Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Entre *Eros* y *Philía* en el *Lysis* de Platón. Una aproximación hermenéutica.

Between eros and philia in Plato´s *Lysis*. A hermeneutical approach.

DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82.8b22

José Roberto Rojas Tapia
Instituto de Humanidades / Universidad Panamericana (MÉXICO)
CE: rrojas@up.edu.mx

Rómulo Ramírez Daza y García
Instituto de Humanidades / Universidad Panamericana (MÉXICO)
CE: rramirez@up.edu.mx / **ID ORCID:** 0000-0003-3367-0935

Esta obra está bajo una *Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional*

Recibido: 23/03/2022
Revisado: 21/04/2022
Aprobado: 19/05/2022

RESUMEN
Lysis –diálogo de la juventud de Platón como escritor– representa el primer acercamiento del filósofo ateniense al tema del amor, y justo en este texto aparece una tensión conceptual entre *eros* y *philía*, que no parece tener justamente una solución definitiva en el curso de su argumentación. El texto queda abierto a un replanteamiento aporético y doctrinal que tendrá una cierta continuidad en el *Symposio* y en el *Fedro*, pero que tomado como una pieza en sí misma parece tener otras implicaciones fuera del foco temático principal. En esta investigación se presentará su fenomenología argumentativa como su problematización esencial.

Palabras clave: Platón**,** amor, amistad, filosofía antigua, diálogo socrático.

ABSTRACT
Lysis –dialogue of Plato's youth as a writer– represents the first approach of the Athenian philosopher to the theme of love, and it is precisely in this text that a conceptual tension appears between *eros* and *philia*, which does not seem to have a definitive solution in the course of his writing and argumentation. The text is open to an aporetic and doctrinal rethinking that will have a certain continuity in the *Symposium* and in the *Phaedrus*, but taken as a piece in itself, it seems to

e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

have other implications outside the main thematic focus. In this research, his argumentative phenomenology will be presented as its essential problematization.

Keywords: Plato, love, friendship, ancient philosophy, Socratic dialogue.

Introducción

Introducción

La presente investigación versa sobre el tema del amor en el *Lysis* platónico (203a-223b)[1], partimos del hecho de que "ningún filósofo ha reflexionado más sobre el amor que Platón" (Kahn, 2010, p. 269). El objetivo primordial es descubrir los rasgos esenciales del amor en el joven Platón (ya entrando a la madurez de su pensamiento), haciendo para ello una relectura de este texto clásico, de finales del llamado "periodo aporético" de la producción platónica, por lo que se le considera un "diálogo puente" entre la primera y la segunda etapa pensante (Nietzsche, 2019, p. 161).

Esta investigación de orden clásico revisa nuevamente los orígenes de la primer prototeoría occidental sobre el tema –más allá del antecedente de Empédocles que vio en el Amor un principio cósmico antitético al Odio primordial–[2], y en proyección a entender los alcances que tendría en la tradición filosófica subsiguiente de los siglos venideros. El *Lysis* es el "diálogo en que por primera vez el amor constituye el tema del discurso" (Grube, 1987, p. 146).

El texto sella su metodología indicando cómo el diálogo, abierto a los distintos saberes, es condición necesaria para disertar sobre las realidades humanas (*Lysis*, 204a). Permite descubrir que, a través del diálogo, se profundiza filosóficamente en su objeto ya que se estudian sus causas, se descubren sus elementos conformantes y se puede llegar a los principios específicos del objeto que

[1] Diálogo atribuido a la etapa intermedia entre Juventud y Madurez de Platón. Cuando Platón lo escribió, no había alcanzado aún su teoría madura del amor (Guthrie, 1990, pp. 136-154). Personajes en primer plano: *Hipotales*, quien está enamorado de Lysis. *Ctesipo*, quien es el que contesta las cuestiones del enamoramiento a Sócrates al igual que *Menéxeno*; *Sócrates* que busca orientar sobre el sentido del amor y la amistad; y *Lysis*, quien es el personaje de referencia, el punto de contrastación dialéctica y el guía del *logos*.

[2] "Doble es la generación de los seres mortales, doble su desaparición; pues una generación es procreada y hecha perecer por la concurrencia de todas las cosas […], ya confluyendo hasta ser uno por causa de la Amistad (*philía*), ya, en cambio, conducido cada uno por separado por el rencor del Odio" (D.K. B17), *cfr*. (Altieri, 1993, pp. 130-131).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

se estudia, porque pregunta sobre cuál es el propósito de lo que se dialoga, quiénes son los que dialogan y quiénes llevan la primacía dialéctica y argumentativa sobre otros.

Se ha discutido por mucho tiempo el que Platón probablemente no quiso enseñar una doctrina, sino solamente un método para filosofar: *la dialéctica.* Su fin es conocer la verdad a través del filosofar. Hay dos corrientes respecto a la posibilidad de entender la obra platónica, entendiendo por ello su visión del mundo que tenía el ateniense, a título propio: según algunos intérpretes, como Kant o Reale, la finalidad de los diálogos es precisamente sólo exhortar a pensar, esta es una tradición poco seguida en la historia de la filosofía, aunque hoy día ya tiene más partidarios. Y una segunda postura –que ha sido la corriente dominante– afirma que, según la tradición platónica, sí existe una doctrina bastante definida y desarrollada a lo largo de todo el corpus. Esta posición es sustentada por casi toda la tradición.

Cuando aborda la temática del amor en este texto de juventud, Platón, por boca de Sócrates, afirma: "negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado" (*Lysis*, 204b-c), asumimos que se trata del conocimiento de las acciones del dios *Eros* a través de sus efectos sobre los enamorados, pues Sócrates afirma que es capaz de saber esas cuestiones amatorias. Y es en este contexto del diálogo en donde Platón aborda la temática de la amistad, mismo en la que hace referencia a las diversas características de quien ama (*erastés*), los elementos e ingredientes del amor y la correlación entre amistad y amor, a sazón de la amistad de los personajes mismos del diálogo. Y es que "aunque se ocupa abiertamente del tema de la amistad, gracias a la relación entre los dos jóvenes, Lisis y Menéxeno, se presenta el tópico del amor mediante la elaborada lección sobre el cortejo que Sócrates le imparte a Hipotales, y en la que se describe a sí mismo como recipendiario de un don divino para discernir en materia erótica" (Kahn, 2010, p. 275).

Fenomenología del eros en *Lysis*

El desarrollo de la temática de *Lysis* inicia propiamente –después de un prólogo en el marco de "la fiesta de Hermes, que ha reunido a algunos jóvenes junto a la recién construida palestra, no muy

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

lejos del Liceo, en la parte Oeste de Atenas" (Nietzsche, 2019, p. 159)– al describir las características del enamorado (*Lysis*, 204c-205c), posteriormente se plantea cómo distinguir a quien ama del que es amado (*Lysis*, 205e-207b), y conforme avanza el discurso, Platón estudia la relación entre amor[3] y amistad[4] (*Lysis*, 207c-215b), valiéndose de una problemática concreta: cómo distinguir quién es el amigo, si el que ama o el que es amado (*Lysis*, 212a-b). Nótese como hay una íntima relación entre amor y amistad, entre *eros* y *philía*.

Dicho lo anterior, las cuatro grandes temáticas del diálogo respecto del amor son las características del que ama (204c-205c), la distinción entre quien ama y el que es amado (205e-207b), el estudio de la relación entre amor y amistad (207c-215b) y, finalmente, la propuesta del modo de relación entre amor y amistad (215c-223b).

En la premisa inicial: "negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado" (*Lysis*, 204b-c), se afirma implícitamente que el amor es una realidad que antecede a quien ama o a quien es amado. Por consecuencia tendría una especie de entidad propia, misma que permitiría conocerlo y gracias a ello se podrían entender las características de aquellos que lo vivan de cualquier manera en que pueda llamarse así.

Debido a ese don es que Sócrates le dice a Hipotales que está amando a "otro" (*Lysis*, 204b-c) y le hace ver cuáles son sus características, éstas tienen un marco de referencia general, mismo que es la "omnipresencia de la persona amada en la mente del que ama" (*Lysis*, 204c-d), así como "la vergüenza natural a revelar la propia intimidad" (*Lysis*, 204c-d).

En este caso Sócrates muestra en Hipotales a una persona que ama y manifiesta características de ello. Hace un elenco de sus propiedades como amante (*Lysis*, 204d-e): estas características inician con la continua evocación del amado, con y sin motivo por parte del que ama,

[3] El amor es el elemento que religa al que desea y lo que es deseado (Luri, 2011, p. 31).
[4] La excepcionalidad de *Lysis* consiste, en "ser el primer documento literario en el que se lleva a cabo una investigación sobre el amor y la amistad, en la que se elaboran y superan algunas de las ideas tradicionales sobre estos conceptos" (Platón, 2008a, p. 275).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

haciendo partícipes a otros de aquello que considera un gran bien para sí y por eso lo difunde; cuestión molesta para unos, pero llevadera para otros (*Lysis*, 204c-205a).

Posteriormente refiere que la evocación del amado pasa a una segunda etapa, la cual consiste en "traducir ese sentir por el otro en realidades escritas y orales" (*Lysis*, 204d-e): cartas y poemas que son fruto de cualquier parte de la realidad presente, pasada o futura del amado. Finalmente, la evocación del amado impulsa a quien ama a cantar su amor por el otro (*Lysis*, 204d), no obstante el amante siempre conserva la vergüenza natural de revelar su secreto (*Lysis*, 204c).

Estas evocaciones pueden hacer que otros perciban al amante como alguien que tiene desvaríos o es obsesionado o trastocado por causa del amor (*Lysis*, 205a). Independientemente de los efectos que las evocaciones del amado producen en el amante, Platón, por boca de Ctesipo, corona las características del enamorado asemejando la lucidez del amante a la de un niño en dos sentidos: en tanto a su candidez y su ñoñería (*Lysis*, 205b-c), respecto a su candidez, por su inocencia y respecto a su ñoñería, por su inmadurez[5].

Platón propone que, para determinar si lo que se vive es amor, es clave conocer el contenido de los poemas, versos y melodías que el amante dice al amado (al predilecto) y a otros sobre su amor (*Lysis*, 205b). Sugiere que, a través del análisis del contenido, se puede decretar cuáles son las directrices del pensamiento del amante: busca llegar a su causa, es decir la idea de *philía* (*Lysis*, 205d).

Al inicio de esta búsqueda, una de las primeras cuestiones que se aborda es "determinar cómo está enamorado el amante del amado" (*Lysis*, 205b-c) porque, al cuestionar Sócrates a Hipotales[6], éste no niega amar a Lysis, pero no sabe a través de qué lo expresa y por ello Sócrates le dice que requiere conocer el contenido de sus escritos para determinar cómo se comporta con el supuesto amado (*Lysis*, 205b). Aquí, dos características son anotadas: el desvarío y la obsesión que

[5] Respecto a la inmadurez, Grube expresa lo siguiente: "El sentimiento, sin embargo, es natural y las palabras divertidas y ligeramente despectivas de Ctesipo pueden ser consideradas paralelas a docenas de conversaciones entre muchachos en relación con el amor a una mujer joven" (Grube, 1987, p. 148).

[6] "De estos destinatarios de las preguntas dentro del diálogo, se podrían también deducir los destinatarios mismos de los diálogos: éstos serían primariamente escritos para discípulos de la Academia como método de ejercicios y como base para sus discusiones" (Szlezák, 1991, p. 45).

e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

se manifiestan en tener el pensamiento puesto en quien se ama y que todo sea materia de discursos o poemas (*Lysis*, 204d-205a).

Por último, en este segmento (*Lysis*, 204c-205c), la conversación plantea una disyunción excluyente: si quien escribe los poemas lo hace para él mismo o para el amado. Al existir en estos escritos un objetivo claro de posesión del amado sobre el amante (lograr su conquista), Platón atribuye su dirección al segundo (*Lysis,* 205e-207b), por lo que concluye que el poema no es dirigido al amado, sino al amante. En consecuencia, el amante se ama a sí mismo. Adicional a este descubrimiento, Sócrates procura elevar la capacidad de querer hacia un nivel de mayor pureza haciéndole ver a Hipotales que quien ama no debe alabar hasta poseer lo amado, porque "los más bellos al ser ensalzados se hinchan de orgullo y arrogancia" (*Lysis*, 206a).

Hasta este momento podemos encontrar una primera respuesta a la facilidad que afirma tener Sócrates para conocer al que ama y al que es amado. Deja ver, en la conducta que describe de Hipotales, cómo por un lado se ama a sí mismo y por otro, ama lo que no posee (*Lysis*, 205e-207b), siendo este elemento una de las más poderosas causas del amor.

Aparentemente buscando ratificar su don divino, Sócrates le hace ver a Hipotales la torpeza de su táctica de conquista como poeta. Es relevante cómo Platón continúa ensalzando la figura de su maestro, identificándolo continuamente con características divinas y dejando claro la gran distancia que existe entre el razonamiento humano común y el de Sócrates. Adicional a esto, reafirma a Sócrates como el maestro, admitiendo como una *gran insensatez* no consultarlo para las cosas trascendentes de la existencia. Esto se afirma cuando Hipotales admite que sería absurdo continuar tratando de ser "un buen poeta" (*Lysis*, 206b) cuando realmente es un aprendiz.

Así parece que Platón quiere dejar evidente la inspiración de su propia doctrina en las ideas madre de la escuela socrática. Esto se ratifica cuando Hipotales pide ser ayudado por Sócrates, quien le comenta que tal vez podría mostrarle lo que conviene hablar en lugar de dar pasos inciertos en la búsqueda de la verdad (*Lysis*, 206c). La ubicación de la postura intelectual de Platón respecto de las corrientes del pensamiento vigentes en su época, traslucen su convicción de la necesaria entrega del pensador a la búsqueda de la verdad.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Sócrates continúa analizando la realidad entre los amantes al acceder a la petición de Hipotales para platicar con Lysis, a fin de que le pueda mostrar las cosas de que conviene hablar con el que se ama (*Lysis*, 206c-d). El diálogo ubica a Lysis dentro de un gimnasio e incluso deja ver que la época del año en la que estaban se refería a las fiestas de Hermes (patrono de los gimnasios). Sócrates entraría junto con Ctesipo a encontrar a Lysis, a quien sería fácil hallarlo debido a que en las fiestas de Hermes, tenía acceso a la zona de los adolescentes (*Lysis*, 206d).

Esto revela que Lysis tendría aproximadamente 12 años y que debido a que podía circular por los lugares en que habitualmente estaba Hipotales, éste sería mayor que él. Dichos datos de la escena del diálogo van delineando el tipo de relación que versa sobre una amistad de características concretas entre dos adolescentes, en donde surge un tipo de amor específico. Con ello, Platón desea mostrar la cercanía, la identificación que hay entre el amor y la amistad, cuando existe una verdadera amistad[7]. Es así como aterriza en una de las más importantes propuestas del diálogo: mostrar la relación entre *eros* y *philía*.

Hipotales le dice a Sócrates que a través de su primo Menéxeno puede localizar a Lysis (*Lysis*, 206d); de este modo Platón deja claro que el amante comprueba que el amado es alguien para quien requiere un intercesor que le permita colocarse a la altura o circunstancias de él mismo. La admiración que Hipotales implícitamente refiere sobre Lysis permite inferir la distancia insalvable que este mismo veía para poder alcanzar a su amado y por ello, acude a intercesores. Platón muestra cómo la intercesión de los hombres puede ayudar al mejor entendimiento entre los mismos, sobre todo cuando uno de los dos comprueba al otro como un regalo inmerecido.

Al encontrarse Sócrates con Lysis se sorprende por su belleza y sus cualidades (*Lysis*, 207a), es así cómo Platón destaca una y otra vez a la persona. Además, muestra cómo cuando no existe trato personal entre los hombres es muy complejo descubrir la riqueza de los otros y por ello no se busca comprenderlos, sino ser comprendido (*Lysis*, 206a-b).

Al ubicar a Hipotales en la escena (*Lysis*, 207b), Platón identifica la primera de las actitudes del amante y esta es su disposición permanente: adecuar su conducta a la voluntad de su amado.

[7] Según César Raña Dafonte esta es la propuesta central del diálogo (Raña, 2012, pp. 59-74).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Hipotales desea que su presencia ni siquiera llegue a incomodar a Lysis (*Lysis*, 207b), esto es: el amante refleja un temor de amor.

Después de identificar Sócrates una de las más relevantes actitudes del amante, ahora relaciona y distingue el amor de la amistad (*Lysis*, 207c-d) mediante un rico diálogo que sostiene con Menéxeno y Lysis. Inicia afirmando que para los amigos son comunes las cosas que poseen y esta comunión de posesiones, puede asumirse en los planos tanto material como espiritual. Como no existe diferencia entre ninguno de los dos, al compartir los bienes, se da una verdadera amistad como decían ya los pitagóricos: "las cosas de los amigos son comunes", y dicho principio de la secta pitagórica acabaría por ser el modo de vida de la Academia, años más tarde (Ramírez-Daza, 2020, pp. 155-207).

Ahora Platón (por boca de Sócrates) conecta el amor con la felicidad, a través de la siguiente afirmación que hace en el diálogo que tiene Sócrates con Lysis, del que se puede deducir la siguiente frase: quien ama desea la felicidad del amado y no sólo eso, sino la mayor felicidad posible *(Lysis*, 207e*)*. Así pues, la felicidad requerirá de la libertad, misma que ha de ser encauzada por directrices que marcan límites y estos son expresión del amor que se tiene por la otra persona, ya que para ser feliz es necesario encauzar su libertad con los cuidados del amante[8] (*Lysis*, 207e).

Sócrates, valiéndose de la experiencia de Lysis, ahora pasa a presentarle los ingredientes del amor humano en el diálogo. Así la precaución que tienen sus padres al velar por su futuro, el esmero en cuidar su condición como persona y todo lo que lo favorezca, la conjunción de medios que lo protejan, el proporcionarle todo lo que necesite a través de proveerle lo necesario y la conducción moral de su proceder para ser un ciudadano libre, le descubren que velar, cuidar, conducir, proteger, proveer y corregir (*Lysis*, 208a-e) son los ingredientes del amor entre los mortales.

[8] Los límites de la libertad se relacionan con el conocimiento necesario: "La expresión más simple de la relación íntima existente entre el conocimiento y la verdad se encuentra en el *Lysis*, donde el joven así llamado, una vez que ha admitido que, aunque le aman, sus padres le prohíben muchas cosas, es llevado a la conclusión de que sólo le dejan hacer aquello para lo que posee el conocimiento necesario, mostrándose a continuación que así ocurre con todo el mundo" (Grube, 1987, p. 329).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Tomando los anteriores como los ingredientes del amor, nos damos cuenta de que estos fijan las coordenadas o el marco de referencia que le permitirán a Lysis o a Menéxeno encauzar el uso de su libertad, para lograr ser en un futuro sujetos confiables. Sin embargo, para ello tendrán que convencer a sus padres de que son más listos que ellos, para que así confíen plenamente en sus personas (*Lysis*, 209c-d).

Hasta este punto del diálogo, destacamos que Platón ha propuesto distintos elementos que integran el amor siendo el primero el temor de amor como actitud (*Lysis*, 207b), el segundo la operación del amor (velar, cuidar, conducir, proteger, proveer y corregir) (*Lysis*, 208a-e) y el tercero, la confianza como efecto esperado del amor (*Lysis*, 209c-d). Todos estos elementos coinciden en que son bienes, puesto que son realidades que ayudan a que el hombre viva mejor consigo mismo y en sociedad. Así observamos cómo Platón está influenciado significativamente por la propuesta de felicidad que hace Sócrates en la ética, al referirse a los bienes.

Respecto a la confianza, Platón la deduce del conocimiento intelectual y nos muestra la trascendencia que tiene éste para medir la madurez humana. Resalta cómo el conocimiento de las cosas y su dominio por parte de la inteligencia generan confianza en los demás (*Lysis*, 209c-e). Las personas que son confiables son aquellas a las que, por su madurez humana más desarrollada, se les puede amar más fácilmente.

Por otro lado y como venimos comentando, la confianza es un elemento que forma parte esencial del amor, ya que el que confía es quien obedece al que lo manda –por su autoridad– y como es capaz de obedecer, está más dispuesto intelectualmente a compartir la forma de ver la realidad de otros, es más proclive a comprender y en consecuencia más capaz de amar[9]. Éste es el que permite conocer y por medio de ello se llega al amor.

Profundizando en el tema del conocimiento, en el diálogo se resalta que, además de otorgar autoridad, posibilita y facilita la libertad. Esto es porque quien no logra conocer distintos ámbitos de

[9] Platón refiere el siguiente ejemplo: un administrador es quien es capaz de llevar la economía de una casa y cuando existe sensatez en éste, puede realizar la administración pública. Tanto administrar como la sensatez las reconoce como parte del desarrollo intelectual (*Lysis*, 209c-d).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

la realidad, queda circunscrito a realizar cosas sólo donde tiene dominio. Es decir, el conocimiento permite el dominio y el dominio a su vez permite la utilidad de la persona, porque el que domina un tema tiene la posibilidad de resolverlo para él y para otros, sea una función intelectual o empírica.

Es relevante cómo, en el diálogo de Sócrates con Lysis, se enuncia la utilidad como una realidad que favorece la amistad[10] e incluso, en un momento, llega a plantearla como el elemento necesario, al preguntarle: "¿seremos amigos de alguien y será alguien amigo nuestro por aquellas cosas por las que seremos inútiles?" (*Lysis*, 210c), y el mismo Sócrates le responde "nadie ama a nadie en tanto que es inútil" (*Lysis*, 210c). Es evidente cómo para Platón, la utilidad es un ingrediente de la amistad[11], ya que la persona es útil en la medida en que entiende (conoce lo que hace, es entendido) y por ello brinda confianza (tiene dominio intelectual): es provechoso y bueno[12] (*Lysis*, 210a-d).

Sin embargo, para Hoerber (1990, p. 23) la tesis fundamental de Platón "parece consistir en que la utilidad no es la esencia de la verdadera amistad, particularmente de la amistad basada en la semejanza de carácter"[13]; y en relación con una falacia obvia en 215c, dice que Platón "está advirtiendo al lector que una definición adecuada de los términos es esencial para cualquier discusión de un tema de esta naturaleza, como es la amistad" (Guthrie, 1990, p. 147). Por lo

[10] Este tipo de relaciones, implicaba, una cierta forma de utilidad. El pueblo griego identificó muchas veces utilidad y amistad. Se necesitaría la reflexión socrático-platónica, para darle a la *philía* una profunda versión ética.

[11] Desde esta idea tradicional de amistad como utilidad se va proyectando la amistad hacia un nuevo horizonte que tiene tres estadios: a) En el primero aborda ¿quién es amigo de quién? ¿el que ama o el amado? (*Lysis*, 212b -213c). b) En el segundo aborda la búsqueda de un principio explicativo de la amistad (*Lysis*, 213d-216b), partiendo de la propuesta de los primeros filósofos de la naturaleza que habían establecido la atracción de lo semejante por lo semejante y luego se complica. c) Sócrates plantea si esta afinidad no habrá que buscarla en algo más profundo como la bondad (*Lysis*, 216c-220d).

[12] Respecto a la amistad y utilidad, se presenta el siguiente pasaje: "El pueblo griego identificó muchas veces amistad y utilidad. Se necesitaría la reflexión socrático-platónica, para darle a la *philía* una profunda versión ética." (Platón, 2008, p. 275).

[13] El *Lysis* pertenece al grupo en el que se incluyen el *Eutifrón,* el *Laques* y el *Cármides*, diálogos todos que buscan la definición de una única virtud, y termina, como los demás, en un aparente fracaso. En un sentido, es el más socrático de todos ellos, por el énfasis que pone en el motivo utilitarista. Todo el mundo será amigo de Lysis si éste es lo suficientemente listo como para serles útil (Guthrie, 1990, pp. 136-154).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

referido anteriormente, concluimos que la utilidad se puede entender más como un ingrediente del amor.

Para Guthrie, en *Lysis*

> […] hay tres clases de amistad. Primero está la amistad por un provecho ulterior y, en segundo lugar, la amistad por placer. Ambas pueden denominarse amistades accidentales, porque el amigo no es amado con vistas a sí mismo, sino solamente en la medida en que proporciona provecho o placer. (Guthrie, 1990, p. 147).

De aquí que se rompan con facilidad. La amistad entre opuestos pertenece a la clase de las amistades útiles, como la que hay entre pobres y ricos, ignorantes y sabios (*Lysis* 215d).

En tercer lugar, hay una amistad perfecta que brota entre aquellos que se asemejan en ser buenos. Cada uno ama al otro por sí mismo y su amistad perdura mientras perdura su bondad, esta amistad incluye el beneficio mutuo y el placer, y es duradera, porque la virtud es una característica estable. Es rara, porque tales hombres son raros, y necesita tiempo para madurar, mientras que las dos primeras clases pueden darse entre hombres malos, entre uno bueno y otro malo, o entre uno que no es ni bueno ni malo y otro bueno o malo o entre dos malos. Pero en cierta medida es necesaria la igualdad. Dos personas no pueden tener la esperanza de ser amigos si hay una gran disparidad entre ellos, ya sea en virtud y en vicio o en riqueza y situación social. El efecto de esta última condición, sin embargo, es mitigado cuando dice más tarde Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (1161b5) que, a pesar de que no se puede sentir amistad por un esclavo en cuanto esclavo, se puede despreciar su situación social y sentir amistad por él en cuanto hombre (Guthrie, 1990, p. 154).

Para Platón como para todo griego de espíritu elevado, la amistad es un don, es lo más valioso que desde la niñez hasta la vejez se puede desear y tener; un amigo es preferible a todo el oro, simbolizando con ello cualquier riqueza material (*Lysis*, 211d-e). Y por eso decimos que

> […] la amistad es una dimensión moral de carácter necesario, de hecho se expresa en una gama de relaciones tan importantes que cobran dimensión política, y son vistas como una

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> parte indispensable para alcanzar la felicidad individual, pues ningún bien puede sustituirla realmente. (Ramírez-Daza, 2021, p. 9)[14].

Platón (por boca de Sócrates) aborda la cuestión central o culmen del diálogo: la correlación entre amistad y amor, que se distingue de la tradicional forma de presentar la amistad como utilidad. Mostrará los distintos grados que guardan la relación *eros–philía*. Al inicio se ocupa por distinguir entre quién es amigo de quién, si el que ama o el amado (*Lysis*, 212b-213c), en un segundo momento busca encontrar el principio explicativo de la amistad (*Lysis*, 213d-216b) y, finalmente, busca esclarecer el concepto de amor originario y primero (*Lysis*, 216c-220e) junto con algunos temas varios, como son el deseo[15], el *eros* y la connaturalidad (*Lysis*, 221a-222e). En las *Leyes* (Platón, 1999) se dice sobre esta cuestión lo siguiente, que permite ver la maduración y consecución de estas tesis del joven Platón:

> Es preciso observar la naturaleza de la amistad (*philía*)[16], del deseo (*epithymía*) y del amor (*eros*) […] Decimos que lo semejante es amigo de lo que se le asemeja en excelencia, y lo igual de lo que se le iguala; amiga es también la indigencia de la abundancia, siendo su contraria (*enantía*) en especie. Cuando una y otra adquieren vehemencia se las llama amores […] La amistad que surge de los contrarios es arrebatadora y desabrida y raras veces mantiene entre nosotros la reciprocidad; lo que procede de los semejantes es mansa y también recíproca de por vida. La que nace de la mezcla de ambas es ante todo difícil de comprender (*Leyes,* 836e-837b), *cfr*. (Luri, 2011, p. 37).

---

[14] En Aristóteles la diferenciación entre amor y amistad estará muy delimitada y diferenciada (Ramírez-Daza, 2021, pp. 46-52), cosa que en Platón no parece tan claro por la relación que supone el amigo y el amante en las prácticas del amor griego entre varones.

[15] El deseo es la expresión universal de una energía del alma y –de acuerdo con la analogía platónica de la *República* y del *Timeo*– también de la ciudad y del cosmos. El deseo nace, pues, de una carencia y se proyecta hacia el objeto deseado con la fuerza de éros (*Banquete,* 200e). El que desea (*tó epithymoûn*), escribe Platón en *Lysis* 221d, desea aquello que le falta (Luri, 2011, p. 36).

[16] Para el sentido común griego, la *philía*, término que se traduce frecuentemente por amistad o afinidad, es una relación de reconocimiento solidario entre dos personas, animales o cosas. Si es cierto, como afirma Sócrates en el *Fedro*, que la *philía* no es firme si no se le añade eros (234, b), es fácil entender que la *philía* y el amor se confundan con frecuencia (*Fedro*, 255e), (Luri, 2011, p. 37).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Al abordar la discusión para distinguir entre quién es amigo de quién, si el que ama o el amado, Platón hace el siguiente cuestionamiento aporético: "cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quien, el amante del amado o el amado del amante?" (*Lysis*, 212a-b). Para responder, enuncia primero a la persona y luego el atributo. Muestra Platón cómo la persona puede tener distintos atributos o no tenerlos, pero no pierde su riqueza o índole humana. Posteriormente, en un análisis concreto, deja ver cómo el amante (el que ama), puede ser amigo hasta de quien lo odia; sin embargo, para que los amigos se amen entre sí se necesita correspondencia (*Lysis,* 214d-e).

Esto resalta la característica de la gratuidad del amor*,* la cual deja apuntada. No indica todavía por qué se aman (no habla de la naturaleza del amor) y destaca que puede ser un regalo de parte de uno (*Lysis*, 212b-e). Así, muestra la diferencia entre la necesaria correspondencia en la amistad y la gratuidad en el amor.

Por contraste, y siguiendo el camino del *lógos*, señala que el que odia es el que es enemigo, no el odiado. Ya que, el que odia es el que se considera y se hace a sí mismo enemigo de otros. Sin embargo, a quien odia no es enemigo, pues éste puede no estar enterado de lo que sucede. De esta manera afirma: "muchos, pues, aman a los que les son enemigos y odian, por el contrario, a los que les son amigos, y son, así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos, si es que el amado es amigo y no solo el que ama" (*Lysis*, 213a-b).

Platón, al parecer, rompe su hilo discursivo y conecta con el inicio del diálogo donde afirma que él tiene una prerrogativa divina de *eros*, la cual le permite conocer con facilidad a quien ama y al que es amado. En consecuencia, hace referencia al origen divino[17] del *eros* y cita un pasaje de la *Odisea* en el que se declara lo siguiente: "siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante" (*Lysis*, 214b). Sin embargo, toma otro discurso –parecido al propuesto por Homero en la *Odisea*– y en el verso al que hace referencia deja ver que sólo entre semejantes que sean buenos,

[17] El origen divino del amor trasciende el mundo de los hombres: "Ya en el *Lysis* vemos cómo la eficacia del principio primordial amado por todos trasciende el mundo de los hombres: es el bien aspirado y apetecido no sólo por nosotros, sino por todos los seres y que aparece en cada uno de ellos como *su* perfección" (Reale, 2002, p. 229).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

puede darse la atracción. Esto se debe a que los malvados no son semejantes ni consigo mismos porque son inconsistentes: imprevisibles e inestables. Y lo que es desemejante y diferente consigo mismo, difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo (*Lysis*, 214c)[18]. En consecuencia, lo semejante sólo es amigo de lo semejante, al igual que el bueno sólo es amigo del bueno y por evidencia, el malo no puede llegar a tener una verdadera amistad ni con el bueno ni con otro malo.

Con las anteriores afirmaciones, Platón ratifica en contenidos distintos la amistad y el amor, concluye que la amistad se da en el amor cuando existe semejanza entre los amantes, es decir, la amistad puede ser parte del amor. Fruto de la semejanza entre los amigos se da la atracción y el coincidir con alguien semejante es obra divina porque "siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante" (*Lysis*, 214b).

Habiendo contestado Platón quién es amigo de quién, ahora menciona que para que los amigos se amen entre sí se necesita correspondencia, primer ingrediente necesario para la amistad, y ese es el principio explicativo de la amistad. El segundo es la bondad (*Lysis*, 214d-e), por lo que parece ser que el autor vincula, pero no confunde, el amor con la bondad (*Lysis*, 214d-e), y esta será una de las claves del diálogo y de la concepción metafísica del *eros* platónico, pues la fuerza amatoria tendrá sentido cuando se vincula a lo bello y finalmente a lo bueno como tal, en sí mismo.

En seguida se cuestiona si la autosuficiencia del bueno (quien logra beneficios para sí y para otros) no impide que sea amigo de los demás. Esto se debe a que los buenos no se echan de menos si están separados y sacan provecho si están juntos, ya que no obsta el que puedan beneficiarse si se encuentran. Para poder fundamentar esta atracción entre los buenos, Platón propone "la valoración mutua como tercer ingrediente esencial de la amistad" (*Lysis*, 215a-c).

Entonces, lo que permite la amistad es lo que no tiene cualificación moral, pero que sí la reconoce (lo bueno y lo malo) para poder ser amiga de lo bueno y enemiga de lo malo. De manera que termina por identificar tres géneros: lo bueno, lo malo y lo que no es ni bueno, ni malo: lo bello

[18] Aristóteles más adelante abordaría todas estas clasificaciones de los tipos de amistad mencionados por Platón, y sacaría siete especies en un decantado final: con uno mismo, entre virtuosos, entre buenos e intermedios, los que buscan el placer por el placer, los que permutan utilidad por placer, los que buscan la utilidad por la utilidad misma y los malos entre sí (Ramírez-Daza, 2021, p. 26).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

(*Lysis*, 216c-e). Este último será amigo de lo bueno, debido a la presencia de lo malo, por ejemplo: el cuerpo que desea la salud se hace amigo de la medicina, por presencia de la enfermedad. Platón complementa esta idea afirmando que cuando sobreviene el mal, la sola presencia de este hace desear el bien (*Lysis*, 217b-e).

Por todo esto, Platón se enfrenta con una aporía derivada de la autosuficiencia del bueno: lo semejante es lo más enemigo de lo semejante. Esto lo lleva a plantear dos conclusiones sorprendentes: la diferencia entre dos personas fundamenta su amistad y lo opuesto entre las mismas, es lo que ambos desean (*Lysis*, 215c-e). Pero, para que exista amistad entre opuestos (para que se pueda dar algo que se desea del opuesto) debe existir una realidad intermedia, sin valoración moral, que los vincule a ambos. Es decir, lo semejante no es directamente amigo de lo semejante, ni lo opuesto de lo opuesto, sino que puede ser su fundamento o lo que mutuamente se desea (*Lysis*, 216b-c).

A continuación, se habla de los tres ingredientes esenciales de la amistad: la correspondencia, la bondad y la valoración mutua (*Lysis*, 214d-e). Lo cual se fundamenta en que la diferencia entre dos hace desear lo opuesto de cada uno y permite que exista la belleza[19], la cual se inclina a la bondad y rechaza la maldad (*Lysis*, 218c-220b).

Hacia el final del diálogo, Platón trata de encontrar cuáles son la causa y el fin de la amistad, de manera que se centra en el siguiente planteamiento: "lo que valoramos por encima de todo es lo que se nos presenta siendo el objeto para el que se procura el oro y todas las otras cosas" (*Lysis*, 220a). Por lo que afirma que "no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere" (*Lysis*, 220b).

En su búsqueda, Platón (en palabras de Sócrates) inicia por recordar una de las conclusiones anteriores: "lo que no es bueno ni malo, quiere el bien por causa del mal" (*Lysis*, 220b-c) y plantea una última causa complementaria que da una explicación final al por qué se da la amistad en caso de la hipotética ausencia del mal.

[19] Las dificultades para precisar conceptualmente estas palabras –valor, amistad, belleza, sensatez, justicia, etc.– provienen precisamente de que la realidad desborda la imagen que la lengua griega ha logrado sintetizar, y más aún en nuestras lenguas modernas. La polisemia y hondura de la lengua griega está muy por encima de las nuestras y actuales.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Ese querer desligarse de la "necesaria" presencia del mal para, por contraste u opuestos, justificar la realidad del bien, lleva a Platón –preocupado por el posible fracaso lógico de su planteamiento anterior– a cuestionarse lo siguiente: ¿Cuál es la realidad que permitirá hacer apetecible el bien por sí solo? La refutación puede ser viable en el supuesto anterior, de la hipotética ausencia del mal. En consecuencia, Platón propone el deseo[20] como la causa última relacionada con la amistad y el amor, por la tendencia a lo más propio y próximo (*Lysis*, 221c-e).

Debido a la propuesta anterior, podemos atrevernos a afirmar que los amigos se pertenecen mutuamente por naturaleza, ya que tienen una tendencia equivalente, que es el mismo deseo que se refiere al amor del uno al otro y se define en lo que cada uno quiere del otro: en un deseo. Este deseo es fruto de que existe una cierta connaturalidad hacia el amado; una naturaleza compartida en relación con el alma, con su manera de ser, sus sentimientos, y/o su aspecto. Puede ser de uno, de varios o de todos los aspectos anteriores. Así Platón fundamenta la atracción y el deseo mutuo en la semejanza, la cual se debe a que ambos comparten o son partícipes de diversos aspectos de la naturaleza (*Lysis*, 222a-c).

En consonancia con el argumento anterior, Platón infiere una diferencia sustantiva entre naturaleza y semejanza: la connaturalidad o naturaleza compartida es el fundamento de la amistad y esa pertenencia por naturaleza da por consecuencia que las personas se amen; entonces, el genuino y no fingido amante será querido por su amado (*Lysis*, 222a-b).

A través del planteamiento anterior es como Platón invalida el contra-argumento que él mismo había propuesto antes: lo semejante por su misma naturaleza es inútil a lo semejante, por lo que es inútil amar lo semejante (*Lysis*, 222a-c). En este escenario es donde Platón (por boca de Sócrates) nos presenta la tesis final en un argumento de cierre: 1) El bien es connatural a todo (*Lysis*, 222c). 2) Lo malo es extraño a todo (*Lysis*, 222c). 3) Lo malo es connatural a lo malo (*Lysis*,

[20] Se habla así, de las dos obras fundamentales del *eros*: "El *Lysis* abre, pues, la perspectiva que las dos obras fundamentales sobre el *eros* habrán de desarrollar: el establecimiento de toda comunidad sobre la idea de que lo que una a los seres humanos unos con otros es la norma y la ley de un bien supremo impreso en el alma, bien supremo que mantiene unido al mundo de los hombres y al cosmos entero" (Reale, 2002, p. 228).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

222c). 4) Lo bueno es connatural a lo bueno (*Lysis*, 222c). 5) Lo que no es ni bueno ni malo es connatural a lo que no es ni bueno ni malo (*Lysis*, 222c).

A continuación, Platón (por boca de Sócrates) retoma el planteamiento acerca de la amistad entre el injusto y el malo, lo cual *parece* ser una contradicción, ya que él mismo reconoce que había tratado ese asunto con anterioridad y lo único que pudo resolver fue que sólo entre semejantes que sean buenos, podía darse la atracción (*Lysis*, 222d). Sin embargo, la pregunta es: ¿por qué vuelve a considerar esto Platón?, probablemente para dar más contundencia a su conclusión final: lo bueno y lo connatural son la misma cosa, el bien solo es amigo del bien. El bien y la amistad son inseparables.

Al finalizar[21] el diálogo Platón afirma que todo lo anterior es objeto o materia de la amistad y si no lo fuere no tiene nada más que añadir porque confiesa que no ha podido descubrir lo que es un amigo[22] (*Lysis*, 222e)[23]. "Aquí concluye el diálogo. Los pedagogos llegan un poco bebidos y se llevan a los jóvenes. Las soluciones ulteriores se basan en la teoría de las Ideas. La amistad es algo inacabado, pero es el primer paso en el camino hacia lo bello" (Nietsche, 2019, p. 160).

Problematización y alcance

Esa manera de concluir el diálogo, de manera aporética y sin aparente solución o sin solución explícita, ha influenciado el que algunos autores se queden con un mal sabor de boca. Un ejemplo claro es que para Cornford, el diálogo es un "ensayo oscuro y lleno de titubeos" sobre el mismo tema que el *Banquete*, indicando que, cuando Platón lo escribió, no había alcanzado aún su teoría

[21] Según la opinión de Grube, el diálogo no profundiza en la explicación del amor: "El diálogo finaliza de forma aporética, y el amor queda sin explicar" (Grube, 1987, p. 153).

[22] El fin del diálogo sigue el modelo de otros primeros diálogos de definición. La discusión se interrumpe contra la voluntad de Sócrates, igual que en el *Eutifrón*. En el *Laques*, los presentes acuerdan de hecho continuar al día siguiente. Por medio de tales recursos, Platón les está diciendo abiertamente a sus lectores que todavía hay más que decir (Guthrie, 1990, pp. 136-154).

[23] Charles Kahn ofrece un fino análisis de la argumentación del diálogo en diez etapas, que divide en el tratamiento de la *philía*, entendida como amistad y amor familiar, y el tratamiento erótico como tal (Kahn, 2010, pp. 291-300).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

madura del amor (Guthrie, 1990, pp. 136-154), aunque no todos los intérpretes comparten este juicio[24].

El *Lysis* es cercano al *Cármides* (154b-176d) y, en definitiva, pertenece a los primeros diálogos de Platón[25] en los que la finalidad era mostrar el juego dialéctico como tal y resaltar la problemática más que aportar soluciones doctrinales de orden fijo. También hay que recalcar que, como afirma Giovanni Reale, "el problema de la amistad lo trata por primera vez Platón en el *Lysis*" (Reale, 2003, p. 456), de manera que no podemos esperar que este diálogo sea igual a los de su etapa de madurez. Por nuestra parte, no coincidimos completamente con la idea de llamarlo "ensayo oscuro y lleno de titubeos", sin embargo, el diálogo no cuenta al parecer con un hilo conductor del todo claro, aunque es a través de los personajes que surgen los argumentos. Y eso no es una casualidad, porque para Platón la enseñanza y la investigación filosófica "fue siempre una búsqueda común entre amigos. Sabía que el hombre no puede estar solo, que necesita de otras mentes afines con quienes simpatizar e intercambiar ideas" (Hadot, 1998, p. 83).

Así pues, a lo largo del diálogo "los interlocutores descubren por sí mismos, y en sí mismos, una verdad independiente de ellos" (Hadot, 1998, p. 76). Además hay que tomar en cuenta su importancia, ya que

> […] el reparto ideado por el ateniense no obedece nunca a una selección azarosa, sino que hay un vínculo evidente entre el tipo de personajes que escoge y los planteamientos filosóficos inmersos en la trama. En el caso del *Lysis*, dado que el tema es la amistad, es natural que los protagonistas encarnen una estrecha relación amistosa entre ellos" (Hoerber, 1990, p. 137)

lo cual es una práctica en sí de lo que están tratando de llevar a inteligibilidad formal, casi como un "ejercicio espiritual", en la terminología de Pierre Hadot (2006, pp. 23-59).

[24] (Platón, 2008b, pp. 185-287).

[25] El estilo de los primeros diálogos platónicos es criticado por Crombie: "En los primeros diálogos, Platón escribe con un estilo brillantemente claro, "conversacional", con el que realmente pretende conseguir "efectos", pero dichos efectos son naturales más que literarios, el humor es cómico más que sofisticado" (Crombie, 1979, p. 22).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Por lo tanto, los personajes encarnan el tema y, a lo largo del diálogo nos presentan las características del enamorado, para después distinguir entre quien ama (*erastés*) y el que es amado (*erómenos*), además de focalizar el quién es amigo de quién, y continúan con un estudio de la relación entre amor y amistad, el cual termina con la presentación de la propuesta de Platón sobre el modo de relación entre *eros* y *philía*.

Este recorrido nos lleva a toparnos con la problemática de discernir lo propio del amor y lo propio de la amistad aún cuando formalmente Platón no parece discernirla en este diálogo, cuestión que, por lo demás, es vista por Crombie como una "broma intelectual", ya que considera que Platón no está enredado en las ambigüedades de la *philía* ni está estableciendo directamente su doctrina. Está formulando un acertijo que él podría resolver, pero cree que el lector podría preferir resolverlo por sí mismo (Crombie, 1979, p. 20)[26], esto iría más con la idea de "ejercicio espiritual en la filosofía antigua", que ya mencionamos.

De hecho, se ha pensado que "una gran parte de la argumentación es bastante rápida y no muy acabada, y una sarta de paradojas forma las conclusiones del razonamiento" y ello probablemente se debe a que "Platón está más interesado por ofuscar al lector con un despliegue de virtuosismo, a menudo sofístico, que por convencerle de algo" (Crombie, 1979, p. 29), tesis que también comparte Livio Rossetti en su obra: *Estrategias macro-retóricas* (2009), y que aún va más lejos que Crombie, porque a la luz de otros diálogos y conforme avanza y madura el pensamiento del filósofo ateniense, parecería que Platón es aún más sofista que los sofistas, tal como el mismo Platón nos los presenta para escarnio del lector –para muestra: *Hipias Menor* (364b-376c), *Protágoras* (310b-362a), Gorgias (447d-527e)–. El juicio del filólogo italiano queda formulado así:

> Platón fue capaz de imponer la idea de que cuando se habla de la actividad discursiva de Sócrates resulta un sinsentido hablar de retórica, porque para él retóricos son los demás, esto es, los sofistas, pero sin duda no lo es su gran maestro <Sócrates> […]. Platón le apostaba a la incapacidad de los lectores de abrigar sospechas, es decir, de poder hacer un tipo de descodificación (Rossetti, 2009, pp. 101, 104).

[26] *cfr*. (Guthrie, 1990, pp. 163-154).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

En *Lysis* sin embargo, no parece ser tan claro que Platón formule un "acertijo", sino que más bien parece querernos invitar a hacer un estudio del amor a través de la amistad o en relación con la amistad y, a través de los argumentos que presentan sus personajes, nos explica los elementos distintivos de cada uno y los elementos que los relacionan, tal como expusimos dichos argumentos en la sección anterior.

En contraste, aunque no descartamos que puedan ser verdaderas las críticas de Crombie o de Rossetti, consideramos también el punto de vista de Giovanni Reale, quien afirma que Platón "ofrece una información explícita de la explicación última de la *amistad*, precisamente en el principio primero y supremo del Bien[27], con evidentes alusiones a las 'Doctrinas no escritas' o, en cualquier caso, anticipándose claramente a éstas" (Reale, 2003, p. 456). Pero afirmar esto último también es difícil y somos conscientes de ello, y más en un texto de juventud, pero no se descarta precisamente porque la visión órfica y pitagórica ya habían calado hondo en el joven Platón, aún antes de que tuviera una doctrina tan acabada como aparecerá en los diálogos de madurez y no se diga en los de vejez.

Y es que Platón no sólo logra resolver la problemática a través de los personajes, sino que invita al lector a reflexionar junto con ellos[28]. Afirmación que, en este caso confirma el juicio de Crombie:

> The *Lysis* has a good deal to say about the ambiguity of a particular notion, namely *philos*, a word which can mean "friend of", "fond of" and "dear to", though it conveys its

[27] La idea del bien se expresa en el siguiente pasaje: "Lo mismo que en los demás diálogos socráticos, se da por supuesta como punto fijo de orientación la idea del bien; esta constituye también la pauta absoluta y última en la investigación sobre el problema de la amistad, pues, aun sin necesidad de que Platón lo diera de modo expreso, el lector sagaz comprendería perfectamente que detrás de este "primer amado", por virtud del cual amamos todo lo demás, está el valor supremo, que es de por sí el bien" (Reale, 2002, p. 228).

[28] Según Crombie, el análisis de las conversaciones lo lleva "presentando sus puntos por medio de conversaciones imaginarias, evita, de este modo, comprometerse con las opiniones de sus personajes" (1979, p. 27).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> message not be explicating the ambiguity but by entangling the reader in it. (Crombie, 2012, p. 474)[29].

Así pues, Platón implica al lector en las reflexiones de los personajes, lo hace partícipe de esa búsqueda del conocimiento y, a través de eso, logra incoar el discernimiento diferenciador entre lo propio del amor y lo propio de la amistad.

Stallbum parece estar del lado crítico de Crombie y de Rossetti, pues comenta que Platón trató la amistad de una manera sofística y erística, primero para hacer una sátira de los trucos de los sofistas y mostrar que no contribuyeron al descubrimiento 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 (Guthrie, 1990, p. 147). Argumento que coincide, en parte, con que Platón desea presentarse ante los sofistas[30] –como discípulo de Sócrates– dejando en claro que para poder valorar las realidades de la vida hay que tener ponderaciones objetivas que resistan la opinión de los hombres y concluir así lo que "la verdad merece la pena" (*Lysis*, 203b).

El mismo Guthrie, como historiador de la filosofía griega, menciona lo siguiente: "no lo considero muy afortunado. Incluso Platón puede tener un mal momento" (1990, p. 144), quien indica que a *Lysis* se le considera como un diálogo socrático inicial que encuentra su necesario desarrollo en el *Banquete* (Guthrie, 1990, pp. 136-154), y por lo mismo es en sí mismo una pieza inconclusa desde un punto de vista literario, aunque en la vida real a veces los caminos del *logos* quedan naturalmente interrumpidos por dudas, cortes o disparidades entre los hablantes. Crombie afirma:

> The *Lysis* (217-218) goes out of its way to express 'the fact that S is P' in the form 'the presence of P-hood to S', and to distinguish two different ways in which a property may be

[29] Trad. española: [El *Lysis* tiene mucho que decir sobre la ambigüedad de una noción particular, a saber, *philos*, una palabra que puede significar "amigo de", "aficionado a" y "querido por", aunque transmite su mensaje no explicando la ambigüedad sino enredando al lector en ella].

[30] Concretamente en contra de su falta de compromiso con la verdad, por lo cual no es casualidad que Platón muestra a Sócrates, para quien el uso correcto de las palabras era fuente de rectitud tanto en el pensar como en el vivir (Guthrie, 1990, pp. 136-154).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> 'present to' a thing (namely temporarily and permanently). The point Socrates wants to make could very easily have been made without using the notion of *parousia* or presence, and it looks very much as if Plato introduced it on purpose in order to point out its ambiguity (such points are commonly made *obiter* in this fashion in the early dialogues). But the notion of the presence of a property to a thing smells strongly of the theory of forms. The natural conclusion therefore is that Plato expected the *Lysis* to be read by people who were accustomed to use the language of the theory, and that he took the opportunity to warn them of an ambiguity (2012, pp. 255-256)[31].

Sea de ello lo que se quiera, es claro que la exégesis hermenéutica no puede ponerse de acuerdo y tomar una postura definitiva, pero lo que no se puede negar es que *Lysis* es una obra que, a través de su estilo, cumple con su objetivo de poner al lector a reflexionar junto con los personajes sobre un tema elevado e importante para la vida humana y, finalmente, asumir una actitud prudente si es que no se puede llegar a una conclusión esperada por lo intrincado del asunto.

Por otra parte, y desde un fondo conceptual de contenidos, "en el *Lysis* […] la fuerza del primer principio de todo amor se extiende más allá del mundo humano: es el bien al que tienden y que desean todas las cosas, no solamente nosotros" (Reale, 2003, p. 459). Esta es una tesis metafísica que tendrá su pleno desarrollo en la teleología aristotélica, y que en Platón parece incoada en otros pasajes de diálogos ulteriores. Pero el *Lysis* no puede ser juzgado bajo esa óptica porque simplemente no dimensiona en términos explícitos tales fundamentos, y sería ver en él algo que no parece estar so pena de una lectura muy forzada. Pero ello no obsta de ver algunos destellos

[31] Trad. Española: [El *Lysis* (217-218) se sale de su camino para expresar 'el hecho de que S es P' en la forma 'la presencia de P como S', y para distinguir dos formas diferentes en las que una propiedad puede estar 'presente a' una cosa (es decir, temporal y permanentemente). El punto que Sócrates quiere señalar podría haberse planteado muy fácilmente sin usar la noción de parusía o presencia, y parece que Platón lo introdujo a propósito para señalar su ambigüedad (tales puntos se hacen comúnmente de esta manera). en los primeros diálogos). Pero la noción de la presencia de una propiedad en una cosa huele fuertemente a la teoría de las formas. La conclusión natural, por tanto, es que Platón esperaba que el *Lysis* fuera leído por personas que estaban acostumbradas a utilizar el lenguaje de la teoría, y que aprovechó la oportunidad para advertirles de una ambigüedad].

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

un tanto implícitos que aparecerán de modo explícito en diálogos inmediatamente posteriores, como es el caso del *Banquete* (173c-223d).

Otra postura hermenéutica sobre el diálogo opina que el texto está muy bien diseñado, como un claro antecedente de una etapa de madurez, pues los elementos del estilo socrático y aporético son meros ropajes de una doctrina que subyace a sus propios planteamientos. Así, se ha dicho que

> […] el *Lysis* se organiza cuidadosamente como una conversación sobre la amistad dentro del marco del cortejo erótico. Pero en la segunda parte del diálogo el eros se vuelve cada vez más predominante […] y la noción platónica no se desarrolla tanto por sí misma cuanto con vistas a ulteriores propósitos filosóficos, del orden de la moral y la metafísica (Kahn, 2010, p. 275),

constituyéndose esta en una interpretación verdaderamente proléptica.

Entre los entresijos del diálogo

Resulta una constante en Platón que, independientemente del tema que se trate en los diálogos, siempre la sabiduría es lo primero en importancia, y máxime y primeramente la sabiduría del Bien, que es la Idea máxima que está por encima del ser que aquí sólo intuye y que mostrará con amplitud suficiente en la *República*. En este caso del diálogo *Lysis*, con el pretexto de dar ayuda a la pasión de Hipotales por Lysis, el texto acaba planteándose la naturaleza del *eros*, pues "la pasión por el efebo es lo que da ocasión al tema que, como de costumbre, plantea luego Sócrates en toda su generalidad" (Gómez-Robledo, 2001, p. 663). De hecho, "la pasión sexual que despierta una persona bella es la forma más común y elemental en que se experimenta un deseo intenso de lo bueno-y-bello" (Kahn, 2010, p. 271).

El tratamiento racional del eros nos lleva a inferir que su fundamento no se remite a sí mismo, ya que el amor busca como vehículo al objeto de su deseo que no es él mismo, sino lo bello entendido como bueno (*kalokagathía*). Tampoco el amor puede remontarse a una serie infinita en

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

aras de su inteligibilidad, pues de lo contrario no tendría caso sentir amor respecto a algo y eso por otra cosa ulterior, y así hasta el infinito, porque en consecuencia caeríamos en la ininteligibilidad.

Parece que la desemejanza es el primer vehículo del amor hacia aquello que no se tiene y que desea, pero sólo se puede prosperar por medio de la semejanza gradual e *in crescendo* de aquello que se ama, y eso no es posible en el *eros* por sí mismo sino en el objeto que el *eros* persigue, cuando este objeto es el saber, y sobretodo el saber de lo bueno. En efecto, "ni la semejanza ni la desemejanza parecen dar razón satisfactoriamente del fenómeno moral de la amistad tal y como se nos muestra, y la primera condición de toda teoría es su concordancia con el fenómeno que trata de explicar" (Gómez-Robledo, 2001, p. 666). De aquí que de la moción de la pasión efébica de Hipotales por Lysis, es un pretexto dialógico o temático que acaba en una postura moralista y girada o direccionada hacia el saber –como después lo hará Sócrates con Alcibíades en el *Banquete*–. El verdadero *eros* para Platón es el *eros* por la sofía, que es la que lleva el orden del discurso y de la vida del filósofo. Sócrates le muestra a Hipotales y al mismo Lysis que ser amigo (*phíloi*) verdadero consiste en ser amigo del conocimiento, todo lo demás es improcedente.

La *philía* es amiga del bien aunque ella no es el bien como tal, así como el filósofo no es el sabio pero es amigo de la sabiduría. La *philía* y el *eros* existen por la menesterosidad de la imperfección humana, y dado que la amistad existe porque hay deseo, tenemos que entender la dimensión ontológica del deseo que es hacia el bien. Y es que "la amistad recíproca distingue a los seres dispares, el ignorante es por consecuencia amigo del sabio. Los más opuestos son los más amigos por esa fatalidad humana que hace desear lo contrario de lo que se es" (Sáenz, 1952, p. 13). Ciertamente, Platón está transmutando el tema del amor al tema del deseo del bien, e

> […] incita mediante el elogio del saber: en cualquier circunstancia de la vida, todos prefieren al hábil y al sabio, nadie desea al ignorante […] el amor sería el obscuro impulso del alma que siente su vacío; lo bueno es el elemento del amor y de la amistad (Nietzsche, 2019, p. 160).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Pareciera que la *philía* es una especie del *eros*, pero ya hablemos de amor unilateral o bilateral en el fondo lo que importa es dirigirse hacia lo bello que es el término del amor, y lo bello es lo bueno (*kalokagathía*). Y es que de hecho,

> […] en la legua griega, y en los diálogos platónicos, ἔρος y φιλία pueden aplicarse indistintamente a sentimientos de amor y de amistad […] Habrá que tener presente esta ambivalencia semántica, y el sentido preciso lo dará en cada caso, naturalmente, el contexto del pasaje […] pues Platón se refiere al tema del amor en todas sus acepciones. (Gómez-Robledo, 2001, p. 663)

La descripción fenomenológica o cuasi-psicológica del enamorado es muy apropiada como primer acercamiento al tema, y más en una época en la que eso no era común de tratamiento y que será abordado con rigor en el *Corpus Hipocraticum* en el campo de la medicina. Que el amante se ruboriza, se sonroja, que guarda recato en las palabras en una primera etapa por su actitud contenida, pero que en una segunda etapa se libera y explota su ánimo con una fuerza de liberación hacia el amado que lo pone en la tesitura de componer poemas, y cantar al amor y hasta la alteración de la voz, son todos ellos fenómenos de enamoramiento. Pero ¿por qué hay una descripción psicológica del amante si de lo que se trata es de definir el concepto amoroso? Porque no podemos llegar directamente al concepto, dado que eso requiere una serie de niveles y dificultades teóricas y epistemológicas que no son fáciles de transitar, cuando se trata de inteligir un objeto espiritual como es el *eros* o la *philía*.

Los amantes ciertamente no están en sus cabales, desvarían y están obsesionados pero tienen algo muy positivo, que es lo que Platón rescata, a saber: que tienen el pensamiento en quien aman, y esto en concreto será usado por Platón para orientar dicha actitud erótica hacia lo más bello que debemos amar: el bien. Esto nos explica por qué el tratamiento del amor, en términos de concupiscencia y luego de amistad benevolente es la fuerza motora del ánimo que debe animar la reflexión filosófica como tal con tinte moralizante. Así, "en *Lysis* la conversación sobre la amistad se encuadra dentro de un marco narrativo que describe el encaprichamiento erótico del joven

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Hipotales por el muchacho Lisis, la propia discusión sobre la *philía* se orienta en la dirección del *eros*" (Kahn, 2010, p. 270).

Ahora bien, al bien no se llega tan sólo queriéndolo a efecto de una voluntad ciega sino primeramente a través del conocimiento que luego se hará práctica misma de la sabiduría. Y es que en Platón, todo esfuerzo, todo amor y todo proyecto, debe encaminarse a la sabiduría; ella

> […] sobrepasa la mera independencia libre y llega al grado de la *arché*, de la autoridad. Todo se vuelve suyo, ya nada le es ajeno. Todo le es de su casa misma (*oikeîon*), nada es propiedad de otro. Pero no porque la sabiduría someta a lo demás a yugo mismo, sino porque es para todos puro beneficio, es lo bueno mismo y todo le es amigo (*philos*). (García-Baró, 2008, pp. 225-226)[32]

Conclusiones

Este texto es muy importante porque hace ver, en un ejercicio dialéctico en concreto, las razones que tiene Platón para ir migrando de unos temas a otros, jerarquizando los que a él le interesan para afianzar su visión metafísica de la realidad; por eso estamos hablando de un "diálogo puente". Su planteamiento subsume el tema del amor al tema de la bondad. Del tema del *eros* pasa al tema de la *philía*, y del tema de la *philía* pasa al tema implícito del bien (*agathós*), "el deseo adquiere la forma del *eros* cuando el bien aparece como lo bello" (Kahn, 2010, p. 270). Y es que Platón lleva la fuerza vital amatoria a la dirección del conocimiento, y no permite que ella se focalice en una erótica carnal y sensual, por ello es que de este diálogo –como de todos en el fondo– "el objeto sólo puede ser conseguir que en adelante el hombre que empieza su vida en el amor de la sabiduría (*philía têS sophías*), y que no desee, en realidad, otra *philía* más que ésta" (García-Baró, 2008, p. 224).

Los cinco personajes: Hipotales, Ctesipo, Menéxeno, Lysis y Sócrates están siendo llevados por este último a descubrir algo que en principio no suponen. Es mediante el engaño de Sócrates de

[32] Esta será precisamente la causa del reclamo de Nietzsche a la filosofía platónica, que no toma las cosas en el valor natural que tienen en sí, y en su lugar sesgará todos los valores hacia la metafísica del mundo ideal.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

acercarse al objeto amado –que no es realmente Lysis, como Hipotales cree, porque Sócrates así se lo hace creer– que los va llevando a intuir la verdad detrás de los velos de lo que los otros en principio creen ver. No es hacia la naturaleza del amor en sí ni de la amistad[33] que Sócrates los conduce sino a la naturaleza del conocimiento que requiere una erótica del saber; ciertamente, "en el Lysis no se dice una palabra más sobre la filosofía, pero en los desconcertantes recodos y giros del argumento sobre la *philía* se presentan de forma tentativa otros componentes de la teoría erótica" (Kahn, 2010, p. 276). Y mediante los razonamientos de la semejanza y la desemejanza entre el amante y el amado, quiere que concluyan que el amor es amigo del bien, aunque el amor mismo no sea lo bueno en sí mismo, pero estas tesis no quedan explícitamente formuladas como tales, aunque el carácter aporético del diálogo parece querer tener una naturaleza entimemática como tal, que en rigor no tiene pero que indudablemente apunta hacia ello.

El diálogo tiene un carácter inconcluso que deja un sabor de incompletud, de que no dio tiempo en esa plática entre amigos de llegar al punto que se quería; y es que, a pesar de que se revisaron dichos de los grandes poetas como Homero y Hesiodo, y de sabios antiguos como Empédocles y Heráclito, parece que no resultan suficientes al objetivo de Platón, pues

> Sócrates no se satisface con estas travesuras dialécticas. Busca algo más, desea algo más. Le apetece establecer el fundamento metafísico de la amistad haciendo de ella el Bien Absoluto, la Idea del Bien. Pero cuando se propone hacerlo, ya es hora de marcharse" (Sáenz, 1952, p. 13).

Esto en realidad parece querer apuntar a que es en sí misma "la amistad algo inacabado, pero es el primer paso en el camino hacia lo bello" (Nietzsche, 2019, p. 161).

Pareciera ser que, más allá del móvil de buscar una definición del objeto para dar con su esencia –punto arquimédico de la metodología platónica–, resulta más importante el ejercicio de buscarla, porque "es evidente que si los griegos, sutiles y hábiles dialécticos, no lograban definir la

[33] Un estudio especial sobre la amistad en el mundo clásico puede verse en (Konstan, 2019) donde a Platón no le dedica ni siquiera un apartado, y de la Grecia Clásica brinca a Aristóteles, justo porque Platón no trata *ex profeso* el tema sino para sus propios fines teórico-doctrinales.

e-ISSN: 1562-384X
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

amistad, sabían en cambio practicarla. ¿Deduciremos que lo mejor no es lo que se define sino lo que se lleva a término?" (Sáenz, 1952, p. 14). A esto respondemos que si bien es importante la práctica de la virtud para ser virtuosos, resulta que la enseñanza mayor del diálogo está en lo no escrito de lo mismo que sí está escrito, y ese sentido le damos la razón a la escuela de Tubinga y a la escuela de Milán[34] que aboga por una lectura de los textos platónicos con base en las consabidas "doctrinas no-escritas" de Platón, parece que el punto último de inteligibilidad hermenéutica apunta en esa dirección. No por otra cosa, *Lysis* como diálogo puente entre lo aporético y lo doctrinal "es uno de los diálogos más desconcertantes y su interpretación ha sido objeto de controversias sin fin" (Kahn, 2010, p. 291).

Referencias

Altieri, A. (1993), *Los presocráticos. Intento de reconstrucción de la filosofía presocrática a través de los fragmentos y los testimonios adecuadamente seleccionados, recopilados y elaborados*, Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Crombie, I. (2012), *An Examination of Plato's Doctrines: II. Plato on Knowledge and Reality*, New York: Routledge.

Crombie, I. (1979), *Análisis de las doctrinas de Platón: El hombre y la sociedad.* I. en A. Torán, J. Armero (Eds.), Madrid: Alianza Editorial.

García-Baró, M. (2008), *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Salamanca: Sígueme.

Gómez-Robledo, A. (2001), "Teoría del amor" en *Obras. Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México: El Colegio Nacional. *vol*. IV.

Grube, G. (1987), *El Pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos.

Guthrie, W. K. C. (1990), *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Gredos, *vol*. IV.

Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofia antigua*, Madrid: Siruela.

[34] Los principales representantes de dichas escuelas de interpretación de la obra platónica son: Thomas Szlezák, Hans Krämer, Giovanni Reale, M. Migliori y honoríficamente Hans-Georg Gadamer.

e-ISSN: **1562-384X**
Año XXVI, Número 82 julio-diciembre 2022
DOI: **10.32870/sincronia.axxvi.n82**
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Hoerber, R. (1990) "*Character portrayal in Plato's Lysis*" en Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Gredos, *vol.* IV.

Kahn, C. (2010), *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

Konstan, D. (2019), *La amistad en el mundo clásico*, Madrid: Avarigani Editores.

Luri, G. (2011), *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación ECOEM.

Nietzsche, F. (2019), *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Madrid: Tecnos.

Platón (2008a), "Lysis" en *Diálogos I*., Madrid: Gredos. Trad. de Emilio Lledó.

Platón (2008b), "Banquete" en *Diálogos III*., Madrid: Gredos. Trad. de M. Martínez Hernández.

Platón (1999), "Las Leyes" en *Diálogos VIII-IX*., Madrid: Gredos. Trad. de Francisco Lisi.

Ramírez-Daza, R. (2020), "La Academia como comunidad en tiempos de Platón (387-347 a. C.)", en Athié, R.; Hurtado, R. *De la familia a la comunidad. Un estudio interdisciplinario*, Pamplona, España: Ediciones de la Universidad de Navarra, S. A., pp. 155-207.

Ramírez-Daza, R. (2021), *La amistad argumentada. Teoría y práctica aristotélica*, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara (Colección: Tablero de Disertaciones).E-book: https://editorial.udg.mx/catalogsearch/result/?q=R%C3%B3mulo+Ram%C3%ADrez+Daza+y+Garc%C3%ADa

Raña C. (2012), *Amistad y Filosofía: A. De Rievaulx*, Revista española de filosofía medieval, Nº 19. 59-74.

Reale, G. (2003), *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.

Reale, G. (2002), *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.

Rossetti, L. (2009), *Estrategias macro-retóricas: el formateo del hecho comunicativo*. México: UNAM.

Sáenz, R. (1952), *De la amistad en la vida y en los libros*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Szlezák, T. (1991). *Leer a Platón.* Madrid: Alianza Editorial.