

LISIS O DE LA BELLA AMISTAD

Paul Gamarra Yáñez*

RESUMEN

El texto se inscribe dentro de los esfuerzos personales que sobre la filosofía platónica he venido haciendo por interpretar los diálogos platónicos ligando la forma literaria, y la composición dramática, con la exposición y definición de los conceptos en cuestión. En esta oportunidad el amor, la amistad y el deseo son el pretexto para descubrir la poesía platónica que encubren los giros dialécticos que supone la definición de los conceptos, no obstante no renunciamos a contemplar la verdad que sobre aquellos conceptos se manifiesta. Sin dejar de mencionar que es también una exploración sobre la crítica que Platón realiza al maestro que tiene dominio y poder sobre sus discípulos.

PALABRAS CLAVE:

Platón. Lisis. Amor. Amistad. Poder. Verdad. Poesía, Belleza.

LISIS OR ON BEAUTIFUL FRIENDSHIP

ABSTRACT

The text is contextualized within the personal effort which I have been making on Platonic philosophy in order to interpret the Platonic dialogs, and linking its literary form and dramatic composition with the exposition and definition of the concepts in question. In this opportunity love, friendship, and desire are the pretext to discover the Platonic poetry which covers the dialectical expressions which are supposed to give the definition of concepts; nonetheless, we do not renounce to contemplate the truth shown about those concepts. It is also an exploration about Plato's criticism towards the teachers who have control and power over their disciples.

KEY WORDS:

Plato. Lisis. Love. Friendship. Power. Truth. Poetry. Beauty.

* Licenciado en Filosofía y estudios de Maestría por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor de filosofía en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, en la Universidad San Martín de Porres y en el Seminario Mayor de la Diócesis de Chosica. Miembro del Instituto de Estudios Social-Cristiano.

INTRODUCCIÓN¹

Cornford, Wilamowitz y Leisegang concuerdan en colocar al *Lisis* como cronológicamente inmediatamente anterior al *Cármides* e inmediatamente posterior al *Laques*. Shorey, Taylor y Crombie concuerdan en ubicarlo como inmediatamente posterior al *Laques* pero inmediatamente anterior al *Protágoras*, *Crátilo* y *Menexeno* respectivamente. Praechter, sin embargo, señala que el *Lisis* es anterior al *Cármides*, pero posterior al *Trasímaco*. Mientras que Ritter lo ubica inmediatamente posterior al *Menexeno* e inmediatamente anterior al *Banquete*.

Considerando el modo en que Platón dispone la escena, en la que es Sócrates el que participa del diálogo y a la vez su narrador, la crítica ha sugerido colocarlo como anterior al *Cármides* en donde la situación es la misma. De modo que por el estilo poético habría afinidad temporal entre ambos diálogos. Pero el *Cármides* aborda el tema de la sensatez (*sophrosine*) y por el contrario temáticamente el *Lisis* parece estar más bien emparentado con el *Banquete* y el *Fedro*, de los cuales es anterior. Así, para nuestro interés podríamos afirmar que el *Lisis* pertenece al grupo de los llamados diálogos de juventud, en los cuales se perfilan los grandes temas platónicos, pero que aún llevan la impronta socrática de la dialéctica y no se dejan notar con suficiente fundamenta-

ción la teoría de la ideas, del conocimiento como reminiscencia y los otros temas platónicos.

Así parece ocurrir con el tema del Amor, la formulación sobre qué es claramente lo que se halla vinculado a la forma del diálogo «socrático», sin embargo, en el *Lisis* se perfila ya la vinculación entre el fondo y la forma, e incluso el tema de la poesía verdadera, más aún la poesía verdadera del amor. Todos estos temas caros al período de madurez, están reflejados en el *Banquete* y el *Fedro*.

Para los fines de nuestra investigación sobre el amor y la forma de la poesía verdadera, *Lisis* resulta por lo menos un referente anterior al *Banquete* y al *Fedro*, y especialmente a éste último, en el cual el desarrollo de la temática alcanza los límites de la belleza y profundidad.

Por su parte el *Ion*, anterior a veces y posterior otras al *Lisis*, dependiendo de las cronologías, pero compartiendo el mismo período de juventud, traza su propia ruta hacia el *Fedro*, pasando por el *Crátilo*, siendo el poetizar y la naturaleza del logos como de la inspiración divina los motivos de la reflexión platónica. Es por ello necesario conectar el *Ion* y el *Lisis* en perspectiva de la crítica a la escritura que se expresa con fundamentación en el *Fedro*.

¹ El presente texto fue compuesto, en una de sus pequeñas partes, hace algunos años a pedido de una amiga y alumna que quería saber de la amistad y del amor a raíz de una tragedia que nos tocó vivir. Cumplo de manera insatisfactoria aquel pedido con un texto que fuera leído en una sesión de los Viernes Filosófico-Teológicos del Departamento de Filosofía de la UNIFÉ y que se publica en el presente número de *Phainomenon*.

El *Lisis* ha vuelto a mi camino a raíz de un curso de Teodicea que dicto a mis amigos y alumnos del curso de Teodicea del Seminario Mayor San Martín de Porres de la Diócesis de Chosíca. Luego de encontrar el camino que conduce a lo que hemos entendido como «lógica del amor», para conciliar la aparente contradicción entre la lógica y la voluntad divina o gracia divina, y tras la lectura del *Deus caritas est* nos vimos involucrados con el amor griego, y especialmente, el amor platónico. De modo que el presente texto se inscribe una línea de lecturas que van del *Lisis* al *Fedro* pasando por el *Banquete*.

Finalmente el texto no presenta conclusiones porque a mi juicio tal procedimiento tiene poco o nada que ver con la tarea filosófica de conocer lo verdadero, y que, si el amigo lector está atento, se emparenta muy bien este proceder con el arte de escribir platónico.

El presente texto está dividido en dos partes. Primero presentamos nuestra interpretación del *Lisis* dividiendo esquemáticamente el diálogo de acuerdo a los nudos argumentativos que presenta; luego, pretendemos hacer una reflexión sobre la manera poética como Platón dispone de la escena y los personajes de la obra, con la pretensión de hacer visible en ella los conceptos consolidados en la primera parte.

En ese sentido no hacemos una lectura del diálogo en el orden en que se dan los sucesos, sino que invertimos a propósito tal orden para poder ver en las imágenes las ideas.

I. Primera Parte: Esquema del logos sobre el amor que lleva adelante Sócrates con Lisis y Menexeno.

En esta primera parte queremos detenernos en el aspecto argumentativo del diálogo, en el que propiamente no existen giros dramáticos que ejemplifiquen de manera plástica las ideas que Platón quiere mostrar. Es más bien esta parte en la que las definiciones de la amistad y el amor van negándose unas a otras, pero van dejando cabos sueltos para sacar conclusiones sobre la materia de la discusión. Cabe observar que si el objeto de la interrogación en general es la amistad, esta pregunta va adquiriendo varios rostros, de modo que como veremos, amor, amistad y deseo parecen tener una misma naturaleza.

- 207d - 210e: Diálogo con Lisis. De lo útil como lo más digno de ser amado o de la humildad como

condición para hacer del amado un verdadero y buen amante.

El diálogo con Lisis propiamente se inicia con una pregunta sobre el amor que los padres tendrían por Lisis: «¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho?»² Pero tras la respuesta positiva de Lisis, infiere Sócrates: «por tanto, querrían que tú fueses lo más feliz posible»³. Así se podría decir que **amar es** sinónimo de **hacer feliz a alguien**. Quien ama hace feliz al ser que ama.

Pero construye la primera contradicción de la tesis al afirmar que una condición para ser feliz es ser libre: «¿Te parece que sería un hombre feliz el que es esclavo y no puede hacer nada de lo que desea?»⁴ Lo que a su vez significa también que ser libre es sinónimo de hacer lo que se desea.⁵

A partir de lo anterior concluye: «Por tanto si tu padre y tu madre te aman y desean que llegues a ser feliz, es claro que cuidan, por todos los medios, de que lo seas». Entonces **amar sería, dejar en libertad, cuidar la libertad del ser amado**, ocasionando las circunstancias para que «su» deseo discurra hacia su objeto sin mayor impedimento.

Pero Sócrates inmediatamente llama la atención sobre esa ausencia de impedimentos con las prácticas cotidianas de los padres: «¿te dejan hacer lo que quieres, y no te reprenden ni te impiden hacer lo que te venga en gana?»⁶

Como la respuesta es afirmativa se puede colegir que amar, con el amor filial del padre supone dejar en suficiente libertad como

² Lisis, 207 d. Repárese que la palabra usada para referirse al amor, en este caso de los padres, es *philia*.

³ *Ibíd.* El término en este caso es *Eudaimon*.

⁴ *Ibíd.* 207 e. La palabra traducida como «deseo» deriva del griego *thymos*.

⁵ El lenguaje aquí nos deja una primer perplejidad pues si digo «se desea» no queda del todo definido que el deseo tenga que ver conmigo o con alguien, sin embargo, el uso que da Platón al término en el contexto del ejemplo es el de un deseo de alguien concreto: el esclavo.

⁶ *Ibíd.*

para que no haga lo que el padre no quiere que haga; y de ahí se supone que no siempre hace el deseo del padre, por tanto aparece la represión como la medida justificada para devolver al amado al conveniente lugar, al lugar en el cual su felicidad está asegurada.

Es claro que nos hallamos ante una contradicción por asumir lo anterior, porque tendríamos que justificar que a veces la libertad no es un bien para el ser amado. En Seguidamente, Sócrates, con ayuda de Lisis, va enumerando las situaciones en las cuales los deseos del amado son refrenados por los padres, que quieren el bien del amado, y hasta su libertad, pero la libertad a la medida de lo que juzgan ellos como bueno. Así resulta que los esclavos tendrían la posibilidad de hacer aquello que él, a pesar de ser libre, no podría, haciendo Sócrates con ello evidente la contradicción. Pues qué libertad podría ser aquella en la que uno no puede hacer lo que quiere; luego, se restringe aún más el espacio de la libertad pues ahora se aborda el tema del gobierno y del autogobierno, es decir, el tema de la administración del poder sobre uno: «¿dejan que tú te gobiernes a ti mismo, o ni esto te permiten?»⁷. La respuesta es negativa, y resulta que no solo lo gobierna uno, sino dos: el paidagogos (pedagogo) y el didáskalos (maestro)⁸. Pero son estos últimos los que propiamente hablando ejercen poder sobre él.

Sócrates lleva aún más allá la servidumbre de Lisis al hacerle aceptar que no solo no es libre para hacer lo que quiere sino

que incluso no puede hacer «nada» de lo que desea: «te tienen siempre esclavizado»⁹, o también: «en nada mandas, ni nada haces de lo que deseas»¹⁰. Lisis argumenta en contra, justificando su falta de libertad, aduciendo que la conducta de sus padres se debe fundamentalmente a su falta de «madurez»: «...esto es porque no tengo aún, ... la edad...»¹¹

Sócrates refuta el argumento de la falta de edad, indicando que si tuviera una edad inadecuada para algunas cosas referidas a su autogobierno no se explica por qué confían en otras cosas como leer y escribir, en donde es claro que se necesita no sólo el conocimiento sino el «buen» manejo del mismo: «puedes libremente escoger»¹² qué letra quieres escribir en primer lugar y cuál en segundo y lo puedes hacer también al leer». O lo mismo ocurre con el arte de tocar la lira, una práctica que también estaría ligada a la posibilidad de hacer el bien, aunque es evidente la inmediata conexión con la posibilidad de producir belleza – o de deformarla, con la consecuencia negativa de tal acto.

Aparentemente el libre ejercicio de su poder escribir, leer y tocar la lira se debe al conocimiento según él mismo refiere. O sea le confían la ejecución de la lira por que «sabe», mas no podría tocar las tablillas con las que teje la madre, pues desconoce tal arte. Pero con ello Lisis sin darse cuenta ha superado la primera explicación que dio a su falta de libertad – la falta de edad – para afirmar ahora que todo se debe en realidad a la falta de conocimientos.¹³ Luego, no hay

⁷ Ibíd. 208c

⁸ El pedagogo tendría una labor menos significativa que la del maestro, que al parecer no es otro que el mismo sophos, a quien pagan para instruir al paida.

⁹ Ibíd. 208e

¹⁰ Ibíd. 209a

¹¹ Ibíd.

¹² Con el subrayado indicamos que hay un espacio de libertad para el ejercicio del poder, y sobre materias nada desdeñables, dado que escribir y leer tienen que ver con la transmisión del conocimiento, un elemento sensible a la filosofía platónica, pues quien sabe puede –si quiere– tanto decir la verdad, omitirla como ocultarla.

¹³ Es según el texto griego, la falta de episteme: «estas (cosas) las sé (ἀδρόσῶιαιέ)» Ibíd. 209c

confianza si no hay conocimientos que permitan tener esa confianza como para dejar ser y hacer, en consecuencia, **se ama a quien posee tales conocimientos y es digno por ellos de nuestra confianza.** Pero cómo podría realmente ejercer su libertad si en ese ejercicio no interviene un criterio moral, aquel que le hace, por ejemplo, escribir bien, o leer bien o tocar la lira bien; hay un criterio moral que si no está presente entonces aunque pueda hacer bien las cosas, no se le puede tener total confianza porque aun podría hacerlas de otro modo que bien.

Sócrates como siempre, hace decir más a Lisis: «No es pues tu edad lo que está esperando el padre para confiártelo todo, sino el día en el que piense que tú eres más listo que él; entonces se confiará él mismo a ti y, con él te confiará todas sus cosas»¹⁴. ¿Cómo se sabe que el hijo ya conoce? Lisis parece aceptar la tesis de que se sabe que ya conoce cuándo puede demostrar que conoce más o mejor que el padre, que es quien lo evalúa. Pero no que sabe como él. Podría luego uno preguntarse si podemos conocer por igual las cosas iguales. Y quizás no, aunque habría que indicar las cosas sobre las cuales se tiene conocimiento. Así, se puede saber por ejemplo montar un caballo, de modo tal que no termine uno por entre sus patas, pero, incluso ello no es un saber que se uniformice, porque los modos de saber parecen estar inscritos en la individualidad irrepetible de cada hombre, siendo esto un gran problema para saber cuándo sabe el otro, y no quedando alternativa más que afirmar que es cuando demuestra saber más: «ser más listo que uno». Este es un saber, que por cierto parece tener que ver más con el «tacto» que con un simple saber. Por ejemplo, no solo uno tiene que saber decir ciertas cosas, es decir «lo que» es necesario sa-

ber, sino que el que sabe, sabe cómo decir las y cuándo, y eso supondría un tacto especial, algo que remite a cierta individualidad, pero que puede ser superado por un mayor tacto de otro. Entonces es **cuando el otro tiene ese tino particular superior al de uno que es cuando se puede tener el amor por aquel como para confiarle la propia vida. O también cuando ese tacto significa saber hacer las cosas para bien. Ser superados en lo bueno, es lo que hace que el amado sea amado.**

Pero también es de destacar que no se puede reconocer el mayor «tacto» del otro si no se está en ciertas condiciones para ello, es decir, si no se es capaz de ver en sí mismo las propias limitaciones. Ni puedo ver al otro como semejante, y menos como superior, si de mí tengo la imagen retorcida de una cierta superioridad imposible de superar. Parece evidente que en almas así, no solo el amor no es posible, sino que en esas pequeñas almas anida el odio, el rencor y la envidia, por mencionar algunas pasiones que enferman el alma. Y por esto último cabría considerar que puede reconocerse al que ama cuando este manifiesta la humildad como para reconocer a su vez que otro puede ser «más listo que uno». Luego, el humilde es quien realmente sabe. Y quién más bueno, capaz de hacer el mejor uso de su libertad, que el humilde. **La humildad termina siendo la clave para tener tal «conocimiento» que nos haría dignos de amor, del amor del otro.** Y no de cualquier otro. Platón encuentra en esta «episteme» la clave para reconocer al buen gobernante, al que debería gobernar todas las vidas: «¿no crees que los atenienses te confiarán también sus cosas cuando perciban que eres suficientemente sensato?»¹⁵ Como se ve, el arte de preguntar socrático va abriendo caminos como en este caso, en el

¹⁴ Ibíd. 209c

¹⁵ Ibíd. 209d.

que el saber tal como lo intuimos supone la phronesis, sensatez o prudencia, necesaria para el buen gobierno.

Pero hasta el mismo rey necesita hombres de confianza. En quién debe confiar la autoridad. Quiénes son los dignos de su amor. No precisamente en el que a primera vista parece ser de confianza. Ocurre que las personas que tienen poder suelen ser rodeadas por aquellos que se presentan como sus amigos, o que aparentemente lo serían por naturaleza como el hijo se supone es amigo de su padre (y viceversa). Pero la historia nos ha dado tantos ejemplos en los cuales los propios hijos traicionaron a sus padres por poder, y también cómo los supuestos mejores amigos, traicionaron la amistad trabada por años sólo por poder. Platón no puede escoger una mejor figura: el gran Rey de Persia, conocido enemigo de los griegos: «¡por Zeus!... ¿Y qué pasará con el Gran Rey? ¿Confiará a su hijo mayor, al que corresponde el mando de Asia, le confiará... mejor que a nosotros, cuando estuviese cocinando la carne, que echase a la salsa lo que quisiera, en el supuesto de que llegáramos junto a él y le mostráramos que somos mejores que su hijo en cuestiones de condimentar la comida?... (y más adelante) Si a su hijo se le pusiesen malos los ojos... si sospechase que éramos médicos y quisiéramos, abriéndole los ojos, llenárselos de ceniza, me pienso que no nos lo impediría, en el convencimiento de que obrábamos rectamente.»¹⁶ De modo que suele ocurrir que odiamos al enemigo, pero si desconocemos tal «conocimiento», o si no estamos a la altura del mismo, por falta de humildad, podríamos estar odiando al amigo, y amando al que en verdad es enemigo.

Por otro lado, el objeto del amor, el digno de ser amado sería aquel que es capaz

de demostrar tal conocimiento, que abra totalmente nuestra confianza en él, pero una persona así, sería la que verdaderamente es libre porque: «En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros... Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá... impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros...»¹⁷ Pero agrega, como es costumbre en el Sócrates de Platón que llega a decir más cada vez: «todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello»¹⁸ O dicho de otra manera: el ser amado es digno de tal amor por la utilidad que ocasiona con su saber. Así: «ni tu padre te ama ni nadie ama a nadie, en tanto que es inútil... Si, en cambio, llegas a ser entendido... entonces todos se te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno»¹⁹

Se ama entonces finalmente aquello que es útil, pero la utilidad que brinda el amado es aquella que supone un saber digno de nuestra total confianza, y no es posible reconocerlo si no es cuando el amado se nos muestra como el más humilde, más que nuestra propia humildad. Y cómo es posible sin rodar por la senda del orgullo del que se saber mejor por saberse humilde.

El primer viaje teórico sobre el amor ha seguido las siguientes pautas: de reconocer que amar es hacer feliz al ser amado, se reconoce que no se le puede hacer más feliz si no es cuidando su libertad, pero cuidar su libertad significa medirla hasta que se conozca que el ser amado es totalmente digno de la confianza como para poner la propia vida en sus manos. Y se puede poner la vida en las manos del ser amado porque el rasgo que identifica su conocimiento es la utilidad que brinda con tal saber. De modo que el ser más libre y más digno de nuestro amor es

¹⁶ Ibíd. 209d-210a

¹⁷ Ibíd. 210b

¹⁸ Ibíd. 210c

¹⁹ Ibíd. 210d

aquel que, por su conocimiento, resulta ser el más útil para nosotros. Donde útil y bueno son lo mismo.

No hay duda de que estamos en lo cierto cuando decimos que cuando amamos queremos la felicidad del otro, o que si queremos saber si el otro nos ama tendríamos que responder a la pregunta de si siendo como es nos hace felices. El sentido común parece estar de acuerdo con ello. Pero hacer feliz a uno se puede entender como un hacer el bien, y por lo menos el hacer el bien a otro ha quedado entendido como serle de utilidad. De modo que la cuestión sobre la naturaleza del ser amado se reduce a saber si es útil o no. Valga decir que nuestro mayor amor se daría por aquél que nos brinda la mayor utilidad posible.

Pero, ¿qué hace a uno el ser más útil, qué rasgos presenta ese conocimiento como para que podamos afirmar, 'este sabe, me será útil'? Parece que es imposible ver al ser amado en solitario, en soledad, aisladamente; su propia naturaleza supone vinculación, relación, alteridad: el amado es siempre amado de un amante. El otro de quien inevitablemente tenemos que decir algo aunque nos refiramos al amado. Pues no le reconoce como amado mientras no encuentre el «más» que le da cierta superioridad sobre uno. No se puede amar aquello que no se admira, y se admira aquello que no se tiene. La belleza por ejemplo, es muy digna de nuestro amor, pero ¿cómo amar lo bello, si no conozco lo que puede ser más bello que yo? Este «más» es un fenómeno de mi percepción toda vez que el concepto que tengo, por ejemplo de la belleza como de «mi» propia belleza, me hacen posible reconocer aquello en el ser amado, aquello que

yo no tengo, o el saber que no puede ejercer que tiene aquel, o que sabe cómo ejercerlo aquel, el amado. No obstante ello, como dijimos líneas arriba, el amado, no podrá ser amado si el amante a su vez no tiene humildad para reconocer tal superioridad. De modo que resultaría más sujeto de amor el amante que el amado. Así que amado y amante serían términos intercambiables, a no ser que pueda ser uno más amado que el otro, y esto es porque habría uno más humilde que el otro, dejándose ver como consecuencia de ello que el ser más útil, es reconocido por uno como el más útil y digno de nuestro amor, porque hay en él fundamentalmente algo en lo que soy superado y que si soy humilde puedo reconocerlo, es precisamente su ser más humilde que yo. Que tenga que tener humildad para reconocer a quien es más humilde que yo no me hace más humilde que aquel. Porque parece ser que la humildad más grande está en reconocer en sí, no la utilidad, sino la absoluta inutilidad²⁰. Es esta posición de fuerzas humildes que germinan el amor en los hombres y distinguen al amado del amante. Quedando por saber si se existe un amado absoluto, o si nuestra condición es la de ser a veces amados, pero reconocidos amantes ante aquel que nos supera en utilidad por su saberse inútil.

El poeta Platón no puede sino ser digno de un gran amor, también, por la plasticidad con la que coloca estas verdades ante nuestros ojos. Hipótales ha invitado a Sócrates a dialogar con ellos, pero Sócrates lo descubre porque con «el don» de reconocer al amante «sabe» que Hipótales tiene amor por alguien. Este no es otro que Lisis. Pero Hipótales es ridiculizado hasta el rubor pues ensalza y eleva al amado con poemas, que

²⁰ «Hay que hacer – me dijo – todo cuánto está en nosotras, dar sin medida, renunciarse continuamente: en una palabra probar nuestro amor por medio de todas las buenas obras que están en nuestro poder... Pero como al fin de cuentas, todo esto es bien poca cosa... , es necesario cuando hayamos hecho todo lo que creemos deber hacer, confesarnos siervos inútiles, esperando no obstante que Dios nos dé por gracia lo que deseamos.» Teresa de Liseux a su hermana Celina. (Lafrance, 2001)

ya en sí mismos son ridículos, más si son para un amado, porque Sócrates afirma que al amado no se le debe ensalzar. Menos si queremos su amor para con nosotros. Y, desarrolla para los ojos de Hipótales, que son finalmente los ojos del lector, la escena en la que muestra cómo debe ser tratado el amado. Y es Sócrates quien va a mostrarse como amante de Lisis, preguntándole a fin de mostrar en ello que no es él el que sabe, sino Lisis, pero al final Lisis tiene que reconocer no sólo que no sabe sino que necesita un maestro, a quien debe subordinarse y amar, precisamente porque le es útil y no como él, que no tendría como serle útil, dado que nada sabe:

- *«Es posible, pues, estar orgulloso Lisis, cuando aún no se sabe pensar?»*
- *«¿Cómo podría?» – dijo.*
- *«Si necesitas de un maestro es que todavía no sabes.»*
- *«Es verdad.»*
- *«Ni puedes, por consiguiente, tenerte por un gran sabio, si no sabes nada.»*
- *«Por los dioses, Sócrates, que así lo creo. Y yo oyéndole, volví los ojos hacia Hipótales, y por poco cometo un fallo, pues estaba a punto de decir: «Así, oh Hipótales, es preciso dialogar con el amado, rebajándolo y haciéndole de menos, y no, como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos.»»*

Y esta actitud es fundamental para colocar en su lugar al verdadero amado. Es necesario eliminar del amado los rasgos de orgullo, vanidad o soberbia que no le hacen reconocer a su verdadero maestro, y sin embargo, es tarea del maestro mantener intocable en su discípulo ese fondo amoroso común que hace posible que siga siendo un amante, y por la inutilidad de la que cada vez va siendo más consciente, se perfecciona como amado. Para mantener en el amado al amante es necesario en este caso, que el maestro, que es quien busca ser amado tenga el arte de reducir a nada lo que suponía el

amado era un todo. La ironía es absolutamente útil para este fin. Y se debe ser capaz de enseñarla, de modo que el amado, nunca vea en su maestro a un agresor sino a su amigo, quizás a su mejor amigo pues porque le ama es capaz de confiarle su propia vida.

El arte destructor de Sócrates lleno de amor coloca a los ojos del amado un amante sincero, que neutralmente va descomponiendo la falsa imagen que el amado tenía de sí. Cuánto más se descomponga esa falsa imagen, tanto más amante se convertirá el amado. Y por lo tanto en mejor condiciones de ser amado estará. Parece que no podemos ser los amados de modo absoluto, pero por lo menos debe el maestro lograr hacer del discípulo un amante, con todo el riesgo de que él, el maestro, se convierta en el objeto de amor de amado. Lo cual es un riesgo en doble sentido. En primer lugar, el amado vuelto amante, si tiene por objeto de amor a su maestro, dejaría de ver lo más digno de ser amado que el propio maestro, y si esto ocurre, hubo un contrasentido pues el maestro verdadero es aquel que tiene el arte de aparecer como el que pregunta, porque no sabe, y por tanto es inútil. El verdadero maestro sería aquel que en su inutilidad es capaz de hacer ver lo más útil para el discípulo, volviéndose amado con ello, pero no de modo absoluto, porque la mirada del discípulo aunque orientada hacia su maestro buscaría en él, lo superior al maestro, y que el maestro deja ver en su inutilidad. Pero el segundo riesgo, concierne al propio maestro, pues este podría olvidar que su discípulo es el objeto de su amor, y no él, y lo que alimenta su vanidad. De ahí que ser maestro no supone simplemente tener el conocimiento de una materia. No supone -como ya dijimos líneas arriba- saber qué. El maestro debe tener tal «tacto» que le otorga la humildad. Pudiendo ocurrir con él sin lugar a dudas lo que ocurrió con el propio Sócrates, a quien se le acusó y condenó entre otras cosas por corromper a los jóvenes atenienses.

Un verdadero maestro, está llamado a ser un poeta como Platón, que dice y no dice, muestra y oculta, y vive la teoría precisamente por amor. Un verdadero maestro es tan amo de sí, que ejerce su libertad con la prudencia debida como para despertar el amor en el discípulo y conducirlo hacia las cosas más elevadas de la vida, hacia las cosas que tienen el mayor valor, de modo tal que el discípulo le llegue a amar precisamente por el amor que ahora tiene por esos objetos perfectos. Pero si la clave está en la humildad aún queda por descifrar la naturaleza de la humildad para definir mejor al más grande objeto de nuestro amor.

- **212b - 213d: De las limitaciones del hombre para reconocer al amigo, y de la imposibilidad de la amistad que de ello se sigue.**

Es Menexeno con el que desarrolla la siguiente parte del diálogo. Menexeno ha retornado al grupo que dialoga y lo hace también Ctesipo que es contemporáneo de Hipóteles y con quien Sócrates tiene cierta confianza. Recordemos que Ctesipo es uno de los trece que acompaña a Sócrates el último día de su vida, episodio que Platón describe en el *Fedón*. De modo que la presencia de Ctesipo parece indicar la presencia de la doctrina platónica en el desarrollo del diálogo que está por desencadenarse. Como anteriormente Menexeno junto con Lisis afirmó que él y Lisis, son amigos²¹, y deseando Sócrates un amigo por sobre todas las cosas materiales que menciona y parecen

importantes para los hombres²², procede a interrogar sobre: «¿quién es amigo de quien, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?»²³. Podríamos preguntar de otra manera considerando las digresiones de los párrafos anteriores: ¿es amigo el amado aunque no sea amante?

La primera tesis es la de que fuera lo que fuera lo que los construye como amado o amante, no son en sí mismos diferentes: «En nada... me parece que se diferencian»²⁴. Si no se diferencian en nada, entonces el amado tendría que ser amante del amante, para ser amado. Pero ocurre que hay amantes que siguen siendo amantes a pesar de no ser amados. Es más, pueden ser hasta odiados y no cesar en su amor. Sin embargo, por la indiferencia aducida para amado y amante se concluye que el amado y el amante deben convertirse en amante y amado a la vez; en otras palabras no hay amor real si no hay correspondencia. El amor platónico parece tener esta característica fundamental: el amante es también amado por el amado.

A pesar de establecido este principio Sócrates va a buscar su negación en situaciones en las que se habla de amor y no existe tal correspondencia: «No hay pues amigo de los caballos, si los caballos no le aman»²⁵. Pero Sócrates otra vez amplía el espectro cuando afirma: «[no habría amigo] del conocimiento, si el conocimiento, a su vez, no le corresponde»²⁶. Ya tocará en su momento responder a la pregunta de cómo corresponde la sabiduría al amor del que la

²¹ *Ibíd.* 207c

²² «Creo... que preferiría... tener un compañero, a todo el oro de Darío» *Ibíd.* 211e

²³ *Ibíd.* 212b

²⁴ *Ibíd.* 212b

²⁵ *Ibíd.* 212d.

²⁶ *Ibíd.* Es absolutamente significativo este pasaje porque lo que no existirían serían los ὀφειλόμενοι si la ὀφείλα no les correspondiese amorosamente. De donde *sophia*, traducida aquí por conocimiento, es algo más bien activo que pasivo. Digamos que la verdadera sabiduría no la tiene el hombre que más se esfuerce en poseerla solamente, sino aquel que sea mirado amorosamente por ella. Parece que no todos pueden saber. La traducción alemana es que los *Weisheitsfreund* serían amados por *die Weisheit*. Y en la traducción francesa que tenemos se lee: *l'ami de la sagesse* serían amados por la *sagesse*.

busca. Y cómo tendría que ser para que sea amada y amante a la vez.

Por ahora, se ha establecido la correspondencia como condición para la realidad del amor. Y si el amante a veces es odiado por un cierto desconocimiento por parte de aquel que no sabe de su amor, como el bebe que recién nacido aún no le ama, o el hijo que corregido por él hasta siente odio por su padre, no por ello es el que odia, sino el odiado. Y esto lleva a Platón a afirmar que el enemigo no es por tanto el que es odiado, sino el que odia. Pero advierte Platón de aquello que líneas arriba habíamos adelantado: como no se tiene el criterio definitivo para identificar al que nos ama verdaderamente, y en ello interviene la falta de humildad como mencionamos, entonces se llega a la situación paradójicamente triste de amar al enemigo y de odiar al amigo. Pero además resulta que aquel saber es necesario para que por lo tanto se de la correspondencia que haría real el amor. De modo que saber ser humilde es un saber que se buscaría con amor, y su correspondencia sería la condición para toda correspondencia amorosa.

Pero, asumiendo que la ignorancia y el orgullo vinculen a uno irremediamente con el enemigo, no podrá brotar nunca una verdadera amistad con él: *«es totalmente imposible ser amigo del enemigo»*²⁷ Pues, dado el principio de la correspondencia, aunque el enemigo finja amistad, siendo el enemigo, no podrá nunca corresponder al amigo. Pero igualmente la inversa es necesaria: *«[es imposible ser] enemigo del amigo»*, como que aunque la respuesta sea odio al amor, el mayor odio posible no anula al amante como amante. De donde resulta que las relaciones que guardarían correspondencia serían: que el amigo del amado sea el amante, y que el que odia sea el enemigo del odiado.

Pero asumir que el que odia sea enemigo del odiado destruye la posibilidad de la correspondencia porque si no todos estamos en posesión del saber, y de la humildad, de modo que nos hallamos a medio camino respecto de lo perfecto, entonces inevitablemente seremos odiados, y así, si nos corresponde que sea nuestro enemigo el que odia, entonces no es posible la amistad de ninguna manera.

Es preciso por ello buscar un argumento que salvando nuestra contingencia respecto de la sabiduría, de la humildad perfecta, por ejemplo, nos permita no renunciar a la posibilidad de la amistad. Habíamos iniciado esta sección preguntándonos por la naturaleza del amado y del amante, por su definición de modo tal que pudiésemos distinguir a uno de otro. Y aunque partíamos de la identidad entre amado y amante, y de ahí establecíamos la correspondencia como condición para la realidad del amor, también por otro lado, considerando la imperfección de nuestra condición en calidad de amantes, que no amábamos a quien correspondía, sino equivocadamente, y de amados que no sabíamos reconocer el amor del verdadero amante, entonces, amado y amante se identifican en la misma naturaleza, ahora de aquel para quien es imposible amistad alguna, pues, si muchas veces odiamos a quien no corresponde odiar, somos el enemigo con quien la amistad sencillamente es imposible. Ni si quiera se puede buscar la correspondencia entre quienes odian, porque sería como buscar la amistad entre enemigos; estos al final, por ser enemigos, aunque finjan la amistad, inevitablemente desencadenaran en lo que realmente son: enemigos. Pero ha quedado aún como un camino por andar el que señala la correspondencia de la sabiduría para el que la ama.

²⁷ *Ibíd.* 213b

- **213d-216b: Diálogo con Lisis. El amor no es posible ni entre los seres semejantes ni entre los seres diferentes bajo el supuesto de que sean complementarios, y de cómo los poetas son falsos maestros del amor.**

En la presente sección Sócrates vuelve la mirada a Lisis, quien señala, no sin rubor que se han equivocado en la marcha por la ruta que se siguió con Menexeno. Como «sabe» que estuvieron equivocados de ruta, probablemente con él puedan retornar por la vía que conduzca a buen puerto. Y no sin ironía Sócrates convoca a los poetas para saber sobre la amistad: «Ellos, naturalmente, no se manifiestan desinteresados de los amigos cuando los tienen, pero dicen que es un dios el que los hace amigos»²⁸ y cita a Homero: «Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante»²⁹. De modo que se entiende la amistad ahora como aquello que es posible por la semejanza entre los amigos. Pero nuevamente, son los enemigos, los que hacen imposible aceptar el principio, porque los enemigos siendo los malvados no pueden ser amigos entre sí y menos cuánto más semejantes son. Entonces el principio solo sería válido para los que son semejantes y buenos. Y los buenos lo son porque en primer lugar son semejantes consigo mismos. Digamos que ocurre con ellos lo inverso que con los malvados, que son desemejantes con ellos mismos, o sea: «son imprevisibles e inestables»³⁰. La armonía más bien parece ser un signo que identifica a los buenos. Y así, resultaría que hallando que es lo que hace bueno al bueno, comprenderíamos qué es la amistad, siempre lograda entre hombres buenos.

Pero en esto observa Sócrates necesario recuperar una de las conclusiones logradas en el primer diálogo con Lisis: ahí donde se entendió que el bueno es bueno, porque es útil. Así, si los amigos son los seres semejantes entre sí, tendrían que ser a su vez los que sean útiles el uno al otro. Sin embargo, hallamos una razón para romper con el principio establecido aquí, pues ¿qué pasaría si fueran semejantes en privaciones y defectos? No precisamente aquello que los convierta en malvados, porque hemos dicho que el principio no se aplica a los semejantemente malos, pero sí por ejemplo para el que carece de algo; ¿cómo los que son semejantes en esa carencia pueden ser amigos entre sí? Si son semejantes en la carencia de amor, ¿cómo podrían amar y ser útiles el uno al otro?: «¿cómo querrá el que no sea querido?»³¹ De dónde concluye Sócrates que entonces no son los amigos los que son semejantes, porque aun los semejantemente buenos si tienen carencias, y todos tenemos tales carencias, no podrían ser amigos, y si lo son, no lo serían por ser semejantes sino por ser buenos.

¿Pero hay hombres buenos? Platón entonces define al bueno como aquel que siendo bueno no necesita de nada, y por tanto de nadie. El absolutamente bueno «se basta a sí mismo»³² Pero este entonces queda totalmente aislado respecto de la amistad, porque como dijimos el amigo admira, y admira aquello que lo supera. Así tal bueno, si existe no se vincula con nadie como se vinculan los hombres entre sí, y no ama como los hombres aman. De modo que, o bien no existen los buenos, y la amistad no es posible por la semejanza entre los buenos, o bien habría que reconocer como condición para la amistad la posibilidad de llegar a ser bue-

²⁸ Ibíd. 214a

²⁹ *Odisea* XVII 218

³⁰ Ibíd. 214d

³¹ Ibíd. 215a

³² Ibíd.

no, como aquello en lo que todos somos semejantes, y por tanto sujetos capaces de amar y de tener amigos. Y es que para poder tener un amigo es necesario que unos y otros se valoren mutuamente y esto sólo es posible cuando se reconoce la propia limitación y la necesidad del otro para superarse a sí mismo en camino a ese modelo que el amigo, verdadero, parece ejemplificar, aunque como él mismo insinúa con su humildad, de manera imperfecta.

Platón, sin embargo, no quiere dejar ningún camino por explorar, así halla el camino de los que son semejantes, y por serlo son absolutamente incompatibles para la amistad. Es decir, observa la imposibilidad del principio de la semejanza como condición para la amistad señalando que esa semejanza más bien imposibilita la amistad. Y cita esta vez a Hesíodo: «*El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador// y el mendigo con el mendigo*»³³. Con ello quiere Platón mostrar como los poetas pueden ser en sus concepciones de la amistad absolutamente contradictorios. Pero no sólo ello, sino que también muestra como este principio que niega la amistad la amistad entre semejantes es también susceptible de ser relativizado.

Al inicio argumenta a favor del tal principio considerando que tendría cierto sentido decir por ejemplo que el que no sabe es mejor amigo del que sabe, y que más bien, los que son semejantes en el saber llenos de envidia no podían ser amigos. Así, obviamente, por ejemplo, era posible la amistad entre el discípulo y el maestro habida cuenta que se considerase al primero como el que no sabe y al segundo como el que verdaderamente sabe. Y en virtud de esta diferencia de base se establecía una verdadera amistad, marcada dicho sea de paso por la utilidad. Pero la utilidad de uno respecto del otro,

del maestro para el discípulo, pero no quedando del todo esclarecido en qué le sería útil al maestro el discípulo, pues si sabe, no sería en relación con el saber en lo que el discípulo le sería de utilidad.

Platón refuta el principio de tal diferencia para el establecimiento de la amistad recordando el camino ya recorrido cuando se habló del amigo y del enemigo. Pues si los diferentes son los que pueden ser amigos, cómo podría el amigo querer *lo enemigo*, y el enemigo querer *lo amigo*. De modo que sería imposible asumir con seriedad la idea que los amigos son algo así como sujetos complementarios por ser diferentes. El tope es de orden moral otra vez. Pues si lo enemigo es lo malo, el bueno, siendo bueno, no puede querer lo malo.

En conclusión, los poetas se han equivocado al definir la amistad, porque los amigos no podrían ser ni semejantes entre sí, ni desemejantes entre sí. Con lo que se abre el camino para la consideración de aquel capaz de amistad por no ser ni bueno ni malo. Dado que los malos no pueden ser amigos, y tampoco los buenos: «*lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo*»³⁴ Porque si bien no pueden ser amigos los buenos entre sí, no obstante ello, lo que buscan la amistad buscan lo bueno, por lo útil que en ello hay como ya se explicó.

- **216c - 218b: los verdaderos amigos son los filósofos que buscan (aman) la sabiduría, lo bello y lo bueno, sabiduría de la que se saben carentes, y que la buscan (aman) en tanto que no son ni buenos ni malos.**

Platón en este fragmento va a continuar con el desarrollo del diálogo identi-

³³ Hesíodo, *Trabajos y días* 25.

³⁴ *Ibíd.* 216c

buscar por parte del que no es ni malo ni bueno para que lo bueno sea amado con propiedad y florezca con ello una bella amistad. Y si este saber no es otro que «sophia», antes mencionada, entonces cabría responder a la pregunta de en qué consiste tal saber. Sophia debe ser lo mejor que a uno le puede pasar.

- **218c – 222d: Los amigos se pertenecen por naturaleza, porque donde hay amor verdadero está lo bueno, que sería el principio del amor y el fin último del amor.**

Platón debe ser coherente con el principio de que se ama lo que es bueno y la sabiduría, pero, es necesario, recuperar la humildad luego de haberse elevado a un plano de certeza como ocurrió en el pasaje anterior.

Tras convenir que ama lo bueno aquello que no es ni bueno ni malo, resulta que se le ama respecto de un fin, distinto de lo que es bueno. De modo que lo bueno precisamente es bueno porque es útil para alcanzar otra cosa, superior en bondad a ello. Y esta última tiene también la misma condición, la de ser un puente para otra superior. Siendo posible para nosotros observar en este diálogo de juventud de Platón cómo se halla ya presente la distinción «aristotélica» entre medios y fines que aparece en la Ética a Nicómaco. Y de modo semejante Platón prefigura el argumento que lleva a Aristóteles a plantear el motor inmóvil: «¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado, y por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas»⁴⁰ Es decir, Platón encuentra que el verdadero amor se

hallará en amar aquello que no se ama ya por otra cosa, sino que sería lo bueno último y por lo tanto primero que buscaríamos con nuestro amor. De modo que no siendo ni buenos ni malos, ni contaminados con el mal, amándole en primer lugar todas las cosas adquieren su verdadero valor, y resultarían amadas en su real condición, siendo por este ser amado que las amistades serían reales. Luego, una amistad fuera del ámbito que genera amar a esto primero y último, no sería sino una aparente amistad, una que muy probablemente tenga las condiciones que marcan los amores malvados. Pues, considerando que esto primero y último es lo más digno de ser amado, en ello hallaríamos la fuente de la verdadera sabiduría, así como la fuente de la humildad que nos haría los mejores amigos: «pero donde está ese primer principio (ὁ ἄδῆλον ἀγαθόν), allí está lo verdaderamente querido»⁴¹. Así el amado sería entonces el fin último de nuestro amor. Lo amado no por otra cosa sino por él mismo. Y lo que se quiere cuando se quiere al amigo es el bien. De modo que lo amado propiamente es lo primero, pero por amar lo primero y bueno, el amado es ciertamente amado como lo primero. O dicho de otra manera. Entre los seres amados y aquello que es lo primero amado, existe una diferencia que aceptamos, más aún está por esclarecerse: «aquello primero amado por nosotros y en lo que terminan todas las otras cosas – aquellas que decíamos que eran queridas por causa de otra cosa querida – no se parece en nada a éstas. Porque, en verdad, decíamos que a todas estas cosas se las llamaba «amadas» por causa de otra cosa que se amaba en ellas; pero aquello realmente amado parece que tiene una naturaleza completamente distinta: en efecto se reveló que lo amábamos por causa de algo de lo que somos enemigos; pero si esto desapareciera, pienso que ya no llegaríamos a amar aquello otro»⁴² Así, sería el mal

⁴⁰ Ibíd. 219c

⁴¹ Ibíd. 219d.

⁴² Ibíd. 220e.

la causa de por qué amamos aquello primero, el mal que no ha terminado de corrompernos sino que aun intactos en lo profundo reconocemos lo bueno como tal y lo buscamos reconociendo nuestra limitación respecto de ello. Pero los amigos, tienen otra esencia. Ellos no son lo primero, pero lo primero si está en ellos los hace dignos de nuestro amor. Así, admiramos lo sabio, lo bello y lo bueno, pero lo sabio en el amigo no se identifica con él. Pues el amigo es también un ser que ni es bueno ni malo, aunque se le ama porque respecto del primer principio resulta ser la mejor presencia de ello entre los hombres.

Sin embargo, tal dependencia de lo primero digno de nuestro amor del mal queda cuestionada cuando pensamos que si desapareciesen los males, en una situación hipotética, no por ello desaparecería el amor. Así, a primera vista entenderíamos que lo bueno es bueno porque hay mal que se quiere curar con el bien, pero desaparecido el mal, aunque quedaría el deseo del bien en el hombre. Y lo bueno, sería, existiría independientemente de la existencia del mal. Pero tal deseo a su vez, no sería ni bueno ni malo, como un deseo natural de lo bueno. Quedaría sin embargo responder a la pregunta de por qué se amaría lo bueno, de por qué se desearía aquello primero en toda otra cosa, en el mismo amigo, si ya no hay mal que curar. Platón nos responde: *«el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo»*⁴³ De modo que los amigos de alguna manera guardan en ellos una suerte de connaturalidad: *«Y si, en efecto, muchos, el uno desea al otro, dije yo, o lo ama, no lo desearía o amaría o querría, si no hubiese una cierta connaturalidad hacia el amado, bien en relación con el alma, con su manera de ser, sus senti-*

*mientos, o su aspecto»*⁴⁴ Y más adelante: *«aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse»*⁴⁵

Pero ser connatural no debe significar ser semejante, porque se refutaría inmediatamente la tesis por los argumentos esgrimidos líneas arriba. Hecha esta diferenciación Platón concluye: *«el bien es connatural a todo y lo malo, extraño»*⁴⁶ De modo que todo quiere el bien. Y lo que quiere el mal no sería o sería una negación del todo. Pero no puede no ser y sin embargo ser la negación del todo. Por lo que, siguiendo las pistas que deja el lenguaje, Platón envuelve el final del diálogo en una identificación que habíamos preferido no considerar, pues ahora, aparece que lo connatural también es algo que se predicaría de lo malo. Así lo malo sería connatural a lo malo, y habría malos por naturaleza que serían amigos con los malos por naturaleza. Algo que ya se refutó. Pero también estarían los que ni siendo buenos ni malos serían amigos por naturaleza con los de su misma condición, pero la amistad en ellos sería inútil, porque no siendo ni buenos ni malos, y siendo la amistad algo útil, no tendría sentido buscar amigos. Y finalmente, habría connaturalidad entre los buenos. Pero ya refutamos la posibilidad de la amistad entre buenos, pues estos no necesitan de nadie para ser mejores y buenos porque siendo buenos son autosuficientes. De modo que o aceptamos que no es posible la amistad por la connaturalidad que hay entre los amigos. O, y este es la tesis del amor platónico, por lo menos la defendida en esta parte del Lisis, debe existir una diferencia ontológica entre lo primero que es lo propiamente bueno, y las demás cosas y seres que no son ni buenos ni malos, y donde se ubica el ser humano

⁴³ Ibíd. 221e.

⁴⁴ Ibíd. 222a

⁴⁵ Ibíd.

⁴⁶ Ibíd. 222c.

capaz así de amar, de tener amistad y desear, lo bueno y lo primero digno de ser amado.

II. Segunda Parte: Iconografía del *Lisis* de Platón

He titulado a esta parte iconografía porque lo que pretendo es mostrar cómo los aspectos dramáticos, los giros gestuales y que algunos emparentan con la comedia Aristofánica, concretizan de manera artística lo que de manera dialéctica va desgranándose en el diálogo. El supuesto del que parto se emparenta con investigaciones que he realizado anteriormente y que tienen su punto de arranque en mi tesis de Licenciatura: *El mito y la idea en el Fedón de Platón*, en la cual hicimos evidente la relación de la forma con el fondo. La relación del arte de escribir de Platón con la materia de su discurso. Posteriormente hemos encontrado para nuestra alegría que nuestro camino, aunque ciertamente difícil y arduo, ha tenido compañeros y precursores y que entonces no andamos por una senda sin destino seguro. Sin embargo, es necesario hacer una lectura rigurosa de las forma literaria platónica en cada diálogo para tener una visión de conjunto, sin embargo, con forme nos adentramos en los recursos literarios platónicos confirmamos nuestras primeras intuiciones.

Como ocurre con gran parte de los diálogos platónicos los elementos dramáticos que Platón deja como señales y síntesis plásticas de la tesis que defenderá en el debate filosófico posterior, son colocados al inicio de cada diálogo. El *Lisis* no es una excepción en este sentido.

- Sócrates

Es importante destacar que en los diálogos platónicos suelen ser terceros los narradores de los mismos, generalmente testigos o receptores de lo que otros testigos han narrado. En el *Lisis* como en el *Cármides*, es Sócrates quien es el mismo narrador y personaje del mismo. Esto ha servido para emparentar los dos diálogos en la cronología de los diálogos platónicos, sin embargo, la confluencia parece ir más allá de una simple coincidencia en el recurso estilístico. Por qué Sócrates es el narrador. Una lectura crítica del *Cármides* tendría que dar luces sobre esa decisión Platónica. Por ahora solo se nos ocurre establecer una ligazón con el *Banquete* en el cual también Platón pone en boca de Sócrates un discurso, que no es el suyo, pero que podría ser el más importante de los discursos sobre el amor.

- Hermes

Platón ha escogido la fiesta al dios Hermes como el contexto en el cual se desenvuelven los hechos: «Además, como ahora son los festivos de Hermes...»⁴⁷ Y esa elección tiene varias razones de gran importancia. Pero la más llamativa sin duda la podríamos recoger de las siguientes líneas: «Pero en ese momento, como aves de mal agüero, llegaron los pedagogos, el de Menexeno y el de *Lisis*, con los hermanos de ellos, y les llamaban, mandándolos ir a casa. Ya había caído la tarde. Primero nosotros y después los que nos rodeaban intentamos echarlos; pero no nos hacían caso, sino que continuaban con su mal griego, enojados y sin dejar de llamarlos. Nos parecían como si hubieran bebido un vaso de más en las fiestas de Hermes.»⁴⁸

⁴⁷ Ibíd. 206d.

⁴⁸ Ibíd. 223a-b.

Hermes es uno de los doce dioses del Olimpo. Dios mensajero lleva y trae mensajes de los dioses para los hombres y héroes. Y por eso es también el dios de la palabra. De Hermes deriva la palabra griega *hermeneien*, que significa interpretación. Pero es también, un dios embaucador, con capacidad para el robo y el engaño. Por ello mismo, es dios de los negocios y de las ganancias sucias. No creo que nos equivoquemos si Platón ha querido asociar todos estos atributos a la crítica no tan velada que hace de la enseñanza, de pedagogos, maestros y sobre todo sofistas, lo que acumulan ganancias enseñando ciertas materias de la que dicen ser conocedores. El *Lisis* parece en cambio cuestionar ese modelo de enseñanza, pues presenta la idea de un maestro que más que maestro si quiere lo bueno, está llamado a amar a sus discípulos y buscar con ellos, sus amigos, ser los filósofos sedientos de la sabiduría que los construyera como hombres humildes y verdaderamente libres. Por ello, que Platón escoja los festivales de Hermes como contexto tiene también una lectura de aspectos que diríamos son positivos. Pues el dios Hermes es un hábil y astuto disputador. Lo que nos recuerda el arte de preguntar y disolver las cuestiones por parte de Sócrates, que hace camino al preguntar, y Hermes es también dios de los caminos. Pero también, y de manera fundamental. El dios Hermes es hermano del dios Apolo, el dios de las bellas formas, de la belleza en una palabra, y de la diosa Afrodita, conocida como la diosa del amor.

- Lisis y Menexeno

A diferencia de otros diálogos el *Lisis* es un diálogo en el cual no cuestiona Sócrates a un sofista famoso, o por lo menos a algún discípulo de algún sofista. Platón ha escogido a dos niños, que oscilan entre

12 y 13 años que dicen ser amigos, y a un adolescente de 16 aproximadamente, Hipótales, que desea ser amado por uno de esos niños.

La primera idea que nos sugiere la elección platónica es la de que se trata de aquellos seres indefensos, sujetos al dominio de sus maestros, y que creen ser amigos, y probablemente llegan hasta amar a sus maestros, no habiendo discurrido, como de hecho se hace, sobre la esencia del amor mismo. Si han seguido con cuidado el agolpamiento de las tesis que se han cuestionado sobre la amistad, entonces no sólo tendrán más cuidado a la hora de confiar su vida y elegir amar cuando traben relación con sus maestros.

Platón, en la misma escena final del diálogo, parece hacerle un guiño al lector cuando escribe: «No había pues nada que hacer. Vencidos al fin por ellos, disolvimos la reunión. Al tiempo que se iban les dije: 'Ahora Lisis y Menexeno, hemos hecho el ridículo un viejo como yo y vosotros. Pues cuando se vayan estos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos – porque yo me cuento entre vosotros – y sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo'»⁴⁹

Es sin duda una afirmación irónica, pues los maestros creen que saben que ellos no saben, pero ahora que saben, están dispuestos a guardar el secreto con humildad, mientras la comunidad de los amigos se ha extendido a tres, y no porque sean connaturales en el aspecto, pues no solo Sócrates es viejo y Lisis es joven, sino que Lisis es bello y Sócrates de aspecto feo, el diálogo los ha hecho connaturales en el alma, como tendría que haber ocurrido con el espectador Hipótales, que como el lector, no tendrá el amor de Lisis, pero ahora ya sabe cuáles son las condiciones de un verdade-

⁴⁹ *Ibíd.* 223b.

ro amor. Y cómo se trata al ser amado de quien ser quiere sea un verdadero amante.

- **Drama: 203a-207c**

Sócrates se encuentra con Ctésipo e Hipótales. Los dos jóvenes pertenecen al grupo que dialoga en la Palestra. Hipótales busca a Sócrates pues lo invita a participar del diálogo, y para seducirlo luego de indicarle que se halla Micco, compañero y admirador suyo, le dice: «¿Quieres, puedes, seguirnos y ver así a los que están adentro?» A esto podríamos llamar **Primera Tensión**. Hipótales busca la atención de Sócrates, lo quiere. Vemos así a un Hipótales como proyectado hacia afuera, no precisamente descenrado, sino centrado en lo otro. Claro, no cualquier otro. Podemos llamar a esta situación la del admirante. Hipótales busca con los «ojos», de ahí que busque en lo otro.

Pero esta búsqueda supone una carencia, una falta, una ausencia. En la superficie se trata de la ausencia de la verdad, pero en lo profundo se trata de la ausencia de Sócrates. Es claro que Hipótales busca que Sócrates participe del diálogo, pero antes tendrá que esclarecerse si están dadas las condiciones para tal diálogo. Quien busca delata una carencia, pero en Hipótales no sólo falta el filósofo, también falta el mismo Hipótales, el nombre poseedor de belleza. La razón de que así pensemos es que Hipótales sorprende a Sócrates con una máscara, la que lo oculta, detrás de la cual se halla para expresar con otra voz su propio deseo. Y es que Hipótales pretende sembrar en Sócrates la expectativa, el deseo de saber → quienes se hallan dentro → recurriendo a la figura de Micco, y sobre todo a su admiración, la de Micco por Sócrates, para despertar en Sócrates el deseo de entrar. ¿No se vería tentado un sofista de entrar a un lugar donde es seguro que se le admirará? ¿Dónde adquiera mayor valía, fama, y sobre todo goce del aprecio de los

otros? Un sofista quizás. Pero Sócrates, que estaba lejos de estos apetitos no. En el fondo detrás de Micco se halla el mismo Hipótales, su admirador, y detrás del deseo que quiso sembrar en Sócrates se halla se halla el de Hipótales. Deseo de Sócrates, deseo de verdad, pero también deseo del aprecio, de admiración de modo que Hipótales que es un ad-mirante, por la presencia de la máscara, delata su deseo de ser ad-mirado. La máscara de algún modo lo afea, o mejor dicho, impide que Hipótales muestre su ser tal como es, en belleza.

Si la amistad es un volver los «ojos» al otro, un tornar la mirada en ad-miración, el diálogo se nos muestra desde estas primeras líneas como un diálogo sobre la belleza de la amistad, o de la amistad en la belleza.

Que Sócrates es consciente de la admiración de Hipótales tanto como de sus máscaras, se refleja en la actitud con la que responde a la seducción: lejos de ser enredado, o lazado por esas suaves palabras, busca desenmascarar a Hipótales. La **pregunta desencadenante** del diálogo es «¿Quién es tu favorito?»

En los diálogos platónicos hallamos la siguiente estructura al preguntar: la pregunta que apertura el cuestionamiento de un saber resulta en primer lugar bastante clara: Qué es la justicia, qué es la belleza, qué el amor; además, a veces el preguntado representa un saber, una posición sobre el tema en cuestión; y es sobre la no propiedad de tal respuesta sobre la que discurre el develamiento que hace el diálogo de la verdad.

En nuestro caso, la pregunta no es, al principio lo suficientemente clara, se oculta bajo la apreciación, sobre un juicio que puede ser relativo, un sentimiento, en encaramiento íntimo y fundamental en su superficialidad: «¿Quién es tu favorito?» No hay

un saber que sea representado expresamente, aunque si hay un saber cuestionado.

La pregunta no evade la seducción, no rompe la tensión, por el contrario, hace manifiesta la admiración y busca la canalización del deseo que proyecta. Esto a va descubrir a Hipótales, pero simultáneamente lo va a afirmar en el camino de la verdadera búsqueda de la verdad; por lo menos, parece dejar en claro Platón que, sin máscaras es como dialogan los amigos. Allanado el ser de Hipótales, se resiste a la luz, y cierra los «ojos»: «*A unos les parece uno, y a otros otro*» – responde. La respuesta es vaga, se refugia en el relativismo, no se compromete y al fin y al cabo no responde. Por ello Sócrates lo encara: «*Pero a ti, Hipótales, ¿quién? Dímelo*» Hipótales ha sido desenmascarado, no tiene respuestas, solo el rubor indica cuánto ha «perdido». Pero Sócrates exige más, lo quiere 'desnudo' y por ello afirma que Hipótales está enamorado. Esa es su real condición, y por ello ya es posible el diálogo con él.

Pero ¿cómo sabe Sócrates que Hipótales se halla enamorado? Ese saber le viene de Zeus lo afirma. La ironía parece clara. Sócrates estaría burlándose de cierta inspiración religiosa, pero al mismo tiempo la lectura de Platón nos enseña que lo superficial tiene un sentido tan verdadero como profundo. O sea, que la inspiración religiosa quede descartada como criterio que sirva para discernir no significa que en positivo no exista tal capacidad natural: «*Cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado*». Este es el misterio que está por develarse. Sólo un verdadero amante, digno del verdadero amor es capaz de tal facilidad.

Ctesipo confirma la intuición socrática, pero dice más: es Lisis el amado y a él se dirige Hipótales con poemas y discursos, y hasta cantos. Pero aquí tenemos que hacer

otro llamado de atención: El amado de Hipótales se llama Lisis «en verdad», pero le llaman por el nombre del Padre: Demócrates. Así, acontece un segundo ocultamiento, el de Lisis detrás del Padre, otra máscara. Con lo que resulta que no solo el amante llevaba máscara sino también el amado. Pero en este caso Demócrates representa por lo menos al Padre. Se trata de una máscara rectora, que lleva el aura de la autoridad. Siendo Demócrates más conocido que el hijo, es claro que el hijo ES por el padre, y es particularmente importante esta filiación a la hora de considerar la admiración a Lisis. En otras palabras, si la máscara de Hipótales oculta mostrando otra cosa, cualquier cosa, la de Lisis muestra algo determinado, y en ello consiste su hechizo, su ser admirable, más en el fondo oculta su pequeño y frágil ser, lo que absolutamente nadie puede ver para que funcione su hechizo fascinante.

Tras la afirmación de Ctesipo Sócrates quiere asegurarse que ya no hay rastro alguno de máscara en Hipótales y por eso le invita a declamar. No se supone con ello que Hipótales mantenga todavía una máscara, sino, por el contrario, ya sin ella Hipótales nuevamente se niega a perder la máscara y se afirma en ella. A la solicitud de Sócrates responde: «*No hago poemas, ni escribo nada para él*».

En un último esfuerzo por no ser desenmascarado llega incluso a cubrirse en Ctesipo: si es verdad lo que dice entonces debe conocer los argumentos y contenidos que transmiten esos poemas. Se quiere afirmar en su máscara, hacerla creíble y así engañar a Sócrates, endilgando a Ctesipo una máscara que quitara si Ctesipo no recuerda lo que le pide, o sea, será creíble, será su máscara, si convierte al otro en un mentiroso. Pero Ctesipo recuerda. Y es más, indica que Hipótales ha hecho de Lisis incluso un descendiente de los dioses.

Los recuerdos de Hipótales han sido inútiles. Sócrates no tiene por qué no creer a Ctesipo, este no oculta nada. Así que ensaya un último ataque para desbaratar aquella máscara: «¡Ridículo Hipótales! ¿Antes de haber vencido compones y cantas tu propio encomio?» Sócrates asume que los esfuerzos de Hipótales por no ser descubierto son inútiles, pero además, considerando que verdaderamente se halla enamorado de Lisis realiza esta pregunta. Como dijimos líneas arriba: un ad-mirante, por la presencia de la máscara, delata su deseo de ser admirado. Y Sócrates así lo comprende cuando afirma que el fin de los gestos de amor, de admiración y amistad de Hipótales no es otro que el mismo Hipótales.

¿Cómo tendría que responder si no llevase esa máscara? Difícil saberlo cuando ya a esta altura del diálogo la misma se ha afirmado más por los constantes intentos de Hipótales de no reconocerla. Como si reconocerla fuera el primer paso para deshacerse de ella. Hipótales entonces responde de modo que se cierra la introducción al diálogo propiamente dicho pues cae la máscara finalmente. Hipótales responde: «Es que no es para mí mismo para quien compongo y canto».

Ya no hay nada más que ocultar. Hipótales ama a Lisis. Se halla en la situación del ad-mirante, volcado con los «ojos» sobre el otro, creyendo ver belleza. En realidad, recién ahora aparece Hipótales, reconoce que ama a Lisis, que se halla en la situación del ad-mirante y con ello mostrándose tal cual es aparece Hipótales en belleza, en la belleza del amor. Condición necesaria para filosofar. Pero aún falta saber si Lisis es amable, y si es lo más digno de amar. La aclaración de esto servirá para comprender si verdaderamente Hipótales es bello y si su amor se halla en la belleza.

Pero además, Sócrates va a cuestionar el que Hipótales escriba poemas. Los poemas envanecen, «hinchán de orgullo y arrogancia»,

y «cuánto más arrogantes son más difíciles se hacen de agarrar». Luego, si la poesía sirve para enmascarar o sostener una máscara no es buena. De modo que la belleza aparece ligada fundamentalmente a la verdad como al bien. A la comunicación abierta.

Parece paradójico decir esto cuando Platón mismo nos ha dejado unos diálogos que suponen por parte nuestra un arduo trabajo de develamiento. Esto nos lleva a pensar en dos tipos de encubrimiento. Aquel que se realiza voluntariamente y con el conocimiento del fin, que trasciende al poeta pues responde a la belleza que admira y quiere imitar, y aquel que responde al hechizo de la máscara, que no sale de sí, pues la máscara se lo impide y que por tanto constituye algo superficialmente bello, perecible. Al fin y al cabo no habrá posibilidad de alcanzar el objeto amado, de ser felices, pues el apuntalamiento de la máscara hará que lo así cubierto se haga cada vez más y más ajeno.

Desvirtuado el poetizar de Hipótales, éste realiza una pregunta bella, que es bella porque ella muestra al amante queriendo ser amado. Es bella porque el poeta quiere aprender, quiere saber que hacer en relación con el amor. Pero si bien ya no se halla sometido por la tiranía de la máscara, todavía su pregunta está referida a él mismo: «aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado».

Entonces Sócrates propone hablar con Lisis para así enseñarle a Hipótales «de qué cosas conviene hablar en lugar de aquellas». Siendo una máscara la que compone para otra máscara, y no pudiendo salir por todo ello de la propia máscaras, lo que compusiese en forma poética no sería ni verdadero, ni bueno ni bello.

Lo que llamo **segunda tensión** se presenta cuando Sócrates ya ha entrado en la

palestra, va con Ctesipo porque Hipótales quiere pasar desapercibido por miedo a que Lisis se moleste. Mientras tanto, apenas Menexeno vio a Sócrates se acercó, y Lisis que al principio era el centro de atención por su belleza y otras cualidades, decidió dejar aquello por ir hacia Sócrates atrayendo consigo a los demás que lo admiraban.

Destaquemos en primer lugar el miedo de Hipótales. Se sabe descubierto, vulnerable, pero ahora necesita el escudo necesario para aprender indirectamente. No tiene ya la máscara, pero le queda escucharse en los demás: primero Ctesipo, que es quien acompaña a Sócrates y luego los demás, entre los que se infiltra para poder ver a Sócrates conversando con Lisis. ¿No son acaso Hipótales y Ctesipo aquellos a través de cuyos ojos los lectores somos convocados a la palestra? El lector ha seguido de cerca a Hipótales, tal vez ha afirmado la propia máscara sonriendo ante los esfuerzos inútiles por no perderla, y en este sentido ha seguido de cerca de Ctesipo, pero el lector necesariamente comparte con Hipótales el amor y la admiración, y quizás el deseo de saber qué hacer para ser amado. Desde entonces, el lector se halla implicado en el diálogo, a la pérdida de la máscara de Hipótales sucede la pérdida de la máscara del lector como lector, ahora es aquel particular hombre con quien

Sócrates comparte el secreto de que nadie salvo él y Ctesipo saben que está observando. En esta complicidad el lector se hace amigo de Sócrates que amorosamente nos quiere enseñar, a cada uno, como a Hipótales y Ctesipo, que desde ahora permanecerán en silencio.

Realizado el pase del personaje al lector, es preciso volver sobre el tema del diálogo, ahora con otros personajes. Otros dos amigos: Lisis y Menexeno. Así en segundo lugar cabría destacar el orgullo de Lisis y la

sencillez de Menexeno. Mientras Lisis anda ocupado consigo mismo, Menexeno no duda de encontrarse con el otro (Sócrates) Esto para decir que sus actitudes delatan, como veremos, un modo de pensar, dos supuestos para comprender lo que es la amistad.

Pero Sócrates no puede ir muy lejos con ambos. Ya la pregunta fundamental aparece casi al inicio: «¿Quién de vosotros es el más bello?». Mas esta gira a la siguiente: «¿Sois amigos?». Como ya se ve desde el inicio del diálogo el problema es el de la belleza, pero es preciso verla en otra cosa, en este caso se la verá en la amistad. No podía ser más oportuna la relación toda vez que el diálogo se realiza con amigos, y la amistad se manifestará ahí donde han caído las máscaras, pero ese es sólo un paso previo, pues en la comprensión de la amistad, el hombre se hace bello. De modo que la transformación de una pregunta en otra podría significar que aquel que es verdadero amigo será el más bello, pero el verdadero amigo es el amante o el amado, así resulta en esta otra: ¿es más bello el amante o el amado?

En la primera parte hemos asistido al develamiento de la belleza del amante en la medida en que se desenmascara a Hipótales, se implica el lector, e Hipótales-lector, que ahora son uno, están preparados para la contemplación de la filosófica de lo bello en tanto amado, que es lo que corresponde en la segunda parte. Para tal efecto era necesario que Menexeno esté y no esté presente. Así, Platón lo hace sacar con un «*di-ciéndole que le llamaba el entrenador*», de este modo Menexeno ya no está presente; pero en la medida en que se deja abierta la posibilidad del retorno, en la medida en que la pregunta fundamental sobre la belleza ha tocado a ambos amigos, o se hace desde su amistad – pues dice la pregunta «*¿quién sería el más bello? Y no ¿qué es la belleza?*» – Menexeno está presente en su ausencia.

REFERENCIAS

- García-Gual, C. (2005) *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza
- Jaeger, W. (1962) *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lafrance, J. (2001) *Mi vocación es el amor*. Madrid: Editorial de espiritualidad.
- Nails, D. (2002) *The people of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company. INC.
- Platón. (1997) *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- (1949) *Oeuvres Completes*. París: Les belles lettres.
- (1988) *Sammtliche Dialoge*. Frankfurt: Ritter et al. Book.
- Reale, G. (1997) *Toward a new Interpretation of Plato*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Szlezák, Th. (1985) *Platon un die Schriftlichkeit der philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.