

La φιλία en el *Lisis* (218d-222a): el camino que permite acceder al pensamiento ético de Sócrates

Carlos Arturo Álvarez Montes

Monografía para aspirante en el título Licenciado en Filosofía

Dirigido por

Juan Manuel López Rivera

Universidad Tecnológica de Pereira

Licenciatura en filosofía

2023

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer inicialmente a mi director de tesis, Juan Manuel López Rivera. Por su dedicación y por su entrega total a este bello y difícil camino de la docencia. Pero sobre todo, por haber confiado siempre en un joven que, aún a pesar de su amor por la filosofía, insistía en mantener su voz silenciada. Seguramente sin usted, sin la mano afectuosa que me tendió siempre, sin su enseñanza y su ejemplo, no hubiera logrado culminar esta última etapa tan importante de mi pregrado. Le agradezco profundamente por sus correcciones y por esas sugerencias que nutrieron tanto el texto. Y finalmente, le expreso mi más sincera admiración porque es de los pocos profesores que tienen la capacidad de forjar en el estudiante un cambio de mirada, una ruptura de su propia caverna.

Quiero agradecer también a la profesora Mildred por haberme acompañado siempre en todo este proceso y en mi paso por la universidad. Su espíritu atípico, y casi siempre incomprendido, es capaz de iluminar la vida de todos aquellos que alguna vez nos hemos sentido extranjeros en este mundo. Por último, y por supuesto no menos importante, quiero agradecer a todos aquellos amigos que hicieron parte de mi proceso en la universidad: gracias por su paciencia, por su amor, por su compañía desinteresada. Muchos ya no están, y otros han aparecido súbitamente, pero cada uno dejó en mi vida momentos que siempre permanecerán en mi memoria. A propósito del tema de mi tesis; la *φιλία*, quiero reiterar esta idea que me ha venido acompañando desde hace muchos años: la existencia es mucho más bella cuando se transita en compañía de auténticos amigos.

Tabla de contenido

Introducción	4
Capítulo primero	11
Antecedentes del término <i>φιλία</i> en la antigua Grecia	12
1.1 Homero	11
1.2 Empédocles y Heráclito	22
1.3 Solón	25
Capítulo segundo	
Dificultad de hallar en el término <i>φιλία</i> una inclinación exclusivamente ética.	32
- 2.1 Discusión en torno al carácter metafísico que tiene la <i>φιλία</i> en la última hipótesis del <i>Lisis</i> (218d-222a)	32
- 2.2 La <i>φιλία</i> en el <i>Lisis</i> : un término perteneciente al campo de la sabiduría práctica	38
Capítulo Tercero	
Aproximaciones al pensamiento de Sócrates a través del análisis del término <i>φιλία</i>	49
- 3.1 La pregunta por el amigo (<i>φίλος</i>) en el <i>Lisis</i> (218d-222a) y su correspondencia con el pensamiento ético de Sócrates	49
- 3.2 El problema de la definición en el pensamiento ético de Sócrates dentro de la última hipótesis del <i>Lisis</i> .	67
- 3.3. Sócrates y la <i>φιλία</i> : algunas claves interpretativas desde la conocida escuela socrática según Claudia Mársico	73
Conclusiones	79
Bibliografía	86

INTRODUCCIÓN

La figura de Sócrates ha generado gran controversia a lo largo de la historia de la filosofía; muchos han hablado de él y le han atribuido diferentes modos de pensamiento que en su mayoría no coinciden exactamente de la misma manera. Existe una enorme divergencia entre los testimonios de ciertos pensadores que hablaron de Sócrates (Platón, Aristóteles, Jenofonte y Diógenes). Platón figura como un referente clave al momento de rastrear el pensamiento de Sócrates, pero este lo muestra desde un punto de vista bastante idealizado en tanto le atribuye características éticas y morales que lo convierten en la encarnación perfecta del sabio. El pensamiento de Platón se encuentra atravesado por las enseñanzas iniciales de su maestro, quien lo inició en la pregunta por la definición y en el interés profundo por los aspectos éticos de la vida¹.

No obstante, la estructuración del pensamiento de Platón que se va desarrollando a través de cada uno de sus diálogos hace que las reflexiones iniciales de Sócrates se vayan difuminando, es decir, empieza a surgir propiamente la filosofía de Platón y se entrecruza con aquellas enseñanzas iniciales que fueron tan importantes para él. En el caso de la presente investigación, es importante tener en cuenta que si bien el énfasis está puesto siempre en el estudio del término *φιλία* a partir del *Lisis* de Platón, no basta solamente con estudiar el pensamiento de Sócrates a través de los diálogos de este filósofo, pues se precisa tener en cuenta también los demás testimonios y a partir de ellos hilar una visión unitaria respecto a la posibilidad de afirmar que el término *φιλία* se corresponde con los mayores intereses éticos de Sócrates² y no tanto con los intereses de Platón. Este último, si bien tuvo en cuenta siempre el campo ético, abocó finalmente su mirada hacia una visión metafísica del mundo.

¹ En *Metafísica* (987b, 3-6) Aristóteles da buena cuenta de esta influencia tan grande que significó la enseñanza de Sócrates en el pensamiento de Platón.

² Se apela en este caso a una visión unitaria respecto al pensamiento de Sócrates, es decir, se toman elementos de sus contemporáneos más representativos y se busca detectar en ellos un testimonio lineal que permita afirmar que el término *φιλία* se corresponde con el pensamiento de Sócrates y no tanto con el de Platón. Esta forma de proceder las respaldan autores como Claudia Mársico (2010), quien considera que el hecho de que existan diversos testimonios sobre la figura de Sócrates y su modo de pensar, es algo perfectamente normal y necesario. Sócrates es un pensador que desde siempre ha generado bastante controversia, lo cual exige al lector un reto muy grande: ir sobre los diversos testimonios que existen sobre Sócrates y esclarecer desde allí la intención de su pensamiento

El hecho de reconocer la existencia de tantos testimonios divergentes sobre Sócrates permite formular la siguiente pregunta ¿Cómo lograr entonces acceder a una visión unitaria respecto a lo que fue su pensamiento? ¿El hecho de que existen tantos testimonios divergentes imposibilita el acceso al pensamiento ético de este sabio de la antigüedad? Claudia Mársico (2010), en su texto: *Zonas de tensión dialógica*, establece un comentario que es importante traer a colación puesto que a partir de él se abre una vía de acceso muy importante hacia el pensamiento de Sócrates que emana precisamente de esos múltiples testimonios que difieren entre sí. “En rigor, aquello que hace significativa una propuesta teórica es que constituya una respuesta a un interrogante que agita la vida cultural del momento, esto es, precisamente su posición en el marco de una zona de tensión dialógica.” (p. 37). Lo que hace significativa la búsqueda de lo que fue en realidad el pensamiento de Sócrates es precisamente que existan varios testimonios al respecto. Lejos de ser un inconveniente, lo que exige realmente es encontrar un punto de apoyo, una noción clave en la que coincidan cada uno de los testimonios con el fin de aproximar una imagen fidedigna y romper con tantas divergencias. En el caso del presente trabajo, esa noción clave la constituye el término *φιλία* que se aborda en el *Lisis*.

Ahora bien, para comprender el enfoque diferente de este trabajo es importante tener en cuenta que las múltiples aproximaciones que se han hecho sobre el pensamiento de Sócrates han estado mediadas, tal como bien lo refiere Belfiore³ (2012), por ciertas zonas de estudio muy específicas: su condena a muerte, el Daimon socrático, la famosa frase “conócete a ti mismo” que se encuentra en *Apología* y en *Cármides*, la relación de Sócrates con el dios Apolo (Cf *Fedón*, 60d. 1-2). Estas zonas de estudio han predominado a través de la historia y se presentan como puntos de apoyo clave al momento de rastrear el pensamiento de Sócrates. En cada uno de esos casos los resultados de estudio siempre van a apuntar a una afirmación en la que coinciden los contemporáneos a Sócrates⁴: el pensamiento de este último va dirigido a

³ Este texto constituye uno de los insumos más importantes que se encontraron para la realización del presente texto. Está en inglés y no existe sobre él una versión en español, lo cual indica que los pasajes que se traigan a colación constituyen una traducción propia. Belfiore (2012) realiza un estudio detallado del *Lisis*, pero no se apaga a la visión tradicional que habían instaurado autores como Guthrie (1998), Crombie (1987), Taylor (2005), una visión que omitía aspectos muy relevantes del *Lisis*. Belfiore rescata aspectos del diálogo que son claves al momento de lograr una aproximación al pensamiento de Sócrates a través del término *φιλία*.

⁴ Es importante tener en cuenta que cuando se habla de “los contemporáneos a Sócrates” se está haciendo alusión a los testimonios directos de autores como Platón, Aristóteles, Jenofonte y Diógenes.

cuestiones éticas, sociales, políticas. Sócrates no se interesó propiamente por asuntos epistemológicos a pesar de que fue el primero en inaugurar la pregunta por la definición. Quizá sea precisamente esa afirmación la que más valía ha tenido a través de la historia y la que se apega fielmente a la imagen de Sócrates.

Si bien esas zonas de estudio mencionadas anteriormente son las más representativas al momento de realizar un estudio sobre Sócrates, el presente trabajo intenta orientarse desde una vía diferente. El término *φιλία* que se desarrolla en el *Lisis*⁵ de Platón resulta ser una acepción bastante pertinente al momento de mostrar algunas consignas reales del pensamiento de este filósofo; es un término que, debido a todas las implicaciones que encierra, se acopla perfectamente a aquella afirmación que se mencionó antes y en la que coinciden los contemporáneos a Sócrates⁶: su pensamiento va direccionado a cuestiones éticas y sociales y no hacia cuestiones metafísicas. En consecuencia, este trabajo pretende mostrar la pertinencia de estudiar el pensamiento de Sócrates partiendo de las implicaciones éticas que encierra el término *φιλία* alrededor del *Lisis*, pues, en efecto, la preocupación socrática –según lo muestra no solo Platón sino también otros contemporáneos de la época como Aristóteles, Jenofonte y Diógenes– está ligada en gran medida a la transformación que genera la *φιλία* en el otro. No obstante, para lograr reflexionar sobre las implicaciones éticas que tiene la amistad en el pensamiento de Sócrates, se precisa mostrar primero que la noción de *φιλία* que aparece en el *Lisis* no admite una orientación metafísica pues es un término que pertenece exclusivamente al campo de la sabiduría práctica, y, por tanto, al pensamiento ético de Sócrates.

⁵ Para abordar el *Lisis* se tomará en este caso la versión más actualizada de dicho diálogo. La que corresponde a la traducción de Ivana Costa (2019), editorial Colihue clásica. Esta versión contiene una lectura actualizada del *Lisis* y una propuesta diferente en torno a algunos pasajes un poco problemáticos que se encuentran en dicho diálogo, lo cual resulta clave para los fines del presente texto. Por otra parte, y siguiendo la metodología hermenéutica que propone Gadamer (1960) respecto a la necesidad de ir al texto en su idioma original, se abordó el *Lisis* en griego a partir de dos versiones principalmente: por una parte la edición de Burmet que corresponde a la *Ópera platonis III*, y por otra parte se utilizó también la plataforma Perseus que recoge íntegramente la obra de Platón en su idioma original. Como resultado, no se detectó en ningún momento alrededor del diálogo una pregunta explícita por el “qué es” tal como sucede en otros diálogos.

⁶ El presente trabajo tomará los testimonios de tres comentaristas clásicos de la tradición: Crombie (1963), Grube (1998) y Taylor (2005). Lo anterior con el fin de poner a discutir las implicaciones del término *φιλία*, pues estos autores ven en dicho término dentro del *Lisis* una primera iniciación a la teoría de las formas. Con el fin de conferirle un estatuto eminentemente ético a esa noción, es necesario abordar los testimonios de esos autores y ponerlos a discusión.

Respecto a lo anterior es importante aclarar algunas cuestiones fundamentales, la primera de ellas referida a la selección del *Lisis* como diálogo base para la elaboración del presente texto. El *Lisis* se enmarca dentro de los conocidos diálogos menores, es decir, en aquellos diálogos que pertenecen a la etapa más temprana del pensamiento de Platón⁷. Ivana Costa⁸ (2019) considera que en estos diálogos (y pone el énfasis en el *Lisis*) el pensamiento del Sócrates histórico se encuentra todavía muy marcado; incluso algunos comentaristas consideran que las hipótesis del *Lisis* y los diversos tópicos que allí se desprenden pertenecen al pensamiento del Sócrates histórico. De esa manera, la selección del *Lisis* en esta oportunidad estuvo impulsada principalmente por el hecho de que es un diálogo que no contiene ciertos elementos de tinte eminentemente platónico: la reminiscencia, la pregunta por el εἶδος⁹ en sentido técnico, etc. Escoger un diálogo como el *Lisis* para los fines que aquí se proponen permite establecer una aproximación mucho más fidedigna al pensamiento de Sócrates a partir del término φιλία.

Ahora bien, en relación a este último término es importante mencionar que tiene dentro de la cultura griega un amplio abanico de significaciones. Por ejemplo, en Empédocles y Heráclito no aparece propiamente el término φιλία porque la preocupación allí no estaba referida a asuntos humanos sino a cuestiones epistemológicas. En Empédocles, por ejemplo, aparece el término φιλότης para hacer referencia a una de las cuatro raíces implicadas en el funcionamiento del mundo. La amistad no es concebida en este momento desde un punto de vista ético, pues el término φιλότης es utilizado de un modo muy primitivo para explicar

⁷ David Ross (1993) en su texto: *La teoría de las ideas de Platón*, establece una separación minuciosa de las diferentes etapas que constituyen el pensamiento de Platón. En relación a los diálogos menores dice que en estos no aparece propiamente un proceso dialéctico direccionado hacia la contemplación de las Formas. En los diálogos menores, entre los cuales se encuentra el *Lisis*, el proceso está marcado por el método socrático: la mayéutica. No existe tampoco una separación entre géneros y especies y el pensamiento de Sócrates aparece todavía muy marcado en estos primeros diálogos.

⁸ El estudio que Ivana Costa realiza sobre el *Lisis* deja de lado la visión tradicional que sobre ese diálogo se tiene, pues ella toma en cuenta fundamentalmente algunas interpretaciones mucho más recientes, entre las que se encuentra un texto de Gadamer en inglés: *Logos y Ergon en el Lisis de Platón* (1972). Este tipo de interpretaciones ponen la mirada en aspectos prácticos del diálogo que se habían dejado de lado a través de la historia.

⁹ En diálogos menores como el *Eutifrón* (6d, 9e6) Sócrates también utiliza el término εἶδος para desarrollar ciertos aspectos importantes de la conversación. No obstante, es un término que se refiere a la cualidad externa de una entidad, por ejemplo, el valor, la templanza etc. Pero se puede referir también, tal como sucede en el *Lisis*, al aspecto externo de una persona que es bella físicamente, como sucede en el caso del joven Lisis. Sócrates utiliza el término en un sentido enteramente ético y no epistemológico, pero esta cuestión se irá esclareciendo durante el desarrollo del trabajo.

simplemente algunos fenómenos que permiten entender el orden del cosmos. En Homero el término *φιλία* tiene diversos usos que son bastante significativos: puede referirse a la camaradería guerrera entre hombres, es decir, a un cierto tipo de afecto que nace entre hombres que colaboran en los asuntos de la guerra. Se utiliza en ese caso el término *ξένος* que traduce como huésped o extranjero, y esta noción tiene un parentesco muy fuerte con el término *φιλία*. En otras ocasiones aparece directamente el término *φιλία* para hacer referencia a un vínculo de consanguinidad, a la relación de los padres con los hijos¹⁰

En los poemas de Solón, que son referenciados en el *Lisis* de Platón (212d, 13-14), el término *φιλία* aparece ligado a un sentido muy importante: el de la constitución de la sociedad. La *φιλία* garantiza la formación adecuada de la sociedad en tanto hace que los hombres no actúen conforme a injusticia, antes bien, sus acciones responderán siempre a lo que se considera mejor para la *polis*. Se hace evidente entonces que la noción de *φιλία* abarca diferentes situaciones dentro de la cultura griega. Adrados (1996), en relación a este término, dirá que es solo a partir de Sócrates donde la amistad adquiere un carácter eminentemente ético. ¿A qué se refiere Adrados con esa afirmación? ¿Por qué le atribuye a Sócrates el volcar la amistad hacia un sentido ético? Efectivamente el pensamiento de Sócrates está muy marcado por la preocupación por la amistad, al parecer ve en dicha noción ciertos elementos que permiten la transformación del individuo y la vida en sociedad. Sin embargo, antes de reflexionar sobre las implicaciones éticas que tiene la *φιλία* en el pensamiento de Sócrates es necesario, en primera instancia, demostrar que ese término no admite una mirada metafísica tal como lo intentan hacer ver algunos comentaristas clásicos de la tradición como Grube (1987), Crombie (1979) y Taylor (2005).

Se tomará en este caso la metodología histórico-crítica propia de la hermenéutica, en particular de la hermenéutica de Gadamer (1996). Lo anterior exige rastrear el término *φιλία* desde su propio contexto cultural para mostrar los usos concretos que se le daba a esta palabra en la Grecia antigua. En ese sentido, el presente trabajo estará dividido en tres capítulos que se irán conectando progresivamente. En primer lugar se hará un rastreo del término *φιλία* a

¹⁰ Esta información se puede corroborar en los siguientes pasajes de la *Iliada*: (XIX, línea 209); (I, línea 20); (XXIV, líneas 750-775); (V, línea 480); (IX, línea 600). En la *Odisea* aparece en los siguientes pasajes: (XV, línea 22); (VI, línea 208); (I, línea 313); (III, línea 184); (III, línea 277).

partir de autores que preceden el pensamiento de Sócrates: Homero, Empédocles y Heráclito, y el poeta Solón¹¹.

Lo anterior exige ir primero al pensamiento de Homero, donde el término denota una conexión directa entre seres humanos, luego a los presocráticos donde el término *φιλία* se utiliza en una forma bastante primitiva, y finalmente se llega a Solón, donde la *φιλία* se acerca de manera significativa a la condición ética que Sócrates le atribuye. Así pues, este primer capítulo será el punto de apoyo clave para comprender por qué antes de Sócrates la amistad no puede examinarse desde un punto de vista ético. Lo anterior permitirá constatar los usos concretos que tenía esa palabra en los autores anteriormente mencionados; usos referidos principalmente a cuestiones sociales y éticas.

En el segundo capítulo se mostrará la discusión en torno a la dificultad de ver en el término *φιλία* una inclinación ética, pues autores como Crombie (1963), Grube (1998) y Taylor (2005) ven en dicha palabra una primera iniciación a la teoría de las ideas de Platón. También se mostrará que esos factores aparentemente metafísicos que identifican dichos autores en la última hipótesis del *Lisis* (218d-222a) partiendo de las ambigüedades que encierra el *πρῶτον φίλον*, pueden pensarse exclusivamente desde el campo de la sabiduría práctica, es decir, desde la ética propia del pensamiento de Sócrates. El tercer capítulo, apoyado completamente en el primero y en el segundo, patentiza el giro que sufre la *φιλία* a partir de Sócrates según se muestra en apartados muy específicos del *Lisis*. Este capítulo será decisivo en la medida que se abordan ciertas características éticas que tiene la *φιλία*: cómo se da la transformación en el otro, cómo se modifica el *ethos* a través de la relación entre hombre semejantes, el cuidado de sí que posibilita precisamente la amistad, entre otras cuestiones capitales. Este abordaje ético de la amistad en Sócrates no solo estará sustentado en el testimonio de Platón en el *Lisis* sino también en los comentarios que realizan algunos contemporáneos a Sócrates como Aristóteles (2018), Jenofonte (1993) y Diógenes (1995). En el último apartado del tercer capítulo se tomarán algunos elementos que aporta Claudia Mársico (2014) a través de su texto *Testimonios y fragmentos*. Con esto se busca analizar

¹¹ La selección de estos autores para establecer el rastreo del término *φιλία* no es gratuita. Se los selecciona porque son autores que se traen a colación alrededor del *Lisis* para poner a discutir la pregunta por el amigo. En ese sentido, es interesante ir a los autores mismos que trae a colación el diálogo y desde allí examinar la transformación que ha ido teniendo el término *φιλία* hasta llegar propiamente a las consideraciones de Sócrates.

cómo las reflexiones que hace Mársico en torno al pensamiento de Sócrates a través de algunos integrantes de la escuela socrática coinciden igualmente con las características éticas que encierra la *φιλία* alrededor del *Lisis*.

Es importante mencionar que los pasajes seleccionados del *Lisis* serán estudiados a través de diferentes versiones¹² (Consultar bibliografía): la de Gredos que realiza Emilio Lledó¹³ y la de Patricio de Azcárate¹⁴. No obstante, la versión principal que se tomará es la de Ivana Costa¹⁵ (2019) que corresponde a la editorial Colihue de Argentina, y recoge toda la discusión que ha tenido el *Lisis* hasta la fecha. Es importante mencionar también que los pasajes seleccionados del *Lisis* se examinarán desde su idioma original a partir de las siguientes fuentes: 1. La *Ópera platonis* que recoge Burnet, 2. La plataforma Perseus que cuenta también con la obra de Platón en griego.

Para efectos de claridad en el lector es necesario mencionar un aspecto procedimental: los pasajes específicos que se tomarán del *Lisis* vienen desde la edición de Ivana Costa (2019) que está únicamente en español. Sin embargo, entre corchetes se pondrán algunos términos en griego que son claves para la comprensión del texto. Dichos términos serán tomados de la *Ópera platonis* que recoge Burnet y también de la plataforma Perseus¹⁶. El mismo procedimiento se seguirá en aquellos casos en donde se tomen pasajes de otros diálogos de Platón que colaboren en el esclarecimiento del tema. Los términos en griego de los textos de autores como Empédocles, Heráclito, Homero y Solón son tomados de los textos originales en versión bilingüe¹⁷

¹² Con el objetivo de rastrear algunos términos importantes desde el griego se utilizarán los siguientes diccionarios:

- Chantraine, P. (1968).
- Montanari, F. (2009).
- Pabón, J. (1967)

¹³ Platón (2018). *Lisis*.

¹⁴ Platón (1871). *Lisis*.

¹⁵ Platón (2019). *Lisis*.

¹⁶ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

¹⁷ Para el caso de Empédocles y Heráclito se tomaron los fragmentos de que Kirk y Raven (2014) correspondientes a la edición de Gredos. En el caso de Homero, tanto la *Iliada* (1996) como la *Odisea* (2005) se tomaron de la edición bilingüe que realiza Emilio Crespo, perteneciente igualmente a la editorial Gredos. Por último, los poemas de Solón fueron tomados del libro *Líricos griegos: eligiacos y yambógrafos arcaicos* perteneciente a Adrados (1981)

Capítulo primero: antecedentes del término *φιλία* en la antigua Grecia

1.1. Homero

El término *φιλία* en la antigua Grecia abarca un amplio espectro de usos que se relacionan directamente con el contexto en el que cada autor está inmerso. Es un término que va evolucionando de manera progresiva y lenta, adquiriendo nuevos matices que lo aproximan a la condición ética de la amistad que pone Sócrates y a partir de la cual se amparan posteriores filósofos. No es un término fácil de rastrear, y ello se debe fundamentalmente a que constituye uno de los múltiples tipos de amor que se erigen en la cultura griega¹⁸, lo cual exige poner de relieve sus características concretas para diferenciarlo de los demás tipos de

¹⁸ Adrados (1996) refiere una distinción muy importante entre un componente conceptual que se refiere a la raíz *er* y un segundo componente relacionado con la raíz *phil*. El primero marca fundamentalmente una derivación de verbos, nombres y adjetivos que se contienen dentro del campo semántico del deseo. Un deseo hacia personas (marcado en este caso por un componente erótico) y un deseo hacia cosas o actividades. El segundo componente, ligado a la raíz *phil*, involucra otros ámbitos. Se refiere principalmente al campo de la comunidad humana, a las relaciones de afecto fundadas entre dos o más personas. Sin embargo, Adrados (1996) señala una cuestión interesante que se intentará esclarecer durante el desarrollo de la investigación; cuando señala que la raíz *phil* involucra relaciones de afecto entre dos o más personas, pone el siguiente énfasis sobre dichas relaciones: “acompañantes o no de las eróticas” (p. 22). Ello pareciera indicar que las relaciones fundadas en el afecto pueden involucrar también un componente erótico y no meramente afectivo. Respecto a lo anterior, Carranza (2007) establece algunas aclaraciones lingüísticas entre los términos *ἔρως* y *φιλία* con el ánimo de marcar las diferencias exactas entre estas dos nociones. Dichas aclaraciones lingüísticas pueden sintetizarse de la siguiente manera: 1. *φιλία* puede referirse a las relaciones entre amante y amado, pero por lo general dichas relaciones no involucran un deseo sexual o una pasión, pues en ese caso el término apropiado sería *ἔρως*. 2. Existe una diferencia entre esos dos términos que va referida a la amplitud del significado; *φιλία* se orientada a todas las manifestaciones de cariño o afecto, que como se irá esclareciendo durante la investigación, pueden involucrar el amor fraterno, el amor filial, el amor que se refiere a los compañeros de guerra tal como sucede en Homero. Por otra parte, las acciones referidas a *ἔρως* se reducen por lo general al deseo sexual. 3. Por último, es posible establecer una diferencia entre *φιλία* y *ἔρως* en cuanto al grado de reciprocidad que cada uno implica; la etimología del término *ἔρως* reconoce la existencia de un sujeto (*erastes*) y la existencia de un objeto (*eromenos*), por lo cual se muestra claramente el carácter asimétrico de las relaciones fundadas en el *ἔρως*. La *φιλία*, por el contrario, exige siempre reciprocidad porque ella manifiesta gratitud y admiración, lo cual crea cierta dificultad al momento de establecer la distinción entre el sujeto y el objeto de la relación. Todo lo anterior empieza a bosquejar qué implicaciones exactas tienen los términos *ἔρως* y *φιλία*, pero además, durante el rastreo del término *φιλία* en la antigua Grecia se hará posible observar que en varias ocasiones los autores traducen ese término por amor, pero es un amor que raras veces involucra un contacto sexual. Ello complejiza mucho más establecer la distinción exacta entre los derivados de la raíz *er* y los derivados de la raíz *phil*. No obstante, a través del contexto preciso en que se utiliza el término *φιλία* es posible esclarecer mucho más la cuestión, señalando qué usos tiene y qué actividades involucra.

amor. Así pues, tal como lo refiere Adrados (1996) la mejor manera de lograr tal empresa es a través del estudio del léxico en que se expresa. Porque en efecto, solo la aproximación a las palabras concretas en que se muestra una cultura permite establecer un encuentro fidedigno con aquello que se estaba queriendo mostrar con el uso de un término. Es necesario rastrear la noción de *φιλία* desde sus orígenes e ir observando la significativa modificación que va teniendo desde autores muy específicos como Homero, Empédocles¹⁹ y Solón.

El paradigma que rige la cultura homérica no va a estar influenciado por la pregunta por la *φύσις*, tal como sucede en los presocráticos, pues en ellos dirección principal está impulsada por asuntos cosmológicos. La temática de los dos textos de Homero –la *Iliada* y la *Odisea*– se orienta hacia una cuestión bélica, pues se narra la guerra entre Aqueos y Troyanos. Tal como refiere Ruiz (2015) en la época de Homero se erige un tipo de sociedad donde las relaciones se mantienen debido a un pacto social de honor, y esto determina la conducta de los hombres. En ese sentido, el término *φιλία* si bien en Homero no se ha desarrollado de forma completa, sí empieza a marcar una cuestión fundamental: existe un tipo de afecto que se refiere a la camaradería guerrera dentro del ámbito de las relaciones sociales²⁰. Ese

¹⁹ La selección de Empédocles para rastrear el uso del término *φιλία* en el pensamiento de los presocráticos, no es gratuita. Se lo tomó con fines prácticos porque el texto central que erige este trabajo de investigativo, es decir, el *Lisis*, alude en sus primeras páginas a este autor. Por ejemplo, en 214b (9-11) se establece la siguiente afirmación: “¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante? Me refiero a esos que han hablado y escrito sobre la naturaleza y sobre el todo”. La nota a pie de página que acompaña a esta afirmación, hecha por Emilio Lledó, refiere el hecho de que en este pasaje el *Lisis* está aludiendo al pensamiento de los presocráticos, pero de forma muy concreta, a Empédocles. Este diálogo tan controvertido en la obra de Platón juega de forma muy inteligente con los diferentes usos que tenía el término *φιλία* en la antigüedad, en este caso, Empédocles se presenta como uno de los autores principales que retomaban dicha noción. Lo anterior indica que es fundamentalmente en Empédocles donde la amistad se bosqueja, al menos en relación a cuestiones cosmológicas y materiales. En los demás presocráticos no se explícita como tal el uso del término *φιλότης* ni de sus diferentes inflexiones gramaticales.

²⁰ En Homero aparece referido también en varias ocasiones el término *φιλότης*, pero es interesante notar la transformación que sufre a través del uso que cada pensador le va otorgando. En los presocráticos ese término estaba anclado solo a la relación del hombre con las cosas materiales y al ámbito cosmológico que impregnaba ese momento. No obstante, pensadores posteriores como Homero van implicando el término dentro de otros usos que difieren respecto al modo en que se utilizó inicialmente: en varios pasajes de la *Iliada* (1996) aparece el término *φιλότης* con diferentes inflexiones. A continuación se aludirán algunos pasajes con el ánimo de otorgar mayor solidez a la afirmación inicial: en el libro III (445) Homero expresa lo siguiente: “Nunca el deseo me ha cubierto así las mientes como ahora, ni siquiera cuando tras raptarte de la amena Lacedemonia, e hice a la mar en las naves, surcadoras del ponto, y en la isla de Cránae compartí contigo lecho y amor (*φιλότητι*)”. En este caso se utiliza un sustantivo dativo en femenino para expresar un tipo de amor que se refiere al vínculo matrimonial entre Helena y

componente de las relaciones sociales, de la vida en común, será muy importante para las reflexiones sobre la amistad que introducen posteriores autores.

En Homero, la *φιλία* va a estar estrechamente vinculada con la aparición de un término que permea todo el ambiente bélico de la época: *ξένος*²¹, que traduce normalmente como <<huésped>> y en algunas ocasiones como <<extranjero>>. Este término constituye el acercamiento más próximo al sentido pleno de la amistad que se inaugura a partir de Sócrates, pues va referido a un tipo de hospitalidad fundada en el afecto. No obstante, es un afecto mediado por un interés guerrero y no va referido como tal a una relación desinteresada que se funda en la virtud. De hecho, en varios pasajes de la *Iliada*, pero sobre todo, en varios pasajes de la *Odisea*, aparece el término *ξένος*²² ligado directamente a la noción de *φιλία* con diferentes variaciones gramaticales. Lo cual indica un primer atisbo de amistad, no ya

Paris. Es evidente, desde ese punto de vista, que *φιλότης* ya no expresa una relación del hombre con las cosas materiales ni tampoco con asuntos cosmológicos. Ahora está referido principalmente a un vínculo conyugal. En el libro XVI (282) aparece nuevamente el término *φιλότης* con una inflexión en acusativo singular; Homero expresa lo siguiente: “y los batallones se alteraron, imaginando que el velocípedo Pelida salía de las naves tras haber depuesto la cólera y preferido la amistad (*φιλότητα*); y cada uno escrutó adónde huir del abismo de la ruina”. En este caso, el término en acusativo se utiliza para hacer referencia a la amistad, pero circunscrita dentro del ámbito de la guerra; ello se debe a que el momento histórico de Homero está ligado necesariamente a asuntos bélicos.

²¹ Respecto a este término es conveniente mencionar algunos elementos importantes. Es un sustantivo que pertenece a la segunda declinación, y aparece con varias connotaciones: 1. Está relacionado con aquellas partes que dan hospitalidad, 2. El que es contratado: trabajador, mercenario, et. 3. Extranjero o invitado. La primera y la tercera connotación se aproximan más al modo en que ese término es empleado en los escritos de Homero; pues existe un vínculo de afecto referido a los huéspedes o a los extranjeros porque su presencia empieza a marcar la posibilidad de triunfar en las guerras. Es innegable que la atmósfera bélica que permea la cultura de Homero hace que las relaciones que se establezcan estén mediadas precisamente por un interés, en este caso, un interés que se relaciona con el triunfo en las batallas. Por otra parte, la plataforma perseus referencia algunos autores y algunas obras en las que el término *ξένος* se utiliza de acuerdo a las traducciones que ya han sido mostradas. Sófocles en *Edipo en Colono* lo utiliza en varios pasajes: (1256) (13) (1705). También en varios diálogos de Platón el término aparece referenciado: *Apología* (17d), *Banquete* (204c), *Menón* (78d). En *Anábasis*, Jenofonte utiliza el término en algunos momentos, (1.1.10) (2.1.5) (2.4.15). Lo importante en este caso es visualizar a qué hace referencia el término *ξένος*, y ello principalmente porque marca el modo en que la amistad es empleada dentro de los escritos de Homero. El diccionario de Franco Montanari (2009) establece claramente que el término *ξένος* va referido a aquellos con quien se mantiene relaciones de hospitalidad, y esas relaciones de hospitalidad determinan inicialmente un tipo de afecto, que aunque no está orientado como tal hacia una relación virtuosa y desinteresada entre los hombres, sí constituye el punto inicial desde el cual la *φιλία* se comprende a partir del pensamiento de Sócrates. El diccionario de Montanari alude también a algunos autores que emplean el término bajo las connotaciones que ya han sido expuestas: *Leyes* (953d), *Menón* (78d), en *Las suplicantes* (171) de Eurípides también sale a colación el término.

²² Respecto al uso de este término se recomienda estudiar el texto de Gastón Javier (2016) titulado, *Xenia: la amistad-ritualizada de Homero a Heródoto*. Allí se muestra un rastreo bastante preciso respecto al significado que tiene el término *ξένος* dentro de la cultura homérica y en otros periodos posteriores.

relacionada a asuntos cosmológicos como sucede en los presocráticos, sino a cuestiones más humanas y prácticas. En efecto, el término *φιλία* se va acercando cada vez más a la condición ética que orienta el desarrollo de esta investigación.

Es necesario acudir a algunos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* para conocer el contexto exacto en que el término *ξένος* es empleado, pero a su vez, para identificar el modo en que este se relaciona con el término *φιλία*, pues ambos van a presentar características bastante similares. En el libro VI de la *Iliada* (1996) se muestra la siguiente información:

(...) ¡Luego eres antiguo huésped (*ξεῖνος*) de la familia de mi padre! Pues una vez Eneo, de casta de Zeus, al intachable Balerofontes hospedó y retuvo en su palacio durante veinte días. Se obsequiaron con bellos presentes mutuos de hospitalidad. (p. 219. 215-218).

Hasta el momento el término no está vinculado directamente con la noción de *φιλία*, pero si es posible identificar un asunto muy importante referido al ámbito de la hospitalidad. El buen trato con el huésped (*ξεῖνος*²³) está determinado por cuestiones de guerra, por un tipo de interés bélico en el que la integridad propia y la del pueblo están en juego. De ahí que más adelante, en la línea 230 se afirme lo siguiente: “Troquemos nuestras armas, que también estos se enteren de que nos jactamos de ser huéspedes por nuestros padres”. El término *ξένος* se refiere en este caso a un sistema de relaciones recíprocas que vinculan al individuo con la sociedad. De igual manera, la *φιλία* involucra una relación con los otros, va referida, tal como afirma Basile (2016) a un carácter esencialmente igualitario, horizontal y recíproco, que creaban obligaciones y derechos de ambas partes. Ambos términos — *ξένος* y *φιλία*— tienen su punto de encuentro en esa relación recíproca entre individuos, pero dicha reciprocidad está dada por alianzas materiales, por intercambio de dones.

Basile (2016) refiere algunas características que hacen coincidir los dos términos mencionados anteriormente: 1. Ambos implican reciprocidad, reversibilidad y simetría²⁴. 2.

²³ Ruíz (2015) identifica en los textos de Homero una profunda elaboración de la familia léxica vinculada a la noción de extranjería. Está por una parte el término *ξεῖνος*, referido a la acepción combinada de “extranjero y huésped; *ξεινήτιον/ ξείνιον*, que está referido a los presentes o donde de hospitalidad; *ξεινίζειν*, que traduce como “brindar hospitalidad”; *ξεινοδόκος*, que significa “anfitrión; *ξείνιος*, que traduce como “hospitalario”; *ξενίη* (‘hospitalidad’); *ξεινοσύνη* (variante de la anterior); *ξενίη* (forma adjetiva derivada); *φιλόξεινος* (‘amigo de huéspedes/ extranjeros’); *κακοξείνωτερος* (‘que acoge huéspedes de baja condición’).

²⁴ El carácter de simetría que tiene la amistad es lo que va a diferenciar propiamente el término *φιλία* del término *ἔρως*. Este último es empleado en el *Banquete* de Platón y se propone como una búsqueda constante del conocimiento, pero a su vez, toda búsqueda implica la carencia de algo. Por lo cual lo propio del *ἔρως* no puede ser la simetría sino la asimetría, pues de lo contrario sería imposible pensar el conocimiento como una búsqueda de aquello que no se tiene. Por otra parte, es interesante destacar un

Existe en ambos un rasgo aristocrático e igualitario. 3. En los dos se erige una connotación afectiva. 4. Tienen un carácter hereditario. Así pues, todos estos elementos permiten comprender por qué en los textos de Homero el término ξένος debe ser analizado para lograr esclarecer la evolución que va teniendo la amistad a lo largo de la historia antes de llegar como tal al pensamiento de Sócrates. Aunque el pasaje de la *Iliada* que se trajo a colación anteriormente no vincula todavía la noción de huésped o extranjero con el término φιλία, sí permite esclarecer de forma inicial de qué modo se relacionan ambos términos. En este momento del análisis la amistad ha ingresado en el campo de las relaciones humanas, ya no está supeditada solamente a la relación del hombre con las cosas materiales. De hecho, sale a relucir un aspecto muy importante que encierra la φιλία, esto es, la reciprocidad²⁵. Este

elemento que menciona Ruiz (2015) cuando analiza el uso del término φιλία en Homero. Ella considera que si bien este término no se encuentra plenamente desarrollado en la *Iliada* y la *Odisea*, sí marca las bases más importantes que van a predominar en posteriores pensadores. Por ejemplo, en el caso de la reciprocidad como condición tanto del término ξένος como del término φιλία; este es un elemento que si bien en Homero está marcado por un tipo de interés bélico y por el intercambio de favores para la obtención de resultados óptimos en las batallas, va a estar muy marcado en el pensamiento de posteriores autores como Sócrates, Platón y Aristóteles. En estos se alude a un tipo de reciprocidad fundada en el carácter de los hombres, en su forma de ser. Homero signa las bases más importantes de la amistad y por ello es condición necesaria, al momento de analizar la φιλία, ir a sus textos y comprender los diferentes matices que este término va presentando.

²⁵ Este carácter de simetría y disimetría que encierran los términos φιλία y ἔρωσ respectively, puede ser consultado también en el texto de Adrados (1996) *Sociedad, amor y poesía en la antigua Grecia*. Allí se establecen ciertas características muy concretas que le pertenecen a cada término; por ejemplo, se dice que en tanto la φιλία involucra más una relación de afecto entre el amante y el amado, es posible ver en ella una completa reciprocidad y una fusión entre los implicados en la relación. Adrados refiere también el hecho de que la φιλία va referida principalmente a sentimientos de comunidad y afecto dentro de un grupo, y este grupo por lo general es unitario, es decir, hay igual nivel jerárquico entre los que dan y reciben φιλία. Lo anterior modifica de entrada el carácter de disimetría propio del amado y el amante en el ἔρωσ, pues ahora ambos devienen φίλοι, queridos el uno para el otro. En el texto de Saavedra (2020): *Un acercamiento al lenguaje del amor en las obras de Homero y Hesiodo*, se hace un rastreo bastante meticuloso sobre las diferentes connotaciones que tenían los términos φιλία y ἔρωσ. Se analiza el léxico exacto en que estos términos operan y se muestra también el hecho de que la φιλία puede llegar a involucrar, o no, un contacto sexual de mutuo acuerdo. Se citan algunos pasajes de la *Iliada* donde aparece el término φιλότης para hacer referencia a un gozo mutuo, es decir, un deseo compartido de llevar a cabo el acto sexual. Sin embargo, Saavedra muestra que el término no se alude muchas veces en las obras de Homero, en realidad aparece principalmente en la *Teogonía* de Hesiodo. Lo anterior va en concordancia con el presente rastreo del término φιλία en Homero, pues efectivamente en este predominan otros términos comprendidos dentro del campo semántico de ξένος, pero además empiezan a aparecer propiamente términos como: φίλος, φίλην, φίλε, y con ellos se abre un amplio espectro de usos del término φιλία: esta puede referirse a un vínculo de consanguinidad (φίλην), a la confianza que se tiene en alguien al momento de ir a la guerra (φίλος). Todo lo anterior empieza a determinar el giro que da la amistad en Homero y el espectro tan amplio que este término encierra a partir de los diferentes usos que

elemento se presenta casi como una exigencia fundamental al momento de establecer relaciones de afecto con otros individuos²⁶.

Dicho carácter de reciprocidad, por el momento fundado en relaciones de interés, se hace mucho más evidente en el libro I de la *Odisea* (1993) cuando se afirma lo siguiente en relación a un diálogo que sostienen Telémaco y la forastera Palas Atena. Telémaco le dice: “después de bañarte y haber esparcido tu mente puedes ir a tu nave gozoso con un buen regalo de gran precio que yo he de entregarte: ha de ser una alhaja como suele a los huéspedes dar algún huésped (ξεῖνοι) amigo (φίλοι)” (305-313). Dicha muestra de hospitalidad por parte de Telémaco tiene su origen en el consejo que Atena le ha brindado; buscar a su padre sin descanso hasta descubrir si está vivo o muerto. En caso de encontrarlo muerto, Telémaco debe buscar a aquellos hombres que lo asesinaron y procurar por todos los medios la venganza. Solo de esa manera logrará prestigio y será recordado por los hombres futuros, pues una hazaña tan heroica es siempre digna de alabanza.

Es importante considerar en este pasaje el contexto en el que se utiliza la noción de huésped (ξεῖνοι) unido a la noción de amigo (φίλοι). Aparece de forma explícita la relación entre ambos términos, pues es posible pensar un tipo de amistad que se circunscribe a los ámbitos de la guerra. Tal como afirma Ruíz (2015) los héroes de Homero no pueden realizar hazañas en solitario y se ven obligados a fundar relaciones de amistad con huéspedes, con personas externas que sean capaces de colaborar en todos los menesteres. Además, se evidencia en este pasaje que la relación de amistad en la literatura homérica va ligada también a la donación de bienes materiales. Se le da una especie de ofrenda al huésped con el ánimo

se le daba en la antigüedad. De hecho, es un término mucho más amplio que el de ἔρως, y ello se irá evidenciando en el transcurso de esta investigación.

²⁶ Tal como afirma Adrados (1996), si bien en Homero la noción de amistad no se encuentra plenamente desarrollada, sí empieza a determinar algunos aspectos importantes que serán utilizados por posteriores autores. Por ejemplo, la exigencia de reciprocidad entre los individuos es un aspecto que está muy marcado en los tres grandes referentes del pensamiento antiguo: Sócrates, Platón y Aristóteles. Respecto a los dos primeros, el diálogo central que permite estudiar la noción de amistad es el *Lisis*; por lo cual se hace necesario tratar de esclarecer en qué medida la noción de amistad constituye un aporte eminentemente socrático. Sin embargo, esta cuestión será tratada con más detalle a través del segundo capítulo. Lo importante en este caso es identificar que en Sócrates, en Platón y en Aristóteles la condición de la φιλία es la reciprocidad. Esta cuestión se puede ver claramente en el pasaje 221e (2-3) y en pasaje 222a (4-6) del *Lisis*. Allí se explica que si Menéxeno y Lisis son amigos es porque en cierta medida se pertenecen mutuamente por naturaleza; la amistad entre personas opuestas no podría llegar a realizarse. Esa pertenencia por naturaleza de la que se habla en los pasajes ya señalados implica una coincidencia en cuanto al carácter de las personas, ya que en Sócrates la φιλία se funda exclusivamente en la virtud.

de agradecer por su fidelidad y mantener las relaciones de concordia o afecto. Ello pone en evidencia un asunto muy importante; en Homero no es posible distinguir todavía un estadio de las relaciones afectivas entre los hombres porque la amistad tiene un sentido posesivo²⁷. En el caso de los extranjeros o huéspedes estos se consideran como parte de la casa, como una pertenencia más que está al servicio de ciertos fines.

Así, Telémaco ofrece a Atena un regalo no porque sienta hacia ella un afecto desinteresado sino porque ha recibido un buen consejo ligado a los menesteres de la guerra. Sin embargo, en algunos pasajes de la *Iliada* se hace mucho más explícita esta atmosfera bélica que permea la literatura de Homero. Ya no se habla de un huésped que da consejos sino que se alude directamente a las personas que participan en la batalla (XXIV, 480). Este es un primer rasgo que tiene la noción de amistad en Homero, es decir, el que se refiere a un sentimiento de afecto por un compañero (*ἑταῖρος*²⁸) con el cual se emprenderá una tarea en

²⁷ Respecto al uso del término *φιλία* como un adjetivo posesivo, Ruíz refiere (2015) la siguiente afirmación:

(...) Aunque generalmente se le atribuye a Pitágoras la invención del concepto *Philia* vemos como en Homero se han encontrado pasajes en los que aparece este término que, aunque no está totalmente desarrollado, consigue mostrar algunas características que le han sido atribuidas a este concepto a lo largo de la historia. Generalmente Homero presenta este concepto como adjetivo posesivo en el que se indica que algo pertenece a alguien hasta tal punto que ha sido sinónimo del término *idios*¹. En la *Ilíada* también se han encontrado pasajes que parecen sugerir que este concepto también señala a los lazos de consanguinidad.” (p.3).

La anterior afirmación de cierta manera es válida, pues es importante recordar que en la época de Homero la relación de amistad se supedita a un tipo de pertenencia. Incluso la amistad hacia los hijos implica también un tipo de pertenencia, ellos hacen partir de la casa y como tal le pertenecen al padre. Es necesario ir directamente a algunos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* para identificar en qué sentido se habla de un adjetivo posesivo. De hecho, este elemento que señala Ruíz permite pensar un aspecto muy importante del *Lisis*; a partir del pasaje 207d (2-4) hasta el pasaje 209c (4-6) Sócrates refiere un tipo de relación con los padres del joven *Lisis*. Estos no le permiten realizar ciertas actividades porque no está en edad de realizarlas, por tanto, ellos tienen el control sobre *Lisis* y el afecto que le profieren está mediatizado por una especie de pertenencia. Sócrates está jugando aquí con ese tipo de amistad ligada a la esfera de la consanguinidad, aspecto que en Homero se encuentra muy marcado. Lo anterior permite pensar que el *Lisis*, lejos de ser un diálogo desafortunado que pone argumentos sin sentido alguno, tal como piensa Guthrie (1988), en realidad está jugando con todos esos usos que tiene la *φιλία* en el mundo griego. Y ello se hace con el fin de ir construyendo la teoría de la amistad que funda Sócrates en la última tesis del diálogo.

²⁸ Ruíz (2015) hace algunos comentarios interesantes respecto a este término que pueden servir para esclarecer mucho más el contexto que permea las obras de Homero, y a su vez, el modo en que debe ser comprendido el término *φιλία* y sus diferentes variaciones gramaticales. Por una parte, Ruíz señala que es difícil encontrar una palabra exacta que abarque el sentido pleno de la amistad, pero en Homero salen a relucir varios términos que guardan ese sentido de reciprocidad subyacente a la *φιλία*. Uno de ellos, y quizá uno de los más importantes, es *ἑταῖρος*, con el cual se señalan a los compañeros de lucha o de navegación. A pesar de que Ruíz no señale un parentesco entre los términos *φιλία*, *ἑταῖρος* y *ξένος*, sí es posible inquirir una fuerte proximidad entre ellos. Los extranjeros o huéspedes (*ξένος*) son compañero de

común. No obstante, la noción de amistad es utilizada no solo para este tipo de relaciones sino que se extiende también a otros componentes.

En el libro V de la *Iliada* (1993) se alude a un tipo de amistad que ya no está ligada a la convivencia con un huésped o extranjero, pues no se utiliza el término ξένος que marca por lo general ese tipo de relaciones. Como ya se mencionó anteriormente, la φιλία abarca un amplio espectro de usos en la antigüedad y no se restringe a un campo muy específico como sí sucede con la noción de ἔρως²⁹, que era empleada fundamentalmente para aludir a relaciones entre personas que involucraban un contacto sexual (Adrados, 1998, p. 58). Esta cuestión se irá esclareciendo más adelante. Por el momento es importante visualizar la amplia dimensión semántica que tiene el término φιλία, pues esto empieza a despejar los diferentes estigmas que

batalla (ἑταῖρος) y a causa de esa reciprocidad generada por el ambiente bélico y masculino de la época, es posible pensar un tipo de amistad (φιλία). En el diccionario de Chantraine (1968) se revelan también algunos datos interesantes sobre el término: es un sustantivo que pertenece a la segunda declinación y traduce como “camarada” o “compañero”. Se encontró también que es un término utilizado principalmente en la *Iliada* para aludir a los camaradas, a los compañeros de guerra. Pero además, los ἑταῖροι son hombres que por lo general tienen la misma edad, por cual se evidencia también en ese punto una especie de reciprocidad. Por ejemplo, en el ejército macedonio los ἑταῖροι constituyen la guardia montada y cumplen con ese requisito de tener la misma edad. Por otra parte, en el diccionario de Montanari (2009) la traducción aparece de la misma manera en que el diccionario de Chantraine (1968) compañero, camarada; pero se asume otra traducción que va referida propiamente al “amigo”, poniendo el énfasis en que dicho “amigo” es tal en cuanto al ámbito de las armas. Este diccionario refiere también algunos autores y algunas obras donde el término ἑταῖρος es empleado: en el *Gorgias* de Platón (482a) aparece como viento favorable, compañero fuerte. En las *Memorias* de Jenofonte (2.8.1) y en la *Metafísica* de Aristóteles (985b, 3-8) el término aparece también referido y alude a los compañeros fuertes que participan en las batallas.

²⁹ Respecto a este término, es necesario realizar algunas aclaraciones que sirvan para empezar a marcar las diferencias exactas entre φιλία y ἔρως. Para ello se hizo el siguiente rastreo sobre este último término tan importante en la cultura griega: es un sustantivo de la tercera declinación que viene de los verbos ἔρᾶμαι y ἐράω. El primero traduce como “amo”, “deseo apasionadamente”, “anhelo”; el segundo traduce como “amo (con pasión sexual)”, “estoy enamorado de”, “amo o deseo apasionadamente”. Es importante empezar a identificar ese carácter apasionado, fuerte, e incluso sexual que encierra el término ἔρως incluso desde su misma etimología. Ahora bien, en Wiktionary (<https://www.wiktionary.org/>), ἔρως traduce como “amor, deseo (generalmente de naturaleza romántico/sexual)”, “atracción (sexual)”, “el objeto de tal amor/deseo”. En ese sentido, podría decirse que unas de las características que diferencian los dos términos antes mencionados va referida al hecho de que ἔρως involucra una naturaleza sexual, es mucho más fuerte en la medida que desborda el mero cariño propio de la φιλία. En el diccionario de Chantraine (1968) aparece el término ἔρως conectado directamente con el verbo ἔρᾶμαι, por lo cual la información que allí se encuentra deriva precisamente de ese verbo: este verbo traduce como “amar”, “desear”. A su vez, es un verbo que se relaciona con el sustantivo εραστής, que traduce como “que ama, amante”. Lo anterior indica una relación de pederastia en la que un hombre mayor va en busca de jóvenes bellos a los que les imparte conocimiento, y en pago se establece una relación erótica. Lo importante hasta el momento es comprender que el término ἔρως es más intenso en la medida que involucra un contacto sexual, no se queda solo en los terrenos del cariño y el afecto.

se ciernen sobre el *Lisis* de Platón. Una de las voces más representativas que contribuyeron al silenciamiento de dicho diálogo fue la de Guthrie (1998), quien ve en el *Lisis* un texto lleno de titubeos y aporías inverosímiles³⁰. En realidad, las aporías del *Lisis* son máscaras que van cubriendo los diferentes momentos en que se utiliza el término *φιλία*. Es un diálogo que recoge la tradición y la pone ante el lector con el fin de acceder finalmente a esa visión plena de la amistad que inaugura Sócrates: la unión desinteresada entre amigos fundada exclusivamente en la virtud.

Ahora bien, Homero refiere un uso muy importante de la *φιλία* en el libro V de la *Iliada*, y este uso se encuentra marcado al principio del *Lisis* como uno de los momentos claves del diálogo. Por el momento es importante comprender desde las obras de Homero cómo se empleaba ese término, para luego poder identificar en el *Lisis* aquellos momentos que recogen la tradición. Homero refiere lo siguiente en la línea³¹ 480: “También yo soy un aliado y he venido de muy lejos, pues lejos está Licia, sobre el turbulento Janto, donde dejé a mi esposa y a mi tierna (*τε φίλην*³²) hija y muchas riquezas, que el menesteroso apetece”.

³⁰ El comentario exacto de Guthrie puede visualizarse en *Historia de la filosofía griega IV* (1962). Allí Guthrie realiza la siguiente afirmación: “Hay muchas opiniones sobre el diálogo, y yo debo atenerme a la mía propia, la cual es, sencillamente, que no lo considero muy afortunado. Conford lo llamó “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 madura del amor.” (p. 144). Este comentario está amparado en una visión histórica de la filosofía en la que se considera a esta como una disciplina que se dirige únicamente a personas especializadas. La filosofía no debe estar referida a personas de muy corta edad. El *Lisis* rompe de alguna manera con ese paradigma y muestra otra cara de la enseñanza filosófica, pero además, y lo que es más importante aún, recoge toda una tradición a través de un término que para los antiguos era de vital importancia, esto es, la *φιλία*.

³¹ Este pasaje de la *Iliada* sustenta ciertas afirmaciones que realizan autores como Adrados (1996) Ruíz (2015) Saavedra (2020) y Jaliff (2002) respecto al uso tan amplio que se le daba a la amistad en la época homérica. Esta se vinculaba incluso con el afecto que el hombre sentía hacia las cosas materiales.

³² Es un adjetivo femenino singular que viene, a su vez, del adjetivo de la segunda declinación *φίλος*, que por lo general traduce como: querido, amado. Es curioso que en este caso el fragmento de la *Iliada* traído a colación utilice el término *φίλην* para significar la palabra “tierna”. En el diccionario de Montanari (2009) el adjetivo *φίλος* traduce como estimado, querido, amable, afectuoso, benévolo, cortés. En ningún momento se sugiere una traducción relacionada con el adjetivo “tierna”. Por otra parte, en el diccionario de Chantraine (1968) el adjetivo *φίλος* está vinculado directamente, no con un tipo de relación sentimental, sino con la pertenencia a un grupo social. Se utiliza también para aludir a dos personas que mutuamente se dan hospitalidad, por lo tanto, el adjetivo *φίλος* exige siempre reciprocidad. El diccionario de Chantraine revela otros datos interesantes que pueden ser resumidos de la siguiente manera: el término *φίλος* se atribuye a personas o cosas hacia las cuales se siente cierto afecto. Es importante recordar que en un principio la amistad no estaba vinculada como tal a la relación afectiva entre los hombres; todo lo contrario, existía una relación del hombre con sus cosas materiales. Estas le pertenecían porque hacían parte de su casa, eran suyas, y por tanto la amistad implicaba un tipo de posesión. Así pues, en el diccionario de Chantraine aparece que el uso de *φίλος* se extiende también a los parientes que viven en la

Aparece aquí la noción de amistad ligada a un vínculo de consanguinidad, al afecto que se siente hacia los hijos. Este pasaje del libro V de la *Iliada* es profundamente revelador por varias razones: en primer lugar se confirma aquella idea de que la noción de amistad en la antigua Grecia abarca muchos espectros, entre ellos la relación con los hijos³³ mediatizada, como es natural, por un ámbito de posesión.

Además, la estructura de la frase es bastante interesante. Se habla de un viaje desde Licia que implicó dejar ciertas posesiones; hijos, esposa y riquezas. Cada elemento se articula de forma continua dentro de la oración y no se establece ninguna distinción entre ellos, es como si todos tuvieran el mismo grado de importancia. Se pasa de la alusión a pertenencias humanas (la hija y la esposa) a la pertenencia de cosas materiales (las riquezas). En efecto, en la época homérica la amistad abarcaba también la relación del hombre con las cosas materiales y no solo con las humanas³⁴.

casa del amo (esposa, hijos, padres) y por tanto la palabra incluye la idea de afecto y amistad, de ahí que traduzca como “amado”, “querido”, “benevolente”. Sin embargo, en este punto es importante mencionar que ese sentimiento de afecto que se siente hacia los parientes que viven en la casa se establece desde el ámbito de la posesión. Es decir, los individuos que hacen parte del hogar le pertenecen al amo. En ese sentido, no es posible hablar en la época de Homero de un sentimiento real de amistad fundado exclusivamente en la virtud, ello debido a que en las relaciones siempre está mediando una esfera posesiva. El diccionario de Chantraine señala también la profunda ambivalencia de esa palabra, ya que puede volcarse hacia un ámbito activo o puede volcarse también hacia un ámbito pasivo. En Homero, por ejemplo, aparentemente juega el papel de un adjetivo posesivo (mí, tú, suyo). En ese caso, las relaciones de hospitalidad que surgen inicialmente en Homero explican de alguna manera el significado posesivo del término φίλος. Los parientes de la casa y los extranjeros que ayudan en los asuntos bélicos son vistos como pertenencias, como posesiones. Ahora bien, volviendo a lo señalado inicialmente respecto a la traducción que se hace en el libro V de la *Iliada*, línea 480: “donde dejé a mí esposa y a mi tierna (τε φίλην) hija y muchas riquezas”, es importante señalar que tal vez la traducción más adecuada del término “tierna” sería “querida”, “amada”.

³³ Este asunto se recoge muy bien en la primera parte de *Lisis* (207d- 209c). Allí Sócrates interroga al joven Lisis sobre la relación que mantiene con sus padres, sobre el tipo de libertad que estos le abren y sobre la forma en que estos le profesan el afecto. En esta parte del diálogo se muestra claramente el sentido posesivo de la amistad, y en ese sentido podría pensarse que Platón está recogiendo ese uso de la amistad que estaba puesto en Homero.

³⁴ Respecto a la profunda ambigüedad del término φιλία y los diferentes usos que a través de la historia se le ha dado, Belfiore (2012) en su texto *Socrates Daimonic Art: Love for wisdom in Four Platonic Dialogues*, desarrolla de forma detallada los usos concretos que tiene la φιλία a lo largo de la historia. Aunque en realidad el texto se concentra fundamentalmente en la noción de amistad en el *Lisis* de Platón, sí es posible mirar desde allí las diferentes ambivalencias que puede llegar a tener esa palabra. Además, y aunque el texto de Belfiore se concentre principalmente en el *Lisis*, es posible observar desde allí un asunto muy interesante en la medida que se toma este diálogo como punto de partida para analizar los diferentes sentidos que a través de la historia ha tenido la amistad. Lo anterior indica que el *Lisis*, a pesar de ser un texto tan criticado por algunos comentaristas, es una obra clave al momento de establecer un acercamiento a la noción de amistad en la antigua Grecia porque allí se recoge toda una tradición antes de

En el diccionario de Chantraine (1968) aparecen algunos datos interesantes: se muestra que efectivamente en Homero la amistad juega un papel de adjetivo posesivo (mí, tú, suyo). Y esto se evidencia en la relación de hospitalidad que se gesta hacia los huéspedes o extranjeros, pero también en la relación con los parientes de la casa y con los bienes materiales que allí subyacen. En cada una de esas relaciones se expresan términos que aluden a un tipo de pertenencia y no a un trato fundado exclusivamente en la virtud. Es cierto también que la noción de *φιλία* es ambigua desde sus orígenes porque puede utilizarse como adjetivo (*φίλος*), como verbo (*φιλέω*) y como sustantivo (*φίλον*). En el caso de Homero, la amistad juega un papel de adjetivo posesivo porque expresa un tipo de pertenencia a alguien. La acción de querer recae directamente sobre el objeto o sujeto susceptible ser amado, pero este, a su vez, está dado como una posesión, como algo que pertenece³⁵.

Ahora bien, es importante resaltar un aspecto que Homero trae a colación en algunos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea*. La amistad, que en sí misma encierra un sentimiento de afecto o cariño, va referida también a la relación que se gesta con la esposa. En este caso Homero suele emplear, por lo general, el adjetivo femenino *φίλη* que al ser una inflexión del adjetivo *φίλος*, traduce como “querida” o “amada”. Ello sucede, entre otros muchos casos³⁶,

Sócrates. Miguel Baró (2008) en su texto: *EL bien perfecto: invitación a la filosofía platónica* muestra también los diferentes usos del término *φιλία* y tematiza la intención concreta con la que estos usos son traídos a colación.

³⁵ A partir de aquí es necesario identificar algunos pasajes del *Lisis* donde estos usos de la amistad son traídos a colación. Como ya se ha mencionado en varios momentos, el *Lisis* es un diálogo que recoge los usos más importantes que tiene la amistad en la antigua Grecia. Por ejemplo, a partir del pasaje 207d (1-2) hasta el pasaje 209c (2-3) se indaga acerca de la relación que sostiene *Lisis* con sus padres. Estos no le permiten hacer lo que él quiera porque no está en edad ni en condiciones de realizar ciertas actividades. La relación entre *Lisis* y sus padres está mediada por un atmosfera eminentemente posesiva, estos le dicen a su hijo las cosas que él debe hacer para la consecución de su bienestar. Todas estas indagaciones empiezan a partir de la pregunta que Sócrates realiza en 207d (6-7): “Cierto, *Lisis*, que tu padre y tu madre te aman mucho?”. Este interrogante abre una serie de reflexiones en torno a la idea de la amistad que Homero ya había traído a colación, pues en este punto no media ningún tipo de libertad al momento de elegir a los amigos. Es una relación dada simplemente por un vínculo de consanguinidad. Todo esto empieza a marcar la intención del *Lisis*, pues se acogen las posturas sobre la amistad anteriores a Sócrates para ir perfilando el camino hacia su propia teoría sobre la amistad.

³⁶ Con el ánimo de no hacer muy extenso el documento, se referenciaron solo algunos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* donde aparecen los usos del término *φιλία* que ya fueron mencionados. No obstante, ello no quiere decir que sean los únicos momentos en los que se utiliza ese término, pues a través del rastreo se encontraron muchas partes que aluden también a esos tópicos. A continuación se dejan los datos de las partes concretas en las que puede encontrarse el término *φιλία*, ya sea unido a la noción de huésped o extranjero (*ξένος*), ya sea para aludir a vínculos de consanguinidad, o también para aludir a la relación

en el libro III de la *Odisea* (línea 184) cuando se dice lo siguiente: “Siguiendo yo a Pilo, ya el viento me dejó de soplar como un dios lo mandara al principio, y en tal modo, esposa amada (φίλη), llegué sin saber de los otros, si por fin se salvaron o hallaron la muerte”. En este caso es importante mencionar, tal como lo refiere Jaliff (2002) que en la época de Homero a una mujer se le dice φίλη por aquel que la toma por esposa, no porque en realidad la ame, sino porque esta se instala en su casa y a partir de ese momento empieza a hacer parte de sus pertenencias.

Ello indica que en algunas ocasiones la amistad puede llegar a involucrar también un contacto sexual. El marido, luego de haber concretado la relación erótica, puede sentir cariño o afecto por su esposa, por lo cual la amistad en este caso se presenta como una derivación del ἔρως. Es normal referirse a la esposa como “lo más querido” o “lo más amado”. Sin embargo, tal como lo refiere Adrados (1996) la φιλία involucra fundamentalmente una relación con la comunidad y no necesita de la mediación de un campo erótico. Es momento de observar cómo se entendía en los presocráticos el término φιλία y a qué situaciones concretas apuntaba. En este caso, se pondrá en evidencia que si bien en Homero la amistad apuntaba hacia situaciones sociales muy concretas, en los presocráticos la noción de amistad queda supeditada a intereses estrictamente cosmológicos que no tienen relación alguna con la connotación ética que le pone Sócrates a ese término.

1.2. Empédocles y Heráclito

La pregunta por la φύσις, es decir, por el elemento primero que dio origen al mundo, determinó sin duda la dirección del pensamiento presocrático. El interés en ese momento estaba dirigido hacia un ámbito cosmológico y las relaciones humanas dentro de la *polis* no ocupan todavía un lugar primordial³⁷. Desde ese punto de vista, es de esperarse que el empleo

que se mantiene con el marido y con la esposa: *Iliada*: libro XVIII (209), Libro I (20), Libro XXIV (750-775), libro IX (600) y libro I (167). *Odisea*: libro XV (22) libro VI (208) y libro III (184), libro III (277)

³⁷ Andrés Jaliff (2002) analiza la connotación que tenía el término φιλία dentro del pensamiento de los presocráticos, y reconoce que en ellos este término era usado para referirse a la relación del hombre con las cosas materiales, e igualmente para aludir a un interés cosmológico. Por otra parte, Aristóteles en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* realiza la siguiente afirmación sobre una primera posibilidad de pensar la amistad en los presocráticos, a pesar de que no aparece propiamente en ellos dicho término:

(...) Heráclito dice que <<lo opuesto es lo más conveniente>>, y <<la armonía más hermosa procede de tonos diferentes>>, y <<todo nace de la discordia>>. Y al contrario que estos hay otros, y entre ellos, Empédocles, que dice: <<lo semejante aspira a lo semejante>>. Pero dejemos los problemas que

del término *φιλία* estuviera marcado por el intento de esclarecer ese interés central que tenían los presocráticos. De hecho sería acertado considerar que la *φιλία* en estos pensadores es utilizada de un modo muy primitivo (Jaliff, 2002, p. 174). Pero ello no está queriendo indicar una crítica y mucho un uso inadecuado del término por parte de los presocráticos; simplemente se está mostrando que la noción de *φιλία* en ese momento estaba totalmente alejada del modo en que la comprendió Sócrates, e igualmente, del modo en que se continuó utilizando a partir de él.

Los fragmentos de Empédocles que Kirk y Raven (2014) traen a colación en *Los filósofos presocráticos II*, aparece en varias ocasiones el término *φιλότης* con diferentes variaciones gramaticales. A partir de este término es posible empezar a gestar una idea sobre el modo en que los presocráticos concebían la amistad, aunque en realidad en ellos no aparece propiamente la noción de *φιλία* y por tanto, es necesario señalar qué implicaciones concretas tiene el uso del término *φιλότης*. Por ejemplo, en el fragmento 349 Empédocles realiza la siguiente afirmación:

(...) en un tiempo lo Uno se acreció de la pluralidad y, en otro, del Uno nació por división la multiplicidad: fuego, agua, tierra y la altura inconmensurable del aire y, separada de ellos, la funesta Discordia, equilibrada por todas partes y, entre ellos, el Amor (*φιλότης*), igual en extensión y anchura. (15-20)

En este fragmento, Empédocles intenta explicar las cuatro raíces implicadas en el nacimiento del cielo, pero a su vez, pone a la Discordia y al Amor (*φιλότης*) como las fuerzas motrices que rigen el funcionamiento de este. Mientras el Amor (*φιλότης*³⁸) permanece en

pertenecen a los físicos (pues no son propios de la presente investigación), y consideremos, en cambio, los humanos (1155b, 3-5)

Esta cita de Aristóteles y las referencias concretas que trae a colación dan luz respecto a una característica fundamental de la *φιλία* que Sócrates desarrollará posteriormente: lo semejante aspira a lo semejante. No obstante, la preocupación no estaba ligada de ninguna manera a cuestiones humanas relacionadas con el carácter de los hombres, con sus pasiones o con la aspiración hacia el bien que la amistad posibilita.

³⁸Respecto al término *φιλότης* es importante mencionar algunos aspectos; es un sustantivo que pertenece a la tercera declinación y etimológicamente está formado de la siguiente manera: viene del adjetivo de la primera declinación *φίλος*, que normalmente traduce como “amada”, “querida” más el sufijo *της* que normalmente se agrega a las raíces de los adjetivos para formar sustantivos masculinos. Así pues, *φιλότης* traduce como “amistad”, “amor”, “afecto”. Es curioso que el término *φιλότης* traduzca de la misma manera que *φιλία* (amistad) y que aparentemente ambos signifiquen lo mismo. Sin embargo, es importante mencionar que el primer término no guarda el mismo sentido que la *φιλία*, ya que esta implica fundamentalmente una relación humana, una unión fundada en el afecto que se labra entre dos o más personas. Es el sentido pleno de la amistad que pone Sócrates y a partir del cual se basan posteriores filósofos. El término *φιλότης*, por el contrario, expresa más una relación de pertenencia; de hecho este aspecto se hace mucho más evidente cuando se visualiza que es un término que se rige por el genitivo, es

completa armonía con las cuatro raíces, la Discordia actúa de forma contraria y funda la desarmonía. Lo importante aquí es la aparición del término φιλότης dentro del fragmento de Empédocles, ya que este se identifica con una fuerza no material, con un elemento cosmológico que sostiene la armonía de las cuatro raíces. No existe todavía ninguna referencia a cualidades humanas ni a la relación virtuosa entre hombres.

A pesar de que el término φιλότης traduce de la misma manera que φιλία, pues ambos vienen a significar “amistad”, “amor”, de ningún modo guardan el mismo sentido. Ello se evidencia dentro del uso que Empédocles le asigna al término φιλότης dentro del fragmento 349; pues guarda una relación directa con aspectos físicos de la naturaleza y no con las relaciones humanas, vertiente que sí está contenida dentro del término φιλία. De ahí que Jaliff (2002) establezca que en los presocráticos no aparece como tal la noción de amistad en el sentido pleno que sí está a partir de Sócrates.

Posteriormente, en el fragmento 360 vuelve a aparecer el término φιλότης para hacer referencia a la esfera cosmológica del Amor. Empédocles (2014) refiere lo siguiente respecto a los efectos de la Discordia: “Y a medida que huía hacia adelante, la perseguía sin cesar una benévola corriente inmortal del intachable Amor (φιλότητος)” (11-13). En este caso dicho término aparece como una inflexión en genitivo del término φιλότης, y nuevamente se hace visible el contexto específico en que se presenta. Existen otros fragmentos atribuidos a Empédocles donde se hace alusión a un primer esbozo de la amistad; por ejemplo, dentro del mismo fragmento 349 que se citó anteriormente se utiliza el término φίλα para significar con él la palabra “concordia”. La armonía entre la Discordia y el Amor funda la concordia (φίλα) y ello solo puede contemplarse a través de la fuerza de la razón.

Lo importante en este caso es considerar que todos los términos que se encuentran en los fragmentos atribuidos a Empédocles están directamente relacionados con un ámbito cosmológico, así lo refiere también Martínez (1979) en su estudio crítico sobre el campo semántico de la amistad en la antigua Grecia. Él afirma lo siguiente respecto a los términos Amor y concordia que ya fueron señalados anteriormente: “Es un elemento activo que interviene en la formación de todo el kosmos, e incluso en los seres vivos. Siempre aparece opuesto a el “odio o Discordia” (p. 168). Por todo lo anterior se considera que es suficiente

decir, indica pertenencia hacia algo. Expresa la relación del hombre con las cosas materiales, o tal como sucede en el fragmento 349 de Empédocles, muestra una cuestión más bien cosmológica derivada del intento por esgrimir el origen del mundo.

con los fragmentos de Empédocles ya referenciados, pues lo que se intentaba mostrar era que en los presocráticos el término *φιλία* no aparece ligado de ninguna manera a relaciones humanas fundadas en la virtud.

Antes de concluir con el rastreo del término *φιλία* dentro del pensamiento de los presocráticos es importante referenciar un pasaje de Heráclito que traen a colación Kirk y Raven (2003) en *Los filósofos presocráticos*. En el fragmento 208 Heráclito realiza la siguiente afirmación: “La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta”. Sin embargo, el mismo fragmento en griego está puesto de la siguiente manera: “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*”. Por lo cual el fragmento debería traducirse de otra forma, así: “La naturaleza ama ocultarse”, pues se utiliza un verbo en tercera persona del singular (*φιλεῖ*) y otro verbo en voz pasiva (*κρύπτεσθαι*) para significar el hecho que de la naturaleza (*φύσις*) ama (*φιλεῖ*) ocultarse (*κρύπτεσθαι*). Lo importante en este caso, más allá de la traducción, es el hecho de que Heráclito utilice el verbo *φιλεῖ* para decir algo respecto a la naturaleza (*φύσις*); nuevamente es posible observar cómo en los presocráticos la noción de *φιλία* está anclada a asuntos cosmológicos y a cuestiones de la naturaleza. En este caso, Heráclito considera que la verdad y el ordenamiento del mundo solo pueden captarse a través de la razón porque la naturaleza escapa a la simple percepción que ofrecen los sentidos.

1.2. Solón

Hasta el momento se ha visto en Homero un uso del término *φιλία* que responde a los ideales guerreros de la época, y que además, se inscribe en un ámbito de posesión respecto al objeto o sujeto que se quiere. En los presocráticos, por el contrario, la noción de amistad se aleja casi por completo de un vínculo social, de la relación directa con los otros individuos dentro de la sociedad. Es momento de ir más allá en la evolución del término *φιλία* para descubrir cómo este se acerca a la posición socrática sobre la amistad, asunto que marcará un antes y un después en el análisis que otros autores hagan sobre dicho término. A través de los poemas de Solón se podrá constatar que la amistad no debe estar supeditada exclusivamente a adquisición de bienes materiales porque ella comporta otros ámbitos bastante cruciales. Los

poemas de Solón³⁹, que Adrados (1981) recoge muy bien en su texto: *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos*, permiten visualizar de forma clara algunos usos que tiene el término *φιλία* dentro de un importante poeta y político de la época. En este caso se hará visible nuevamente que la amistad se inscribe dentro de las preocupaciones que tenía Solón, pero a su vez, dentro de la situación política y cultural que imperaba en ese momento. Solón se enfrenta a una Atenas atravesada por los enfrentamientos entre la clase aristocrática y el campesinado, incapaces de cumplir estos con sus obligaciones de pago en cuanto a los arriendos de campo (Frenkel, 2021, p. 11).

A continuación se hará posible observar que si bien en Solón⁴⁰ la amistad sigue estando atravesada por una cuestión política⁴¹, por un interés relacionado con el bienestar y la paz de la sociedad, si se hace evidente un cambio respecto al uso que se le daba en Homero. Ahora la *φιλία* no implica como tal un tipo de interés y no expresa pertenencia a alguien; ella empieza a mostrar un trato ecuánime para todos, una convivencia a partir de la cual los

³⁹ La elección de este personaje no es gratuita, antes bien, responde a un intento por analizar propiamente desde los autores que retoma el *Lisis* cómo se entendía la amistad antes de Sócrates y por qué en este diálogo se traen a colación precisamente estos pensadores. Así, en el pasaje 212e (12-13) Sócrates alude a un poema de Solón que será analizado más adelante; este poema, que Adrados (1981) recoge en su texto *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos*, dice lo siguiente: “Feliz aquel que tiene por amigos a sus hijos y tiene caballos de pezuña única y un huésped extranjero”. Más adelante este mismo poema será traído a colación y sobre él se realizará un análisis, por el momento es suficiente con señalar que la selección del poeta y político Solón responde a una estrategia de argumentación para esclarecer muy bien en el segundo capítulo por qué la *φιλία* permite esclarecer el pensamiento ético de Sócrates al margen de una orientación epistemológica.

⁴⁰ Si bien el autor tomado en esta oportunidad es Solón, es interesante notar que existen otros poetas de la época en los que se puede rastrear también el uso del término *φιλία*, por ejemplo, en los poemas de Teognis. Respecto a este pensador, Aristóteles realiza un comentario muy importante en *Ética a Nicómaco* 1170a 12: “Además, como dice también Teognis, la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud”. Si se asume de forma radical la sentencia de Aristóteles, podría pensarse que en los poemas de Teognis aparece una alusión a la amistad referida a la convivencia con hombres buenos, de un carácter noble. Ese trato –fundado en el afecto– contribuye al mejoramiento de la vida misma puesto que cada hombre en el espacio de la *φιλία* se hace mejor a sí mismo. Parece ser que en Teognis, al igual que sucede en Solón, hay una primera referencia a la *φιλία* como una relación entre hombres fundada exclusivamente en la virtud, es decir, no mediada por algún aspecto externo. Sin embargo, en el *Lisis* no se alude propiamente a este poeta sino a Solón. De ahí la elección de este importante personaje al momento de hacer el rastreo.

⁴¹ Tal como lo refiere Adrados (1966) los poemas en la antigüedad tenían un enfoque eminentemente político y educativo. A través de ellos se busca llevar un mensaje a las personas con el ánimo de que re-direccionaran su conducta. Los poemas impregnaban todo el ambiente cultural, político, económico y educativo de la época. Ello se puede evidenciar en el estudio de los temas que abordan los poemas de Solón y en la dirección de sus mensajes. Pero no solo sucede con él, otros poetas como Simónides, Teognis y Arquíloco también transmiten esos mensajes a través de sus poemas.

problemas de la sociedad pueden verse resueltos. Los poemas de Solón, a pesar de ser eminentemente políticos⁴², dejan ver en algunas partes la función tan importante que tiene la amistad al momento de formar comunidades políticas justas. Por ejemplo, en las *Elegías a las musas* (1981) Solón expresa lo siguiente: “concédeme ser dulce para mis amigos (φίλοις) y amargo para mis enemigos” (página 200, línea 5)

Es evidente la necesidad de ser agradable a los amigos y de tener amigos justos, sobre todo si se tiene en cuenta la atmósfera que permea el pensamiento de Solón. La búsqueda de la justicia, que realmente Solón catalogará como *eunomía*⁴³, atraviesa todos los aspectos de la vida. Sin amigos, la *eunomía* dentro de la sociedad no sería posible y esta entraría en un desequilibrio altamente peligroso. De ahí que el pasaje citado anteriormente realice una contraposición entre los amigos (φίλοις) y los enemigos; estos últimos interfieren en el buen desarrollo de la sociedad mientras que los primeros colaboran en todos los asuntos políticos, económicos, bélicos, religiosos, etc. (Ragusa, 2021, p. 4)⁴⁴ Lo anterior marca de entrada la dirección que toma *φιλία* en los poemas de Solón, asunto que debe tenerse en cuenta de forma precisa para lograr identificar, a través del siguiente capítulo, cuál es el giro novedoso que realiza Sócrates sobre este término. A pesar que Solón se acerca a un tipo de relación más humana fundada en el bienestar para todos, la *φιλία* sigue estando rodeada por ciertos factores

⁴² La mayoría de textos que abordan la importancia de los poemas de Solón y los diversos temas que allí se tratan, ponen el enfoque en la parte política y dejan de lado otros espectros que también se encuentran muy marcados. El texto García Gual (1989) *Los siete sabios (y tres más)*; el de Frenkel (2021) *La paideia a través de la literatura griega*; y el de López (2015) *La eunomía de Solón y su herencia ilustrado*, analizan los poemas de Solón partiendo de ese enfoque político. Entre las bases de datos consultadas solo se encontró un texto en portugués que pone el énfasis en las relaciones humanas y la importancia que Solón le asigna a la amistad, este texto es de Ragusa (2021): *Éros pederástico, elegía griega arcaica: Solón e Semónides*.

⁴³ Este término asigna el programa constitutivo de la *polis* griega que realiza Solón con el ánimo de solventar las diversas dificultades que existían en ese momento. O como afirma López (2015): “El proyecto político de Solón responde a un cuestionamiento teórico de la estructura de la *pólis* griega que, enredada en su anterior planteamiento, se veía abocada a una ruta tiránica clara” (p.188).

⁴⁴ Este texto en portugués pone a discutir un asunto muy importante dentro de la cultura griega. El asunto de la pederastia no está volcado solamente hacia un interés sexual por parte de un hombre mayor hacia jóvenes bellos. Existe un interés educativo hacia estos jóvenes; a ellos se les brinda educación, aprendizaje, conocimientos propicios que les sean útiles dentro de la sociedad y que contribuyan, a su vez, al fortalecimiento de esta. Ragusa (2021) lo refiere de la siguiente manera: “Esto concierne sobre todo a la *paideia*, formación de dos jóvenes, conducidos por hombres adultos. En tal formación están comprendidos los valores éticos-morales, como la noción de reciprocidad presupuesta en la relación pederastica, que es básica en la sociedad tradicional”. (p. 2). Es importante señalar que la cita anterior constituye una traducción propia.

externos que la posibilitan, es decir, no se funda en un trato desinteresado y no depende exclusivamente de sí misma.

Más adelante, en los *Yambos*, Solón realiza una afirmación que permite comprender de forma mucho más clara el sentido que tiene la amistad dentro del contexto en que él la está pensando. Ella se vincula, tal como lo piensa López (2015), con una profunda mirada hacia la justicia, responsabilidad exclusiva de los ciudadanos y de su comportamiento dentro de la *polis*. Solón (1981) refiere lo siguiente: “Si me es dado acusar claramente al pueblo, jamás habrían podido ver ni en sueño con sus ojos lo que ahora tienen. Y los más poderosos y fuertes me alabarían y harían su amigo (φίλον)” (p. 203). El final de esta frase es muy revelador, pues se hace explícito que la amistad está subordinada a los beneficios que se logran obtener para el pueblo.

En este caso, dichos beneficios se relacionan con el buen gobierno del pueblo; pues se le pone límites para que no se precipite en el exceso y por tanto, en la injusticia⁴⁵ (Gual, 1989, p. 38). Así se hace evidente en líneas anteriores al pasaje ya referenciado, cuando se dice: “pues si yo hubiese querido lo que entonces deseaban los contrarios, o bien lo que planeaban contra estos los del otro bando, esta ciudad habría quedado viuda de muchos” (p. 202). Si bien este poema de Solón deja visualizar cierta relación que se mantiene con el uso de la *φιλία* en Homero, pues también se evidencia un atmosfera guerrera, es importante tener en cuenta que la amistad sí ha evolucionado respecto a la anterior época. La *φιλία* involucra ahora un trato mucho más humano, una relación con la comunidad a través de la cual se busca el bienestar de todos. Además, no hay evidencia en los poemas de Solón de una amistad en tanto pertenencia, es decir, una amistad vista como una mera posesión tal como sucede en Homero.

El siguiente poema de Solón en el que se utiliza el término *φιλία* es bastante revelador. Por una parte, porque reúne los usos más importantes que ese término ha tenido a lo largo de

⁴⁵ Se empieza a hacer evidente la siguiente afirmación de Adrados (1966) al considerar que la *φιλία* “es la relación de comunidad de que habla Aristóteles: la que tiende puentes entre amante y amado, un familiar y otro, hombres y dioses, hombres en general” (p. 32). En efecto, desde sus orígenes la amistad se constituye como la única instancia que permite formar comunidades políticas justas, y ello debido al trato y a la convivencia con los demás. Convivencia que se extiende desde las relaciones entre los parientes de una misma casa hasta la convivencia con otras personas con las que no se comparten vínculos de consanguinidad. Respecto a lo anterior, Emilio Lledó en su texto *La memoria del logos* (1984) realiza una afirmación bastante interesante sobre el *Lisis* de Platón, pues ve en este diálogo el primer documento escrito en la antigüedad que aborda de forma precisa y en su totalidad el tema del amor. Es curioso que lo haga partiendo de la noción de *φιλία*, que como ya se ha mencionado en varias ocasiones, constituye uno de los múltiples tipos de amor que existen en la Grecia antigua.

la historia: relación del hombre con las cosas materiales (presocráticos y Homero), vínculos de consanguinidad y un tipo de afecto que se gesta con los huéspedes o extranjeros (Homero). Por otra parte, es el poema central que se toma en el *Lisis* (212e, 12-13) antes de introducir la primera hipótesis. Es la parte del diálogo en la que Sócrates reúne todas las posiciones que se han gestado sobre dicho término, y a su vez, es la parte del diálogo en la que se empieza a jugar con todas las ambigüedades léxicas que tiene el término *φιλία*. Por todo lo anterior es necesario traer a colación el poema de Solón según lo muestra Adrados (1981): “Feliz el que posee hijos queridos (*παῖδες τε φίλοι*), caballos de pezuña sin hendir, perros de casa y un huésped (*ξένος*) en tierra extraña” (p. 195). Tal como afirma Ragusa (2021) “En él sintetizan los ideales aristocráticos de la vida” (p. 4).⁴⁶ En efecto, subyace una importante síntesis sobre la amistad que servirá para comprender algunos elementos importantes del tercer capítulo.⁴⁷

En relación a este primer capítulo, se hicieron visibles los usos más importantes del término *φιλία* en la antigua Grecia antes de Sócrates: 1. En los presocráticos es analizado desde un ámbito cosmológico y el término utilizado propiamente es *φιλότης*. No hay allí ninguna referencia a las relaciones humanas. 2. En Homero empieza a cubrir ciertos espectros muy importantes que encierra la amistad y que van a ser desarrollados posteriormente por otros autores; a su vez, va a estar íntimamente vinculada con la noción de *ξένος* (huésped o extranjero) ya que el afecto va referido hacia aquellas personas que llegan a la casa y colaboran en los asuntos de la guerra. Por otra parte, en Homero la *φιλία* se extiende también hacia los vínculos de consanguinidad y puede implicar, de cierta manera, la relación que se sostiene con la esposa o el esposo. En cualquier caso, es indudable que en Homero existe principalmente una relación de posesión ya que todo lo que hay en la casa (bienes materiales y personas) son vistos como pertenencias. 3. En los poemas de Solón se logra observar una evolución importante del término *φιλία*, pues esta empieza a involucrar una relación más humana donde los demás no son vistos como simples posesiones. No obstante, sigue

⁴⁶ Traducción propia

⁴⁷ Fueron seleccionados solo dos poemas para realizar el análisis del uso del término *φιλία*, sin embargo, hay muchos otros donde este término es empleado con diversas variaciones léxicas. A continuación se referencian las partes específicas donde se pueden encontrar esos usos en el texto de Adrados (1981): *Líricos griegos, elegiacos y yambógrafos arcaicos*. Poema 22d (5): “Que no venga mi muerte sin acompañamiento de lágrimas, sino que, al morir, deje a mis seres queridos (*φιλοισι*) dolor y lamentos”; poema 25d (5): “Si me esa dado acusar claramente al pueblo, jamás habrían podido ver ni en sueños con sus ojos lo que ahora tienen. Y los más poderosos y fuertes me alabarían y harían su amigo (*φίλον*)”.

mediando cierto interés y no se busca la amistad por sí misma. Es solo a partir de Sócrates⁴⁸ donde la *φιλία* adquiere una connotación eminentemente ética que se refiere a la transformación del otro a través del diálogo constante entre personas que son semejantes entre sí.

Luego de conocer los usos concretos que tiene el término *φιλία* antes de Sócrates, es necesario pasar ahora a mostrar, a través del segundo capítulo, las dificultades que existen al momento de pensar esta noción exclusivamente desde un punto de vista ético. Explorar las dificultades que se suscitan al respecto y proponer otras formas de interpretación sobre esa mirada metafísica de la *φιλία*, abre inmediatamente la posibilidad de abordar en el tercer y último capítulo las connotaciones éticas que tiene la amistad en el pensamiento de Sócrates a través de pasajes muy específicos del *Lisis*, y, por supuesto, sustentar esa mirada ética desde algunos testimonios que tienen los contemporáneos a Sócrates que ya han sido referenciados en varios momentos del texto. Es importante tener en cuenta también que el presente capítulo permite comprender dos aspectos muy relevantes: por una parte, se hace evidente que el término *φιλία* estuvo ligado siempre a un ámbito práctico, a la relación directa con los demás y, por lo tanto, es una noción que pertenece al campo de la sabiduría práctica. Este mismo sentido se mantendrá en Sócrates pero desde la connotación ética que él le va a atribuir a dicho término. Por otra parte, este capítulo pondrá de relieve cuál es el giro que le pone

⁴⁸ Es importante señalar que existen diversos autores que hablaron de Sócrates y cada uno de ellos manifiesta opiniones diferentes sobre la figura de este pensador; en Platón hay un Sócrates bastante idealizado, con un carácter virtuoso, muy correcto, en suma, un Sócrates que se rige por consignas ética y morales incorruptibles. En Aristófanes se vislumbra un cambio bastante fuerte respecto a la postura de Platón, pues en tanto es un importante comediante de la época, tiende a exagerar algunas actitudes de Sócrates con el ánimo de ridiculizarlo. La postura de Jenofonte se aproxima en gran medida al testimonio de Platón, pues este muestra también a un Sócrates que se guía por presupuestos éticos y morales incorruptibles. Sin embargo, Jenofonte vierte la figura de Sócrates hacia una visión donde este filósofo está en el ocaso de su vida y no quiere seguir viviendo, porque es el mejor momento para morir. No obstante, Jenofonte coincide con Platón en la escena última de la muerte de Sócrates, pues ambos muestran que pasó el último día de su vida dialogando con sus amigos. Finalmente, Aristóteles ofrece un comentario bastante revelador en el que señala de forma precisa cuál fue la orientación del pensamiento de Sócrates. Más allá de eso, no existen muchos comentarios de Aristóteles respecto a la filosofía socrática y el modo de vida que tenía este personaje. En base a todo lo anterior aparece la siguiente pregunta, ¿cómo hacer coincidir esas disímiles posturas para lograr asir de forma clara el pensamiento de Sócrates? Más allá de hacer coincidir en su totalidad cada uno de los testimonios, lo importante es detectar partes muy precisas en las que se aluda a la posición de Sócrates respecto a la amistad. Solo desde ese panorama es posible empezar a esclarecer el intrincado camino que permite acceder a las mayores preocupaciones que tenía este sabio de la antigüedad.

Sócrates a la amistad y que no estaba elaborado todavía en los autores que preceden su pensamiento y que llegaron a hablar también acerca de la φιλία.

Capítulo segundo: dificultad de hallar en el término *φιλία* una inclinación exclusivamente ética

2.1 Discusión en torno al carácter metafísico que tiene la *φιλία* en la última hipótesis del *Lisis* (218d-222a)

El *Lisis* de Platón ha generado gran controversia a lo largo de la historia de la filosofía, pensadores como Grube (1994), Taylor (2005) y Crombie (1963) lo consideran un diálogo bastante desafortunado en la obra de Platón. Su lenguaje abigarrado, su juego semántico entre el querer y el ser querido, su aparente forma de concebir la amistad desde un punto de vista abstracto, han condenado al olvido a un diálogo tan importante como este. Uno de los aspectos que permitirá este trabajo de investigación es el de devolverle al *Lisis* la importancia que le corresponde, mostrando que es una obra fundamental al momento de examinar la *φιλία* como parte constitutiva del pensamiento ético de Sócrates. Se hará evidente, entre otras cosas, que esa forma abstracta de examinar la amistad es solo aparente porque el *Lisis* sienta las bases que permiten comprender la *φιλία* como un aspecto concerniente a lo que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, conceptualizó como sabiduría práctica. Ese tipo de sabiduría práctica puede rastrearse principalmente en los diálogos menores de Platón que todavía conservan en gran medida las preocupaciones originarias de Sócrates.

En relación al término *φιλία*, este ha sido estudiado como una noción que pertenece exclusivamente al pensamiento de Platón, a su doctrina del amor que alcanza su máxima realización en el *Banquete*. Ello implicaría pensar que Platón usó deliberadamente el término *φιλία* en el *Lisis* como una iniciación a su doctrina metafísica del *ἔρωσ*, y que luego, en el *Banquete*, retoma los elementos del *Lisis* para desarrollar plenamente su concepción metafísica del mundo. En definitiva, al término *φιλία* se lo dota, en muchas ocasiones, de una carga metafísica que realmente no admite⁴⁹. La dirección ética que tiene la *φιλία* imposibilita

⁴⁹ Sobre este tópico existen muchos comentarios que difieren entre sí, lo cual permite establecer una discusión bastante fructífera en torno a la posibilidad de entender el término *φιλία* en el *Lisis* desde un punto de vista metafísico. En su libro *Análisis de las doctrinas de Platón* (1963) Crombie asume que el pasaje (217a-18b) del *Lisis* maneja un lenguaje que alude a la teoría de las ideas. Considera que Platón, desde este diálogo, ya estaba pensando la existencia de realidades inteligibles que existen con independencia de las realidades sensibles. Taylor (2005) asume la misma posición que Crombie, considera que a partir del pasaje (218) del *Lisis* se empieza a utilizar un lenguaje técnico que corresponde a la teoría de las ideas. Además, afirma que dicho lenguaje técnico era perfectamente familiar para los dos

pensar dicho término desde una teoría de las ideas porque no es una palabra que pueda desligarse de su atmósfera cultural, del uso que le daban los autores que preceden el pensamiento de Sócrates. El capítulo primero de este trabajo fue decisivo para comprender dicho fenómeno, y a su vez, constituye uno de los argumentos a partir de los cuales se puede demostrar que la pregunta por el φίλος⁵⁰ en el *Lisis* pertenece solamente al campo de la sabiduría práctica.

La tesis principal que desde un principio se asumió en este trabajo buscaba esclarecer algunos elementos del pensamiento de Sócrates a partir de un análisis ético del término φίλία en el *Lisis*, por lo cual es necesario traer a colación los argumentos de algunos comentaristas que asumen una vía contraria a esta mirada exclusivamente ética, y, por lo tanto, impiden examinarlo desde las connotaciones específicas que le son inherentes a la amistad. Ahora bien, antes de pasar a analizar esos argumentos es necesario hacer una aclaración: si bien la vía metafísica no es incompatible con la vía ética, pues desde la obra de Platón ambas están intrínsecamente conectadas, si es cierto que el pensamiento de Sócrates tiene una dirección

jóvenes que intervenían en la conversación (*Lisis* y *Menéxeno*). Pero también existen posiciones que difieren respecto a estas que ya han sido mencionadas, aunque ciertamente no corresponden a autores clásicos sino a estudios actuales que no consideran que el término φίλία en el *Lisis* desprenda una teoría de las ideas. Carranza (2007) considera que la φίλία apela principalmente a directrices éticas, es un término que implica relaciones sociales y políticas entre los seres humanos, por lo cual no puede trascender más allá de ese ámbito. Según ella, es un término insuficiente en la medida que, por su misma naturaleza, no admitiría una ascensión más allá de lo físico. En su riguroso estudio sobre el *Lisis*: *Sócrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues* (2012), Belfiore analiza la noción de φίλία desde paradigmas exclusivamente éticos; considera, por ejemplo, que el tema de conversación en el *Lisis* permite estudiar en gran medida la personalidad de Sócrates. Este tiene una extraordinaria habilidad para crear relaciones amistosas entre sus compañeros de búsqueda, lo cual desprende una cooperación mutua que hace que los hombres se vuelvan mejores a sí mismos. Estas y muchas otras posiciones se desprenden del *Lisis* y del sentido que tiene la φίλία en dicho diálogo. Para el caso de la presente investigación, se considera mucho más acertada la última postura que asume la φίλία desde una posición exclusivamente ética, pero además, abre la posibilidad de pensar dicho término como parte esencial del pensamiento ético de Sócrates, pensamiento que no estaba interesado en separar los universales de los particulares.

⁵⁰ El lenguaje técnico de la teoría, según Taylor, era familiar para los dos jóvenes interlocutores que participan en el diálogo; la pregunta que podría hacerse en este caso sería: ¿Cómo un diálogo como el *Lisis*, que ni siquiera busca aclarar la naturaleza última de la amistad sino las condiciones bajo las cuales esta se gesta a través de la relación con alguien, puede encerrar una búsqueda metafísica? Respecto a esto, se recomienda consultar el texto de Carranza (2007) titulado: *Una aproximación a la doctrina del amor en Platón: entre el Lisis y el Banquete*, y el texto de Belfiore (2012): *Sócrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. En ambos se menciona de manera parcial ese elemento de la pregunta por el amigo en el *Lisis* y las diferentes implicaciones que esta abarca. Se discuten también las diversas acepciones que encierra en el *Lisis* el término φίλος a partir del carácter exclusivamente práctico que este encierra.

exclusivamente ética. Este filósofo nunca pensó la ética ligada a ese tipo de realidades inteligibles que desarrolla Platón en diálogos intermedios y mayores. Lo importante aquí es comprender que el análisis ético del término *φιλία* no tiene como objetivo negar la conexión entre la ética y la metafísica, pero sí busca analizar algunos elementos éticos que encierra la amistad y que no pueden pensarse desde una formulación de la teoría de las formas. Efectivamente la pregunta por la definición en Sócrates (en el caso del *Lisis*, la pregunta por qué es el amigo) ya implica de entrada una vía metafísica, pero no es metafísica en el sentido de una teoría de las formas plenamente elaborada. De esa manera, es necesario estudiar los efectos éticos de la *φιλία* al margen de aquellas posturas que sostienen que esta noción constituye una iniciación a la teoría de las ideas cuando, en realidad, le corresponde un tipo de sabiduría muy distinta a esa. A continuación se detallan esas posturas a partir de los libros específicos en las que aparecen.

En *Análisis de las doctrinas de Platón* (1963) Crombie se propone iniciar una búsqueda de los primeros rastros de la teoría de las ideas, y considera que buena parte de esta estaba ya contenida en el depósito originario de las enseñanzas de Sócrates (p. 256). De esa manera, Crombie empieza el análisis a partir de ciertos diálogos menores porque considera que en ellos es posible identificar algunos elementos iniciales de la teoría. En relación al *Lisis*, se ubica en el pasaje (217^a-18e)⁵¹ y a partir de allí encuentra la existencia de un lenguaje técnico que se corresponde con la teoría de las ideas. Es importante destacar aquí que Crombie no hace la precisión de que esos elementos inscritos en el *Lisis*, a pesar de tener evidentemente un carácter epistémico o metafísico, están ligados al campo de la sabiduría práctica y por lo tanto no pueden pensarse solamente como una iniciación a la teoría de las formas. De hecho, en el tercer capítulo se hará evidente que la *φιλία* no admite un tipo de sabiduría diferente a la práctica, a la relación con los otros y por supuesto al conocimiento de sí mismo, lo cual dificulta pensar ese término como una iniciación a la teoría de las formas.

⁵¹ Podría considerarse este pasaje como uno de los más problemáticos y oscuros del *Lisis*, de hecho, es el pasaje en que se paran algunos comentaristas para sustraer la *φιλία* de un mero sentido ético, pero a su vez, también es el pasaje que sirve para demostrar que la *φιλία* se corresponde con el pensamiento ético de Sócrates y no con la teoría metafísica del amor. Guthrie (1998) señala, por ejemplo, que la aparición del *τό πρῶτον φίλον* en este pasaje ya mencionado es la clase de lenguaje que Platón aplica a las formas, pero además, dice que es el término que luego en *República* se convertiría en la forma del Bien. Contrario a esa idea, está la posición de Morales (2008) quien considera que el *τό πρῶτον φίλον* en el *Lisis* debe identificarse con la noción de “felicidad” porque responde solo a un ámbito ético.

Esta consideración de Crombie tiene su origen en el empleo de un término bastante confuso que aparece en el pasaje (219d, 9-10), dicho término es el siguiente: *πρῶτον φίλον*⁵². Por el momento no se hará sobre este término el análisis correspondiente, pues solo se están mostrando las diferentes posturas de los autores que ven en el tema del *Lisis* una inclinación metafísica, posterior a esto se procederá a un análisis que permita repensar estas posiciones y se propondrá una mirada diferente en torno a la pregunta por el amigo (*φίλος*) y su relación eminente con la noción de *πρῶτον φίλον*. Este término traduce normalmente como “amigo primero”, una causa primera y única a partir de la cual todas las amistades se posibilitan. Crombie (1963) ve en esta terminología una intención metafísica, aquello primero que posibilita la amistad es la típica apelación de Platón a las formas, “pero la noción de la presencia de una propiedad en una cosa huele mucho a la teoría de las formas. Por lo tanto, la conclusión natural es que Platón esperaba que el *Lisis* lo leyera la gente acostumbrada a utilizar el lenguaje de la teoría” (p. 257).

Grube (1994) asume ciertas posiciones que coinciden con la mirada que Crombie pone sobre el *Lisis*, aunque desprende algunos elementos nuevos sobre este diálogo que deben ser mencionados para ir sobre ellos y repensarlos más adelante. Grube reconoce que la intención del pensamiento de Sócrates va sobre la búsqueda de una cualidad común⁵³ en torno a un

⁵² La dificultad en torno a este término reside, por una parte, en las múltiples interpretaciones que sobre él se ciernen, y por otra, en una aparente falta de claridad sobre el mismo en el *Lisis* de Platón. Charles Kahn (2010) señala que algunos comentaristas ven esa noción la idea de “felicidad” griega, pero que a su vez, no existen dentro del mismo texto los suficientes insumos que justifiquen esta interpretación. Guthrie (1998), por su parte, considera que el amigo primero del *Lisis* es la clase de lenguaje que Platón aplica a las formas. Además, realiza una afirmación que podría resultar muy problemática, pues considera que ese amigo primero del *Lisis* debe identificarse con la idea del Bien que Platón desarrolla posteriormente en *República*. Por otra parte, Morales (2008) apela a una visión exclusivamente ética del *πρῶτον φίλον* y lo analiza como un concepto eminentemente socrático que se refiere solo a la felicidad. A diferencia de Crombie, Morales no considera que en el *Lisis* existan las suficientes referencias para pensar en aquella noción una teoría de las ideas. Belfiore (2012) considera que el solo hecho de que en el *Lisis* no se pregunte explícitamente por la naturaleza de la amistad, excluye la posibilidad de ver en dicho diálogo una inclinación que sobrepase el ámbito ético. Basta con estas interpretaciones para entender la enorme dificultad que trae consigo la noción de *πρῶτον φίλον* en el *Lisis*. Esta dificultad debe orientarse hacia una posición un poco más lúcida que permita afirmar con claridad que el término *φιλία* responde al pensamiento ético de Sócrates.

⁵³ Esta noción de “cualidad común”, “aspecto” o “carácter” ha suscitado ciertas ambigüedades al momento de intentar esclarecer el pensamiento de Sócrates. Al inicio de su libro *El pensamiento de Platón* (1994), Grube señala que la teoría de las formas en Platón alude “a la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales, e independientes del mundo de los fenómenos.” (p. 19). Ello implicaría pensar que si un determinado diálogo trae a colación los términos “*ἰδέα*” y “*εἶδος*” se está aludiendo ya a ese tipo de realidades que existen con independencia del mundo de los fenómenos. No

mismo paradigma moral, por ejemplo; el valor, la piedad, la templanza, etc., “Pero ni Sócrates ni su auditorio ven en ello más que una mera referencia a aquella cualidad común que es inherente a las acciones valerosas, la cualidad común que están intentando definir.” (1994, p. 24). Una vez más se comprende que Sócrates no tenía ninguna intención de separar esos paradigmas morales de sus referentes particulares, es decir, no estaba intentando buscar realidades trascendentales que existieran con absoluta independencia de los registros del mundo sensible. No obstante, esto se trabajará más adelante, por el momento lo importante es identificar la mirada que Grube pone sobre el *Lisis* y sobre el tema que allí se erige.

Según la visión de este comentarista, diálogos como el *Lisis*, el *Eutifrón*, el *Hippias Mayor* y el primer *Alcibiades* aluden a nociones mucho más precisas que se corresponden con el lenguaje técnico de la teoría de las formas. Sobre el *Lisis*, considera que es un diálogo en donde se pretende definir la amistad y lo asume como un precedente del *Banquete*⁵⁴. Esta afirmación de Grube sobre un intento de definición de la amistad en el *Lisis* deberá analizarse con mucho detenimiento, pues una lectura detallada de las partes más sobresalientes del diálogo permitirá constatar que en ningún momento la intención de Sócrates es definir propiamente la φιλία. El interés que subyace desde un principio en el diálogo es el de intentar definir de forma concreta lo que es el φίλος y bajo qué condiciones dos personas llegan a

obstante, y a pesar de que la preocupación de Sócrates va sobre la definición, es decir, sobre la pregunta por la “forma”, ello no desprende necesariamente una implicación metafísica en el pensamiento de Sócrates. Tal como señala Ross (1997) en su libro *La teoría de las formas en Platón*, son términos que deben rastrearse de manera oportuna y cuidadosa para comprender los diferentes sentidos que pueden llegar a tener, pues si bien Platón los carga de una intención metafísica, no es este el único sentido bajo el cual pueden ser analizados.

⁵⁴ No solo Grube vincula la última hipótesis del *Lisis* (218d-222a) con el discurso de Diotima en el *Banquete* (201d-212b). También Guthrie (1998) en *Historia de la filosofía IV* afirma que si se quiere conocer a profundidad la teoría del amor en Platón basta con poner la mirada directamente en el *Banquete*. Considera que la última hipótesis del *Lisis*, a pesar de ser la más elaborada, converge en nuevas aporías inverosímiles que no aportan nada al desarrollo del eros platónico. Carrera (2010) en su texto: *Deseo de engendrar y dar a luz en lo bello: la estructura de Eros en el discurso de Diotima y su relación con la generación de conocimiento*, asume que el discurso de Diotima tiene relaciones muy marcadas con la última hipótesis del *Lisis*. Y lo mismo sucede en el caso de Cruz (2016), quien considera que el término φιλία en el *Lisis* tiene una fuerte relación con el discurso que da Diotima en el *Banquete*, aunque ciertamente asume que en el *Lisis* el discurso se encuentra mucho mejor elaborado. A partir de todo lo anterior es posible identificar las enormes dificultades que arraiga el término φιλία, se lo priva de una autonomía propia y se lo enlace directamente con el discurso metafísico del eros en el *Banquete*. Es necesario apelar a una visión exclusivamente ética de ese término para identificar por qué sostiene una relación tan marcada con el pensamiento de Sócrates, y a su vez, por qué es un término que en sí mismo encierra una enorme importancia.

hacerse queridas mutuamente. El hecho de que no exista en este diálogo una pregunta explícita por la naturaleza de la *φιλία* sino por la naturaleza del *φίλος*, permite argumentar que dicho término se corresponde con algunos elementos éticos del pensamiento de Sócrates porque la definición en el *Lisis* se cierne sobre una realidad muy concreta: el amigo; lo cual hace que todas las indagaciones deban partir de las condiciones de vida que tienen Lisis y Menéxeno. La búsqueda de la definición en el *Lisis* no pretende hacer ascender la conversación hacia realidades con un carácter netamente metafísico sino que la definición del *φίλος* permitirá identificar en la vida práctica al que es amigo y al que no lo es, y cuáles son las características de la auténtica amistad.

Por otra parte, Grube (1994) considera, al analizar el *Banquete*, que la Idea de belleza que posee allí el reinado supremo y que constituye la realidad última a la que es necesario acceder, es lo que en el *Lisis* se denomina como lo amado por sí mismo, “Es la realidad suprema considerada como objeto de amor, lo amado por sí mismo del *Lisis*” (p. 48). Esta afirmación implicaría pensar, por una parte, que la pregunta del *Lisis* recae directamente sobre la naturaleza de la *φιλία*, y por otra, que la aparición de la noción “por sí mismo” y la pregunta por la cualidad de una cosa (*εἶδος*⁵⁵) posee un único sentido direccionado hacia una teoría metafísica. Ante ello, es necesario rastrear las diferentes implicaciones que tiene la pregunta por la cualidad de una cosa (*εἶδος*), pues solo desde allí se esclarecerá que ese sentido metafísico que apunta a una teoría de las formas no constituye la única significación que tiene ese término, y mucho menos cuando se analiza desde un diálogo como el *Lisis*.

Para finalizar esta parte que aborda las diferentes posiciones en torno al término *φιλία* en el *Lisis*, es necesario mencionar la postura que sostiene Taylor (2005) al respecto. Según Taylor, el lenguaje técnico de la teoría de las formas en el *Lisis* era perfectamente familiar para los dos jóvenes que intervenían en la conversación. Asume que efectivamente el *Lisis* desaprende un lenguaje que permite pensar de entrada una teoría de las formas; expresiones

⁵⁵ Sobre las diferentes variaciones que tiene este término se recomienda consultar el texto de Ross (1993) titulado: *Teoría de las ideas en Platón*. Asimismo, es importante mencionar que Carranza (2007) identifica en la noción del *Lisis* “aquello primero querido” (p. 28) la noción de belleza en sí que se encuentra en el *Banquete* de Platón, lo cual implicaría pensar que esa parte del *Lisis* tiene ya una fuerte carga metafísica. Kahn (2010) considera que en el *Lisis*, y más específicamente en la parte donde aparece la expresión “lo primero querido” (219c, 15-16) se perfilan ya elementos de la teoría de las formas. Además, piensa que un lector informado puede descubrir en la teoría del eros de Diotima una suerte de subtexto del *Lisis*, ello debido a la necesidad de ese primer principio y ese fin último que se estipula en la parte ya señalada del *Lisis*.

tales como “amigo primero” (219d, 1-2), “aquello en virtud de lo cual se quiere todo lo demás” (219d, 4-5), “donde está el primer principio, allí está lo verdaderamente querido” (220b, 2-3), encierran una preocupación que sobrepasa el ámbito físico. Nuevamente se confiere a la *φιλία* una inclinación que va más allá de lo ético, y se dificulta el afirmar que ese término permite comprender algunos elementos de la filosofía de Sócrates. No obstante, dichas dificultades serán examinadas en el siguiente capítulo, el cual tiene como objetivo mostrar que la noción de *πρῶτον φίλον* –que es el principal argumento que se toma para conferirle a la amistad una vía diferente al ámbito ético que le es propio– tiene una incidencia total sobre la esfera ética en el pensamiento de Sócrates.

2.2. La *φιλία* en el *Lisis*: un término perteneciente al campo de la sabiduría práctica (ética)

La anterior exposición de los comentaristas que han llegado a hablar sobre la intención del término *φιλία* en el *Lisis* ha sido escueta y concisa, pero ello no impide acceder a las siguientes conclusiones: 1. Al término *φιλία* se lo dota, por lo general, de una carga metafísica que realmente no tiene, pues se lo enlaza con una primera iniciación a la teoría metafísica del *ἔπος* que se desarrolla en el *Banquete* e incluso con la idea del Bien en *República*, 2. Esta inclinación metafísica hace que sea un término in-atribuible al pensamiento de Sócrates⁵⁶, 3. No se vislumbra en los comentaristas una afirmación como la que en este trabajo se defiende, es decir: que el término *φιλία* se corresponde con el pensamiento ético de Sócrates. Así pues, fue necesario considerar previamente todos los puntos problemáticos para tener, a partir de este momento, un horizonte claro hacia dónde dirigir la exposición.

Es difícil esclarecer de manera precisa cuál fue el pensamiento del Sócrates histórico, máxime cuando es bien sabido que no dejó ningún legado escrito que pueda servir de soporte. A lo sumo se pueden establecer aproximaciones a sus consignas éticas y respaldarlas a partir

⁵⁶ En los comentaristas, clásicos y contemporáneos a disposición en la bibliografía del trabajo de investigación, es posible observar este fenómeno. A lo sumo se encuentran textos como el de Belfiore (2012), Baró (2008), Morales (2008), Hadot (1998), Lledó (1984), entre otros, en los cuales se le confiere a la *φιλία* un examen ético y un profundo sentido de relación con los otros. No obstante, en ningún momento estos autores intentan enlazar el término *φιλία* con el pensamiento ético de Sócrates. De hecho, y tal como afirma Gil (2002) el pensamiento de Sócrates ha sido examinado siempre desde los siguientes elementos: su condena; el Daimon socrático; la sentencia *conócete a ti mismo* y la relación de Sócrates con el dios Apolo. Más allá de eso, no se evidencian otras vías concretas a partir de las cuales se pueda esclarecer el pensamiento de Sócrates. Es por eso que en el presente trabajo de investigación se opta por analizar el pensamiento de Sócrates a partir del término *φιλία* y sus implicaciones exclusivamente éticas.

de una visión unitaria de los contemporáneos a este filósofo⁵⁷. Más allá de eso, señalar con exactitud el pensamiento de Sócrates sin temor alguno a incurrir en interpretaciones equívocas, resulta ser una empresa imposible de abarcar. En el caso del presente trabajo, se afirma que el término *φιλία*, al ser una noción exclusivamente ética, está ligado a los principales intereses de Sócrates. En el pasaje 219c (15-16) del *Lisis* surge una postura que ha generado gran controversia en torno a la dificultad de señalar lo que realmente se estaba queriendo mostrar allí: “¿Acaso no es necesario que renunciemos a avanzar de este modo y que nos remontemos hasta un cierto principio [ἀρχήν], el cual ya no remitirá a otra cosa que sea amiga, sino que habrá llegado al que es amigo en sentido primario [πρῶτον φίλον⁵⁸]?”.

Se utiliza en este pasaje un adjetivo neutro en sentido pasivo para indicar aquél primer principio (o amigo primero) que posibilita las demás amistades particulares. El sustantivo *ἀρχήν* que precede a dicho término indica que el amigo primero es la causa a partir de la cual todas las demás amistades se generan; sin él estas no serían posibles, o por lo menos no podrían direccionarse de manera correcta. Ahora bien, esta noción de *πρῶτον φίλον* efectivamente no alude a realidades particulares sino a entidades abstractas, Sócrates pone el

⁵⁷ Los principales contemporáneos de Sócrates (Platón, Jenofonte, Aristófanes) coinciden en mostrar el interés profundo que tenía este filósofo por establecer relaciones con buenos amigos. Pero además, muestran también la inclinación que tenía este pensador a relacionarse con jóvenes y establecer con ellos una amistad que les permitiera dialogar sobre cuestiones éticas y sobre asuntos humanos. En relación a las distintas posturas que han surgido sobre el pensamiento de Sócrates, Claudia Mársico (2010) considera esas distintas posturas desde un punto de vista positivo. El hecho de que varios autores tengan opiniones contrarias de Sócrates no significa necesariamente un elemento negativo, antes bien, una propuesta teórica o el estudio sobre un autor específico solo tiene validez cuando agita la vida cultural del momento (p. 37). Esto es lo que Claudia Mársico denomina como zona de tensión dialógica en torno a un autor. Esas diferentes posiciones obligan a ir a ella y examinarlas con detenimiento para descubrir de qué manera se pueden reconciliar, en qué puntos coinciden y en cuáles no.

⁵⁸ En la edición que corresponde a la traducción de Emilio Lledó, el término traduce exactamente como: “lo primero amado”. Por el contrario, en la versión de Colihue Clásica a cargo de Ivana Costa, el término se traduce como: “el que es amigo en sentido primario”. La traducción de Ivana Costa parece ser la más adecuada si se tiene en cuenta que el término exacto que se utiliza en el documento original es *πρῶτον φίλον*, Un adjetivo neutro (en sentido pasivo) que intenta mostrar la existencia de un primer principio: lo primero amigo a partir del cual se quieren las demás cosas particulares (amistades). El momento específico en el que se encuentra el diálogo y la digresión sobre quién es el amigo no admite que se utilice la expresión “lo primero amado”, pues en tal caso el término más adecuado sería *ἐρώμενον* (adjetivo neutro en sentido pasivo). Por el contrario, y teniendo en cuenta que la afirmación del pasaje 219c, 15-16 pregunta por lo amigo (o lo querido) en sentido primario, se podría considerar que la traducción más apropiada es la que hace Ivana Costa pues alude a un término que se desprende de la raíz “*φίλ*” y está referido eminentemente a lo querido y no a lo amado como tal. Es importante mencionar que el texto de Ivana Costa (2019) está únicamente en español. La mención que aquí se hace respecto a algunos términos, y por tanto, la modificación de estos, es propia. Para ello se tomaron las plataformas en el griego que fueron mencionadas al inicio del trabajo.

énfasis de la conversación en un principio que es previo a la selección de todas las amistades particulares⁵⁹. Ivana Costa (2019), en la introducción al *Lisis*, establece un comentario respecto al empleo del adjetivo φίλον y la importante significación que tiene este dentro del diálogo: “Se empieza a utilizar la forma neutra (τὸ φίλον), que introduce la idea de generalización, acorde con las conclusiones que se buscan extraer de la argumentación precedente” (p. 29). El uso del término πρῶτον φίλον tiene un sentido importante dentro del texto, él rompe con el paradigma de aquellas amistades que se desean con miras a otros bienes particulares (argumento *ad infinitum*⁶⁰) y hace que la mirada esté puesta solamente en un único principio (confrontar capítulo primero: antecedentes del término φιλία en la antigua Grecia). Es necesario recordar siempre este elemento porque será decisivo para comprender en el tercer capítulo las implicaciones éticas que desprende la amistad. Implicaciones que tienen como origen únicamente el contacto y la interacción entre personas que son semejantes entre sí.

Ahora bien, el hecho de reconocer que la noción de πρῶτον φίλον no alude, dentro del *Lisis*, a realidades particulares sino a realidades abstractas, no implica necesariamente pensar –tal como lo hace Crombie (1979) (revisar el final del capítulo 3.1, página 34)–, que se está aludiendo a un lenguaje técnico correspondiente a la teoría de las ideas. Esa noción de “amigo primero” sigue estando emparentada con una visión ética de la amistad que inaugura Sócrates (confrontar capítulo 2: *El giro de la φιλία hacia un campo ético (Sócrates)*). Para comprender esta posición es necesario tener en cuenta los siguientes argumentos: dentro de la última hipótesis del *Lisis*, que va desde el pasaje 228d al 222a (4-7), se emplean en diferentes

⁵⁹ Existe dentro del *Lisis* un uso constante de los términos φίλος y φίλον. Cada uno se emplea en momentos muy específicos del texto y aluden a situaciones bastante concretas; φίλος aparece cuando la conversación pone el énfasis en aspectos muy particulares, es decir, en situaciones concretas de la vida cotidiana (revisar los apartados: 210d 2-3; 212b 1-2; 212c 5-6;). Por el contrario, φίλον aparece cuando la conversación se sale de las situaciones concretas y se pasa a un ámbito mucho más general, o como bien lo refiere Ivana Costa (2019) cuando se desea extraer conclusiones derivadas de los argumentos precedentes (revisar los apartados: 216a 5; 216d 7; 216e 1-3). La revisión de los anteriores pasajes referenciados permitirá constatar las situaciones concretas en las que aparecen los términos φίλος y φίλον.

⁶⁰ La imposibilidad de pensar la amistad como un argumento *ad infinitum* se encuentra específicamente en el pasaje 219c 14-15. Allí Sócrates abandona la posibilidad de comprender la φιλία como una forma de utilidad, como algo que se desea con miras a la obtención de otros bienes materiales. Esta misma posición la defiende Aristóteles en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* cuando diferencia tres tipos de amistad: la que se da por utilidad, la que se da por placer y la que se desea como un bien en sí mismo.

momentos los términos φίλος⁶¹ y φίλον, cada uno orientado a situaciones muy concretas del diálogo. En el caso del pasaje 219c (17-18) la noción de πρώτον φίλον está acompañada por el sustantivo masculino neutro “φίλον” que no se refiere a un sujeto particular de la acción sino a una categoría distinta que podría definirse como “lo amigo”. De esa manera, la noción de πρώτον φίλον no busca poner la mirada en las cosas particulares susceptibles de ser amigas sino que busca establecer un principio capaz de guiar todas las amistades particulares.

Por el momento es importante tener en cuenta que las partes del diálogo donde aparece el sustantivo φίλον aluden siempre a un principio general, que en el caso de la presente investigación no será asociado con la idea de Belleza del *Banquete* y tampoco con la idea de Bien de *República*, sino con la noción de felicidad (εὐδαιμονία) que funciona como guía al momento de elegir lo que es bueno (τὸ ἀγαθός) y bello (τὸ καλός)⁶² para sí mismo. Aquello que es “amigo en sentido primario” no tiene porqué asociarse necesariamente con un εἶδος en el sentido técnico de la teoría de las formas⁶³. Además, la estructura misma del pasaje 219c

⁶¹ El término φίλος puede funcionar, o bien como sustantivo (modo activo), y en ese caso se estaría aludiendo al amigo, o como adjetivo, y en ese caso se estaría aludiendo –en sentido pasivo–, a aquel que es amante de alguien o que tiene amor por alguien. Sócrates emplea constantemente esos términos con sus diferentes variaciones y sentidos, lo cual dificulta el hecho de identificar realmente el objetivo que está persiguiendo Sócrates a través de su diálogo con Lisis y Menéxeno. Algunos comentaristas como Guthrie (1998) consideran que el empleo de esos términos hacen del *Lisis* un diálogo oscuro y bastante desafortunado en la obra de Platón. En esa misma vía, Patricio Azcárate (1871) considera que en el *Lisis* existe un descuido profundo del lenguaje y que Sócrates no supo salir de las ambigüedades lingüísticas que él mismo formuló. La posición que se defiende en este trabajo es totalmente contraria a las anteriores, y coincide con un comentario profundo y acertado que realiza Ivana Costa (2019) en su introducción al *Lisis*: “En este gradual avance son frecuentes, como veremos, los juegos con las palabras; sobre todo, los equívocos que surgen de la ambigüedad propia de los términos que son el centro del diálogo: *philos* y *philein*. Pero detrás de esos rompecabezas semánticos, que despliegan no obstante una interesante cantidad de problemas teóricos, se insinúa siempre el valor práctico de la indagación” (p.XI). En efecto, Sócrates era perfectamente consciente del modo en como estaba utilizando los términos en cada momento del diálogo, pero esas ambigüedades iban encaminadas hacia un objetivo ético muy específico, no era un mero juego de palabras sin sentido y mucho menos un descuido en uso del lenguaje.

⁶² Lo bueno (ἀγαθός) y lo bello (καλός) son cualidades que se le atribuyen a Lisis al principio del diálogo, y como es natural, se expresan a través de adjetivos. Lisis es ἀγαθός (207a 3-4) en la medida que tiene una genuina disposición al conocimiento, es decir, es bello moralmente; pero también es καλός (207a 2-3) a causa de su belleza física. De esa forma, se establece aquel ideal griego que une la belleza moral y la belleza física. Sócrates, antes de conocer en persona a Lisis, indaga acerca de cómo es él moralmente porque necesita saber si de verdad vale la pena emprender un diálogo con este jovencito. Posteriormente quiere conocer a Lisis en persona y observar si es bello físicamente, lo cual también se confirma. Desde el principio del diálogo se indica que la amistad requiere ciertas condiciones éticas para que pueda llegar a gestarse, y estas sutiles indicaciones se irán desplegando alrededor del diálogo.

⁶³ Para comprender de forma específica por qué ese principio aparentemente metafísico que se muestra en el la última tesis del *Lisis* no tiene en realidad una dirección metafísica sino una connotación ética, es

(17-18) no está sustentada técnicamente como sí sucede en diálogos como *Fedón*, *Banquete*, *República*⁶⁴, entre otros. En estos si se pregunta explícitamente por la naturaleza (εἶδος) de ciertas entidades y el ejercicio dialéctico asciende a realidades abstractas que se quedan en ese ámbito, es decir, no existe luego una remisión a las cualidades concretas del mundo sensible puesto que el procedimiento es eminentemente metafísico. Morales (2008) considera que esa noción aparentemente eidética (πρῶτον φίλον) no puede identificarse con la idea platónica del Bien, en realidad alude a un principio socrático muy importante: la εὐδαιμονία:

Es poco lo que Sócrates nos dice en el *Lisis* acerca de la misteriosa identidad de este “primer principio”. Ciertamente, lo caracteriza como “el bien”, pero es obvio que no se está refiriendo aquí a los bienes particulares, ya que había dicho antes que estos se desean en virtud del “primer principio”. Por lo tanto, muchos comentaristas, se han visto tentados a identificar ese “primer principio” con la Idea platónica del bien, que, como se sabe, también es la causa del bien de todas las cosas buenas. Sin embargo, hay razones para creer que el “primer principio” es un concepto todavía eminentemente socrático, que se refiere solo a la felicidad. (p. 62)

La anterior afirmación tiene sentido si se observa la siguiente cuestión enmarcada dentro de la pregunta por el φίλος en el *Lisis*: si bien se acude primero a un principio general (πρῶτον φίλον), existe posteriormente una remisión a cualidades particulares, es decir, el discurso no se queda situado en esa realidad abstracta que en este caso se identifica con la noción de felicidad, sino que vuelve a ejemplos muy particulares acerca de lo que es y no es el amigo. Lo anterior evidencia de forma inmediata que el πρῶτον φίλον sirve de guía al

importante mencionar lo siguiente respecto al término εὐδαιμονία . La noción de felicidad (εὐδαιμονία) se encuentra referenciada en algunos diálogos de Platón que pertenecen a la etapa temprana de su pensamiento. El *Eutidemo*, por ejemplo, es uno de ellos. En el pasaje (278e, 3-5) se establece la siguiente afirmación, “¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos? ¿O es ésta, tal vez, una de aquellas preguntas que hace un instante temía que provocaran el ridículo? En efecto, es sin duda cosa de locos plantearse si quiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?” La εὐδαιμονία es un principio que para Sócrates antecede todas las acciones. En el caso de la amistad, esta solo es posible gracias a que el hombre considera la existencia de aquello que es bueno para sí mismo. La felicidad se termina convirtiendo en una máxima ética que determina el cuidado de sí; nadie desea aquello que le hace mal porque todos aspiran siempre a la felicidad.

⁶⁴ Consultar el pasaje 74a 13-15 del *Fedón*, allí se indaga explícitamente acerca de ciertas cualidades y se concretiza el hecho de que estas existen con absoluta independencia del mundo sensible: “Me refiero a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo [ταῦτα αὐτως]. Decimos que es algo, o nada?”. Respecto al *Banquete*, consultar el pasaje 211a 6-8, pues allí se establece la necesidad de ascender a la idea suprema de belleza, aquella que es solo en relación consigo misma sin mediación de ningún objeto particular. Platón muestra que es necesario partir de las cosas bellas particulares y a partir de allí “terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí [αὐτῷ τὸ καλόν]. Respecto a *República*, consultar el pasaje 509d 6-8, allí, al igual que en los dos casos anteriores, se parte de la relación con los objetos particulares y se asciende a la idea suprema del Bien. El procedimiento se queda en ese ámbito, no hay una vuelta como tal a las cualidades particulares del mundo sensible.

momento de elegir al amigo (φίλος), o en última instancia, al momento de elegir lo que es bueno (ἀγαθός) para sí mismo⁶⁵. Pero demuestra también que esa noción aparentemente tan problemática no puede identificarse con un εἶδος en el sentido técnico de la palabra, debido a que el ejercicio de Sócrates en torno al πρώτον φίλον sirve para introducir nuevas formas de pensar la amistad en el mundo particular, es decir, en la relación con los otros.

Lo anterior se patentiza claramente en una de las últimas partes del diálogo, pues en ella se vuelve a retomar la dirección central del *Lisis* en la que se indaga acerca del amigo (φίλος) en tanto particular. Lo cual prueba el argumento precedente; de un principio general (πρώτον φίλον) se pasa nuevamente a las cualidades particulares que en este caso se identifican con lo que es y no es amigo: “Por lo tanto, si ustedes son amigos [φίλος] el uno del otro, de algún modo son por naturaleza afines [οἰκεῖοί] entre ustedes” (221e 12-13). Se utiliza nuevamente el sustantivo φίλος para indicar que si dos personas se hacen amigas mutuamente —en este caso Lisis y Menéxeno— es porque son afines (οἰκεῖοί⁶⁶) por naturaleza, pero además, porque la selección del uno sobre el otro estuvo determinada por aquel principio que ya se

⁶⁵ La caracterización que se le confiere al πρώτον φίλον dentro de la última hipótesis del *Lisis* se corresponde perfectamente con las características que encierra la idea de felicidad, lo cual es un motivo más para pensar que el πρώτον φίλον no debe ser identificado con un εἶδος sino con esta última noción tan importante en el pensamiento de Sócrates. Terry Penner (2011) en su texto titulado: *Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action*, mostrará un elemento muy importante que encierra la idea de felicidad. Es importante indicar que la siguiente traducción es propia: “En primer lugar, tenemos el deseo generalizado del bien (esto es, la felicidad), que es el motor principal de cualquier acción humana, y que en esa capacidad toma la forma de un deseo de hacer cualquier acción particular que sea la mejor” (p. 261). Esta caracterización que tiene la noción de felicidad coincide perfectamente con la forma en que se muestra el funcionamiento del πρώτον φίλον en el *Lisis*, un principio capaz de direccionar correctamente todas las acciones particulares. En el caso de la amistad, la elección del mejor amigo posible está determinada por esa aspiración que tienen todos los seres humanos: ser felices. Desde ese punto de vista, es evidente que no existen razones suficientes para suponer que el πρώτον φίλον encierra una aspiración metafísica.

⁶⁶ Sobre este término se hizo el siguiente rastreo a través del diccionario Chantraine (1968) y el diccionario de Montanari (2009). οἰκεῖοί está directamente ligado al adjetivo οἰκεῖος. Este último, con raíz οἶκ, deriva de οἶκος: casa u hogar, y posee un amplio abanico semántico que Sócrates aprovecha con mucha habilidad. Significa “del hogar”, “doméstico”, y en ese sentido, “propio”, “personal”. También deriva de él una serie de significados que Sócrates aprovechará para introducir la siguiente hipótesis: incluye los sentidos de “familia”, “pariente”, “íntimo”, “amigo”. Así pues, Sócrates dirá que si Lisis y Menéxeno son amigos es porque son afines (οἰκεῖοί) por naturaleza. El tipo de afinidad planteada por Sócrates en el pasaje 221e, 12-13, alude precisamente a una esfera íntima entre los amigos, a una semejanza entre ellos que está mediada por el buen carácter y por la bondad en cuanto a la forma de ser. A eso alude el pasaje 221e, 12-13 al introducir el término οἰκεῖοί.

mencionó anteriormente, el *πρῶτον φίλον*. Todos aspiran a la felicidad⁶⁷, y en ese sentido es lógico pensar que para Sócrates la amistad solo es posible bajo la dirección de ese principio ético⁶⁸.

Otro argumento a favor de la identificación del con el término *εὐδαιμονία*, visto este como aquel principio ético que permite la elección de los amigos, se encuentra ubicado en la primera parte del diálogo. La conversación central entre Sócrates y Lisis inicia con una pregunta sutil e inteligente; Sócrates le pregunta a *πρῶτον φίλον* Lisis si su padre y su madre lo aman muchísimo, a lo cual evidentemente él responde que sí. Posteriormente Sócrates lanza la siguiente pregunta crucial: “¿Entonces querrán que tú seas lo más feliz [*εὐδαιμονέστατον*]⁶⁹ posible?” (*Lisis*, 207d, 8-9). Al margen de las diferentes paradojas que esta hipótesis desprende alrededor del diálogo, lo importante es considerar que desde un principio se está mostrando que la condición o el origen del afecto hacia alguien está determinado por un cierto principio: la *εὐδαιμονία*.

La noción de felicidad no vuelve a aparecer dentro del diálogo, solo hasta al final donde se introduce aquel principio extraño del que ya se ha hablado y que, según las características que se le atribuyen en el *Lisis*, permite ser asociado con la idea de felicidad. En efecto, tanto al principio del diálogo (207d, 8-9) como al final (219d, 2-3) se alude sutilmente a una realidad abstracta que permite direccionar correctamente la elección del amigo (*φίλος*). Además, la verdadera intención de Sócrates al dialogar con Lisis y Menéxeno y al introducir tantas aporías reside en el hecho mismo de demostrar cómo se va formando la amistad entre dos personas.

⁶⁷ Nuevamente aparece aquí una postura que también defiende Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, libro VIII; la amistad que se desea por sí misma y no en relación a bienes exteriores es la que tiene como principio la felicidad del otro. Es evidente que Aristóteles apela a muchas partes del *Lisis* para fundamentar su propia teoría sobre la amistad, y es evidente también que el estagirita rescata del *Lisis* el aspecto práctico (ético) de la *φιλία*.

⁶⁸ Es importante mencionar que la forma que utiliza Crombie para analizar el *Lisis* no se adecúa con la estructura misma del diálogo, puesto que él lo analiza desde argumentos meramente lógicos y racionales. Desde ese punto de vista un texto solo tendría valor si se ampara en hipótesis racionales que se van conduciendo de forma lineal y lógica a lo largo del mismo. Sin embargo, esta no es la única forma de comprender el valor de un diálogo como el *Lisis*, puesto que su importancia fundamental reside en la puesta en escena de todas las paradojas que encierra la pregunta por el amigo.

⁶⁹ Aquí es necesario indicar que el texto de la cita en español es tomado de la versión de Ivana Costa (2019), pero el término en griego que se encuentra entre corchetes se tomó de la Ópera de Platón que recoge Burnet y de la plataforma Perseus.

Así lo aduce Gadamer (1972) en un texto inédito sobre el *Lisis* titulado: *Logos and Ergon in Plato's Lysis*. Dos argumentos centrales defienden la idea de un carácter práctico del diálogo que se gesta a partir del surgimiento de tantas aporías, pero además, se defiende la idea de que Sócrates está buscando lograr una profunda experiencia en los jóvenes interlocutores. Gadamer dirá, por una parte: “Y cuando se confunde su pretensión de saber, los defensores del nuevo conocimiento son refutados no solo en batalla de palabras, sino en los hechos, en su propia existencia⁷⁰” (p. 2), y por otra, en relación a la imposibilidad de pensar el diálogo solamente desde una mirada lógica, dirá: “Si nosotros encontramos en los diálogos de Platón y en los argumentos socráticos todo tipo de violaciones de la lógica, el supuesto hermenéutico razonable es que estamos frente a una discusión⁷¹.” (p.5). Así, es perfectamente comprensible que Sócrates acuda a tantos rompecabezas semánticos, pues se esconde de fondo un gran sentido práctico que atraviesa cuestiones éticas y políticas.

El referente de la conversación en el *Lisis* siempre es práctico y la prueba está en el hecho mismo de que la pregunta clave del diálogo se enmarca a partir del φίλος. Sócrates necesita guiarlos en el camino que conduce hacia la obtención de un buen amigo. De hecho, en medio de la conversación todos los interlocutores van adquiriendo cierta complicidad entre ellos, cierto afecto⁷². Berliore (2012) dirá lo siguiente: “Una interpretación del *Lisis* no solo debe tener en cuenta la búsqueda aporética de lo que es el amigo, sino también la exitosa demostración de Sócrates de cómo crear una amistad⁷³.” (p. 71). Este comentario de Belfiore, que por lo demás es bastante acertado, sitúa el tema de la amistad sobre la verdadera intención de Sócrates. Una intención que, como ya se ha mencionado en varios momentos dentro del texto, coincide con el pensamiento ético de Sócrates según lo recrean sus propios contemporáneos. Sócrates sabía perfectamente que en la amistad, en la relación con el amigo (φίλος), se hallaba el verdadero fundamento de las relaciones humanas.

Es lógico pensar desde ese punto de vista que Sócrates rompe con la concepción tradicional que se tenía de la φιλία e instaura una nueva forma de pensar la amistad, en este

⁷⁰ Traducción propia

⁷¹ Traducción propia

⁷² Es posible observar este fenómeno al final del diálogo, cuando Sócrates dice: “Pues estos que se están yendo dirán que nosotros creemos ser amigos entre nosotros (porque yo también me pongo entre ustedes, pero qué es el amigo (φίλος) no lo hemos llegado a descubrir.” (223b, 8-10). Sócrates da a entender que en medio de la conversación acerca de lo que es el amigo todos se fueron haciendo amigos mutuamente.

⁷³ Traducción propia

caso fundada exclusivamente en la relación entre seres humanos que son semejantes entre sí⁷⁴. Una relación entre seres humanos que son buenos⁷⁵ garantiza la formación adecuada de una sociedad, pues esta se constituye como un grupo de hombres unidos por una relación afectiva. Entre ellos existen sentimientos de concordia, paz, solidaridad, ocio, cooperación, tranquilidad. En el caso específico del *Lisis*, es importante mencionar que a pesar de que Sócrates está dialogando con dos niños que aún no pueden participar activamente en la formación de la *polis*, él sabe también que el programa educativo empieza desde esa etapa y es necesario acudir al espacio mismo de la amistad para hacer entender a aquellos jovencitos cómo se establece la relación entre hombres buenos, y cómo dicha relación podría aportar profundamente a la formación adecuada de la sociedad.

En efecto, la *φιλία* responde principalmente a los intereses éticos de Sócrates porque tiene como dirección principal la relación con los otros y la búsqueda en común de algo que es bueno. No existen los suficientes indicios dentro de la última hipótesis del *Lisis* para pensar que la amistad deba asumirse más allá de su importantísimo sentido ético⁷⁶, pero además, el pasaje que se analizó anteriormente (219c, 15-16) hizo patente una cuestión fundamental: Sócrates no piensa la *φιλία*, a diferencia de sus antecesores, como algo que posibilita beneficios externos, como un bien que se desea en vista de otro y así sucesivamente. Todo lo contrario, la amistad se desea porque está de por medio un único principio a partir del cual es

⁷⁴ Confrontar pasaje 221e, 12-13 en el que se defiende precisamente esa posición. Cuando se habla de personas semejantes entre sí se está aludiendo a un tipo de semejanza fundada en el carácter.

⁷⁵ Es importante tener en cuenta que la noción de lo bueno y lo malo en la antigua Grecia difiere mucho respecto a lo que en la actualidad se conoce como bueno y malo. Para ellos, y puntualmente para Sócrates, lo bueno y lo malo está ligado al carácter de la persona, a su forma de actuar dentro de la sociedad. En el caso de la *φιλία*, la relación ética que esta posibilita entre las personas está determinada por el carácter que se tenga; si es un carácter orientado a lo bueno, es decir, si se sabe actuar en beneficio de sí mismo y de los demás. Dos hombres con ese mismo carácter son semejantes entre sí y buscarán siempre el beneficio de la *polis*. Respecto a lo anterior, consultar la introducción que hace Ivana Costa (2019) del *Lisis*. Allí se propone una nueva vía de interpretación respecto a algunos pasajes del *Lisis* que habían sido acogidos por una tradición que observaban en dicho diálogo un fuerte desencanto, un mal momento en la escritura y las ideas de Platón. Lo anterior se puede observar, por ejemplo, en *Historia de la filosofía griega IV* (1998) a través del comentario que hace Guthrie sobre el *Lisis*.

⁷⁶ Tal vez como defiende Valle (2017) en su introducción a *Amantes Rivales*, el *Lisis* es un diálogo que debe ser analizado como una unidad autónoma y no intentar enlazarlo con otras nociones metafísicas que realmente no le corresponden. Pero además, y desde el punto de vista del presente trabajo, es un diálogo que debido a que pertenece a una etapa inicial en el pensamiento de Platón, permite recoger fielmente algunos elementos del pensamiento de Sócrates.

posible identificar al que es amigo (φίλος), en otras palabras, el πρώτον φίλον es una norma ética que posibilita reconocer al genuino y no fingido amigo⁷⁷.

Por otra parte, la noción de φιλία tiene un estatuto eminentemente ético porque es un término que no puede desligarse de su atmosfera cultural y del modo en cómo era utilizado antes de Sócrates. A pesar de que este término adquiere apenas en Sócrates una intención intersubjetiva en la medida que posibilita la relación justa entre seres humanos, es importante tener en cuenta que estuvo ligado siempre a cuestiones sociales y ese es el tipo de sabiduría que le corresponde (confrontar capítulo 1: *antecedentes del término φιλία en la antigua Grecia*).

La noción de amistad tiene su incidencia en las directrices éticas y sociales, es decir, apela de modo concreto a la convivencia entre seres humanos y a la forma en como estos se hacen mejores a sí mismos a partir del reconocimiento de la ignorancia, pero a su vez, al mejoramiento de la sociedad a través del trato afectivo entre amigos que son semejantes entre sí (*Lisis*, 22a, 8-9). Lo anterior desprende la siguiente pregunta, ¿acaso no es posible identificar en la noción de φιλία un camino que permite acceder al pensamiento ético de Sócrates, teniendo en cuenta que todas las implicaciones que se desprenden de ese término coinciden que las características que los contemporáneos a este filósofo le han atribuido?⁷⁸ Todas estas coincidencias serán detalladas en el tercer capítulo del presente trabajo.⁷⁹

Por otra parte, el hecho de que no exista en el *Lisis* una pregunta explícita por la naturaleza de la amistad permite conferirle con mayor seguridad un estatuto eminentemente ético a dicha noción. La afirmación de Grube (1994) respecto a la existencia de un intento de definición de la φιλία en el *Lisis* cae por su propio peso, y ello se puede corroborar también en los argumentos mencionados en páginas anteriores. Pero además, una revisión de este diálogo

⁷⁷ Esta referencia del “genuino y no fingido amigo” se encuentra en el pasaje 222a, 11-12 del *Lisis*. Es una conclusión a la que se llega precisamente después de haber analizado la existencia del πρώτον φίλον.

⁷⁸ Se omite en este caso el testimonio de Aristófanes en las *Nubes* porque, tal como refiere Luis Gil (2014), es un testimonio mediado por su labor de comediante en la antigüedad. Lo cual hace que la visión que pone sobre Sócrates tergiversar hacia la comedia algunas características de este filósofo, y por tanto, la visión de Aristófanes no sirve de mucha ayuda para los propósitos que tiene el presente trabajo.

⁷⁹ Ahora bien, no se está queriendo indicar que Platón se marginó de las preocupaciones éticas y sociales porque ello sería una afirmación bastante apresurada. David Ross (1997) dirá que efectivamente Platón se interesó por los asuntos éticos, al igual que Sócrates. No obstante, Platón toma las preocupaciones éticas de su maestro y las traslada a la existencia de realidades absolutas que existen con independencia de los registros del mundo sensible. Esta misma posición la mantendrá Ivana Costa (2019) cuando afirma que es lógico pensar que Platón se va alejando cada vez más –a través de sus diálogos intermedios y mayores– de las reflexiones iniciales que aportó Sócrates.

en su idioma original permite establecer la dirección central del *Lisis* que está ligada siempre a la definición del φίλος. Esta búsqueda de la definición del amigo acentúa el carácter práctico del *Lisis* porque a diferencia de otros diálogos no se pone el énfasis en una entidad general como por ejemplo la pregunta por la prudencia, la templanza, el valor etc., en el *Lisis* el intento de definición recae sobre el amigo (φίλος) y no como tal sobre la entidad “amistad”. En el capítulo tres de este trabajo se podrá observar que ese intento de definición del φίλος tiene intereses enteramente éticos y prácticos que se ajustan al pensamiento de Sócrates.

Una vez demostrado en este capítulo que la φιλία pertenece solamente al campo de la sabiduría práctica se procederá, a través del siguiente apartado, a profundizar sobre algunas cuestiones que aquí se mencionaron de forma general: la transformación que genera la φιλία en el otro; el reconocimiento que tiene Sócrates de la amistad como el verdadero sustento de las relaciones humanas; la necesidad que tiene Sócrates de dialogar con jóvenes bellos y conducirlos correctamente hacia el reconocimiento del auténtico amigo, entre otros aspectos que son inherentes a la esfera ética de la φιλία. Todo ello tomando siempre en consideración lo que en este apartado se demostró sobre el πρώτον φίλον porque es precisamente la ambigüedad que encierra este término la que llevó a pensar la pregunta por el φίλος en el *Lisis* al margen del carácter ético que le es inherente. Además, en el siguiente apartado se mostrará que esa caracterización ética de la amistad no solo es observable a través de la última hipótesis del *Lisis* sino que está inscrita también en algunos comentarios sobre Sócrates que hacen Aristóteles (2018), Jenofonte (1993) y Diógenes Laercio (1995).

Capítulo tercero: aproximaciones al pensamiento de Sócrates a través del análisis del término *φιλία*

3.1. La pregunta por el amigo (*φίλος*) en el *Lisis* (218d-222a) y su correspondencia con el pensamiento ético de Sócrates

Es importante señalar que la parte en la que aparece la noción de *πρῶτον φίλον* (amigo primero) corresponde a la última hipótesis del diálogo. Esta última hipótesis funda un tipo de amistad que no se desea por causas exteriores a la *φιλία* misma, sino por los efectos éticos que la amistad posibilita en el otro cuando se direcciona correctamente. Es el tipo de amistad que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (VIII, 1133b, 25-30), denomina como “amistad por virtud”. Esa amistad que se muestra en la última parte del *Lisis* (219d-221e) es la que rompe precisamente con la forma tradicional de concebir la *φιλία*, pues esta no tiene su origen en causas externas y materiales porque constituye, ante todo, un encuentro genuino entre almas que son semejantes entre sí. De allí la necesidad de apelar a un principio que direcciona y permite elegir al genuino y no fingido amigo. En las hipótesis anteriores a esta el *πρῶτον φίλον* no había aparecido, y ello se debe fundamentalmente a la ascensión que el diálogo va presentando. La última parte del texto refleja de forma muy clara ese tipo de amistad que transforma el carácter del individuo porque exhorta a un tipo de sabiduría muy importante en la ética socrática: el cuidado de sí mismo.

Hipótesis 1: Antes de pasar a analizar algunas consecuencias éticas que se dependen de la noción de *φιλία* y de su enlace exclusivo al campo de la sabiduría práctica (ética)⁸⁰ desde

⁸⁰ Con el objetivo de comprender de forma específica por qué la amistad tiene en Sócrates una connotación ética, y a su vez, por qué se ha asumido que el pensamiento de este filósofo está ligado a preocupaciones de ese tipo, es importante mencionar algunos aspectos en relación al término “ética” en la antigua Grecia. González (2015) realiza un aporte bastante interesante que merece ser analizado, pues considera que la actividad filosófica a lo largo de la historia se ha dividido en dos grandes ramas: por una parte, está la filosofía vista como un modo de vida, como una práctica constante; aquí el obrar del filósofo va en concordancia con sus discursos. Y por otra parte, está la filosofía vista como ejercicio teórico-especulativo en el que el carácter práctico de la existencia no se encuentra tan marcado. Pues bien, la ética en la antigüedad tiene una relación eminente con esa primera filosofía porque el sabio representa la encarnación concreta de la norma. Hablar de ética en la antigua Grecia exige siempre asumir un modo de vida virtuoso, un modo de vida en el que el discurso del filósofo puede comprenderse a través de su actuar mismo; por ejemplo, si se habla de la justicia el actuar del filósofo debe ser justo. El sabio en tanto encarnación concreta de la norma tiene un conocimiento profundo de sí mismo, ¿pero qué es conocerse a sí mismo? Haber incorporado la moderación, la templanza, al autocontrol, el buen juicio. Saber dirigir la existencia a partir de todos esos elementos es lo que hace que un hombre sea virtuoso, pero a su vez, el

la última hipótesis del *Lisis* (218d-222a), es pertinente mencionar de manera muy general las hipótesis que anteceden a la última parte del diálogo para comprender por qué el *πρῶτον φίλον* determina una comprensión ética de la amistad en el pensamiento de Sócrates. La primera hipótesis que se desarrolla estrictamente, es decir, antes de la introducción y el preámbulo inicial (203a- 213d) va desde el pasaje 214a al pasaje 215c: en esta se defiende la tesis de que lo semejante es amigo de lo semejante. Esta primera tesis que se desprende de un verso de Homero citado en el pasaje 214a⁸¹, presenta la siguiente dificultad: no todo semejante puede asociarse (a través de la *φιλία*) con otro semejante. Dos malvados que se asocian no pueden conocer en ningún momento el valor de la amistad porque se infligen injusticia mutuamente, y la *φιλία* no admite la injusticia. De entrada es posición inicial deja ver que la amistad tiene como fundamento la semejanza y no es posible entre hombres que son malos, pues la amistad está intrínsecamente conectada con la bondad y la excelencia del carácter.

Ya que el semejante no puede ser amigo del semejante, Sócrates aduce lo siguiente: en realidad lo que posibilita la amistad es que está fundada a partir de hombres que son buenos. Los malos no pueden ser amigos porque son inestables incluso consigo mismos. No obstante, inmediatamente se muestra la siguiente dificultad respecto a la idea de considerar que únicamente lo bueno es amigo de lo bueno: “Y qué, el bueno en la medida en que es bueno, no sería en ese sentido suficiente para sí mismo? (*Lisis*, 215a, 16-17). Los buenos, en ese sentido, no necesitarán amigos porque se bastan a sí mismos y no encuentran ninguna utilidad en la relación con los otros. De esa manera, la hipótesis es inmediatamente refutada. Esta idea de los buenos como autosuficientes será desarrollada plenamente en la última hipótesis, allí se recalca el hecho de que efectivamente la *φιλία* solo es posible entre hombres que son buenos pero los buenos no son necesariamente autosuficientes en todo. Partiendo del reconocimiento de la ignorancia, de aquello que desconocen, ingresan inmediatamente en el mecanismo del diálogo y desde allí la amistad llega a su punto máximo, es decir, se gesta el proceso de transformación.

sabio busca siempre transmitir la enseñanza a los demás y lograr en ellos un cambio de mirada. La anterior condición se cumple perfectamente en el caso de Sócrates, pues la denominación de sabio que se le ha dado a este está ligada precisamente a su modo de vida, a su relación con los otros mediada por la *φιλία*

⁸¹ El verso específico que se cita en el *Lisis* (214a6) es el siguiente: “Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante” (Odisea, XVII, 218).

Hipótesis 2: La siguiente hipótesis que se defiende va desde el pasaje 215c al pasaje 216b. En esta se aduce la idea de que lo opuesto es lo más amigo de lo opuesto; por ejemplo, el débil tendrá que ser amigo del fuerte por el beneficio que este podría generarle, el enfermo tendrá que ser amigo del médico por la utilidad que este representa. En suma, lo contrario es el alimento de su contrario. Esta hipótesis es refutada de la siguiente manera: “¿Acaso la enemistad no es lo más opuesto a la amistad? ¿Qué les responderemos? ¿Y no será necesario admitir que dicen la verdad? (*Lisis*, 216b, 1-3). En efecto, las conclusiones que se desprenden de esta hipótesis son absurdas porque implicaría pensar, por ejemplo, que el justo desea fundamentalmente la injusticia.

Hipótesis 3: La siguiente tesis que se asume sobre la amistad va desde el pasaje 216b al pasaje 218c. Esta postura es particularmente interesante porque constituye el referente que le va a permitir a Sócrates, en la última parte del diálogo, dotar a la *φιλία* de un profundo sentido ético que no está impulsado de ninguna manera por bienes utilitarios. Ese profundo sentido ético de la amistad en la última parte del *Lisis* podrá ser corroborado a través de otros testimonios que le adjudican a Sócrates el apelar a la *φιλία* constantemente para lograr una transformación en los otros. La hipótesis anteriormente señalada defiende la idea de que “lo que no es ni bueno ni malo es amigo de lo bueno o de otra cosa parecida a él mismo” (216e, 3-4). Por ejemplo, el enfermo se hace amigo del médico por causa de la enfermedad que le sobreviene a su cuerpo. Así, se apela a la idea de que la amistad se genera precisamente porque se encuentra en el amigo la posibilidad de mejorar algo que no es ni bueno ni malo.

Le enfermedad es un mal, la medicina que se busca para alcanzar la salud es un bien y el cuerpo es algo que no es ni bueno ni malo. El problema que desprende esta hipótesis es que la amistad concebida de esa manera implicaría una mera utilidad; se desean ciertas cosas por causas de otras que generan un bien y así sucesivamente (argumento *ad infinitum*). Así pues, esta hipótesis es refutada a través del siguiente pasaje que se citó en el apartado 3.1 de este capítulo: “¿Acaso no es necesario que renunciemos a avanzar de este modo y que nos remontemos hasta un cierto principio [ἀρχήν], el cual ya no remitirá a otra cosa que sea amiga, sino que habrá llegado al que es amigo en sentido primario [πρῶτον φίλον]?” (219c, 15-16). El problema con estas tres hipótesis reside principalmente en que cada una de ellas apunta hacia una visión utilitaria de la amistad, es decir, se asume la utilidad como criterio de valor y bondad. La utilidad no puede significar en ningún momento un criterio de valor y de

bondad porque lo que posibilita realmente la amistad son los valores éticos de la persona que se patentizan en el diálogo con el amigo.

Una φιλία que se funda bajo ese criterio de utilidad impide concebir la amistad como algo que permite la transformación en el individuo, una transformación de su *ethos*. Ese es el tipo de sabiduría que permite la φιλία: el conocimiento de sí mismo y, por ende, de cada una de las imperfecciones que impiden desarrollar una vida virtuosa. De hecho, es perfectamente comprensible que los personajes del *Lisis* sean tan jóvenes, pues los niños desean como nadie tener amigos y relacionarse con otros. De allí la necesidad que tiene Sócrates de exhortarlos a indagar de forma acertada qué es el amigo y qué caracteriza al auténtico φίλος. No obstante, una amistad concebida bajo los presupuestos del utilitarismo obstaculiza la comprensión de esos efectos éticos que encierra la φιλία. Principalmente las hipótesis 1 y 2 dejen ver un tipo de amistad que requiere de causas exteriores para concretizarse: en la 1 se dice que la amistad no es posible entre hombres buenos porque ellos son autosuficientes y no requieren del otro para la obtención de algo (215a, 16-17), y en la dos se acentúa igualmente un tipo de utilidad porque la amistad fundada entre opuestos busca, precisamente, abastecer aquello de lo que se carece (216b, 1-3).

A partir de la tercera hipótesis se empieza a moldear el camino que permitirá comprender la φιλία desde un punto de vista ético, es decir, como algo cuya única dirección es lo bueno. La amistad tiene como condición preeminente e irremplazable el dirigir la vida siempre bajo los preceptos de lo bueno, de allí que en el pasaje 217e, 13-14 del *Lisis* se afirme lo siguiente: “pero aquello que lo hace malo [a la persona] lo priva a la vez tanto del deseo como de la amistad de lo bueno”. A partir de ese pasaje que pertenece a la hipótesis 3 se patentiza el hecho de que la amistad permite conducir a la excelencia aquello que en el hombre es malo, esto es: la ignorancia. Pero esa dirección solo es posible por el tipo de sabiduría que sugiere la amistad, porque es una sabiduría arraigada siempre en las acciones de las personas. Esto permite la fundamentación de la tercera y última hipótesis en la que aparece el πρώτον φίλον como el criterio bajo el cual se elige al amigo genuino. Ese πρώτον φίλον es lo que en la hipótesis 3 se había denominado como “lo bueno”.

Hipótesis 4: Es importante señalar que esa noción de “lo bueno” [τοῦ ἀγαθοῦ] traduce en la versión de Emilio Lledó (2018) como “el bien”. Ivana Costa (2019) lo traduce de la manera como se mostró inicialmente (lo bueno). La traducción de Ivana Costa es mucho más

pertinente porque “el bien” es un término muy abstracto y metafísico, apunta hacia un tipo de sabiduría que no es propia de la *φιλία*, es decir, una sabiduría cuya búsqueda son las realidades ininteligibles que existen con absoluta independencia del mundo sensible⁸². Y ya se ha visto que la amistad, lejos de poder subsumir este tipo de conocimiento, apunta hacia una sabiduría que tiene solamente un carácter práctico, pues se refiere al cuidado de sí mismo a través del diálogo con el auténtico *φίλος* y a través de lo que este posibilita en el alma cuando se ha comprendido el verdadero sentido de la amistad. Es importante comprender todo este entramado para reconocer la importancia que tiene la última hipótesis del *Lisis* al momento de pensar las implicaciones éticas de la amistad en el pensamiento de Sócrates.

En la última parte del diálogo se introduce la idea de *πρῶτον φίλον* que ya fue explicada en el apartado 3.1 y que se relacionó con la noción de *εὐδαιμονία* (buen vivir o felicidad). La inclusión de este término tiene como propósito remediar el problema suscitado en las dos primeras hipótesis, pues cada una de ellas hacía corresponder la *φιλία* con una utilidad, con una causa y un fin exterior a la amistad misma, pero sobre todo, el *πρῶτον φίλον* tiene como propósito perfeccionar lo planteado en la hipótesis 3; no es posible pensar la amistad como una adquisición *ad infinitum* de diversos bienes materiales. De allí que en el pasaje 220b, 8-10 se afirme lo siguiente: “entonces esto queda despachado: que lo que es amigo no sea amigo con vistas a ningún amigo; pero ¿acaso lo bueno es amigo?”. La elección de todas las amistades particulares está determinada por “lo bueno”, es decir, por el *πρῶτον φίλον*; en efecto, existe una identificación ineludible entre este término y la noción de “lo bueno”. De esa manera, la elección de los auténticos amigos estará impulsada siempre por ese principio ético tan importante, pero “lo bueno” en este caso no es otra cosa que una norma ética que se refiere a la felicidad. De allí que se considere que Sócrates rompe con el paradigma tradicional de concebir la amistad. Este contraste puede rastrearse a partir de la forma en como los autores que preceden el pensamiento de Sócrates concebían la amistad y las consecuencias éticas de la *φιλία* que se están observando en este capítulo.

⁸² Este aspecto es muy interesante porque en el *Banquete* (205a, 4-6) de Platón ya no se habla de “lo bueno” sino de “el bien”. Lo anterior es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que el *Banquete* aborda la noción de *eros*, y esta, a diferencia de la *philia*, permite un tipo de sabiduría que no se agota solamente en el terreno práctico sino que asciende a realidades ininteligibles como la idea de “belleza en sí misma”. Por lo tanto, es comprensible y coherente que Platón ya no hable de “lo bueno” sino de “el bien”.

Bajo el reconocimiento del *πρῶτον φίλον* como una norma ética que permite la selección de todas las amistades particulares, será posible a continuación señalar apartados muy específicos del *Lisis* y examinar las consecuencias éticas que se desprenden de la *φιλία*. Para ello es necesario recordar siempre lo que ya se ha explicado en varios momentos del texto: la *φιλία* está enlazada a un tipo de sabiduría que es eminentemente práctica y no tiene nada que ver con la búsqueda de realidades ininteligibles. Esta última posición que pertenece a los comentaristas clásicos no se asume en este trabajo de investigación, en realidad se asume una postura que está ligada a los estudios más actuales del *Lisis* y que abren sobre este diálogo otras vías de interpretación. Estos estudios actuales se corresponden con las posiciones de Gadamer (2021), Belfiore (2012), Ivana Costa (2019), entre otros.

A partir del siguiente pasaje se podrán identificar ciertos elementos que permiten ser corroborados no solo por el testimonio de Platón sino por el de otros contemporáneos de la época que ya fueron mencionados anteriormente. En el pasaje 218d (7-9) del *Lisis* si dice lo siguiente respecto a la forma en como alguien se hace amigo de otro: “¿Y sin finalidad ni causa alguna, o por causa [ἔνεκα του] de algo y con algún fin [διὰ τι]?”, a lo cual se responde inmediatamente: “Por causa de algo [ἔνεκα του] y con algún fin [διὰ τι]”. Las expresiones causal (ἔνεκα του) y la expresión final (διὰ τι) utilizadas en este pasaje son bastante reveladoras; pues efectivamente la amistad tiene sentido con vistas a algún fin y es originada, a su vez, por algo⁸³.

¿Cómo debe entenderse el hecho de que la *φιλία* esté supeditada a una causa y a un fin? ¿Quiere decir entonces que, al igual que en los pensadores que preceden a Sócrates, la amistad no se basta a sí misma sino que requiere de una causa exterior a ella que la posibilite? Con el ánimo de analizar dicha cuestión, es momento de referir algunos aspectos de la

⁸³ Tanto la *φιλία* como el *ἔρως* apuntan, pues, a un fin. Solo con vistas a un bien ambos tienen sentido. A pesar de que lo anterior dificulte el hecho de distinguir las diferencias exactas entre los dos términos ya mencionados, pues inicialmente ambos van en la misma dirección, es importante tener en cuenta un elemento que menciona Charles Kahn (2010) en su texto: *Platón y el diálogo socrático*. El *ἔρως* tiene principalmente una relación asimétrica, no hay correspondencia. La *φιλία*, por su parte, exige siempre una relación simétrica, en ella sí hay correspondencia. Es cierto que ambos tienen sentido con vistas a un bien, no obstante, en el *ἔρως* ese bien que se busca está representado por la adquisición de la sabiduría. Pero la sabiduría en tanto posibilidad de acceder a la contemplación de realidades universales e imperecederas, exige siempre una búsqueda constante porque el conocimiento no termina nunca de asirse, no puede adquirirse en su totalidad. La *φιλία*, en tanto va referida principalmente a cuestiones humanas, exige correspondencia entre los amigos. Ambos se corresponden por su forma de ser, por su carácter, etc., y en ese sentido hay una relación recíproca en la que ambos, a través del trato constante, se mejoran a sí mismos.

preocupación ética de Sócrates derivados de los pasajes anteriores. Tal como refiere Adrados (1996) solo a partir de Sócrates la *φιλία* adquiere un carácter eminentemente ético⁸⁴. Es ético en la medida que el trato con los otros, mediado por la *φιλία*, busca lograr una profunda transformación en el alma de los interlocutores. En efecto, la amistad tiene una causa, pero no es una causa externa sino que se identifica en el otro la posibilidad de mejorarse a sí mismo a través del desarrollo del diálogo, el cual permite que el *ethos* de la persona se refleje en cada una de sus respuestas. En cuanto a su finalidad, es importante mencionar que está referida a un examen profundo del propio carácter porque se busca el conocimiento de todo aquello que constituye al ser humano: su templanza, su valor, su moderación, su buen juicio, etc⁸⁵. La *φιλία* encierra precisamente ese tipo de sabiduría que para Sócrates era tan importante porque posibilitaba la vida en comunidad.

⁸⁴ Son muchos los textos, tanto de autores clásicos como contemporáneos, que abordan el tema de la ética en Sócrates. Por ejemplo, Jenofonte tiene dos libros reveladores que aportan datos supremamente importantes sobre este filósofo: *Recuerdos de Sócrates* (1995) y *Apología de Sócrates* (1993). Diógenes Laercio, por su parte, en su texto: *Vida de los filósofos más ilustres* (2012). El mismo Aristóteles (2019) coincide en el hecho de que las preocupaciones de Sócrates eran más humanas, es decir, iban referidas principalmente al trato con los otros. En cuanto a autores contemporáneos, Solana Dueso (2013); Adrados (1996); Hadot (2006); Emilio Lledó (1984), entre muchos otros, ponen el énfasis también en el carácter ético del pensamiento de Sócrates. Lo que en cierto sentido no ha sido considerado es la posibilidad de esclarecer el pensamiento de Sócrates a través el término *φιλία*; y a su vez, tampoco se ha considerado la posibilidad de separar la preocupación de Platón de la preocupación de Sócrates.

⁸⁵ La famosa sentencia de Sócrates referida al conocimiento de sí mismo está dada a partir de estos caracteres. Conocerse a sí mismo es descubrir cuáles son las máximas capacidades del hombre, cuál es su lugar en el mundo. Conocerse a sí mismo es saber convivir con todo lo que constituye al hombre (sus deseos, pasiones, apetitos, etc) y mantenerlos en una justa medida. Este comportamiento es recreado tanto por Platón como por Jenofonte en sus textos respectivos sobre la *Apología de Sócrates*. En ambos caso se muestra a un Sócrates capaz de controlar perfectamente sus deseos, sus apetitos; un Sócrates muy mesurado en su estilo de vida. Es importante tener en cuenta que ese constante ejercicio del conocerse a sí mismo constituye la enseñanza que Sócrates quiere transmitir a los jóvenes, de ahí que los autores que hablan sobre él hagan referencia siempre a su constante interés por convivir con jóvenes. Se erige una relación de pederastia en la que, tal como menciona Belfiore (2012), alguien con habilidad erótica guía a otros para que aprendan a querer la sabiduría. En este caso, Sócrates es el maestro y cuenta con esa habilidad erótica para iniciar a los jóvenes en el bello camino hacia el conocimiento. Lucas Valle (2017) en su introducción a *Amantes Rivales*, establece un comentario respecto al modo de relación que existía en la antigüedad entre hombres mayores y jovencitos, asunto que es recreado en el *Lisis* a través de la relación de Sócrates con Lisis y Menéxeno: “Ciertos vínculos entre varones de la clase aristocrática tenía una función cívico-pedagógica. Un varón adulto, el *erastés* (amante), cotejaba a un joven, el *erómenos*, (amado), también llamado *país* o *paidiká*, y se transformaba en su mentor. El objetivo de esta relación era que los jovencitos se integraran en las élites masculinas y participaran progresivamente en el mundo de la política.” (p. 36). Nuevamente se visualiza que la intención de Sócrates al dialogar con aquellos jovencitos está determinada por un asunto social y ético.

Esta transformación que posibilita la *φιλία* en el otro tiene el siguiente sentido: en la página 52 se habló de “una amistad de lo bueno” (*Lisis*, 217e, 13-14) y, por lo tanto, se impuso la idea de que la amistad está emparentada únicamente con la bondad y la excelencia del carácter. De allí que en el diálogo se reitera constantemente la idea de que no es posible la amistad entre malos, pues ellos son inestables incluso consigo mismos, es decir, son injustos, desleales, deshonestos, etc..., y todo esto va en contra de la esfera ética que encierra la *φιλία*. De allí que la transformación a la que apunta Sócrates a través de la amistad sea precisamente esa: los dos jovencitos interlocutores deben reconocer que el trato auténtico entre amigos está mediado indiscutiblemente por esos valores morales (la justicia, la lealtad, la honestidad, etc.), y, al hacerlo, se abre inmediatamente una dimensión mucho más importante; la de la *kainonía*. Comprender las condiciones y los beneficios que trae consigo la amistad auténtica implica necesariamente que los hombres trasladan esos mismos valores al ámbito de la comunidad. La amistad no se queda circunscrita únicamente a un ámbito privado sino que trasciende a otras esferas que eran muy importantes en la Grecia antigua.

Esos valores éticos que son inherentes a la *φιλία* misma deben estar arraigados en el alma, de lo contrario se impone un modo de vida completamente alejado de esa norma ética que representa el *πρῶτον φίλον* (felicidad). El buen vivir o la felicidad solo se alcanza cuando la vida se direcciona bajo la honestidad, la justicia, el valor, la templanza. De allí que ese *πρῶτον φίλον* constituya el fundamento de todas las amistades, pues cada hombre buscará siempre aquello que lo hace feliz y que le permita el desarrollo de una vida virtuosa. La virtud desde el punto de vista socrático debe comprenderse como aquello que permite el dominio de sí mismo a través del examen constante del propio carácter. Un hombre virtuoso es aquél que vive de la mejor manera posible porque reconoce sus falencias e intenta perfeccionarlas.

Esto es evidente cuando en el *Lisis* se afirma lo siguiente: “pues resulta que amigo es en realidad aquello mismo en lo que culminan todas estas llamadas amistades” (220b, 2-4). Si el fin de toda actividad humana es la felicidad, o mejor, el buen vivir, necesariamente la actividad de la *φιλία* y la relación con el amigo (*φίλος*) tendrá que conducir ese fin (*télos*). Es en ese sentido que se afirma en la última hipótesis del *Lisis* que la amistad no es algo que se desee por causa de otros bienes materiales o beneficios externos, la amistad tiene sentido únicamente porque está direccionada por ese principio ético que representa el *πρῶτον φίλον* y que exhorta a la transformación del carácter.

Allí reside precisamente esa transformación que Sócrates intenta gestar en Lisis y Menéxeno. La amistad inicial entre los dos jovencitos está impulsada por un cierto tipo de competencia; el uno busca sobresalir por encima del otro⁸⁶. El acompañamiento que Sócrates realiza es el de un *erastés* (amante) que reconoce en los bellos jovencitos una genuina disposición al conocimiento. Bajo ese reconocimiento los conduce pacientemente, reinicia el discurso las veces que sea necesario hacerlo porque es consciente de la transformación que un diálogo de ese tipo puede llegar a generar. Sócrates sabe que si los exhorta a comprender el verdadero sentido de la amistad, estará sembrando en ellos las bases que determinarán por siempre la relación justa consigo mismos y con la comunidad en general.

Esta actitud de Sócrates hacia los dos jovencitos tiene sentido cuando se asume la idea de que Sócrates era un sabio, y en la antigüedad el sabio representaba la figura encarnada de la norma⁸⁷ y sus discursos se hacían evidentes de forma práctica a través del trato con los demás⁸⁸, a través de la exhortación constante a cuidar de sí mismos⁸⁹; y en eso consiste precisamente la sabiduría que permite la *φιλία* y que intenta mostrar Sócrates a Lisis y Menéxeno. La amistad tiene sentido con vistas a un bien y solo es posible entre personas semejantes⁹⁰; esa relación fundada exclusivamente en sí misma y no dependiente de causas exteriores tiene importantes efectos sobre la persona. De hecho, y tal como refiere Belfiore

⁸⁶ Este elemento puede ser rastreado en la parte introductoria del diálogo, específicamente en el pasaje 205e, 7-10. Allí se muestra qué tipo de amistad han gestado Lisis y Menéxeno y, por tanto, es el insumo que toma Sócrates para dirigir la conversación.

⁸⁷ Respecto a esto Aristóteles menciona lo siguiente en su *Protréptica* (fragmento 5): “¿Qué medida, que norma más exacta poseemos en lo referente al bien más que el sabio?”

⁸⁸ Respecto a esta interesante cuestión se recomienda consultar el texto de Gonzáles (2014) titulado: *Pierre Hadot: el cuidado de sí y la mayéutica socrática como ejercicio espiritual*. Allí se establece una distinción entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica (ética). En esta última se inscribe precisamente el pensamiento de Sócrates puesto que su búsqueda de las definiciones no está cargada metafísicamente; se busca conocer el significado de una palabra porque ello es la condición fundamental para que el individuo actúe acorde al conocimiento de esa palabra. Por ejemplo, si alguien sabe qué es la piedad actuará conforme a ella y será un hombre piadoso. Este elemento lo resalta muy bien Aristóteles en su *Ética eudemia* (15- 1216b)

⁸⁹ 3Mario Montuori (1992) tiene un importante texto titulado: *The socratic problem: the history-the solutions*. En dicho texto reúne 64 extractos de las soluciones propuestas al problema socrático por 54 autores desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Es un estudio importante que aporta profundamente al esclarecimiento de la figura socrática, en muchas ocasiones bastante enigmática. Aunque en última instancia se establece la dificultad de acceder de manera fidedigna el pensamiento del Sócrates histórico. Es una conclusión a la que arriban otros importantes estudiosos de la figura socrática como Pierre Hadot.

⁹⁰ Ver el pasaje 221e (9-10) del *Lisis*. La amistad solo surge entre personas semejantes (ya sea por su manera de ser, sentimientos o su aspecto). Nuevamente se confirma que la *φιλία* exige siempre reciprocidad entre el amante y el amado.

(2012) la relación de afecto que Sócrates sostenía con los jóvenes se corresponde con un ideal erótico de la época⁹¹: alguien con habilidad erótica –en este caso Sócrates– conduce a los demás hacia el amor a la sabiduría.

Ahora bien, esa inclinación de Sócrates hacia los demás –en el caso del *Lisis*, hacia los jóvenes– tiene sentido porque reconoce en ellos algo que inicialmente no es ni bueno ni malo: la ignorancia. Es necesario el acompañamiento de alguien para que esa ignorancia empiece a ser reconocida. Posterior al pasaje 218d (7-9) citado anteriormente se expresa muy bien esta cuestión cuando se afirma: “Por consiguiente, debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo [τό φίλον^o] es amigo [φίλον] del amigo [τοῦ φίλου]” (219b

⁹¹ Respecto a la relación de pederastia en la antigua Grecia hay varios textos interesantes que abordan esta cuestión. Por una parte, está el libro de Belfiore (2012) titulado: *Sócrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Allí se asume la pederastia desde un paradigma educativo, la atracción que un hombre mayor puede llegar a sentir por jóvenes bellos está impulsada por un interés educativo. Se busca, como en el caso de Sócrates, sembrar en los jóvenes el amor al conocimiento para que luego aporten significativamente al buen desarrollo de la sociedad. Existen textos que manejan posturas contrarias respecto a dicha cuestión; por ejemplo, Eslava (1997) en su libro: *Amor y sexo en la antigua Grecia*, aduce que la relación de pederastia en la antigüedad involucraba no solo un interés intelectual sino también un interés sexual. En pago de las enseñanzas, los jóvenes correspondían eróticamente. En el caso de esta investigación, se pone la mirada en la postura de Belfiore ya que, al menos en lo que respecta a Sócrates, no hay indicios de un interés más allá del educativo. Su enseñanza tiene esa dirección y la amistad generada con los jóvenes busca que ellos empiecen a transitar su existencia a través del amor al conocimiento. De hecho, esto último es un motivo por el cual la palabra “φιλοσοφία” con sus compuestos φίλο (amor) y σοφία (sabiduría) traduzca como “amor a la sabiduría” o “amor al conocimiento”. En un principio la noción de amor cubría fundamentalmente una inclinación hacia actividades por las que se sentía pasión, entre dichas actividades está la práctica del conocimiento, el aprendizaje. La filosofía encarnaba ese método de enseñanza socrático en el que un hombre mayor conducía a los demás hacia el amor al conocimiento, hacia el aprendizaje de aquello que habría de serles útil para toda la vida. En *¿Qué es la filosofía antigua?* Pierre Hadot (1998) establece los usos más importantes que tenían las palabras compuestas con “phil”, y a su vez, refiere a partir de qué momento la palabra filosofía empieza a marcar la orientación de un amor a la sabiduría. En los presocráticos no se conocía todavía el término “philosophos” ni el verbo “philosophein” (filosofar), ni mucho menos la palabra philosophia. Estas palabras tienen su aparición a partir del siglo V en autores como Sófocles, Eurípides, los sofistas, e incluso en Herodoto. De hecho, se dice que en la obra de este último es donde aparece la primera mención a una actividad filosófica. Hadot (1998) refiere exactamente lo siguiente: “De una manera general, desde Homero, las palabras compuestas con φίλο servían para designar la disposición de alguien que encuentra su interés, su placer, su razón de vivir, en consagrarse a tal o cual actividad.” (p. 28). Así pues, en Homero el saber (σοφία) implicaba fundamentalmente un saber hacer: el saber hacer del carpintero, del escultor, etc. En Solón, la palabra σοφία designa también la actividad poética. Y en Herodoto esa palabra aparece ya ligada al contenido de la sabiduría poética. Finalmente en Sócrates la filosofía aparece vinculada con un modo de vida unido a cierto discurso capaz de regir la existencia con miras siempre al bien. Todo lo anterior permite comprender un poco el motivo por el cual inicialmente se traduce el término φιλία por amor; es un amor hacia aquellas actividades que complacen profundamente y le otorgan sentido a la vida. La φιλία es un tipo de amor que involucra la relación con alguien capaz de mostrar el camino hacia el conocimiento.

8-9). Así pues, se confirma lo mencionado a través del pasaje anterior: el hacerse amigo de alguien implica reconocer algo que en el ser humano es imperfecto y que debe saber direccionarse correctamente. Sócrates va en busca de jóvenes bellos y buenos y dialoga con ellos porque desea iniciarlos en todo lo que la existencia implica. Desea exhortarlos a empezar a cuidar de sí mismos.

Es muy particular esta inclinación que tiene Sócrates a dialogar con jóvenes bellos y buenos y a exhortarlos, desde ese reconocimiento, a cuidar de sí mismos. Quizás sea una característica típica de Sócrates el hecho de identificar siempre lo bello con lo bueno (*καλὸς καὶ ἀγαθός*), identificación que comprende la fórmula de excelencia en el *Lisis*. El primero (*καλὸς*) se refiere a la belleza física, y el segundo (*ἀγαθός*) se refiere a la rectitud moral. En el caso particular de la *φιλία*, es evidente que el desarrollo de la conversación se inicia bajo el reconocimiento de que Lisis y Menéxeno son bellos y buenos, es decir, reúnen la fórmula de la excelencia y, por lo tanto, tienen la suficiente capacidad y disposición para emprender un diálogo sobre la amistad. Lo anterior se hace evidente en el siguiente pasaje del diálogo en el que Sócrates describe vivamente las características de Lisis: “se distinguía a simple vista, digno de ser considerado no solo bello sino también una belleza de persona.” (207a, 2-3). Así pues, se hace evidente la relación intrínseca que existe entre la belleza, la bondad, la amistad y el conocimiento de sí.

La inclinación que tiene Sócrates a dialogar con jóvenes bellos y buenos está determinada por esa fórmula de la excelencia, la cual garantiza la disposición suficiente para sostener un diálogo, en este caso, sobre la amistad. Es particularmente interesante que la *φιλία* requiera de esa identificación entre lo bello y lo bueno, aunque en realidad es una identificación muy coherente y necesaria con el tema que se va a sostener. Anteriormente se había dicho, a través de la última hipótesis del diálogo, que la elección del auténtico amigo y la relación dialógica con este, logra en el otro una transformación del carácter. Sócrates sabe perfectamente que esa transformación solo es posible cuando la amistad se gesta entre personas que son bellas y buenas, pero sobre todo, entre personas que evidencian una rectitud moral y una disposición al conocimiento. Pero esa rectitud moral que Sócrates reconoce como un atisbo inicial en Lisis y Menéxeno debe perfeccionarse, y para ello se toman los efectos éticos que genera la amistad en el otro cuando esta se comprende correctamente. De esa manera, el cuidado de sí consiste en hacer que Lisis y Menéxeno –a través de la comprensión

de lo que es el amigo— logren desarrollar al máximo esa disposición que Sócrates inicialmente ya había identificado en ellos. Gracias a esa disposición que tienen los dos personajes principales del diálogo es posible que Sócrates los exhorte a reconocer su ignorancia, es decir, a reconocer aquello que no saben sobre la amistad y que para sus vidas es muy importante.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que la ignorancia de la que se habló anteriormente tiene dentro del *Lisis* connotaciones muy particulares: no es una ignorancia en sentido absolutamente negativo sino que constituye el impulso que mueve al hombre a buscar el conocimiento a partir de la aceptación del no saber⁹². Si bien Lisis y Menéxeno manifiestan un deseo enorme de conocer, también es cierto que desconocen cuestiones importantes sobre la amistad y sobre la relación con el auténtico amigo. Son ignorantes en esos asuntos pero desean profundamente suplir esa carencia. Evidentemente el proceso de transformación y el direccionamiento correcto de esa ignorancia parcial⁹³ se gesta a través del diálogo, que es una herramienta fundamental en la ética socrática. Anteriormente se dijo que Sócrates conduce a Lisis y Menéxeno —a través de la conversación— al reconocimiento de lo que es el auténtico φίλος, lo cual implica necesariamente pensar que el diálogo es un mecanismo muy importante al momento de forjar una auténtica amistad con alguien.

El mecanismo del diálogo que se funda en el proceso de preguntas y respuestas tiene importantes efectos en el alma de Lisis y Menéxeno. La importancia de este mecanismo puede observarse claramente en el último pasaje del *Lisis*, con el cual se cierra el diálogo: “esos que se están yendo dirán que nosotros creemos ser amigos entre nosotros (porque yo también me pongo entre ustedes), pero qué es el amigo no lo hemos llegado a descubrir.” (223b, 8-10). El

⁹² El término exacto que aparece en el *Lisis* (218, 8-9) para aludir a ese punto medio que es el filósofo es “metaxí”. El filósofo es un amante del saber, pero no porque tenga el saber absoluto sino porque reconoce que no sabe y en ese sentido busca suplir esa falta de conocimiento. En el *Banquete* (204b, 6-7) aparece igualmente ese término, pero en este caso alude a un tipo de sabiduría que sobrepasa el ámbito físico. El filósofo ya no busca solamente el conocimiento de las cosas fácticas del mundo sino que reconoce la existencia de realidades que están más allá del mundo sensible. Es decir, el tipo de sabiduría es muy distinta y tiene otros direccionamientos.

⁹³ Se habla de una ignorancia parcial y no absoluta porque es la referencia exacta que se da en el pasaje 218a del *Lisis*. Aquél que es absolutamente ignorante no desea conocer porque su alma está completamente impregnada de ignorancia, pero aquél que reconoce ser ignorante en determinadas cuestiones busca por todos los medios alcanzar aquello que desconoce. La referencia exacta que se da en el *Lisis* es la siguiente:

(...) tampoco podríamos decir que aman el saber los que tienen tanta ignorancia que ya son malos; pues ningún malo ni ignorante ama el saber. Restan entonces los que teniendo este mal, la ignorancia, no obstante todavía no son tontos por ella ni ignorantes, sino que aún consideran que no saben lo que no saben. (218a, 7-10)

diálogo sostenido por Sócrates con los dos jovencitos que tienen una profunda disposición en sus almas, ha logrado gestar entre ellos una amistad a pesar de que no consiguieron definir qué es el amigo. Este elemento es de particular importancia porque da a entender que el diálogo, ese juego de preguntas y respuestas, ha forjado en los personajes un profundo afecto. Cada una de las preguntas hechas por Sócrates y sus respectivas refutaciones permitieron que Lisis y Menéxeno modificaran su forma de concebir la amistad (una *φιλία* por competencia); descartaron formas erróneas de pensar la relación con los otros y a través de la búsqueda en común de un mismo objeto de investigación que para todos es beneficioso, adquirieron *φιλία* entre ellos.

El afecto que surgió entre los interlocutores fue posible gracias a la mediación del diálogo; pero el diálogo en el caso de la *φιλία* requiere una absoluta reciprocidad, requiere que los interlocutores sean semejantes entre sí porque de lo contrario no es posible entrar en la conversación. Lo anterior hace que se cierre la posibilidad de forjar una amistad, toda vez que entre personas desemejantes es difícil discernir temas de investigación que son importantes para todos. Aquí es necesario recordar lo que se explicó en la nota a pie de página 18 respecto a la diferencia entre *ἔρωσ* y *φιλία*; mientras el primero es asimétrico, es decir, no requiere reciprocidad, la *φιλία* exige necesariamente corresponden entre las personas que están dialogando. Esto se evidencia al inicio de la conversación cuando Sócrates les pregunta a Lisis y Menéxeno si ambos tienen la misma edad, si ambos son de familia noble, si ambos son bellos, e inmediatamente afirma lo siguiente: “y precisamente se dice que son comunes las cosas de los amigos, de modo que al menos en este tema nunca estarán en desacuerdo.” (*Lisis*, 207c, 11-13).

Por lo tanto, la condición preeminente para gestar la amistad a través del diálogo es la semejanza existente entre los interlocutores. Si Sócrates, Lisis y Menéxeno lograron crear un sentimiento de afecto es porque todos estaban en disposición a investigar qué es el amigo, en suma, todos eran semejantes entre sí. Pero es una disposición que se refiere también al carácter noble de sus almas y al reconocimiento de que en realidad no saben aquello que creían saber. Este asunto sugiere la idea de que no todos los que dicen ser amigos lo son en realidad porque no todos logran entrar en el mecanismo de la conversación, no todos comparten esa semejanza entre almas que exhorta a dialogar sobre temas importante para la vida en comunidad. Por lo tanto, la importancia de la conversación en el pensamiento ético de

Sócrates, y por supuesto, en el desarrollo de la *φιλία*, reside en la oportunidad que esta ofrece de conocer el *ethos* de la otra persona y de mejorar el propio carácter a partir de la interacción constante con el amigo (*φίλος*).

El anterior argumento es bastante importante porque permite comprender nuevamente el sentido ético que comporta el *πρῶτον φίλον*. Ya se ha explicado suficientemente que este término puede analizarse como una norma ética (felicidad) a partir de la cual se eligen todas las amistades particulares. Por lo tanto, si el diálogo es el mecanismo a través del cual se gestan las amistades entre hombres que tienen una naturaleza semejante, el *πρῶτον φίλον* garantiza la identificación adecuada del amigo. La relación o el diálogo con el *φίλος* permite saber si de verdad la convivencia con está fundada en la conversación responde a esa norma ética, es decir, si en efecto se está forjando un mejoramiento del propio *ethos*.

Luego de analizar de manera argumentada las diversas consecuencias éticas que se desprenden de la noción de *φιλία* en el *Lisis* y su correspondencia con la ética socrática, es momento de recurrir a otros testimonios para respaldar la idea que se asumió desde un principio en este trabajo: el término *φιλία*, efectivamente, responde a los intereses éticos de Sócrates, asunto que no solamente muestra Platón en el *Lisis* sino que coincide con otros comentarios que van a ser referenciados a continuación y que, al igual que sucede en el *Lisis*, analizan la amistad en Sócrates solamente desde un punto de vista ético. Las coincidencias existentes respecto a este tema se detallan a continuación.

Es difícil aseverar quién fue realmente el Sócrates histórico porque los testimonios de Platón, Jenofonte y Aristófanes no coinciden exactamente de la misma manera: el primero muestra a un Sócrates demasiado idealizado capaz de mesurar al extremo las pasiones, deseos, apetitos; el segundo muestra a un Sócrates que está en el ocaso de su vida y no quiere seguir viviendo; y Aristófanes tiende a ridiculizar algunas actitudes de Sócrates. A pesar de lo anterior, es posible encontrar puntos de encuentro en los tres autores que permitan formar un todo unitario respecto al pensamiento de Sócrates⁹⁴. Pues bien, los tres coinciden en que Sócrates dialogaba con jóvenes, y en el caso específico de Platón y Jenofonte, se muestra que esa convivencia fundada en la amistad buscaba lograr una transformación en ellos.

⁹⁴ El comentario exacto de Luis Gil (2014) es el siguiente: “pero esta duda, por grande que sea, no debe conducir a exagerar las divergencias de las fuentes y a hacer caso omiso de sus muchas coincidencias que deparan una imagen unitaria y coherente del filósofo.” (p. 74)

Esa relación de amistad que se muestra en el *Lisis*⁹⁵, en la que subyace una causa y una finalidad, constituye el punto central de la ética en Sócrates. Para dar mayor solidez a la afirmación anterior es necesario apelar al testimonio de Platón en la *Apología* e igualmente al testimonio de Jenofonte en el texto que lleva ese mismo nombre⁹⁶. Ambos coinciden en que una de las acusaciones lanzadas a este filósofo fue la ser un corruptor de la juventud; en la *Apología* (24b, 8-9) hecha por Platón se dice lo siguiente: “Sócrates delinque [φησὶν] corrompiendo [ἀδικεῖν] a los jóvenes [τούς τε νέους]”. La defensa de Sócrates consiste en mostrar que él solo se preocupaba por hacer que los jóvenes fueran lo mejor posible, procurando siempre llevar una educación adecuado a estos (24e 4-5). En efecto, el interés de Sócrates es eminentemente educativo, asunto que se vislumbra muy claramente en el *Lisis* y en la nueva connotación ética que este le atribuye a la φιλία.

En la *Apología* hecha por Jenofonte se logra visualizar ese mismo aspecto (19-20); a Sócrates se lo condena por corromper a la juventud y por la inclinación que tiene este de exhortarlos a cuidar de sí mismos⁹⁷. Pero es un cuidar de sí mismo que implica comportarse

⁹⁵ Resulta difícil muchas veces establecer la separación entre el pensamiento de Sócrates y el de Platón; sin embargo, la distribución de los diálogos que hacen algunos comentaristas como Ross (1997); Grube (1994), entre otros, consideran que los textos pertenecientes a la etapa juvenil de Platón contienen nociones fundamentalmente socráticas. Ahora bien, hay una característica que tienen los diálogos menores y que los hacen diferenciarse de los diálogos intermedios, pero fundamentalmente, de los mayores. Estos últimos apuntan hacia una epistemología; en ellos existe lo que se conoce como separación entre géneros y especies y existe también la idea que ha sido heredada por la tradición a partir de la cual se considera que Platón distingue entre un mundo sensible y un mundo inteligible. La estructura de los diálogos menores difiere mucho de las dos etapas ya mencionadas; en estos no existe la separación entre géneros y especies, el pensamiento de Sócrates, más allá de ser epistemológico, va orientado hacia un ámbito ético, es decir: las acciones expresadas en el mundo práctico, en última instancia, el cuidado de sí mismo. Esta interesante posición puede estudiarse muy bien en el texto de Luis Gil (2008) titulado: *El problema del Sócrates histórico*.

⁹⁶ El testimonio de Aristófanes en *Las nubes* es omitido en este caso por cuestiones de inverosimilitud extrema respecto a las posiciones de Platón y Jenofonte. Si bien es verdad que Aristófanes resalta el hecho de que Sócrates es un corruptor de la juventud, lo hace apelando a argumentos que no permiten comprender al factor ético del pensamiento de Sócrates desde la noción de φιλία. Dice que Sócrates corrompe a la juventud porque les enseña el arte de la contradicción, les enseña a hacer fuerte el argumento débil. Pero además porque los insta a transgredir las normas de sus padres, a ser altaneros con ellos. Teniendo en cuenta la diferencia extrema que se gesta en el testimonio de Platón y Jenofonte respecto al de Aristófanes, no se ha referenciado el testimonio de este último porque se aleja un poco del objetivo de este trabajo y porque lo importante es mostrar ideas que permitan corroborar por qué la noción de φιλία que se muestra en el *Lisis* se corresponde fundamentalmente con el pensamiento ético de Sócrates.

⁹⁷ No solo en la *Apología* (1993) hecha por Jenofonte se logra visualizar esta cuestión, hay muchos pasajes en *Recuerdos de Sócrates* (1993) que muestran la profunda inclinación que este tenía a relacionarse con los jóvenes y enseñarles. También hay varios diálogos menores en los que se muestra a

siempre prudentemente, un cuidar de sí mismo que implica aprender a controlar los deseos para que no afecten seriamente la existencia. Y eso es lo que exige *φιλία* al momento de establecer relaciones con otro; de ahí que se considere que este término permite comprender de forma muy oportuna el pensamiento ético de Sócrates al margen de una preocupación epistemológica o metafísica. Por ejemplo, en *Recuerdos de Sócrates* (1993) se menciona lo siguiente: “a mí me gustan los buenos amigos (*φίλοις ἀγαθοῖς*) y, si sé algo bueno, se lo enseño y los pongo en relación con otros que pienso que podrán serles provechosos para su virtud” (I-14).

Esta misma cuestión se muestra en el *Lisis* (211e, 3-5) y en muchos otros pasajes de la *Apología* hecha por Platón y Jenofonte, pero a su vez, existe un comentario hecho por Diógenes Laercio (1995) en *Vida de los filósofos más ilustres*⁹⁸ que patentiza esa inclinación que tiene Sócrates a dialogar con los amigos acerca de la verdad: “Siempre estuvo en un mismo lugar, disputando con sus amigos, no tanto para rebatir opiniones sino para indagar la verdad.” (p. 126). La *φιλία* es el espacio ético que Sócrates encuentra para erigir preguntas acerca de asuntos humanos, para discutir sobre cómo los hombres se hacen mejores a sí mismos. Lo anterior no sería posible si entre los amigos no existiera cierta connaturalidad en cuanto a su carácter o su forma de ser, solo entre las personas buenas (tal como se muestra en el *Lisis* (214d, 8-9) es posible pensar la amistad.

En *Recuerdos de Sócrates* II (29) Jenofonte dirá lo siguiente en relación a un diálogo de Sócrates con Critóbulo: “Veo que tú también necesitarás tales artes cuando desees hacer amistad (*φιλίαν*) con alguien. Por ello, no me ocultes de quién querrás llegar a ser amigo

Sócrates dialogando con Jóvenes, haciéndoles preguntas respecto a su comportamiento, respecto a su modo de vida. Entre ellos está el *Eutidemo* y el *Cármides*. A partir de todo ello es posible observar que la amistad que se muestra en el *Lisis* tiene un profundo sentido ético y educativo.

⁹⁸ El intento de reconstrucción del pensamiento de Sócrates a partir del término *φιλία* tiene desde el principio de este trabajo una metodología central: apelar a una visión unitaria de los contemporáneos a Sócrates, es decir, detectar partes específicas en las que coincidan los autores al momento de hablar del interés que tenía Sócrates por la amistad. Esta metodología está de alguna manera bosquejada en el texto de Luis Gil (2007) titulado: *El problema del Sócrates histórico*. No obstante, a pesar de que se menciona no se lleva a cabo su realización. Por otra parte, es una metodología que cuenta también con ciertos detractores como por ejemplo Vlastos (2015). Él considera que los diferentes autores que hablan de Sócrates difieren absolutamente en sus testimonios, por lo cual es imposible ceñirse a una posición concreta, y a su vez, es imposible hilar un testimonio central que atreviese de la misma manera las concepciones de los contemporáneos a Sócrates. En el caso del presente trabajo se tomará en cuenta la posición de Gil, ya que se considera que sí es posible encontrar ciertos puntos de conexión entre los autores que han hablado de Sócrates.

(βούληφι φίλος), pues con el interés de agradar a quien me agrada creo que tengo experiencia para la caza de hombres.” Al igual que sucede en el *Lisis*, Sócrates se declara experto en asuntos eróticos (204c, 2-4), pero además, pone el énfasis en la conveniencia de saber identificar al que es amigo y al que no lo es. Nuevamente se vislumbra que el interés de Sócrates en relación a la amistad no está determinado por el hecho de intentar definirla, lo que él busca en realidad es mostrar quién es el verdadero amigo (φίλος). Esta posición que coincide en Platón y Jenofonte no se contradice con los argumentos anteriores; la φιλία es el verdadero fundamento de las relaciones humanas en un sentido enteramente ético porque cuando dos personas que son buenas (semejantes entre sí) se encuentran, pueden realizar grandes acciones en beneficio de sí mismos y en beneficio de la sociedad.

Esta exigencia que pone Sócrates respecto a la necesidad de fundar la amistad entre personas buenas, es decir, que sean semejantes entre sí ya sea a partir de su carácter, de su alma o de su forma de ser (*Lisis*, 222a, 3-5) se muestra también en *Recuerdos de Sócrates* (1993) a partir del siguiente pasaje: “No solo veo que los malos son incapaces de ser amigos entre sí, porque ¿cómo podrían llegar a ser amigos hombres desagradecidos, indiferentes, codiciosos, desleales o incontinentes?” (Libro II, 29). Se resaltan las implicaciones éticas de la amistad a partir de la enunciación de cualidades que competen exclusivamente al carácter de la persona, y a eso alude precisamente el *Lisis* cuando habla de la semejanza entre los amigos. Además, en una amistad con esas características las personas se alejan de lo vergonzoso y buscan aproximarse a aquello que es noble y bueno porque solo desde ahí es posible construir una comunidad armoniosa y justa. Es evidente que al menos en ese punto los testimonios de Platón y Jenofonte coinciden perfectamente.

Ahora bien, esta preocupación de Sócrates que se instala, no en intentar definir la naturaleza de la amistad sino en intentar determinar quién es el amigo verdadero, la muestra también Diógenes Laercio (1995) en su texto *Vida de los filósofos más ilustres*. A pesar de que Diógenes utiliza constantemente el verbo φημι, que traduce como “decir”, un decir del discurso del habla popular que no busca afirmar de forma absoluta un enunciado, al menos sí es posible tener en cuenta sus comentarios para comprender que el pensamiento de Sócrates siempre estuvo determinado por la preocupación de tener buenos amigos. Diógenes (1995) dirá lo siguiente: “Decía que es cosa maravillosa que siendo fácil a cualquiera decir los bienes

que posee, ninguno puede decir los amigos que tiene⁹⁹; tanta es la negligencia que hay en conocerlos.” (p. 132). Esta afirmación se corresponde perfectamente con el carácter práctico que en páginas anteriores se le confirió al *πρῶτον φίλον*; se dijo que esta noción introducía la existencia de una realidad abstracta que servía de guía al momento de esclarecer quién es el amigo (*φίλος*). Este último es al que Sócrates dirige la investigación porque solo desde el encuentro con el *φίλος* es posible empezar a investigar cuestiones fundamentales para la vida en sociedad¹⁰⁰.

En cuanto a Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (6.13, 1144b-18) y en su *Ética eudemia* (15, 1216b-2) tiene algunos comentarios sobre Sócrates que se corresponden muy bien con los anteriores testimonios. Dice que para Sócrates la amistad solo era posible entre hombres buenos porque entre ellos no existe la inestabilidad en cuanto al carácter, pero además, Aristóteles le confiere a esta consigna de Sócrates una mirada exclusivamente ética¹⁰¹. A pesar de que Aristóteles llega a la Academia de Platón mucho tiempo después de la muerte de Sócrates, y a pesar también de que ello podría conducir a pensar que el testimonio del estagirita no debe tomarse como fidedigno en la medida que no tuvo relación directa con Sócrates, es importante tener en cuenta que Aristóteles estuvo en la Academia durante muchos años y se familiarizó con los aportes iniciales de Sócrates y posteriormente con los de Platón. En ese sentido, no hay razones suficientes para suponer que el interés de Sócrates por los amigos, según lo muestra también Aristóteles, no pueda constituir un testimonio que aproxime una imagen clara de Sócrates a partir de la noción de *φιλία*.

⁹⁹ Esta misma posición se muestra en el pasaje 211e, 1-6 del *Lisis*. Sócrates realiza la siguiente afirmación: “Mientras a mí por estas cosas apenas se me mueve un pelo, pero experimento un enorme deseo erótico por poseer amigos, y más que la mejor codorniz o el mejor gallo que pueda tener un hombre, yo querría conseguirme un buen amigo.”. Al parecer la obtención de un buen amigo garantiza ciertos elementos que para el hombre son fundamentales, entre ellos está el perfeccionamiento de su propio carácter.

¹⁰⁰ En este punto del trabajo ya se ha esclarecido una idea que se mencionó en las primeras páginas del texto: la *φιλία* exige reciprocidad entre los amigos. Ella tiene un carácter simétrico, de ahí que en el *Lisis* se apele a aquella idea de que entre los amigos existe cierta semejanza ya se en cuanto al carácter, al alma o a la forma de ser. Solo bajo esa condición de simetría es posible que dos amigos se guíen bajo una misma preocupación que es noble y buena, es decir, los juicios en torno a lo bueno y lo malo se dirigen de forma correcta.

¹⁰¹ Ivana Costa (2019) tiene un comentario bastante interesante respecto a la forma de concebir la amistad en Sócrates y en Aristóteles. Dice que los presupuestos de Sócrates sobre la amistad cobran vida a partir del pensamiento de Aristóteles, debido a que este último se ampara en la visión de Sócrates sobre la amistad y conserva sus mismos elementos. En ese sentido, Aristóteles sería una fuente interesante a partir de la cual se puede acceder a la verdadera posición de Sócrates sobre la amistad.

Se han hecho evidentes varias cuestiones fundamentales: en primer lugar, se mostró que la pregunta por el φίλος en el *Lisis* escondía siempre un interés ético, o en otras palabras, una dirección práctica de la filosofía. La φιλία se queda situada en la relación constante entre seres humanos, y a través de dicha relación los amigos van perfeccionando su carácter y van aprendiendo a reconocer lo que es bueno para la sociedad. Por otra parte, las implicaciones que se desprendieron del análisis de la noción de πρῶτον φίλον se corresponden con los testimonios que muestran los contemporáneos a Sócrates, lo cual permite de entrada mostrar que la φιλία es un término que responde y posibilita esclarecer algunos elementos centrales del pensamiento de Sócrates.

A partir de todo el camino recorrido en el primer capítulo es posible identificar la significativa evolución que ha tenido el término φιλία hasta llegar a Sócrates, pero, a su vez, se hizo patente el porqué de aquella afirmación que realizan comentaristas como Guthrie (1996), Belfiore (2012), Gil (2014) entre otros, respecto al carácter ético que tiene la φιλία en Sócrates¹⁰². Es el primero en dotar a ese término de un profundo sentido de relación con los otros, mediada no por un tipo de interés externo a la amistad misma, sino por lo que ella posibilita en el otro cuando se sabe conducir correctamente. Sócrates recibe el término φιλία bajo las condiciones culturales en la que estaban inmersos los autores que aquí se trajeron a colación (Empédocles, Homero y Solón), pero le otorga un sentido ético que se corresponde con la orientación de su pensamiento.

El siguiente apartado tiene como objetivo mostrar que el problema de la definición en Sócrates, y más específicamente desde el *Lisis*, está estrechamente vinculado a un sentido ético de la amistad. El tipo de definición que se muestra en el *Lisis* no excluye en ningún

¹⁰² En el texto de Diógenes (1995) titulado *Vida los filósofos más ilustres*, se establecen también algunos aspectos que conciernen a la personalidad de Sócrates y que permiten perfilar de forma precisa la orientación de su pensamiento. Diógenes dice que Sócrates fue el primero que trató la moral, y que además, fue el primero en morir condenado por la justicia. Este elemento es de vital importancia, pues nuevamente se hace visible la intención de la pregunta socrática. El análisis del pensamiento de Sócrates, desde cualquier espectro que se lo tome (en el caso de esta investigación, desde la noción de φιλία), debe desplegarse partiendo desde ese paradigma moral y ético que muchos contemporáneos de Sócrates le han atribuido. El comentario exacto de Diógenes (1995) es el siguiente: “Conociendo que la especulación de la naturaleza no es lo que más nos importa, comenzó a tratar de la filosofía moral, tanto en las oficinas como en el foro, exhortando a todos a que se preguntaran qué mal o bien tenía en sus casas.” (p. 125). Nuevamente se confirma que la intención de Sócrates no era el análisis de la Naturaleza sino el análisis de las cuestiones humanas, de la ética y la moral. Ese comentario que realiza Diógenes coincide con la opinión de Aristóteles en *Metafísica* (987b) y, en general, con la posición de los autores que ya se han referenciado.

momento la esfera práctica sino que la contiene y la posibilita. De esa manera se corrobora nuevamente que la *φιλία* y sus derivaciones éticas son propias del pensamiento de Sócrates.

3.2. El problema de la definición en el pensamiento ético de Sócrates dentro de la última hipótesis del *Lisis*.

La tradición filosófica ha adjudicado a Sócrates la búsqueda de la definición como único medio de acceder fielmente al verdadero sustento de los valores morales. Lo anterior también es conocido como “*intelectualismo socrático*”, y consiste principalmente en la búsqueda de una forma de predicación de carácter universal que abarque todas las realidades particulares¹⁰³. En el *Cármides*, por ejemplo, Sócrates pregunta por la naturaleza de la sensatez (*σωφροσύνη*) y argumenta que la definición que se le otorgue a esta virtud debe poder explicar todas las acciones sensatas que una persona realiza en el campo práctico (159a, 2-6). El mismo procedimiento es desarrollado en diálogos como el *Eutifrón* (en el que se pregunta por la naturaleza de la piedad¹⁰⁴), el *Laques*¹⁰⁵ (en el que se pregunta por la naturaleza de la valentía), entre otros; y por supuesto, el *Lisis* no escapa radicalmente a ese procedimiento llevado a cabo por Sócrates al momento de interpelar a los interlocutores.

Como se mencionó en el apartado anterior, en el *Lisis* no se pregunta explícitamente por la naturaleza de la *φιλία* porque la intención de Sócrates no es definir la amistad sino orientar en sus relaciones prácticas a los dos jovencitos interlocutores. No obstante, sí existe un intento de conceptualizar lo que es el *φίλος* (el amigo) y determinar, a partir de allí, qué principio universal mueve al hombre a establecer relaciones amistosas con otros y qué características debe tener la persona para fundar una auténtica amistad. Se esconde de entrada un intento de definición, al igual que sucede en los otros diálogos. Sin embargo, es necesario aclarar algunos aspectos en torno al término “definición” y a partir de allí profundizar en la idea que se mencionó anteriormente.

En el libro I de la *Metafísica* (987b, 1-4), Aristóteles dice lo siguiente: “Sócrates, por su parte, que dejó de lado la naturaleza entera y se ocupó de cuestiones éticas, buscó en ellas

¹⁰³ Esta noción de “*intelectualismo socrático*” puede consultarse en libros como: *Introducción al Cármides* (2018) hecha por el profesor Marcelo Boeri; *La teoría de las ideas en Platón* (1997); *¿Qué es la filosofía antigua?* (2006); *Dialéctica, pensamiento intuitivo y discursivo en Platón* (2017).

¹⁰⁴ Cf 5c, 6-7

¹⁰⁵ Cf 181d, 3-4

lo universal y meditó por primera vez acerca de las definiciones”. Efectivamente Sócrates parece ser el creador de la definición como método para acceder a la universalidad de los valores humanos, pero ello no implica que la búsqueda de la definición en Sócrates esté ligada al acceso a verdades metafísicas. En el caso particular del tema que envuelve la conversación en el *Lisis*, el intento por definir aquel principio que permite elegir a los auténticos amigos involucra totalmente la esfera práctica en la que se desenvuelven Lisis y Menéxeno¹⁰⁶. Es decir, la definición en Sócrates, a pesar de que va sobre la búsqueda de lo universal, está anclada totalmente a cuestiones éticas. Antes de analizar el carácter ético de la *φιλία* en Sócrates es importante esclarecer el sentido que tiene la definición en este pensador.

La pregunta por la definición no implica necesariamente una teoría de las ideas. Especifica la existencia de ciertos diálogos menores en los que se intentan definir determinadas cosas, estos diálogos son: *Cármides* (qué es la sensatez¹⁰⁷); *Laques* (qué es el valor); *Eutifrón* (qué es la piedad); *Hippias mayor* (qué es la belleza¹⁰⁸). Si bien David Ross considera que en esta pregunta está ya latente el germen de la teoría de las ideas, también es claro al decir que esas entidades por las que preguntan en los diálogos menores no tienen un estatuto metafísico. Por ejemplo, en el caso del *Laques* cuando se pregunta por la definición del valor no se está intentando otra cosa que determinar qué es aquello que hace valientes a los conciudadanos y qué actos suyos se corresponden realmente con esa definición del valor. La pregunta por la definición en estos casos es eminentemente práctica y no metafísica, se necesita saber el “qué es de algo” para que la persona pueda perfeccionar su comportamiento en base a esa definición. Al parecer en Sócrates, a diferencia de Platón, las definiciones no son independientes del mundo práctico porque ellas van adheridas siempre a la esfera ética y a las acciones de las personas¹⁰⁹.

¹⁰⁶ El paso de la noción de *πρῶτον φίλον* (principio general y abstracto que parece constituir la naturaleza de la amistad) al *φίλος*, que acentúa las relaciones prácticas entre Lisis y Menéxeno, puede rastrearse específicamente en el pasaje 219c, 4-6

¹⁰⁷ Cf 158b, 7-8

¹⁰⁸ Cf 284d, 5-6

¹⁰⁹ Pierre Hadot en, *¿Qué es la filosofía antigua?* (2006) establece una distinción muy acertada entre el objetivo del conocimiento en Platón y la intención de Sócrates al preguntar por la definición de algo. Dice que este último no busca llegar a conclusiones absolutas, es decir, a la verdad. Lo único que busca Sócrates es generar aporías de manera que el interlocutor pueda cuestionar absolutamente sus creencias. Dicha condición se cumple perfectamente en el *Lisis* a través de la pregunta por el *φίλος*. En Platón, por el contrario, subyace una visión más intelectualista que sí busca llegar a la verdad absoluta de ciertas

Lo anterior permite esclarecer un poco el verdadero sentido que tiene la definición en el pensamiento ético de Sócrates. El pasaje final del *Lisis* (223b, 7-10) muestra un asunto muy importante respecto a la dificultad de definir de forma exacta qué es el amigo. Sócrates reconoce que todas las definiciones que se han dado carecen de un verdadero fundamento, y a pesar de los grandes esfuerzos hechos no lograron esclarecer qué es el amigo. Sin embargo, Sócrates finaliza con una frase bastante reveladora que pone a la *φιλία* dentro del campo de las relaciones éticas, pero a su vez, muestra que la definición tiene siempre una conexión directa con el mundo práctico y con las relaciones que se establecen entre los seres humanos dentro de la *polis*. Dicho pasaje dice lo siguiente: “Pues esos que se están yendo dirán que nosotros creemos ser amigos entre nosotros (porque yo también me pongo entre ustedes), pero qué es el amigo no lo hemos llegado a descubrir.” (223b, 7-10).

El pasaje es claro al decir que efectivamente existe una amistad entre los personajes que participan del diálogo –y Sócrates se incluye entre ellos–. El desarrollo de toda la conversación acerca de lo que es el amigo (*φίλος*) ha permitido que los personajes del diálogo funden cierta afinidad entre ellos. Los diferentes argumentos suscitados por Sócrates, y las consecuentes refutaciones que se desprenden de allí, han permitido a Lisis y Menéxno descartar ciertas formas de comprender la amistad. Lo anterior no implica que el acceso a la definición de lo que es el amigo haya tenido éxito, simplemente han avanzado en la conversación hasta el punto de lograr cierta afinidad entre ellos. En el apartado 3.2 del tercer capítulo se explicaron las características que tiene el diálogo en la ética socrática en relación al desarrollo de la amistad. Bajo esa información, podría señalarse que “avanzar en la conversación” dentro del *Lisis* implica haber descartado ciertas formas erróneas de concebir la *φιλία*; Lisis y Menéxeno creían tener una amistad auténtica entre ellos, pero las preguntas y las refutaciones de Sócrates hicieron que esa amistad por competencia que los jovencitos tenían inicialmente fuera descartada.

Han avanzado tanto en la conversación que todos admiten la siguiente postura: “Por lo tanto, si ustedes son amigos el uno del otro, de algún modo son por naturaleza afines entre ustedes.” (221e, 12-13). Se ha accedido finalmente a la idea de que la amistad solo es posible entre hombres que son semejantes entre sí, asunto que ya fue explicado de manera suficiente

entidades. Esta consideración de Hadot coincide con la posición que defiende David Ross (1997) en *La teoría de las ideas de Platón* (consultar fundamentalmente el primer capítulo).

en el anterior apartado. Esa semejanza que exige la *φιλία* hace que Lisis y Menéxeno deban descartar la relación fundada en la competencia que hasta entonces habían gestado. Ambos asienten a las afirmaciones de Sócrates llenos de perplejidad, incluso ante dicha perplejidad optan algunas veces por quedarse en silencio (222a, 6-7). De esa manera, avanzar en la conversación significa aproximarse cada vez más a una comprensión profunda de lo que es el amigo, significa una orientación diferente de las creencias que inicialmente estaban arraigadas en el alma.

La búsqueda de lo que es el amigo fue posible gracias a que entre los interlocutores existía una profunda disposición al conocimiento, e igualmente el proceso de transformación que se da en Lisis y Menéxeno no hubiera sido posible sin esa disposición. Así pues, las personas se transforman en la amistad porque existe de entrada una afinidad entre ellos que hace posible entrar en el diálogo y discernir temas de suma importancia para la vida en comunidad. No es gratuito que Sócrates inicie el diálogo preguntando qué características en común tienen Lisis y Menéxeno, de entrada se está sugiriendo la idea de que solo a partir de esa afinidad existente entre los interlocutores es posible iniciar un proceso que permita en ellos la transformación de las creencias a través de la *φιλία*. Podría decirse que la búsqueda de la definición de lo que es el amigo ha dado sus frutos, pues se han re-direccionado aquellas posiciones que inicialmente estaban completamente alejadas del profundo sentido ético que tiene la amistad.

¿Qué pasa entonces con la definición? ¿Era la definición un requisito necesario para lograr fundar relaciones prácticas entre las personas? y si es así, ¿Por qué dentro del pasaje se acepta que a pesar de no haber logrado definir lo que es el amigo si existe amistad entre los personajes? Es importante tener siempre en cuenta que la búsqueda de la definición no puede desligarse de los aspectos éticos de la vida, y en el caso específico de la *φιλία*, esta no constituye otra cosa que la relación constante entre personas que son buenas y que actúan conforme a ese carácter dentro de la sociedad. La definición no excluye la esfera práctica, antes bien, la contiene. Lo anterior incluso en aquellas situaciones en las que no se logra definir realmente determinada entidad.

A pesar de que Sócrates se pregunta constantemente por la definición de algo, esa definición debe ir referida siempre al campo de sabiduría práctica. El profesor Boeri (2021) en la introducción que hace del *Cármides* muestra algunas características muy concretas que

tiene la definición, y esas características permitirán comprender cuál es realmente la intención de Sócrates en el *Lisis* al preguntar por el sentido de la amistad y por el tipo de relaciones que se establecen con el amigo. Boerí (2021) dice lo siguiente: “Una definición es una delimitación conceptual que permite distinguir o separar el objeto en sus notas esenciales y, por ende, caracterizarlo como lo que es” (p. XXV)¹¹⁰. Se le confiere en este caso a la definición la capacidad de distinguir, delimitar o separar, pero en ningún momento se alude a la definición en un sentido técnico y lógico. Es decir, se buscan las características esenciales del objeto por el cual se está indagando para especificar de forma exacta qué es. En el caso del *Lisis*, todas las hipótesis acerca de lo que es el amigo conducen a la formulación de un principio general denominado *πρῶτον φίλον* (confrontar el apartado 3.2 donde se aborda ese término). Ese principio general constituye el punto de referencia a partir del cual se podrá elegir al genuino y no fingido amigo.

Es importante mencionar que el *πρῶτον φίλον*, a pesar de ser un principio general y abstracto, vuelve luego a realidades muy particulares referidas en este caso a la relación amistosa entre Lisis y Menéxeno. Pero este asunto ya fue lo suficientemente explicado en el apartado 3.3. Lo importante en este caso es comprender que ese intento de definición en el *Lisis* cumple con las características que tiene la definición según lo muestra el profesor Boeri (2021) en la introducción que hace del *Cármides*. El campo de las relaciones con el auténtico φίλος se delimita cada vez más y los jovencitos interlocutores empiezan a comprender qué tipo de amistades deben fundarse realmente y bajo qué condiciones. Esa es precisamente la característica fundamental que tiene la definición en Sócrates; no busca ascender a realidades metafísicas sino identificar las características esenciales de una entidad para comprenderla desde lo que realmente es. De allí que Sócrates diga en el pasaje 223b, 7-10 que a pesar de no haber logrado definir lo que es el amigo si se ha fundado entre ellos una amistad, y esto se logró debido a que en el desarrollo de la conversación se visualizaron ciertas características referidas a la identificación del genuino y no fingido amigo, es decir, se empezó a determinar

¹¹⁰ Además de realizar este comentario, el profesor Boeri (2021) aduce la siguiente afirmación en torno al término “*diorízein*” que traduce como “definir”: “*Diorízein*, más que definir, significa “distinguir”, “delimitar” o “separar”. (p. XXIV). No se le confiere a ese término una connotación lógica, es decir, no se lo está utilizando en un sentido técnico. De allí que Sócrates, en el *Lisis*, no logre definir plenamente lo que es el φίλος, pues en realidad lo que está haciendo es delimitar al máximo ese término para que Lisis y Ménexeno descarten ciertas formas equívocas de concebir la amistad.

la cualidad común referida al φίλος y a partir de ella se descartaron ciertas formas equívocas de comprender la amistad.

Con lo anterior se confirma nuevamente que la φιλία está intrínsecamente ligada al campo de la sabiduría práctica y que, por esa misma condición, es un término que se aproxima mucho a los principales intereses de Sócrates. La φιλία cumple con las características que le confiere el profesor Boeri (2021) a la definición; si bien se asciende a un principio general y abstracto, se vuelve posteriormente a situaciones concretas de la vida dentro de la *polis*. Por otra parte, no es gratuito que Platón en el *Banquete* acuda al término ἔρως y deje de lado la noción de φιλία que ya había utilizado previamente en el *Lisis*. Este último término, en tanto estuvo enlazado siempre a los aspectos sociales, políticos y éticos de la vida, no presenta la fuerza suficiente para ascender a realidades metafísicas tal como si lo admite el término ἔρως¹¹¹. A través del último apartado de este trabajo se podrá constatar que las implicaciones éticas de la φιλία coinciden también con el pensamiento de algunos integrantes de la conocida escuela socrática y no solo con los testimonios directos que existen sobre Sócrates.

3.4. Sócrates y la φιλία: claves interpretativas desde algunos integrantes de la escuela socrática según Claudia Mársico

Desde el principio de este trabajo se asumió el reto de establecer aproximaciones a un autor del que no se pueden señalar con exactitud libros específicos que haya escrito. Indagar acerca del pensamiento de Sócrates no deja de ser más que eso, una mera indagación sin pretensión de verdad absoluta. Tal vez sea necesario olvidarse del verdadero Sócrates histórico y de intentar acceder a lo que fue realmente su pensamiento, pues a lo sumo se pueden establecer aproximaciones a partir de las coincidencias que existen entre sus contemporáneos directos o los conocidos integrantes de la escuela socrática¹¹². En el caso del presente trabajo se tomó la vía de los testimonios directos a partir de autores como Platón,

¹¹¹ Sobre esta discusión se recomienda consultar el texto de Carranza (2007) titulado: *Una aproximación a la doctrina del amor en Platón: entre el Lisis y el Banquete*.

¹¹² En relación a los integrantes de la escuela socrática, se recomienda estudiar los dos tomos de Claudia Mársico titulados: *Testimonios y fragmentos I Y II* (2013). Allí se realiza un estudio minucioso respecto a las sentencias de cada uno de los socráticos y la influencia que dejó Sócrates en ellos. Pero además, Claudia Mársico intenta detectar coincidencias entre cada uno de los socráticos con el ánimo de acceder a una posible unidad del pensamiento de Sócrates.

Aristóteles, Jenofonte y Diógenes. Se detectaron ciertas coincidencias en cuanto a la preocupación de Sócrates por el tema de la *φιλία*; cada uno de los autores anteriormente mencionados coincidieron al señalar que Sócrates veía en la *φιλία* el mejor medio para lograr el conocimiento de sí mismo, y por ende, para lograr un correcto desenvolvimiento dentro de la *polis*. Esas coincidencias se compaginaron perfectamente con la temática sobre el *φίλος* que se desprende alrededor del *Lisis*, por lo cual es posible señalar que la noción de *φιλία* es originaria del pensamiento de Sócrates, y es posible también entender que este término responde a ciertos intereses éticos muy marcados en este autor.

Pero finalmente no dejan de ser más que eso, coincidencias en torno a un tópico que no solo era importante para Sócrates sino también para la cultura griega en general. Es cierto que el pensamiento de Sócrates está orientado hacia cuestiones éticas, afirmar esto no implica ninguna novedad en la medida que ha sido la opinión que ha prevalecido a través de la historia de la filosofía. No obstante, lo que no es muy usual afirmar –y este es el enfoque principal que tuvo el presente trabajo– es que el término *φιλία* es propio del pensamiento de Sócrates y no del de Platón. A pesar de que no se encontraron en esta investigación comentaristas que afirmaran tácitamente dicho asunto, el término *φιλία*, por las mismas implicaciones que encierra responde perfectamente a los intereses éticos de Sócrates, y a su vez, esas mismas implicaciones se corresponden con los comentarios sobre Sócrates que realizan Platón, Aristóteles, Jenofonte y Diógenes. No obstante, este asunto ya ha sido suficientemente explicado en los capítulos anteriores y no se volverá sobre él nuevamente. A través de este apartado final se pretende mostrar, desde Claudia Mársico, cuáles son las coincidencias entre los integrantes de la escuela socrática. Lo anterior con un propósito muy específico: mostrar que esas coincidencias que menciona Claudia Mársico se conectan también, al igual que sucede con los testimonios directos, con las implicaciones éticas que tiene la amistad en Sócrates desde el *Lisis*¹¹³.

¹¹³ Esta forma de establecer conexiones se posibilita gracias a lo aportado en los primeros capítulos. Mostrar que la *φιλία* tiene un estatuto ético y no epistemológico abre la posibilidad de establecer conexiones a partir de los testimonios directos y a partir de la escuela socrática. Se abre una vía de interpretación diferente que nutre la lectura de la *φιλία* como un asunto de Sócrates y no como tal de Platón. Este tipo de investigación basada en la búsqueda de coincidencias puede encontrarse sustentada en autores como Luis Gil (2002), Claudia Mársico (2013), Ivana Costa (2019), entre otros. La única posibilidad de acceder a una imagen de Sócrates, o por lo menos una de las más viables, es a través del encuentro de una unidad a través de los diversos testimonios.

En *Testimonios y fragmentos I* (2013) Claudia Mársico dirá que una de las características propias de los megáricos, o por lo menos una de las más representativas, consiste en el planteamiento que ellos hacen respecto a la inadecuación que existe entre el lenguaje y la realidad. La confusión en torno a la posibilidad nombrar la verdad a través del lenguaje nace por el hecho mismo de que sobre un mismo objeto, o sobre una misma entidad, es posible formular múltiples hipótesis y múltiples nombres. De hecho, este procedimiento es propio de la erística y consiste en problematizar hasta el extremo nociones que son comúnmente aceptadas por todos. Ahora bien, esta posición que muestra Claudia Mársico en torno a los megáricos coincide totalmente con el procedimiento llevado a cabo en el *Lisis* por Sócrates. Una entidad –en este caso la *φιλία*– que es aceptada por todos como algo común y perfectamente conocido, se problematiza al extremo con el fin de llevar a los interlocutores a un examen profundo de sí mismos.

Es importante tener en cuenta lo siguiente: en el apartado 3.2, específicamente en la página 45, se introdujo una de las características que más se le han criticado al *Lisis* por parte de diversos comentaristas, esto es, el juego constante con los términos *φίλος* y *φιλεῖν*. El primero se utiliza como sustantivo o como adjetivo, y el segundo se vuelca muchas veces hacia un sentido pasivo (el amado) y otras veces hacia un sentido activo (el que ama). No obstante, estas cuestiones ya fueron debidamente explicadas, lo importante aquí es comprender un asunto que se puede observar a partir del comentario de Claudia Mársico: los megáricos (escuela impulsada por Euclides quien, a su vez, fue discípulo de Sócrates), reconocen la inadecuación que existe entre el lenguaje y la realidad y problematizan, con el ánimo de acceder a una reflexión, las nociones que aparentemente son muy comunes para todos. Este mismo procedimiento es tomado por Sócrates en el *Lisis*, y es importante notar que la noción de *φιλία* se ajusta a la posibilidad de ser problematizada hasta el extremo, como de hecho se hace.

Si bien Claudia Mársico no afirma en ningún momento que la noción de *φιλία* se corresponde con el pensamiento ético de Sócrates, sí es posible inferir dos cosas a partir del comentario que ella hace: 1. Primero que el procedimiento erístico utilizado en el *Lisis* va perfectamente en concordancia con lo que muestran los megáricos, discípulos de Sócrates. Por lo tanto, podría pensarse que el *Lisis* es un diálogo que se ajusta en gran medida al pensamiento de Sócrates; 2. El término *φιλία*, debido a todas implicaciones que tiene en la

antigüedad (confrontar capítulo 1: antecedentes del término *φιλία* en la antigua Grecia) permite ser problematizado para llegar luego a una comprensión mucho más profunda acerca de la importancia de la amistad. Ahora bien, Claudia Mársico (2017) menciona un aspecto muy importante en relación al modo de proceder de los megáricos al momento de emprender una investigación. Amparada específicamente en Antístenes y Aristipo, dirá lo siguiente: “Quien quiera conocer, deberá avanzar en la descripción de la red en la que se inserta cada noción, con lo cual conocerá inmediatamente la red de lo real.” (p. 52).

Es interesante notar que los megáricos no dirigían la pregunta por el “*qué es X*” hacia un ámbito estrictamente epistemológico. Antes bien, cada noción sobre la que se indaga deberá estar inserta siempre en la red de lo real, es decir, en el mundo práctico. Solo desde allí es posible relacionar cada noción con las diferentes implicaciones que encierra dentro de la vida en sociedad. Ese es el verdadero conocimiento que buscan los megáricos, y que en última instancia coincide con el modo de proceder de Sócrates en el *Lisis*; se parte de una noción aparentemente bastante común y a partir de ella se ven implicadas muchas situaciones reales de la vida que los dos jovencitos interlocutores no podrán obviar. En el apartado 3.2, específicamente en la página 47, se mostró que la pregunta por el *φίλος* en el *Lisis* implicaba siempre un sentido práctico. A pesar de que se indague acerca de un principio general como lo es el *πρῶτον φίλον* se vuelve, posteriormente, a situaciones reales que implican hasta el extremo el modo de vida de Lisis y Menéxeno. Este modo de proceder de Sócrates en el *Lisis* no difiere en nada respecto al comentario que hace Claudia Mársico en relación a Antístenes y Aristipo; se confirma que el pensamiento de Sócrates está volcado principalmente hacia un terreno práctico y que la *φιλία* responde igualmente a esos mismos intereses.

El surgimiento de diversas paradojas a partir de esas implicaciones de la *φιλία* en la red de lo real genera un efecto bastante claro en los jovencitos interlocutores: empiezan a percatarse de la dificultad de encontrar un buen amigo que comparta intereses comunes en torno a objetos de investigación que son buenos para lo sociedad. Ahí reside precisamente la esfera ética que menciona Claudia Mársico en relación a los megáricos, quienes a su vez, están profundamente influenciados por las enseñanzas de Sócrates. Lo que se busca en última instancia es, tal como refiere Mársico (2017) “la potencia del autodomínio, que se conecta directamente con la noción de *enkrateia*, tener el poder en uno mismo.” (p. 47). Ese mismo buscaba lograr Sócrates en los interlocutores, un examen profundo de aquellas creencias que

se habían admitido como reales e incuestionables. En el caso de la *φιλία*, su correcto direccionamiento hace que dos o más personas cuyo carácter sea semejante puedan contribuir al fortalecimiento del propio *ethos*, pero también al fortalecimiento de la sociedad en general y todo lo que esta abarca. Si bien es difícil aseverar que el término *φιλία* es propio del pensamiento de Sócrates, también es verdad que a partir de todas estas claves interpretativas que abre Claudia Mársico es posible pensar dicho término como perteneciente a los intereses éticos más marcados en dicho autor.

Además, el hecho de haber logrado esclarecer en los primeros capítulos que el término *φιλία* no tiene tintes metafísicos, permite lograr ahora con mayor facilidad conectar esos resultados obtenidos con las claves interpretativas que abre Claudia Mársico. Es importante recordar lo mostrado en el apartado 3.3; a pesar de que Sócrates se pregunta constantemente por la definición, el sentido que esta tiene dentro de su pensamiento no es otro que el de un intento por acceder a la sabiduría práctica (ética). En el caso del *Lisis*, esa sabiduría práctica está referida a la relación auténtica entre amigos que son semejantes entre sí. Sócrates, alrededor del diálogo, refuta las diferentes acepciones acerca de lo que es el amigo, pero al hacerlo está erigiendo un asunto muy importante: delimita a tal punto la pregunta por el *φίλος* que Lisis y Menéxeno empiezan a darse cuenta de que la amistad que han fundado debe direccionarse de otra manera, debe fundarse no por competencia sino por un auténtico deseo recíproco de que cada uno llegue a ser lo mejor posible. La definición, al menos en Sócrates, interactúa siempre con las acciones de las personas y con las creencias que han formado a lo largo de su vida.

En *Testimonios y fragmentos II* (2013) Claudia Mársico dirá que la preocupación de los socráticos en general puede sintetizarse a través de los siguientes puntos: 1. El cuidado del alma y su relación con la felicidad, 2. El hecho de que la atención a la epistemología pasa a conectarse directamente con la esfera práctica en la que el filósofo debe desenvolverse, 3. Uso de la erística como medio para lograr acceder a un aprendizaje en el otro, 4. Y por último, la importancia que le daban a la educación de los jóvenes. Es importante notar que cada uno de esos puntos está contenido en el término *φιλία* que se muestra en el *Lisis*; por una parte, Sócrates busca que los jovencitos interlocutores, a través de la identificación del genuino y no fingido amigo (222a, 11-12), logren el fortalecimiento de su propio carácter y la búsqueda constante de aquello que es bueno.

Por otra parte, luego de poner el énfasis en la pregunta por el $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$, que aparentemente es un término muy abstracto, Sócrates vuelve a situaciones concretas de la vida práctica (220a, 4-7). Se utiliza también el método erístico con el fin de confundir a los interlocutores a través de los juegos del lenguaje, pero a su vez, esto esconde un propósito muy específico: lograr en ellos una profunda experiencia de aquello que habían aceptado toda su vida como una verdad. Esta misma posición la sostiene Gadamer (1976) cuando afirma lo siguiente: ““Si nosotros encontramos en los diálogos de Platón y en los argumentos socráticos todo tipo de violaciones de la lógica, el supuesto hermenéutico razonable es que estamos frente a una discusión¹¹⁴.” (p.5). El método erístico utilizado por Sócrates, si bien viola las leyes lógicas e introduce múltiples cuestiones para confundir a los interlocutores, cumple su propósito más próximo: lograr que los jovencitos empiecen a cuestionar su propia relación fundada en la amistad. A pesar de que en ningún momento los comentaristas afirman tácitamente que el término $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$ es originario del pensamiento de Sócrates si fue posible, en este último apartado, y desde las implicaciones éticas que encierra la amistad, establecer una conexión entre estas y el pensamiento de algunos socráticos según lo muestra Claudia Mársico.

¹¹⁴ Traducción propia

Conclusiones

El término *φιλία* en el *Lisis*, al tener implicaciones fundamentalmente éticas, se corresponde con el pensamiento de Sócrates y con sus mayores preocupaciones filosóficas, preocupaciones que están dirigidas hacia el campo de la sabiduría práctica y que se desprenden de la última hipótesis de dicho diálogo. Demostrar lo anterior derivó en todo un estudio pormenorizado de la *φιλία* a partir de autores que preceden el pensamiento de Sócrates. En el primer capítulo titulado: *antecedentes del término φιλία en la antigua Grecia* se obtuvieron resultados cruciales para los fines perseguidos en la presente investigación. Efectivamente, y tal como afirmó siempre Adrados (1996), la amistad no tenía antes de Sócrates una connotación ética pues era un término que, debido a su amplio espectro de usos, se utilizaba para referir diferentes tipos de relaciones que se fundaban dentro de la sociedad y que no implicaban necesariamente un estatuto ético. Por ejemplo, en Homero la *φιλία* abarcaba las relaciones entre los padres y los hijos; la relación entre el esposo y la mujer, pero también, y fundamentalmente, la relación de hospitalidad hacia los huéspedes o extranjeros¹¹⁵ (*ξένος*). Esta última se daba gracias a un tipo de interés muy marcado: conseguir hombres que pudieran colaborar en los asuntos de la guerra cuando se necesitara emprender una lucha de ese tipo. En las otras dos situaciones prima igualmente un tipo de pertenencia; el esposo trazaba los parámetros de comportamiento que debían seguir sus hijos y su esposa.

En ese sentido, la *φιλία* no era comprendida desde la posibilidad que esta ofrece de transformar el carácter de la persona a través de la búsqueda en común de temas que son importantes para la vida en sociedad. Igualmente, en los poemas de Solón la *φιλία*, si bien se aproxima mucho más a los intereses de Sócrates, no implica todavía de forma total la relación entre individuos que son buenos por naturaleza. Solón habla de algo denominado por él como *eunomía*, es decir, la vida armoniosa en sociedad que se rige siempre por los parámetros de la justicia¹¹⁶. A pesar de que la *φιλία* es la que posibilita precisamente ese tipo de vida en

¹¹⁵ Esta información fue explicada suficientemente en el capítulo uno del presente trabajo: *antecedentes del término φιλία en la antigua Grecia*. Consultar específicamente desde la página 15 a la 25. Allí se alude a los diversos usos que tenía la *φιλία* en Homero.

¹¹⁶ Información recogida igualmente en el primer capítulo. Revisar específicamente desde la página 23 hasta la página 27.

sociedad en tanto hace que los hombres no actúan conforme a injusticia, sigue existiendo un tipo de interés muy marcado que se refiere a la búsqueda de hombres que colaboren en todo lo que la sociedad exige. Así pues, luego de haber revisado las implicaciones que tiene el término *φιλία* en ciertos autores importantes de la antigüedad, se hicieron patentes varias cuestiones en torno a la posibilidad de pensar la amistad que se muestra en el *Lisis* como un término mucho más próximo al pensamiento ético de Sócrates.

La pregunta del *Lisis* no va dirigida propiamente hacia un intento de definición de la *φιλία* sino que pone el énfasis directamente en la pregunta por el amigo (*φίλος*). Sócrates desea mostrar, a través de su método erístico, cómo dos personas llegan a hacerse amigas y cuáles son las condiciones para que esto suceda. El propósito del diálogo es eminentemente práctico y no metafísico. Respecto a esta última afirmación es necesario aclarar algunos aspectos: cuando se afirma que la noción de *φιλία* tiene un carácter enteramente práctico y no metafísico, tal como se puso a discutir en el segundo capítulo de este trabajo, no se está queriendo indicar con ello que la vía metafísica sea incompatible con la vía ética. De hecho, desde la obra de Platón ambas están intrínsecamente conectadas. Sin embargo, si es claro que Sócrates nunca pensó esas realidades que Platón denominó *eidos*, realidades que existen con absoluta independencia del mundo sensible. Sócrates se interesó solamente por cuestiones éticas, es decir, referidas a las acciones de las personas dentro de la comunidad. La *φιλία* responde precisamente a esos intereses originales de Sócrates y no es un término que sirva para explicar otro tipo de realidades.

Teniendo en cuenta ese tipo de sabiduría que enmarca la amistad y los efectos que ella posibilita en la transformación del carácter, es posible observar el giro que sufre la *φιλία* en Sócrates respecto a lo que habían pensado sobre ella sus antecesores. Según lo que se indica en el *Lisis*, Sócrates desea mostrar a los jovencitos interlocutores –Lisis y Menéxeno– cuál es la importancia de la amistad y como esta contribuye al fortalecimiento del propio carácter, pero a su vez, al correcto desenvolvimiento dentro de la sociedad. El carácter ético de la *φιλία* en Sócrates reside precisamente en la exigencia de fundar relaciones entre hombres que sean semejantes entre sí (*οἰκεῖοί*), es decir, entre aquellos que tengan una disposición constante hacia lo bueno (222a, 1-5) El contraste entre el primer capítulo y el segundo permitió esclarecer de forma específica el porqué de aquella afirmación de Adrados (1996) en la que se considera que es solo a partir de Sócrates donde la amistad adquiere un estatuto ético.

Además de evidenciar el giro que sufre la *φιλία* a partir del pensamiento de Sócrates, fue necesario dar un paso más allá para abrir otras vías de interpretación que permitieran, por una parte, esclarecer el verdadero fundamento de esta noción, y por otra, mostrar que debido a la esfera práctica que tiene la amistad, ella no puede vincularse con una posible iniciación a la teoría de las formas sino que es una acepción bastante pertinente al momento de estudiar algunos aspectos muy concretos dentro del pensamiento de Sócrates. El segundo capítulo tuvo ese sentido: repensar la discusión que ha tenido la noción de *φιλία* en el *Lisis* a partir de ciertos comentaristas clásicos de la tradición como Grube, Guthrie y Taylor. Este procedimiento arrojó resultados cruciales al momento de esclarecer la tesis de este trabajo.

Uno de los comentarios que más han influenciado la lectura del *Lisis* a través de la tradición es el que realiza Crombie (1963); él considera que el *Lisis* maneja un lenguaje propio de la teoría de las formas y se ampara específicamente en la noción de *πρῶτον φίλον*. Afirmar esto implicaría pensar que el término *πρῶτον φίλον*¹¹⁷ tiene, efectivamente, una conexión directa con la teoría de las formas que se va desarrollado en los diálogos intermedios, pero sobre todo, en los diálogos mayores de Platón. No obstante, fue necesario apelar a una lectura más actualizada del *Lisis* y romper con esa tradición sobre la que constantemente se ha estudiado este importante diálogo. Ivana Costa (2019) y Gadamer (1976) ofrecen una mirada totalmente distinta a la de estos comentaristas clásicos: para ellos el *Lisis* no es un diálogo que deba examinarse desde un punto de vista racional y lógico en tanto su importancia reside en el carácter práctico de las indagaciones que allí se erigen. En esa medida, la noción de *πρῶτον φίλον*, si bien alude inicialmente a una realidad abstracta, vuelve luego a indagaciones prácticas que están directamente conectadas con la vida de los dos jovencitos interlocutores. Nuevamente se sitúa la amistad en un terreno exclusivamente práctico (ética), y a su vez, se abre la posibilidad de analizar la *φιλία* como un término que pertenece al pensamiento ético de Sócrates. En efecto, las preocupaciones de este no iban direccionadas hacia una concepción metafísica del mundo.

Otra consideración que tuvo que ser abordada para conferirse un carácter exclusivamente ético a la *φιλία*, pero a su vez, para mostrar que este término es propio del pensamiento de Sócrates, es la que realiza Grube (1994). Él enlaza la noción de amistad del

¹¹⁷ Sobre esta noción consultar el apartado 3.2, específicamente desde la página 45 hasta la 47. Allí se detallan varios elementos importantes sobre ese término.

Lisis con la idea de Belleza que se desarrolla en *Banquete*. Proceder de esta manera implicaría considerar nuevamente que la *φιλία* se piensa desde un principio como un término que permite fundamentar la teoría de las formas. No obstante, una lectura actualizada del diálogo muestra que es posible estudiar el *Lisis* como una unidad autónoma que contiene en sí misma presupuestos sobre la amistad que son vitales al momento de comprender las relaciones humanas. Estudiar la noción de *φιλία* en el *Lisis* como una unidad autónoma es fundamental porque las implicaciones que se muestran sobre este término en dicho diálogo coinciden con las mayores preocupaciones filosóficas de Sócrates. No obstante, para llegar a estos resultados fue necesario primero poner a discutir toda esta tradición que ha imperado y a partir allí abrir otros otras formas de interpretación.

El tercer y último capítulo titulado: *aproximaciones al pensamiento de Sócrates a través del análisis del término φιλία* tuvo un lugar primordial. Para comprender el sentido que tiene este capítulo es necesario recordar elementos muy importantes que se obtuvieron en este trabajo. Si bien el análisis ético del pensamiento de Sócrates en relación a la *φιλία* no es un asunto enteramente novedoso porque los resultados obtenidos coinciden con otros estudios sobre el pensamiento de Sócrates que se han realizado, si se lograron resultados bastante particulares. Por una parte, se logró demostrar que la *φιλία* se corresponde con un tipo de sabiduría muy específica referida al conocimiento de sí mismo y a las acciones concretas dentro de la vida práctica. Esto permitió, en todo el tercer capítulo, examinar el término *φιλία* partiendo de sus connotaciones exclusivamente éticas y no como lo hacen los comentaristas clásicos que ya fueron referenciados en el capítulo dos. Esas connotaciones exclusivamente éticas que encierra la *φιλία* van referidas a la transformación del individuo a través del diálogo, y van referidas también a la comprensión del *πρῶτον φίλον* como una norma ética que determina la elección de todos los amigos particulares. La amistad comprendida desde el tipo de sabiduría que le es inherente hace que las personas entiendan el sentido de la justicia, de la honestidad, y hace, a su vez, que esos valores éticos sean trasladados al ámbito de la *kainonía*, es decir, de la comunidad. Todos estos aspectos fueron explicados en el tercer capítulo.

Pero no fue suficiente con mostrar que el término *φιλία* está enlazado únicamente al campo de la sabiduría práctica; se hizo necesario también acudir a una visión unitaria que permitiera establecer de forma verídica por qué la *φιλία* puede aproximarse al pensamiento

ético de este último. Luego de haber establecido el contraste entre la forma como ciertos autores que preceden el pensamiento de Sócrates concebían la *φιλία* y la manera tan diferente en que este la pensó según lo que se muestra desde el *Lisis* de Platón, se hizo necesario ir a los testimonios directos a partir de autores como Aristóteles, Jenofonte y Diógenes, con el ánimo de encontrar allí comentarios que respaldaran la posición de Sócrates en torno a la amistad desde lo que Platón muestra en el *Lisis*. Es decir, si bien el *Lisis* es un diálogo escrito propiamente por Platón, también es cierto que debido a que pertenece a una etapa muy temprana en la obra de dicho filósofo, conserva muchos elementos importantes que se le han atribuido al pensamiento de Sócrates. Fue necesario mostrar por qué la amistad, tal como se muestra desde el *Lisis*, es un término que se corresponde con el pensamiento ético de Sócrates, y no solo por lo que se muestra en dicho diálogo sino también por los comentarios que hacen sobre él diversos autores que directa, o indirectamente, estuvieron relacionados con sus mayores intereses filosóficos. Se encontraron coincidencias cruciales entre el *Lisis* y dichos testimonios directos, coincidencias que empezaron a respaldar la tesis que se asumió desde un principio en este trabajo de investigación.

Uno de los puntos de encuentro más remarcados entre estos testimonios directos está dado a partir de la tendencia de Sócrates a dialogar con jóvenes, pero no de cualquier manera sino a través del espacio mismo de la *φιλία*. Al parecer Sócrates identificaba en esta noción la posibilidad de reunir personas buenas y afines en su carácter con el propósito emprender búsquedas en torno a objetos de investigación que son beneficiosos para la vida en sociedad. Es exactamente lo mismo que sucede en el *Lisis*; Sócrates dialoga con dos jovencitos interlocutores acerca de lo que es el amigo (*φίλος*) porque es necesario aprender a reconocer siempre al que es realmente *φίλος* y al que no lo es. Este asunto impregna totalmente la vida en sociedad porque al modificarse el carácter de forma positiva a través de la convivencia con el amigo, la vida en sociedad seguirá esos mismos parámetros de justicia. Los interlocutores del *Lisis* no pueden, por ejemplo, dejar de vincular sus respuestas con aquello que ha sido su vida y con el tipo de relaciones que han establecido hasta el momento. Ello se debe al hecho de que la *φιλία* atraviesa totalmente la vida en sociedad y las diferentes instituciones que la rigen, asunto en el que coinciden igualmente los testimonios directos sobre Sócrates.

Por último, es importante mencionar uno de los resultados más fructíferos obtenidos en la investigación: el propósito principal que subyace al análisis del término *φιλία* alrededor

de todo el tercer capítulo estuvo dado a partir de dos puntos. En primer lugar, repensar aquellas posiciones que veían en la *φιλία* rastros de la teoría de las formas con el ánimo de demostrar que este término solo puede analizarse desde el ámbito de las relaciones sociales. En segundo lugar, y una vez demostrado lo anterior, se abrió totalmente la posibilidad analizar esos resultados éticos de la *φιλία* a partir de los testimonios de Jonofonte, Diógenes y Aristóteles. Es decir, si bien en ningún momento los comentaristas afirman tácitamente que la *φιλία* es un término que pertenece al pensamiento de Sócrates, sí fue posible establecer conexiones verosímiles entre las implicaciones éticas de dicha noción y los testimonios de esos autores.

Por otra parte, en este capítulo se abrió la posibilidad de abordar un término muy controvertido en el pensamiento ético de Sócrates: la definición. Si bien en el *Lisis* la noción de *φιλία* no está sujeta a una pregunta explícita por su naturaleza, sí existe, en cambio, un intento de acceder al verdadero fundamento de lo que es el amigo (*φίλος*). No obstante, la definición en Sócrates no está dirigida hacia el encuentro de realidades metafísicas, por lo cual la pregunta por la naturaleza del *φίλος* no constituye otra cosa que un intento de delimitar al máximo las diferentes consideraciones que se tienen sobre el amigo. Con lo anterior Sócrates busca demostrar a los dos jovencitos interlocutores bajo qué condiciones es posible la auténtica amistad con alguien. El abordaje de la definición en Sócrates permite confirmar que la *φιλία* está circunscrita solamente al campo de la sabiduría práctica (ética). Este campo de la sabiduría práctica en la última parte del *Lisis* abarca varios aspectos muy específicos: la transformación del propio carácter, el diálogo como mecanismo para reconocer al auténtico amigo, la vida en comunidad mediada siempre por la justicia, los valores éticos (honestidad, justicia, valor) sin los cuales la amistad no sería posible. Todos estos aspectos tan específicos lograron analizarse a partir de la comprensión ética que subyace en la última hipótesis del *Lisis*.

Pero no solo se abrió la posibilidad de establecer conexiones entre las implicaciones éticas de la amistad y esos testimonios directos, también se hizo posible, a través del último apartado, mostrar que el estudio que hace Claudia Mársico (2017) en torno a los socráticos se conecta con esas mismas implicaciones éticas de la *φιλία* que fueron mostradas en diferentes partes del texto. A pesar de que en este trabajo se puso el énfasis en los testimonios directos, fue interesante notar cómo todo ese estudio pormenorizado de la *φιλία* permitió demostrar

finalmente la tesis defendida en este trabajo, esto es: que el término *φιλία* permite estudiar el pensamiento ético de Sócrates partiendo de las derivaciones que encierra y que están ligadas indiscutiblemente al campo de la sabiduría práctica y no como tal a una iniciación a la teoría de las ideas. Ese estudio ético de la amistad en el pensamiento de Sócrates se hizo posible gracias a que desde un principio se repensaron aquellas posiciones en las que se analizaba la *φιλία* desde un punto de vista que no se corresponde con el tipo de sabiduría que ella permite. A su vez, este análisis ético de la amistad en Sócrates fue posible gracias a las coincidencias encontradas en los testimonios directos y también gracias a los conocidos integrantes de la escuela socrática. Aunque esta última parte quedó apenas bosquejada, por lo cual puede servir como base para una posterior investigación.

Bibliografía

Artículos actualizados

- Benavides, F (2018). *Eros, Philia y comunidad en Platón y Aristóteles*. Universidade Federal do Rio Grande do sul, Brazil.
- Bossi, B. (2018). *Notas al Lisis de Platón: amigos reales y amigos virtuales*. Universidad Complutense de Madrid.
- Castillo García, P. (2018). *La locura divina de Eros en el Fedro de Platón*. Universidad de Salamanca.
- Cruz, M. (2016). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. Universidad de Navarra.
- Garcés Martínez, R. (2019). *Eros sublime: aproximaciones a una idea de lo sublime bajo el Eros platónico en la metáfora del embarazo espiritual*. Universidad Autónoma de Puebla.
- García Carrera, A. (2020). *Deseo de engendrar y dar a luz en lo bello: la estructura de Eros en el discurso de Diotima y su relación con la generación de conocimiento*. Universidad Católica de Perú.
- Penagos Rúa, J. (2013). *¿Qué es el amor platónico? El paso de la química del amor al Eros filosófico*. Revista electrónica de Psicología social “poiesis”.
- Quiroz, A. (2019). *Κοσμος y ψυχη en Sócrates, ¿principios de la ética socrática?* Universidad Católica Lumen Gentium.

Bibliografía principal en español.

- Adrados, R. (1981). *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos I*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Adrados, R. (1981). *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos II*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España
- Adrados, R. (1996). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Ed, Alianza Editorial: Madrid España.

- Aristófanes (2008). *Nubes*. Editorial de la facultad de filosofía y letras Universidad de Buenos Aires.
- Aristóteles. (2018). *Ética Eudemia*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Aristóteles. (2018). *Ética Nicomáquea*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Aristóteles. (2019). *Metafísica*. Alianza editorial, S.A. Madrid, España.
- Baró, M. (2008). *El bien perfecto: invitación a la filosofía platónica*. Ediciones sígueme Salamanca. España.
- Boeri, M. (2021). *Cármides*. Ed, Colihue. Buenos Aires, Argentina
- Basile, G. (2016). *Xenía: La amistad ritualizada de Homero a Heródoto*. Revista de lingüística y filología clásica: Universidad de Buenos Aires.
- Cornford, F. (1980). *Antes y después de Sócrates*. Editorial Ariel: Barcelona, México.
- Cornford, F. (1988). *Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Ed, Antonio Machado: Madrid España.
- Carranza, M. (2007). *Una aproximación a la doctrina del amor en Platón: entre el Lisis y el Banquete*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Crombie, I. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Ed, Alianza: Madrid España.
- Diógenes Lercio. (1995). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Ed. Orbis. Madrid, España.
- Friedlander, P. (1989). *Platón: Verdad del ser y realidad de vida*. Ed, Tecnos S.A. Madrid España.
- Gadamer, G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Ed, Paidós, S.A. Madrid, España.
- Gadamer, G. (1999). *Verdad y método I y II*. Ediciones sígueme. Madrid, España.
- Gadamer, G. (2021). *Amistad y conocimiento de sí mismo: sobre el rol de la amistad en la ética griega*. Madrid, España.
- Gadamer. G. (1996). *El inicio de la filosofía occidental*. Ed, Paidós ediciones: Buenos Aires.
- Gardella, M. Vecchio, A. (2017). *Amantes Rivales*. Ediciones Teseo: Buenos Aires, Argentina.
- Grube, G. (1994). *El pensamiento de Platón*. Ed, Gredos S.A.: Madrid España.
- Gual, G. (2010). *Los siete sabios (y tres más)*. Alianza editorial, S.A. Madrid, España.
- Guthrie, W. (1998). *Historia de la filosofía griega IV*. Ed, Gredos: Madrid España.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Ed, Fondo de cultura económica: México.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ed. Biblioteca de ensayos Sirurla.
- Hadot, P. (2006). *Elogio a Sócrates*. Éditions Allia: México.
- Homero (1996). *Iliada*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Homero (2005). *Odisea*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Irwing, T. (2000). *La ética de Platón*. Instituto de investigaciones filosóficas: México.
- Jeager, G. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica: México.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates*. Editorial Gredos Bilingüe, S.A. Madrid España.
- Kirk y Raven. (2014). *Los filósofos presocráticos I*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Kirk y Raven. (2014). *Los filósofos presocráticos II*. Ed, Gredos S.A. Madrid, España.
- Lledó, E. (1984). *La memoria del Logos*. Ed, Taurus ediciones: Madrid España.
- Lyotard, F. (2001). *¿Por qué filosofar?*. Alianza editorial S.A. Madrid España.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica: perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina.
- Mársico, C. (2013). *Testimonios y fragmentos I*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina.
- Mársico, C. (2014). *Testimonios y fragmentos II*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina.
- Morales, F. (2008). *La noción de τὸ πρῶτον φίλον en el Lisis de Platón*. Revista de filosofía: Universidad Costa Rica.
- Parma, L (2011). *De amore: Sócrates y Alcibiades en el Banquete de Platón*. Areté revista de filosofía: Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela.
- Platón (1871). *Lisis*. Obras completas, edición de Patricio de Azcárate. Madrid España.
- Platón. (2017). *Banquete*. Ed, Gredos S,A, Madrid España.
- Platón. (2017). *Lisis*. Ed, Gredos S.A. Madrid España.
- Platón. (2017). *República*. Alianza editorial, S.A. Madrid, España-
- Platón. (2018). *Fedón*. Alianza editorial, S.A. Madrid. España.
- Platón. (2019). *Lisis*. Ed, Colihue Clásica. Buenos Aires, Argentina

- Reale, G. (1997). *Eros, demonio mediador*. Ed, Herder: Madrid España.
- Ross, D. (1997). *Teoría de las ideas de Platón*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, España.
- Ruíz, L (2015). *La noción de amistad en la filosofía griega*. universitat de les illes balears
- Salana Dueso, J. (2013). *Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates*. Institución Fernando el Católico: Madrid España.
- Taylor, A. (2005). *Platón*. Ed, Tecnos: Madrid España.
- Trueba, C. (2015). *Gregory Vlastos y los estudios sobre el Sócrates histórico*. Revista clásica: Universidad Autónoma de México.

Bibliografía en otros idiomas

- Belfiore, E. (2012). *Sócrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge University Press: Nex York.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Éditions Klincksieck: Paris.
- *Diccionario Manual Griego*. (1967). Madrid España.
- Gadamer, G. (1976). *Logos and Ergon in Plato's Lysis*. National Endowment for the Humanities. United States of America.
- Goeken, J. (2013). *Socrate e Micco: un'amicizia particolare nel lisode di platone*. United States.
- Montanari, F. (2009). *The brill dictionary of ancient Greek*. University of Genoa: Italy.
- Penner, T. (2011). *Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action: A Philosophical Framework*. Cambridge University: United States of America.
- Plato (1905) *Lysis*. En *Opera Platonis*. Tomvs III, Tetralogías V-VII. Ed. Typographeo Clarendoniano. Versión de Ioannes Burnet.
- Plato (1905) *Symposium*. En *Opera Platonis*. Tomvs II, Tetralogías V-VII. Ed. Typographeo Clarendoniano. Versión de Ioannes Burnet.
- Plato (1905). *Phaedo*. En *Opera Platonis*. Tomvs I, Tetralogía I. Ed. Typographeo Clarendoniano. Versión de Ioannes Burnet.
- Plato (1905). *Respvblica*. En *Opera Platonis*. Tomvs IV, Tetralogías VIII. Ed. Typographeo Clarendoniano. Versión de Ioannes Burnet.
- Plato (2012). *Lysis*. Ed. Loeb Classical Library. Version de Walter Rangeley Maitland Lamb.
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposiun: the ethics of desire*. Oxford university press: Nex York.

Plataformas en griego

- Plato, Lysis Disponible en %3DLysis.
- Plato, Symposium Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym>.
- Plato, Republic Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym>.
- Plato, Phaedo Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym>.