamientos y modalidades socráticas, pero no queda limitado a esto; detrás de la figura visible de Sócrates está la exigencia platónica del *conocimiento* como fundamentado de la verdadera *philía*. Pero este saber exige reconocer que, efectivamente, *no se sabe*, y que solo desde este *no saber* entendido como límite se puede emprender el camino de la adquisición de la verdadera *ciencia*, aquella que convierte al hombre en *útil y bueno*.

## 2. LA SEGUNDA PARTE DEL *LISIS*. DISCURSOS Y APORÍAS

El discurso que se dirige a Menexeno tiene *otro tono* y tiene en cuenta las cualidades erísticas de su interlocutor y de su maestro Mico. En atención a esto habrá un uso deliberado de las anfibologías, del juego lingüístico y conceptual sobre la multivocidad del término *philos* usado en sentido activo, pasivo, así como sustantivo y como adjetivo.<sup>12</sup> También Von Arnim<sup>13</sup> distingue *tonos diversos* en cada uno de los interlocutores de Sócrates –Lisis, Menexeno– y en su caso relaciona este hecho con dos modos de educación para los jóvenes: uno que consiste en una demostración que llega a resultados claros; otro que, en cambio, conduce a los jóvenes a realizar una reflexión propia, en la que se introduce el germen de la aporía en sentido *educativo*. La dificultad en el discurso a Menexeno radica en el uso ambiguo de *philos* y de *phileín* en dos registros diversos: uno *amplio* que puede incluir objetos impersonales, y otro *estricto* que se refiere ante todo a las personas.

Vista la totalidad del discurso se pueden hacer algunas observaciones: (i) la investigación sobre la *philía* conducida de modo *erístico* no alcanza ningún resultado positivo porque no ha partido de la pregunta previa por la *esencia* de la amistad y porque, además, omite la demos-

<sup>10</sup> Ver M. Lualdi, *Il problema della philia*, op. cit. p. 74.

<sup>11</sup> Ver H. Leisegang in Pauly Wisowa, RE, s.v. *Platon*, XX, 2, 1950, 2409-2411.

<sup>12</sup> Ver U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, I, Sein Leben und seine Werke*, Berlin, 1959 5ª ed. p. 72.

<sup>13</sup> Ver H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig 1914, reimpr. Anast. Amsterdam 1967, pp. 42, 43.

tración que declara que la *amistad es una relación recíproca*; (ii) en todo caso, la discusión tiene un doble valor: mostrar la imposibilidad de lograr una solución por medio de la técnica *anti-logiké* sofística y, además, abrir una nueva consideración sobre la base del *ejemplo viviente* de la amistad de Lisis-Menexeno. Es cierto, también, que en este lugar del diálogo no se intenta resolver la aporía.

El ensayo de otra vía de solución, a través de la opinión de ciertos testimonios prerrogativos de los poetas Homero y Hesíodo y de los filósofos físicos (*Lis.*, 213e-216b), proporciona resultados más bien insatisfactorios. En efecto, tanto la meditación poética cuanto la reflexión física –cualquiera sea su prestigio– se revelaron insuficientes y provocaron nuevas aporías que proceden de considerar la amistad, sea entre semejantes sea entre contrarios, donde se manifiesta la relación entre *philia* y *eros* a partir de una cierta *privación* en la realidad de cada hombre, así como de un cierto *dinamismo* que el *eros* concreta como entidad intermedia (*Lis.*, 216c-217a). En efecto, aquí se propone la realidad trascendente del bien-belleza y la tensión antropológica hacia el bien a través de la dimensión erótica del deseo.

La adquisición metafísica que se alcanza aquí es que la *philia* tiene por objeto al *agathón*. Este bien tiene por resultado platónico superar las teorías de la *philia* como relación entre *semejantes* y *desemejantes* a favor de la perspectiva que abre lo *intermediario*, para lo cual no aparece todavía explícitamente el término *metaxy* aunque, a través del contexto, sí la idea.<sup>14</sup>

Por otra parte, la discusión sobre la *philia* reconoce la necesidad de hallar su *causa eficiente* y, entonces, se habla de dos nociones muy importantes: la de *presencia* y la de *presencia del mal* (217a-218c). Los ejemplos se extraen ahora, significativamente, del arte médico. Inmediatamente, Platón hace una muy fina y decisiva distinción entre los diversos modos de presencia de una cierta realidad en un determinado objeto. En síntesis, dicha presencia puede ser *superficial* o *profunda*, tal como puede ocurrir, por ejemplo, con el color blanco obtenido por tinción o por canicie como efecto del envejecimiento.

A pesar del carácter complejo de la discusión que se desarrolla en esta parte del Diálogo, no es cierto que se haya abandonado el tema de la *philia* como pretende Wilamowitz.<sup>15</sup> Por el contrario, más bien lo que aparece es la formulación de la filosofía como la *búsqueda de la sabiduría* en niveles diversos según se trate de Lisis, quien padece una ignorancia relativa, o de Sócrates que carece de una sabiduría perfecta que solo poseen los dioses. Será Glaser quien proceda a un análisis muy cuidado-

<sup>14</sup> Ver *Simpos.* 202 a.

<sup>15</sup> U. von Wilamowitz, *Platón*, I, *op. cit.* p. 73.

so, amplio e interesante del término *parousía*<sup>16</sup> distinguiendo entre: (i) *parousía mecánica* (presencia por superposición), (ii) *parousía orgánica* (como el caso de los cabellos que encanecen), (iii) *parousía metafísica* (presencia de la Idea), (iv) *parousía lógica* (inherencia). Ahora bien, la *parousía del mal* de la que se habla en esta parte del *Lisis* no es una unión *orgánica* que implicaría identidad pero, en todo caso, un acercamiento superficial. H. G. Gadamer, por su parte, piensa que *la presencia del mal* que no convierte a una cosa en completamente mala, hay que entenderla como una *falsa presencia*, ya que una realidad afectada de este modo posee todavía un importante elemento positivo de bien.<sup>17</sup>

La consideración de la *parousía* es aquí fundamental, esta expresa una reflexión muy profunda de Platón acerca de lo que es *esencial* para una determinada realidad y aquello que, en cambio, es solo débil y transitorio atributo de dicha cosa. Y en este punto, justamente, aparece como *esencial* la referencia que se hace al hombre como *philo-sopho*, en el sentido de que aquel es *verdadero amigo* de los hombres porque *ama* la sabiduría.

Hasta aquí el diálogo ha dirigido la atención a la cuestión de la *causa eficiente* de la *philía*. Ahora es menester atender a la *causa final*. Es ante todo la experiencia humana de *la amistad como un bien*, la que exige que el discurso y el pensamiento no procedan al infinito en la mediación de *cosas amigas* a las que se busca. Sino que, por el contrario, se trate de alcanzar *una primera cosa amiga* que, efectivamente, sea el principio mismo de toda amistad (*Lis.*, 219 c) *en vista del cual* todas las restantes cosas pudieran llamarse y ser *amigas*. Más aún, este principio debería ser de tal manera primero que fuera *imposible* remitirnos a otro. Y, por otra parte, este *primum*, este *próton philon* conocido y amado por sí mismo *haría* que la experiencia de la multitud de cosas, que en razón del bien que poseen y deseamos de ellas, nosotros llamamos *amigas*, sean *éidola*, imágenes. Aquí se insinúa, desde el sabor del griego platónico de este pasaje, la posibilidad *filosófica* de concebir una existencia en términos de *philía* que, sin embargo, vive solo de los *ídolos*, de aquellas imágenes necesariamente *imperfectas* y, en el límite, *substitutivas* del *próton philon*. Pero también, por otra parte, podría imaginarse una existencia humana que perseverara en una vocación de *transparencia icónica* respecto de la realidad y exigencia del *próton philon*, en la experiencia de los dispositivos *existenciales* de la *mímesis*, la *méthesis*, la *parousía* y la *koinonía*, estableciendo, así, una diáfana relación de todo lo que nos es *verdaderamente amigo*

<sup>16</sup> K. Glaser, *Gang und Ergebnis*, op. cit. pp. 55-56.

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, *Logos und Ergon*, op. cit. p. 59.

con el *Primer Amigo*. En suma: una *sinousía* a través de cada amistad, indefinidamente *abierto en el bien hacia el Bien*.

De todos modos, según explica Gómez Muntán:<sup>18</sup> todo lo que se ama se ama por razón de algún bien. Al hombre –limitado y en una posición intermediaria entre el bien el mal– los objetos *amables* le aparecen bajo muy diversos aspectos y, entre ellos, en primer lugar, bajo el aspecto de *lo útil*. Este rostro del bien, por así decirlo, *no* es negado por el esfuerzo meditativo del diálogo pero, sí, es *superado* por medio de la introducción necesaria, en orden de principio, del *próton phílon* amado por sí mismo, exclusivamente. Esto hace que, inmediatamente, se establezca una cierta jerarquía de *objetos de amor o de amistad* que nos atraen a causa de la *belleza que conllevan* y en cuyo vértice existe lo que es Bien-Belleza (*Lis.*, 216 c4-d5: *légo gàr tágathòn kalòn eínai*).

El *próton phílon* promueve una aspiración del alma que tiende a ascender hacia este como a su *arché*, y en este sentido se indica que este *primum es bien y principio de valor* respecto de todos los bienes restantes y causa de su *tensión significativa* hacia él.

Finalmente, dos temas ocupan la reflexión de Platón, por una parte la presencia del mal como causa de la *phila* del bien; por otra, el concepto de *oikeíon*. Como se recuerda, el *próton phílon* en tanto que bien sumo es amado por un sujeto intermediario entre el bien y el mal –el hombre–, a causa de la presencia en este del mal. Sin embargo, una vez desaparecido el mal, quedarán en el hombre *ciertas necesidades* como el hambre o la sed que, no obstante, no serán dañosas y que, de hecho, pueden no serlo aun en nuestra situación actual.

Por otro lado, el *deseo* se halla implícito en la *philía*, y en la hipótesis de que el mal haya desaparecido quedarán todavía *ciertas cosas amigas* para el hombre, ciertos *deseos* que por sí mismos *no son ni buenos ni malos*. Luego –señala Platón con agudeza–, si desaparece la causa, debe desaparecer también el efecto producido por dicha causa.

Se podría pensar, entonces, que el *deseo* de aquello de lo que se está *privado, que es amigo y se desea*, fuera la causa de la *philía*. En todo caso, hay que reconocer que la *amistad*, el *amor* y el *deseo* se refieren a aquello que le es *afín*, como prueba el ejemplo de Lisis y Menexeno. Surge, entonces, la necesidad de discernir la significación y el alcance del término *oikeíon*, y si por este habría que entender lo que es *semejante*. Si este fuera el caso se recae en las aporías suscitadas por las teorías de la física empedoclea. Luego, hay que indagar lo *oikeíon* como algo diverso. El texto procede a descartar la posibilidad de que el bien sea afín al bien y, en cambio, el mal sea ajeno a toda cosa. Se considera,

<sup>18</sup> J. L. Gómez Muntán, “La concepción platónica del amor según el *Lisis* en Pensamiento”, 22 (1966) pp. 39-51

en cambio, la otra posibilidad, esto es: que el bien sea afín al bien, el mal al mal y lo neutral a lo neutral. Pero de esta manera se recae en la dificultad señalada antes, ya que el bien sería amigo del bien, el mal del mal, etc. En la otra hipótesis, a saber: que el bien sea lo afín, se llega a una consecuencia igualmente inaceptable –a favor de las demostraciones previas– que propone que *solo* el bueno es amigo del bueno.

El diálogo concluye aporéticamente después de considerar las posiciones que se han propuesto y refutado: *el amigo* es: el amado, el amante, el semejante, el desemejante, el bueno, el afín. Y la situación humana misma entra en la peculiar aporía de los que pretenden *ser amigos*, Lisis y Menexeno, sin que ninguno de ellos pueda definir *qué cosa sea “ser amigo”*.

Respecto del término *oikeíon*, Gadamer hace una observación justa y que se presenta útil para la reflexión filosófica posterior. En efecto, etimológicamente, *oikeíon* dice relación a *oikos* y, en tal sentido, es “lo que pertenece a la casa”.<sup>19</sup>

Se suele traducir *oikeíon* con los términos: *propio, conveniente, afín, emparentado*. De todas maneras, quizá el campo semántico de *oikeíon* en el griego de la época sea más amplio y más rico que lo que se recoge en las traducciones a las lenguas modernas y, en tal sentido, una parte de su significado permanece en la sombra.

En relación con la conclusión aporética del diálogo, Pohlenz<sup>20</sup> sugiere que el *impasse* podría resolverse si se advierte que nadie ama a nadie si aquel a quien ama no fuese *oikeios* en algún aspecto. Es cierto, por otra parte, que *oikeios* no es idéntico a *homoios* y no significa semejanza sino *parentesco de ser* bajo un determinado aspecto. En este sentido, la *philía* plenifica positivamente nuestro ser, lo perfecciona, y por esta vía dinámica de la *philía* nos acerca al bien sumo. Por su parte, Kelsen entiende que “Platón en el *Lisis* busca el objeto que *siempre y para todos es philon* [...] y lo halla en el bien”.<sup>21</sup> También Von Arnim<sup>22</sup> identifica *oikeíon* con el *agathón*, a fin de alcanzar una correcta comprensión de aquel. No cabe, ciertamente, en la lógica platónica, suponer que el mal sea la causa de

<sup>19</sup> H. G. Gadamer, *Logos und Ergon*, op. cit. pp. 62-63, especialmente 63.

<sup>20</sup> Ver M. Pohlenz, *Aus Plato Werdezeit*, Berlin, 1913, pp. 365-371, donde analiza el *Lisis* a partir de la convicción de que el *Lisis* es cronológicamente posterior al *Fedro* (p. 370). Ver además Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, rec. In *Göttingische eglerte Anzeigen*, 1916, pp. 241-282. En este trabajo el estudioso ilustra el vínculo del *Lisis* con el *Simposio* a través de una discusión cronológica, así como del contenido filosófico que resulta contraria a las posiciones interpretativas de Von Arnim.

<sup>21</sup> Ver H. Kelsen, *Die platonische Liebe*, in *Imago*, 19 (1933) pp. 34-98; 225-255 (= *Platonic Love*), in *The American Imago*, 3, 1942, pp. 3-110.

<sup>22</sup> Ver H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge*, op. cit. pp. 57-62.

nuestro amor al bien y lo bello. Si el bien fuese *solamente* un *remedio* para el mal, una vez desaparecido el mal, el bien no tendría ya razón de ser. Conviene recordar aquí la distinción que hace Hyland<sup>23</sup> entre *eros* y *epithimía*, en el sentido de que esta última se distingue, tanto del *eros* cuanto de la *philía* por el grado diverso de racionalidad contenido en aquella que, en la opinión del autor, es más bajo.

Entre todos los hombres el *philo-sopho* está emparentado —*oikeíon*— a través del *nous* al *eídos* (*Rep.* 611e) y, entonces, por último, con el Bien.

Platón ha experimentado profundamente, a partir de su peripecia en Sicilia, que no bastan la afinidad física o espiritual para fundar sólidamente la *philía* sino, ante todo, “la comunidad de la *libre paideia*” (*Ep.* VII, 334b). Como explica agudamente Glaser,<sup>24</sup> no puede darse verdadera *philía* sobre la base única y mutable del parentesco recíproco, sino sobre el parentesco de nuestras almas respectivas con el *ser*, con el *eídos*.

Bajo estas condiciones de lectura platónica, la segunda parte del *Lisis* se cierra con un significado *consonante* con el de la primera. En efecto, en aquella se nos exhortaba a hacernos *sophós* para poder conquistar la *philía*; en esta, el discurso platónico nos exhorta a hacernos *philo-sophos*, y esta conversión es solo posible si, como conviene, nos volvemos con el *nous* hacia nuestro objeto propio y miramos, inacabablemente, a lo que verdaderamente nos es *oikeíon*, el Bien. Y, solo así, se podría pensar en una *comunidad de amigos* que se reconocen por la dirección intensa y duradera de su mirada y su ser.

### 3. UNA MIRADA HACIA EL DIÁLOGO LAS LEYES

Más allá de la insistencia de los lectores y estudiosos sobre el carácter aporético del diálogo de juventud *Lisis*, se puede reconocer en este texto, así como en el *Simposio*, una perspectiva *psicológica, ética y metafísica*, que se puede *distinguir* a favor de las exigencias del análisis en cada caso, pero que no conviene *separar* en el momento de tratar de discernir la intención filosófica de Platón en el estudio del tema de la *philía*, en los extremos mismos de la curva de su pensamiento y de su vida.

Los estudiosos reconocen, en general, que en el *Lisis* los conceptos de *eros* y *philía* se recubren en muchos casos y que no se halla, ciertamente, una distinción sistemática y menos aún expresada *in recta via*.

<sup>23</sup> D. A. Hyland, “Eros, epithimía and philía in Plato”, en *Phronesis*, 13, (1968) 32-46. El autor estima que la *epithimía* se halla en el grado más bajo de racionalidad, el *eros* en una posición intermedia y la *philía* en la cima de la escala.

<sup>24</sup> Ver K. Glaser, *Gang und Ergebnis*, *op. cit.* p. 63.

Sin embargo, hacia el final del diálogo mencionado, se señala claramente que el *objeto* supremo de la amistad es el bien en sí.

Tanto en el *Lisis* cuanto en el *Simposio*, cuando se habla de la *philía* o amistad se piensa, ante todo, en la *amistad privada*. El hecho posee su interés, ya que Platón en la época de redacción de ambos diálogos, experimenta sería y hondamente las exigencias de *lo político* como uno de los motivos esenciales del pensamiento filosófico, tanto en el orden de experiencias histórico-políticas de hondo dramatismo y consecuencias en la ciudad de Atenas, cuanto en el orden de las arduas cuestiones especulativas que se propone Platón ya en la *República*. Por otro lado, el Maestro conocía ampliamente la preocupación de los pitagóricos por la *philía*, no solo en la dimensión educativa sino, también, en la articulación de la vida en las ciudades.

Podemos preguntarnos qué aporta la consideración de Las *Leyes* al tema de la *philía*. La respuesta tendría que ser matizada y, también, admitir una cierta gradación. En efecto, en *Leyes*, VIII, 836e-837a, el Ateniense declara que es necesario “examinar, a la vez, la naturaleza de la amistad (*philía*), del deseo (*epithimía*) y del amor (*eros*)”. Se podría esperar que el Ateniense llevara a cabo un análisis riguroso de cada una de las tres realidades mencionadas. Pero, precisamente, esto es lo que no ocurre, porque se declara que la verdadera dificultad consiste en que un solo nombre se aplica a las tres realidades mencionadas. Y este nombre es, justamente, el de *philía*.

Llama la atención cómo en este momento del pensamiento platónico reaparece una cuestión que se había planteado ya en el *Lisis*: ¿a quién es legítimo llamar *philos*, amigo? El Ateniense distingue dos especies de amigos: (i) aquellos que se asemejan recíprocamente en la virtud; (ii) aquellos que no se asemejan, como, por ejemplo, el rico respecto del pobre, y aun son contrarios. Ahora bien, cuando el *sentimiento* entre unos y otros se hace vivo lo llamamos *éros*, amor. Así, entonces, todo parecería indicar que la diferencia entre *philía* y *eros* estaría dada por *la intensidad*, de tal manera que lo que llaman amor sería simplemente amistad, pero *llevada al extremo* (*Leyes*, 837a9). En cuanto a *epithimía* aparece más adelante en el texto (*Ibid*, 837c4-5) para señalar el deseo, sea del cuerpo o sea del alma.

En su continuación, el análisis que propone el texto declara que, la *philía* entre los semejantes en virtud es *dulce, recíproca y durable*; mientras que la que se da entre contrarios es *cruel, salvaje y muy pocas veces recíproca*. Habría –se dice en el análisis– un tercer amor, compuesto por las dos clases de *philía* mencionadas, entre los semejantes y los contrarios. Pero se nos previene acerca de la dificultad de lo que en tal caso de amistad se busca. Parece que quien experimentara este tercer tipo de *eros* o *philía*, experimentaría el desgarramiento causado por una amistad salvaje que nace de los que son contrarios y, por otro lado, la atracción de la amistad, dulce, recíproca y durable, que se genera entre los semejantes. Esta contradicción, de *segundo grado*, hace que

el hombre que la experimente se comporte como alguien que siente hambre del otro y que intenta devorar y poseer; y en otro sentido el mismo hombre tendría en vista el alma del amado a la que *mira* (*Ibid*, 837c4) *horón*, en lugar de *codiciar* (*Ibid*, 837c5), *erón*. Se hace presente aquí el deseo de las bellas almas, de la virtud y de la sabiduría, como la forma superior del *eros*, de la cual ya se hablaba en el *Simposio* y que comparece en las *Leyes* como “el amor de la virtud, el que desea para el amado la más grande perfección posible”, dejando de lado la *philia* violenta, hecha de codicia y posesión de los cuerpos.

Además, las *Leyes* traen consigo la novedad de la *philia política* que, ciertamente, ya estaba presente en la *República* bajo las condiciones estructurales de las clases y el ordenamiento totalizador de la virtud de la *justicia*. Las *Leyes* acogen no tanto una mirada *arquitectónica* propia del análisis de la *República* cuanto –si se pudiera hablar así– una mirada *fenomenológica*, atenta al flujo de la vida política y las posibilidades de participación en el poder por medio de las elecciones. Es en esta óptica peculiar señalada para las *Leyes* donde cobra toda su importancia la noción de *philia política*.<sup>25</sup>

La importancia de este concepto de *philia política* ha sido destacada –además del importante estudio de Morrow– por el Prof. Jacques Follon.<sup>26</sup> Con su finura habitual, el fallecido profesor de Lovaina señala, en *Leyes I*, 627c-628a, un pasaje que obra como una verdadera *obertura*, en el sentido musical del término, proponiendo allí el *leimotiv* para todo el diálogo: de la misma manera que en una familia dividida, el mejor juez sería aquel que “no hiciera perecer a ninguno de sus miembros sino que, después de haberlos reconciliado entre sí para el futuro, y haberles dado leyes, fuera capaz de velar para que fuesen *amigos* unos de otros” (*Ibid*. 627e-628a); de la misma manera, para una ciudad-estado el mejor legislador será aquel que extinga o evite la guerra civil, no por el exterminio de alguna de las partes en conflicto, sino por una reconciliación que engendre la paz y la amistad. Porque el bien más grande para una ciudad es la paz y la benevolencia mutuas (*pròs allélous philophrosýn*) (*Ibid*, 628c). Ya que de una manera constante a través de las *Leyes* se reitera el pensamiento que expresa la gran visión del filósofo político que fuera Platón: no existe un bien mayor para los hombres que poder vivir en la comunidad de la amistad y la paz.

<sup>25</sup> Ver G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. An Historical Interpretation of Plato's Laws*, Princeton [NJ], 1960, 1993, p. 562: escribe: “[...] la importancia de la amistad es reiteradamente enfatizada; es el rasgo que mejor expresa el ideal de unidad del cual nuestro estado es solamente la mejor imitación secundaria”, Ver *Leyes*, 627e-628a; 738de; 734c, 759b y 771d.

<sup>26</sup> Ver J. Follon, *Note sur l'idée d'amitié dans les Lois* en Samuel Scolnicov and Luc Brisson (Eds.), *Plato's Law: From Theory into Practice. Proceedings of de VI Symposium Platonicum*, Akademie Verlag, 2003, pp. 186-190.