REVISTA INMANERE
Vol. 2, N°1, p. 120 – 133
ISSN 2735-797X
https://doi.org/10.21703/2735-797X.2023.2171

Los deseos en el *Lisis* de Platón y su función dentro del desarrollo de la amistad

Desires in Plato's Lysis and their function in the development of friendship

Carlos Arturo Álvarez Montes

Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia

https://orcid.org/0000-0003-3427-0191

arturo.alvarez@utp.edu.co

Recibido: 25/01/2023

Aceptado: 22/03/2023

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo realizar un análisis del término *ἐπιθυμίαι* en el *Lisis* de Platón. Buscamos demostrar que los deseos, a pesar de ser analizados por la tradición desde una perspectiva exclusivamente irracional y negativa, están intrínsecamente ligados a la formación misma de la amistad y son además necesarios e inevitables en la vida del ser humano. Esta relevancia se acentúa al observar lo siguiente: el pasaje 221b (6-7) del *Lisis* se enfoca únicamente en los apetitos sensibles, mientras que el pasaje 221d (4-5) parece hacer referencia a un tipo de deseo general capaz de guiar adecuadamente los deseos particulares. Resulta curioso que Platón asocie los apetitos sensibles con este deseo general, y que ambos interactúen de manera constante. Pareciera ser –y esto es lo que intentaré demostrar a lo largo del texto– que estos deseos inmediatos desempeñan un papel crucial en la estructuración misma de la amistad. En el contexto de la discusión sobre este tema, encontramos las apreciaciones de Miguel Baró (2008), quien considera que los deseos son nuestra conexión más cercana y esencial en nuestras relaciones con el mundo. Además, tenemos a Morales, F. (2008), quien examina el deseo como un principio arraigado en la naturaleza del ser humano que le sirve de guía. Por último, Berfiore, E. (2012) intenta analizar los deseos desde un enfoque educativo.

Palabras clave: *Amistad, apetitos, Lisis, deseo.*

Abstract

The objective of this article is to carry out an analysis of the term *ἐπιθυμίαι* in Plato's *Lysis*. We seek to demonstrate that desires, despite being analyzed from an exclusively irrational and negative perspective, are intrinsically linked to the very formation of friendship and are also necessary and inevitable in the life of human beings. This relevance is accentuated by observing the following: passage 221b (6-7) of the Lysis focuses solely on sensible appetites, while passage 221d (4-5) seems to refer to a type of general desire capable of adequately guiding particular desires. It is curious that Plato associates sensible appetites with this general desire, and that both interact constantly. It seems – and this is what I will try to demonstrate throughout the text – that these immediate desires play a crucial role in the very structuring of friendship. In the context of the discussion on this topic, we find the insights of Miguel Baró (2008), who considers that desires are our closest and most essential connection in our relationships with the world. Furthermore, we have Morales, F. (2008), who examines desire as a principle rooted in the nature of the human being that serves as a guide. Finally, Berfiore, E. (2012) tries to analyze desires from an educational approach.

Keywords: *Friendship, appetites, Lysis, desire.*

1. Introducción

La herencia que recibimos de los antiguos está directamente relacionada con el concepto de la razón, que normalmente se traduce como *Logos* en griego. En su esfuerzo por alcanzar la verdad más allá de los sentidos y del mundo fenoménico, los griegos emprendieron una tarea ardua que consistió en utilizar la razón como la única fuente confiable para acceder a ciertas verdades. De esta manera, la herencia cultural nos revela que esta fue la principal pretensión de los antiguos, o al menos la más destacada. En su obra *Historia de la filosofía griega I* (1984), Guthrie afirma lo siguiente en relación a la cultura griega: "La fe en el mundo visible oculta un orden racional e inteligible, donde las causas del mundo natural deben buscarse dentro de sus propios límites, y la razón humana autónoma es nuestro único y suficiente instrumento para la investigación" (p. 40).

Este enfoque es precisamente el horizonte de interpretación que prevalece al tratar de comprender a los antiguos, en este caso, poniendo el énfasis en los dos principales referentes de la filosofía antigua, Platón y Aristóteles. Sin embargo, esto podría plantear una considerable dificultad, ya que, si comprendemos, por ejemplo, el pensamiento de Platón dejando de lado otros aspectos fundamentales de su filosofía, como los deseos (*ἐπιθυμίαι*), estaríamos admitiendo que la razón es la única facultad relevante en el individuo, subestimando la importancia de estos aspectos irracionales que también son considerados en la obra de Platón. Esta cuestión se torna particularmente interesante cuando se examina desde la perspectiva de uno de los diálogos menores de Platón, el *Lisis*. En este, se asigna un papel fundamental a los deseos (*ἐπιθυμίαι*) en la formación de la amistad, pero, además, se los analiza como un aspecto natural y constitutivo del ser humano que debe tenerse siempre presente. De esta manera, el presente texto busca demostrar que los *ἐπιθυμίαι*, a pesar de haber sido tradicionalmente examinados desde

una perspectiva negativa[1], desempeñan una función sumamente relevante en la estructuración de la amistad tal como se presenta en el *Lisis* de Platón.

Ahora bien, el término *ἐπιθυμία*[2] es traducido normalmente como un apetito inmediato, un deseo, un anhelo de algo. La visión que predomina sobre dicho término está relacionada con un impulso sexual o lujurioso que nubla toda posibilidad de razonamiento. ¿Hasta qué punto es verosímil realizar solo dicha afirmación sobre los deseos? ¿Acaso la única interpretación posible sobre el término *ἐπιθυμία* se orienta hacia una visión negativa? En este caso, debemos recordar la enorme riqueza semántica que guarda la cultura griega; casi siempre la etimología de las palabras nos remite a tener que estudiar el origen de los conceptos desde la antigüedad. Es importante recordar que muchas veces un mismo término en griego es utilizado de diversas maneras, es decir, su significación varía de acuerdo a la intención con la que el autor lo propone en sus textos.

En 221b (6-7) se establece la primera referencia al término *ἐπιθυμία* luego de haberse expuesto la existencia ciertas necesidades que subyacen en el hombre: la sed, el hambre, etc. En este caso Platón utiliza el término *ἐπιθυμία* en plural (*ἐπιθυμίαι)* y de esa forma habla de los deseos en tanto particulares, es decir, los múltiples apetitos que el hombre va desplegando. Sin embargo, en el pasaje 221d (4-5) utiliza ese mismo término en singular (*ἐπιθυμία)* y habla de "el deseo" como *causa*[3] de la *φιλία*. Es importante tener en cuenta que seguramente ese cambio que se establece entre ambos pasajes no es gratuito. En efecto, existe una conexión entre los deseos en tanto particulares y ese deseo general que será detallado en el segundo capítulo del presente texto. No es gratuito que Sócrates, en la última tesis del *Lisis*, acuda a los deseos para explicar el fundamento de la amistad y que esta parte constituya prácticamente el cierre del diálogo. Asistimos a un elemento muy importante que Platón introduce con enorme genialidad; Sócrates no está dialogando con personas especializadas sino con niños de aproximadamente trece o

[1] Autores como Taylor (1986) y Crombie (1997), que recogen la tradición antigua en muchos de sus textos, tienen esa consideración tan negativa respectos a los elementos irracionales que están inscritos necesariamente en el hombre.

[2] En primera instancia el término ἐπιθυμία aparece en *Wiktionary* referido a un mero deseo, un anhelo, en general el apetito inmediato del cuerpo. Aparece también como un deseo que principalmente va referido al ámbito sexual y lujurioso. Posteriormente, el término fue buscado en el diccionario de Franco Montanari (2009) y allí apareció referido de la misma: deseo, anhelo de algo, etc., pero en este caso, refiere tres obras de Platón en las cuales este concepto se manifiesta. En primer lugar, encontramos el *Timeo* (19b 6-7), *Leyes* (841c) donde el término ἐπιθυμία se muestra como tener un deseo de algo (un objeto o una acción práctica), un impulso que nos lleva a concretar acciones específicas. Montanari también trae a colación el *Protágoras* (318a 3-4) donde el deseo adquiere una connotación distinta puesto que está dirigido hacia el anhelo de una compañía que sea capaz de infundir el conocimiento, es una búsqueda de alguien capaz de exhortar al cuidado de sí mismo. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: ἐπιθυμία traduce como un apetito, un deseo, una pasión, infundir el deseo a alguien etc.

[3] En el *Lisis* sucede un fenómeno bastante interesante que de alguna manera encontramos en otros diálogos de Platón, como el *Cármides* y el *Critón,* por ejemplo. Existe una correspondencia entre la acción que emprende el hombre y los resultados que espera recibir a partir de esa acción. Causa y efecto se corresponden hasta el punto de que ambas se funden en una misma unidad. En el *Cármides* (158b 6-7), por ejemplo, la sensatez se halla ligada indiscutiblemente a la obtención de una vida justa y feliz, es decir, de la sensatez (causa) emanan todas las buenas acciones (efectos). En el *Critón* vemos cómo Sócrates se niega a escapar de la cárcel, a pesar de tener la posibilidad de hacerlo, porque reconoce que la justicia es la fuente desde emana la única posibilidad de obtener una vida feliz –en este mundo o en el Hades–. Así pues, en el *Lisis* sucede este mismo fenómeno ya que la causa de la amistad (su origen) debe corresponderse necesariamente con su fin (telos). De otra forma la amistad podría incurrir en una fuerte contradicción en tanto el fin terminaría por ser distinto a la causa, y así, la amistad no podría fundarse auténticamente. Es bien sabido que para los griegos el mundo tiende hacia un fin específico, de hecho, Aristóteles inicia la Ética a Nicómaco aludiendo al hecho de que todas las cosas tienden a un bien. Lo mismo sucede con otros componentes particulares de la existencia, parece ser que todas las acciones deben corresponderse con un fin específico. Lo anterior puede consultarse en un texto de Crombie titulado, *Análisis de la doctrina de Platón* (1979). Allí intenta exponer precisamente cómo de alguna manera todas las acciones van orientadas hacia un bien.

catorce años[4]. De entrada, el paradigma se modifica en tanto que la conversación debe ser comprendida por los interlocutores. Los niños, que aún no yerran, deben poder iniciarse correctamente en el tránsito por la vida[5], y para ello su realidad más próxima y necesaria, es decir, los deseos, deben estar presentes.

2. Desarrollo

2.1 Los *deseos* a la luz del pasaje 221b del *Lisis:*

Antes de introducirnos propiamente en el tratamiento que Sócrates les otorga a los deseos a través del pasaje 221b, es necesario comprender un poco la etimología del término *ἐπιθυμία*. Es un sustantivo que pertenece a la primera declinación y traduce normalmente como un deseo, un anhelo, en general, el apetito. Según el diccionario de Montanari (1968), este sustantivo está relacionado con el adjetivo *ἐπῐ́θῡμος* que significa "deseosa", más el sufijo "ῐ ᾱ" que por lo general se agrega a las raíces de los adjetivos para formar sustantivos abstractos femeninos. El adjetivo *ἐπῐ́θῡμος*, a su vez, se compone de la siguiente manera: preposición *ἐπί* que traduce normalmente como "en presencia de", "en caso de", "hacia" y sustantivo de la segunda declinación, *θυμός*[6], cuyo significado puede agruparse de dos maneras posibles[7]. En la primera el término traduce como ánimo, aliento, principio de vida y pensamiento, fuerza, energía, y la segunda traduce

---

[4] Este componente tan importante del *Lisis* se ha prestado para que algunos comentaristas como Gutherie (1962) realicen sobre el diálogo comentarios bastante desafortunados. Entre ellos está el hecho de considerarlo una obra poco relevante dentro de la obra de Platón. Las razones que da están relacionadas con la estructura del diálogo: al ser un texto menor trabaja con aporías.

[5] Una de las posiciones está referida al hecho de que el *Lisis* es un diálogo que apunta al cuidado de sí mismo. Dicho cuidado es una noción socrática conocida y la encontramos fundamentalmente en *Apología*. Cuidar de sí mismo implica que las acciones vayan dirigidas de forma justa, implica que todo aquello que el hombre emprenda esté mediado por un correcto conocimiento de la realidad. Podríamos hablar en ese caso de una preocupación fundamentalmente ética, es decir, referida al campo de las acciones del hombre dentro de la Polis. Lo mismo sucede con el *Lisis*, la enseñanza a través de la amistad busca que los jóvenes desde su corta edad aprendan el bello ejercicio de la sabiduría.

[6] Respecto a este concepto tan importante dentro de la cultura griega se hicieron varios rastreos. En primera instancia el término *θυμός* aparece en *Wiktionary* referido de muchas maneras: alma en tanto lugar donde asientan las emociones, vida, aliento, corazón del alma, voluntad, temperamento, pasión, disposición, ira, rabia, etc. Abrió la posibilidad de comprender que el sustantivo *θυμός* involucra muchas pasiones que emergen de la conducta humana. Posteriormente, el término fue buscado en el diccionario de Franco Montanari (2009) y allí apareció referido de la misma manera que en *Wiktionary*: aliento, disposición, impulso etc., sin embargo, el énfasis principal de Montanari está referido a una fuerza vital, espíritu, vida, en general todo aquello que posibilita el movimiento. A partir del diccionario de Montanari se hizo visible un asunto bastante interesante; al parecer Platón utiliza algunas veces el sustantivo *θυμός* para referirse a pasiones que brotan de forma irracional: ira aguda o simplemente un estar lleno de rabia. El diccionario de Chantraine (1977) relaciona el término anterior con el principio de la vida, con aquello que de alguna manera posibilita el movimiento en los seres vivos. Advierte que este término también es utilizado en Platón para referirse a la parte del alma donde se asientan las pasiones más nobles. El alma constituye el principio del movimiento en tanto ella contiene efectivamente todo el impulso que nos lleva a accionar. Al parecer el sustantivo *θυμός* refiere precisamente ese impulso de vida, esas pasiones que se encuentran en el alma y que posibilitan efectivamente nuestro movimiento en el mundo.

[7] Me tomo la licencia de agrupar el significado de *θυμός* a partir de dos maneras. Parece ser que ese impulso o principio de vida no está relacionado con una connotación racional, antes bien, involucra otros apetitos que están instalados también en el hombre: la rabia, el coraje, las pasiones, en fin, involucra todo el entramado de los sentimientos. Respecto a la necesaria unión entre la razón y los deseos, consultar un texto de Kahn, C. (2010) titulado: *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. Allí se establece la explicación sobre cómo un deseo muy intenso e irracional puede conducir a una correcta deliberación, y por tanto, al perfeccionamiento del carácter. Además de mostrar cómo a través de la relación entre los diferentes tipos de "deseos" es posible encontrar lo bueno en el objeto.

como temperamento, valor, coraje, cólera, ira, arrebato. Así pues, *ἐπιθυμία* significa deseo o anhelo en tanto está relacionada directamente con ciertos impulsos iniciales que nos llevan a establecer un primer contacto con el mundo.

Las dos agrupaciones anteriormente señaladas tienen como objetivo mostrar que, al menos en *Lisis*[8], el sustantivo *ἐπιθυμία* involucra no solo las apetencias inmediatas y particulares sino que se refiere también a ese impulso de vida que nos lleva a establecer relaciones externas[9]. Por lo pronto es importante detenernos en la primera acepción y comprender por qué Sócrates alude a ese tipo de deseos antes establecer el verdadero sentido de la amistad. Por lo general, se ha visto en Platón un filósofo que parte exclusivamente del intelecto como impulso hacia la sabiduría, pero su gran genialidad no se agota en ese ámbito ya que su pluma recorre todos los espectros que constituyen la vida humana.

Es importante recordar que estamos situados en un diálogo menor[10] y que todavía no existe en él una preocupación cognoscitiva. Sócrates está dialogando con dos niños –Lisis y Menéxeno— de aproximadamente trece o catorce años; en ellos existe solamente una bella y genuina disposición al conocimiento[11]. Pero en ningún caso la conversación puede girar más allá de lo que ellos estén en capacidad de comprender. Como bien afirma Emilio Lledó (1984), el *Lisis* busca lograr una profunda experiencia del otro, en este caso, la experiencia de la amistad. Pero de ninguna manera es gratuito que Sócrates acuda al bello espacio de la *φιλία* al momento de enseñar. En realidad, se esconde una auténtica exhortación al cuidado de sí mismo porque los niños, que todavía no yerran[12], deben

---

[8] Los diálogos de Platón van introduciendo diferentes elementos, cada uno contiene nociones que los diferencian de los demás. En este caso estamos abordando las implicaciones que se desprenden del término *ἐπιθυμία* a la luz de un dialogo menor: el *Lisis*.Platón no subyace una separación radical entre los diferentes tipos de deseos que Aristóteles muy ingeniosamente distingue. En el *Lisis* parece ser que se acude a una misma unidad conceptual que posteriormente va a relacionarse con la amistad (philía) y con el amor (eros). Platón establece el deseo como causa de la amistad y para hacerlo utiliza el término que estamos abordando en esta oportunidad. Ahora bien, en *República* (441a) se establece la separación entre tres partes del alma: la racional (nous, Logos), la irascible (Thymós) y la apetitiva (epithymía). En el caso de esta obra sí está muy explícito el funcionamiento de cada una de las partes del alma y la función que a cada una la corresponde.

[9] Respecto a esto se recomienda observar el texto Kahn, M (2010). Allí se establece una posición bastante interesante en torno al concepto de *ἐπιθυμία*. Kahn se cuestiona sobre la forma en que Aristóteles distingue el funcionamiento de los deseos, es decir, advierte que en Aristóteles existe algo que no encontramos explícitamente en Platón: "Por su parte Aristóteles dispone de un término genérico para el deseo, órexis, bajo el que reconoce tres especies: boúlesis, un deseo racional de lo bueno o de aquello que se juzga bueno; thymós, sentimientos que se afirman en sí mismos y están relacionados con la ira, el orgullo y el deseo de contraatacar; y epithymía, apetito o deseo de placer. En cambio, Platón no dispone de otro término genérico que la epithymía; la palabra órexis no aparece nunca en sus escritos. (p. 273). La intención que haya Kahn para explicar esta interesante hazaña de Platón se refiere al hecho de que, si bien Platón sí distinguía los diferentes tipos de deseos, los quiso fundir en una sola unidad conceptual porque todo agente racional presupone la unión entre el deseo y la razón. Así, por ejemplo, un deseo muy intenso que esté atravesado por la reflexión puede llevarnos a considerar que el objeto deseado es realmente bueno en cuanto logra ser direccionado hacia lo suyo propio. Lo cual indica que el impulso hacia la sabiduría no está mediado únicamente por un aspecto exclusivamente racional.

[10] Respecto a la distribución y características de los diálogos, obsérvese el capítulo 1 de *Teoría de las ideas de Platón* (1993) de David Ross. A pesar de reconocer la dificultad que trae el hecho de fechar con exactitud el orden de los diálogos platónicos, realiza un estudio bastante meticuloso en el que intenta enlazar características de los diálogos para así sustentar la relación que sobre ellos se ciernen, además, para asegurar de manera un poco más fidedigna el orden en la obra de Platón

[11] Pasaje del *Lisis* que expresa lúcidamente esta disposición al conocimiento: "Nosotros, alejándonos, nos sentábamos enfrente, porque allí se estaba tranquilo, y hablábamos un poco de nuestras cosas. Lisis, a su vez, vuelto hacia donde estábamos, no dejaba de mirar y no podía ocultar el deseo de venirse a nuestro lado." (2017a 3-6).

[12] Respecto a esta idea es necesario realizar algunas aclaraciones. Cuando se afirma que los niños todavía no yerran o se equivocan se está haciendo referencia al hecho de que ellos actúan movidos bajo el principio del deseo y todavía no bajo el principio de la razón. Este último no está aún desarrollado y por tanto es complejo en esa edad tomar decisiones que estén movidas por un conocimiento fidedigno de la realidad. De ahí que el *Lisis* sitúe como personajes principales del diálogo a dos niños que simplemente muestran una bella disposición al conocimiento, facultad suficiente para que Sócrates, a través de sus preguntas, los exhorte al

iniciarse en su tránsito por la vida a través del amor al conocimiento. ¿Qué mejor manera de lograr tal empresa que a través de aquello que todos deseamos por naturaleza incluso siendo niños?

Ahora bien, habíamos observado que *ἐπιθυμία* traduce como deseo, anhelo de algo, etc., y que, a su vez, al estar relacionada con el adjetivo *ἐπῐ ́θῡμος*, encierra en sí misma diferentes apetitos y emociones. A su vez se encontró que *ἐπιθυμία* refiere tanto al ánimo como al principio de vida y pensamiento. No es gratuito que Sócrates, en 221b, recurra a ese término para luego explicar el verdadero sentido de la amistad; en *Lisis* específicamente los deseos están latentes en la vida humana, sobre todo en los niños. Los deseos son realidades, y aunque inicialmente estén referidos a componentes particulares de la existencia, son el impulso primero que nos mueve a relacionarnos con el mundo.

En la última tesis[13] del diálogo la digresión en torno a la amistad hace desplegar algunas nociones importantes como la de *ἐπιθυμία;* Sócrates refiere ejemplos que son bastante concretos, sobre todo a partir del pasaje 221a (4-6). Es como si la amistad empezara a desplegarse en campos muy específicos de la vida: la relación consigo mismo y la relación con los otros[14]. Así, la *φιλία empieza a* denotar un sustantivo mucho más concreto que sí puede ser percibido, por ejemplo, a través de nuestra relación con el amigo.

El carácter concreto de la última tesis del diálogo radica en la incursión de los deseos como paradigma de la amistad. Es la primera vez, dentro del *Lisis*, que Sócrates alude a

---

cuidado de sí mismo. Se evidencia desde ese punto de vista la preocupación moral que Platón siente por los jóvenes, es en ellos es donde debe ponerse el mayor cuidado puesto que sus facultades, si no reciben una correcta educación, pueden llegar a corromperse. Los griegos ponen a primer el ejercicio de la educación (*Paideía*) como elemento principal a través del cual un individuo llega a hacerse virtuoso; de ahí que tanto Aristóteles en *Política* como Platón en *República* coincidan en el hecho de que la educación debe empezar necesariamente desde la juventud. El *Lisis* deja ver de alguna manera ese elemento tan importante para la formación justa de la Polis. Miguel Baró, en *El bien perfecto: invitación a la filosofía platónica* (2008) considera que un diálogo como el *Lisis*, tan enormemente complejo, tiene como objeto una vez más la protréptica. Busca mostrar a través del método dialógico de la filosofía que es necesario cuidarse de la *areté*, la cual es *sophia* o tiene a esta por necesaria condición inmediata suya.

[13] El *Lisis* puede dividirse respectivamente en cuatro tesis, cada una de las cuales es refutada por Sócrates hasta lanzar el argumento a una profunda aporía. La primera tesis va del pasaje 214a al pasaje 215c; aquí se analiza la amistad como una atracción entre semejantes; solo lo semejante puede ser amigo de lo semejante. Con ello Platón está recogiendo de alguna manera la herencia de los presocráticos, más específicamente, de Empédocles y Anaxágoras. Sin embargo, esta posición es refutada porque no es posible que entre buenos se geste la amistad; ello se debe a que el bueno en tanto bueno se basta completamente a sí mismo y no necesita vincularse a otro, por tanto, sin vínculo no hay amistad. La segunda tesis va del pasaje 215c al pasaje 216b; aquí se establece que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante y, por tanto, son los que menos se parecen entre sí los que son capaces de una verdadera amistad. Sin embargo, y al igual que sucedió anteriormente, esta tesis es refutada porque si la amistad se gesta entre contrarios puede suceder que lo que más desea el amigo es al enemigo, lo cual resulta ser una conclusión absurda. La tercera tesis va del pasaje 216c al pasaje 218d; aquí se establece que lo que no es ni bueno ni malo, es amigo de lo bueno por causa de lo malo. Esta tesis parece empezar a esbozar el sentido fundamental que Platón le confiere a la amistad en la tesis cuatro; en efecto, la ignorancia que está en nosotros (lo malo) nos hace aspirar al conocimiento en tanto reconocemos esa ignorancia. Así, lo que no es ni bueno ni malo (la ignorancia reconocida) nos hace ser amigos de lo bueno (el saber) a causa del mal que subyace en nosotros. La última tesis, que resulta ser la más extensa, va del pasaje 218d al pasaje 222c; aquí la reflexión en torno a la amistad llega a su punto culminante porque Sócrates establece la existencia de algo (una causa) a partir de la cual somos amigos de otros. De esa causa y no de otra brotan precisamente nuestras diversas relaciones de amistad.

[14] La *φιλία* presupone inicialmente una relación que se da consigo mismo, en la intimidad. El modo en que se va construyendo nuestra historia personal determina el modo en que nos relacionamos con el otro (con el amigo). *En Identidad y amistad* (1997) Emilio Lledó afirma lo siguiente, "El "sí mismo" es una expresión mucho más compleja, en la que se sintetiza el recorrido por el tiempo de cada persona. Ese recorrido pasa por los senderos más o menos azarosos de la vida; pero también por aquellos múltiples momentos, que quizá ya no recordamos, y que han ido fraguando, desde nuestras posibles elecciones, el sentido de cada inmediato porvenir. Mirarse a sí mismo es el paso previo a toda verdadera amistad. En ella entregamos al amigo que somos, porque ese ser, forjado en nuestro interior, y que se enlaza en la relación amistosa, no es sino el rostro, la persona que hemos sabido formar, desde la lucha por ser libres en nuestras elecciones, y desde el ejercicio de la suprema idea de la solidaridad que es la inteligencia" (p. 10).

los deseos; en las partes precedentes este término no estaba todavía expuesto. Aparece justamente en el momento en que Sócrates necesita demostrar que nuestros deseos particulares están contenidos dentro de un deseo mucho más general. Sin embargo, en el siguiente capítulo nos ocuparemos de este punto, por ahora es necesario esclarecer la orientación que Sócrates le está poniendo a los deseos porque ahí reside la postura socrática en torno al cuidado de sí mismo. El hecho de que el *Lisis* sea un diálogo menor implica que las consideraciones que en él se encuentran son fundamentalmente éticas; no existe en dicho diálogo una orientación epistemológica tal como si sucede en otros diálogos de Platón[15].

El hecho de que no exista una orientación epistemológica nos va a permitir esclarecer el motivo por el cual Sócrates recurre a ejemplos tan particulares, en este caso, a los deseos, a los apetitos: "Quedarán, pues, los deseos que no son ni buenos ni malos, aunque desaparezca el mal[16]?" (221b 6-7). La estructura de esta frase es bastante interesante. Tenemos un sustantivo [*ἐπιθυμίαι*] acompañado de dos adjetivos que dicen algo respecto a ese sustantivo; la información que se nos da es que subyacen deseos que no son: buenos

[15] Resulta difícil establecer la separación entre el pensamiento de Sócrates y el de Platón. La distribución de los diálogos que hacen algunos comentaristas consideran que los textos pertenecientes a la etapa juvenil contienen nociones fundamentalmen6te socráticas. Platón estuvo influenciado por el pensamiento de su maestro, hasta el punto de plasmar en sus diálogos iniciales toda la filosofía socrática. Ahora bien, hay una característica que tienen los diálogos menores y que los hacen diferenciarse de los diálogos intermedios. 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 nos ha sido heredada por la tradición a partir de la cual se considera que Platón distingue entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Sin embargo, esta idea se ha visto bastante tergiversada porque no es posible pensar de forma literal esa separación, tal como normalmente se nos hace creer. En algunos diálogos intermedios tales como: *Banquete, Fedón, Fedro, Menón,* se empieza ya a bosquejar esa dirección dialéctica que Platón le infunde a su pensamiento a partir de las consideraciones de su maestro. 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.

[16] En la versión de Walter Rangeley Maitland Lamb (2012) Este pasaje aparece traducido de la siguiente manera: "So that those desires which are neither good nor bad will exist even when the bad things are abolished." (p. 65). Su traducción al español es la siguiente: De modo que aquellos deseos que no son ni buenos ni malos existirán incluso cuando las cosas malas sean abolidas. La traducción de Gredos no difiere mucho respecto a la traducción en inglés de Walter Lamb; sin embargo, en esta última se altera un poco el sentido de la frase original porque Platón utiliza un sustantivo nominativo de la primera declinación al final de la frase [τὰ κακά] que traduce como "el mal". La versión en inglés habla de "cosas malas" y de esa manera atribuye un sentido particular a la noción que, en su idioma original, está puesta como sustantivo singular y abarca, en tanto general, la existencia de ciertas acciones que son feas, miserables, etc. Es importante aclarar en este punto que para los griegos no existe el bien y el mal en el sentido que nosotros lo comprendemos. Estos no tienen en sí mismos una fundamentación ontológica, no están en el mundo como realidades independientes. El bien y el mal involucran el conocimiento y la ignorancia, respectivamente. Todas las acciones que atenten contra sí mismo o contra laPolis en general están mediadas por una profunda ignorancia, por un desconocimiento de la realidad. De ahí que el mal encierre acciones muy específicas como la cobardía, el vicio, la paresa.

[ἀγαθαὶ[17]] ni malos [κακαὶ[18]] y que ellos existen y seguirán existiendo aun suponiendo que el mal llegase a desaparecer completamente. En efecto, el hombre por su misma condición está envuelto en diversas necesidades; deseos, apetitos, etc.

Sin embargo, el pasaje es muy claro al afirmar que esos deseos no participan todavía ni de lo bueno ni de lo malo, simplemente son neutros y están presentes como realidades en el hombre. Ahora bien, es importante tener en cuenta que los adjetivos que acompañan el pasaje anterior para referirse a los deseos tienen una connotación bastante interesante; lo bueno y lo malo se refieren a las acciones del hombre, a su modo de ser, al carácter práctico de su conocimiento. Tal como afirma Taylor (2005) la aspiración a la sabiduría constituye la verdadera naturaleza de la mente y esa búsqueda produce necesariamente una transfiguración de nuestro entero carácter. Es esa la intención latente en el *Lisis*, es el motivo por el cual Sócrates apela a los deseos antes de fundamentar el sentido de la amistad.

Existen deseos que no son ni buenos ni malos, es decir, no se encuentran todavía en ninguno de los dos extremos. Por una parte, no participan de lo noble, de lo justo, de la excelencia, y por otra, tampoco participan de lo dañino, de lo defectuoso, de lo miserable. Esos deseos están en un estado de neutralidad y depende exclusivamente del hombre la orientación que ellos tomen; pueden conducir a la correcta formación del carácter, o pueden, por el contrario, corromperlo[19]. Tal como bien afirma Miguel Baró (2008) el

---

[17] Es un derivado del adjetivo de la segunda declinación, ἀγαθὸς. Respecto a este adjetivo tan importante en la obra de Platón se hizo el siguiente rastreo. El diccionario de Montanari (2009) muestra algunas obras en las que Platón utiliza este adjetivo y el sentido en que lo coloca: en *Leyes* (899b) hace alusión al hecho de ser valiente en las cosas de la guerra, el mismo sentido lo pone en *Gorgias* (516c). En *Alcibiades 1*(125a)) y en *República* (407e) se hace alusión al hecho de ser capaz y apto para todo. En *Protágoras* (356b) se utiliza ese adjetivo para referirse a las personas que son buenas moralmente. En el mismo diálogo, pero en el pasaje 311a, se usa dicho adjetivo para hablar de las cosas buenas, excelentes, perfectas. Posteriormente, en el diccionario de Chantraine (1997) se encontró que ἀγαθὸς se relaciona directamente con la actividad del hombre. Se utiliza para calificar personas (hombres), no dioses, y rara vez mujeres. También informa que este adjetivo, en un principio, no tiene un carácter moral, es decir, expresa cualidades viriles de fuerza y deficiencia. Sin embargo, en Platón este adjetivo adquiere un carácter moral; ahora se refiere a un valor social que se vislumbra solamente en las bellas acciones, aquellas que son útiles, buenas y bondadosas. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: ἀγαθὸς traduce como bueno en sus varios sentidos: noble, de pro, valeroso, bueno, recto, probo. Como se puede observar a lo largo de todo el rastreo, el adjetivo ἀγαθὸς se refiere a principalmente a acciones del hombre que en sí mismas son buenas, virtuosas, justas. Es un adjetivo que, al menos dentro del *Lisis*, adquiere una fundamentación práctica. No hay rastros de una visión epistemológica, lo cual confirma que los diálogos menores están atravesados por una preocupación ética.

[18] Es un derivado del adjetivo de la segunda declinación, κακὸς. Según el diccionario de Montanari (2009) este término significa "de apariencia fea", "andrajosa", "miserable". A su vez, Montanari refiere algunas obras en las que Platón utiliza el adjetivo κακὸς: en *Fedro* (265e) se refiere a lo malo, malvado, odioso, desfavorable, desafortunado, dañino. En *República* (420b) se lo refiere como una tendencia dañina, una acción mala. En *Gorgias* (507e) es mucho más explícito el hecho de que el adjetivo κακὸς se refiere a tener una mala reputación, se lo atribuye a las acciones dañinas que crean precisamente esa imagen ante los demás. Posteriormente en el diccionario de Pierre Chantraine (1997) este adjetivo apareció referido de la siguiente manera: baja cuna, cobardía, incapacidad, maldad. Además, parece ser que en Homero y en Heródoto aparece referido a comportamientos, a acciones del hombre; por ejemplo, la cobardía, el vicio, etc. Y por último rastreamos dicho término en el *Diccionario Manual Griego* (1967) donde los resultados no difirieron mucho respecto a los anteriores: ἀγαθὸς aparece referido a lo malo, sucio, sórdido, defectuoso, inhábil, de origen humilde, miserable. Con este adjetivo sucede lo mismo que con el anterior; está conectado directamente con las acciones del hombre, con su modo de ser. Estamos igualmente ante un término que no se expresa en el mundo como realidad independiente, sino que se deriva del hombre y del cuidado que tenga para consigo mismo. En efecto, una vez más se advierte que la preocupación socrática en el *Lisis* va referida a un componente ético. Solo en la praxis se descubre el talamete del hombre y la apropiación de su conocimiento.

[19] En el *Lisis* (221a, 7-12) se establece una referencia bastante importante en torno a los deseos. Se dice que ellos únicamente pueden llegar a perjudicar o beneficiar de acuerdo a la orientación que cada hombre le otorgue. Platón lo dice exactamente de la siguiente manera:

- Pero hay algo que nosotros sabemos: que quien tiene hambre puede perjudicarse o beneficiarse con ello. ¿No es así)
- Sin duda.

Lisis es ante todo un diálogo *protréptico* en tanto apunta siempre al cuidado de sí mismo[20]. De ahí que Sócrates, ante la presencia de dos niños, recurra de forma sutil a aquello con lo cual ellos se relacionan inocentemente en su vida: los deseos. Este primer acercamiento le permitirá introducir un argumento mucho más elaborado en el cual la amistad se presenta como aquel deseo que nos hace ser siempre mejores.

2.2 Interpretación del pasaje 221d: ¿Es la felicidad el máximo bien al que todos aspiramos?

El capítulo anterior puso sobre la mesa el interesante tratamiento que Platón le asigna a los deseos y los motivos que allí subyacen. Es momento de ir más allá en la argumentación para descubrir el movimiento argumentativo que se realiza en torno al término *φιλία,* en efecto, la conversación entre Sócrates y los jóvenes interlocutores está a punto de ascender a un principio socrático[21] que no puede ser pasado por alto.

En el pasaje 221d (4-5) se establece la siguiente afirmación: "En realidad, ¿no es, como antes decíamos, el deseo la causa de la amistad, y el que desea [ἐπιθυμοῦν] quiere aquello que desea [ἐπιθυμεῖ] y cuando lo desea [ἐπιθυμῇ]?". En este corto fragmento el sustantivo de la primera declinación [ἐπιθυμία] se conjuga a partir de diferentes formas verbales derivadas, a su vez, del verbo [ἐπιθυμέω[22]]. Sócrates ya no está aludiendo a los deseos en tanto particulares, estos ya han sido tratados y ahora es necesario comprender qué principio general mueve esos deseos. Morales (2008) considera que ese principio general

- ¿No es verdad que quien tiene sed o desea cosas de este estilo, a veces desea con provecho, y otras veces, con daño?

[20] El cuidado de sí mismo solo es posible en presencia de alguien capaz de dirigir correctamente nuestras capacidades. En el caso del *Lisis*, tenemos, por una parte, a dos niños con un profundo anhelo por conocer; en ellos reside una auténtica disposición al conocimiento y, por otra parte, tenemos al maestro que exhorta constantemente a los demás para que cuiden de sí mismos. En *La memoria del Logos* (1999) Emilio Lledó realiza un comentario sobre el *Lisis* bastante interesante, pues considera que este es el primer documento literario en el que se indaga acerca del amor y la amistad. Pero además de ello, es un texto en el que se superan las ideas tradicionales que enmarcaban la orientación de esos dos términos.

[21] Como se ha señalado en varias ocasiones, el *Lisis* dentro de la obra de Platón ocupa el lugar de los conocidos diálogos menores o socráticos. En ellos no existe todavía una visión epistemológica puesto que su interés es de carácter moral. El giro epistemológico sobre estas cuestiones morales tales la virtud, la justicia, el bien, etc., lo realiza fundamentalmente Platón a través de sus diálogos intermedios, pero sobre todo, a través de sus diálogos mayores. En estos dos últimos grupos aparece una noción que marca la diferencia entre el pensamiento socrático y el pensamiento platónico. En los diálogos intermedios, pero sobre todo en los mayores, aparece la noción de [ειδος αὐτό] que traduce como "forma en sí". Realidades independientes que subsisten a pesar del tiempo y que no dependen más que de sí mismas. En los diálogos socráticos esta cuestión no aparece, lo cual indica que el interés de Sócrates no es de orden epistemológico sino de orden ético. La pregunta por la virtud, la justicia, la felicidad, el amor, etc., no está pensada en relación a formas [ειδος] sino en relación a la practicidad misma de la existencia. Es importante tener esto en cuenta porque el pasaje del *Lisis* estamos abordando está conectado con una visión socrática en torno al cuidado de sí mismo.

[22] Tema del presente indicativo, voz activa. Indica como tal la acción de "desear", la facultad intrínseca en el hombre a partir de la cual se desea. La etimología de este verbo es la siguiente: relacionado con el adjetivo *ἐπῐ´θῡμος* que significa "deseosa" más el sufijo "ἑω" que se utiliza para formar verbos a partir de sustantivos y adjetivos. Por lo general se agrega a la a las raíces de los sustantivos o adjetivos que tienen terminación temática en "ος". Ahora bien, el verbo ἐπιθυμέω traduce de varias maneras: se refiere al hecho de poner el corazón en una cosa, desear, codiciar. En el diccionario Sopena (1998) este verbo se traduce de la siguiente manera: "que desea", "partidario de", "aficionado a", "amigo de". Por último, en *Diccionario Manual Griego* (1967) los resultados no definieron mucho respecto a los anteriores, el verbo aparece igualmente como la facultad de desear, estar deseoso (de algo o de alguien). Es importante resaltar un asunto que se observa a partir de todos los datos arrojados anteriormente; el verbo ἐπιθυμέω proviene de un adjetivo, en este caso, de *ἐπῐ´θῡμος* que significa "deseosa" o "deseoso". Ello indica que la facultad de desear, el acto del deseo, tiene como condición un objeto que en sí mismo tenga la cualidad de ser deseado. Si en este caso el verbo se formó a partir de un adjetivo, significa que ese adjetivo constituye la condición previa se ejecuta el acto del deseo. Lo deseable y el acto mismo de desear están directamente unidos y solo a partir del uno se posibilita el otro. Este argumento nos permitirá comprender hacia dónde van direccionados los deseos y cuál es verdaderamente su objeto.

no puede identificarse con la idea platónica del bien, ya que es una acepción que alude todavía a un principio socrático muy importante: la felicidad:

> 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)

Habíamos concluido el anterior capítulo diciendo que los deseos no son buenos ni malos puesto que la dirección que ellos tomen está supeditada a su correcta realización; cada deseo apunta siempre a lo suyo propio y en la medida que se identifique el verdadero objeto hacia el que debe tender cada deseo, el carácter del hombre se va perfeccionando. Esta cuestión se esclarecerá más adelante, por ahora es suficiente con comprender que los deseos particulares están contenidos en un deseo general que posibilita su correcta realización.

Tenemos hasta el momento el sustantivo de la primera declinación [*ἐπιθυμία*] acompañado de ciertos verbos derivadas, a su vez, del verbo [*ἐπιθυμέω*]. Ello indica necesariamente que la acción que acompaña al sustantivo, en este caso, el acto mismo de desear, está referida a ese deseo general que Sócrates identifica como causa de la amistad. En otras palabras, el acto de desear está impulsado por un principio latente en todos nuestros deseos, acciones y elecciones. Cuando se identifica dicho principio es posible comprender qué es lo que realmente deseamos cuando deseamos, hacia donde tienden todos nuestros deseos particulares y cuál es la causa de su correcta realización.

Irwin, T (1995) considera que existe una relación muy fuerte entre el amor y el deseo. El deseo siempre implica un deseo de tener aquello que es bueno, es decir, deseamos en la medida que reconocemos que eso que deseamos nos hará bien. De esa forma, el deseo empieza a constituir la orientación total de nuestra existencia. Es importante recordar que estamos analizando en este caso un tipo de deseo que abarca todos los deseos particulares y a partir del cual estos se dirigen correctamente. Ahora bien, lo anterior se comprende si tenemos en cuenta que el verbo *ἐπιθυμέω* viene de *ἐπῐ́θῡμος;* este último es un adjetivo que tal como habíamos señalado anteriormente traduce como "deseoso", "deseosa". El acto mismo de desear presupone la existencia de algo que se presente como "amable", "bueno".

La pregunta en este caso sería, ¿Cuál es ese principio general desde emanan todos nuestros deseos, acciones y elecciones? Porque en efecto, todos ellos tienen una causa y hacia allí mismo se dirigen. Vamos a proponer en este caso la felicidad [*εὐδαιμονία*] como ese máximo deseo que nos mueve en el mundo y que nos permite procurar lo mejor para nosotros mismos[23]. Pero la *εὐδαιμονία* vista como un principio general no está haciendo

[23] Esta noción de felicidad la encontramos referenciada en algunos diálogos de Platón que pertenecen a la etapa temprana. La felicidad es un principio que para Sócrates antecede todas nuestras acciones. En el caso de los deseos, ellos son posibles gracias a que consideramos la existencia de aquello que es bueno para nosotros mismos. La felicidad se termina convirtiendo en una máxima moral que determina el cuidado de sí; nadie desea aquello que le hace mal porque todos aspiramos siempre a la felicidad. En *Análisis de las doctrinas de Platón* (1979) Crombie dirá lo siguiente, "El bien, pues, se convierte en algo más profundamente asentado en la personalidad que las cualidades del temperamento; Pérez, que por la razón correcta intenta ser valiente, tendrá más valentía que García, para quien el valor es fácil, pero cuyos motivos son malos. El bien es unitario en el sentido de que, una vez diferenciado de las cualidades del temperamento, no está muy alejado de la motivación correcta, y, por lo tanto, si se posee totalmente, se posee en todos los campos, por muy irregular que sea su logro. (p. 221). Vale la pena recordar que con esa idea de "bien" no se está haciendo alusión a un componente epistemológico. En los diálogos menores no está inscrita todavía esta preocupación, antes bien, su enfoque va orientado hacia un ámbito exclusivamente ético y moral.

referencia a una teoría epistemológica, recordemos que en los diálogos menores no está todavía marcada esa orientación. La noción de felicidad la encontramos referenciada en algunos diálogos de Platón que pertenecen a la etapa temprana de su pensamiento. Por ejemplo, en *Eutidemo* (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 felicidad en este caso debe ser asumida como una máxima ética que nos advierte el modo en que estamos orientando nuestros deseos. Deseamos porque existe la felicidad. Nos hacemos amigos de alguien porque en el amigo se vislumbra de forma lúcida el cuidado de sí mismo[24]. Tal como afirma Pierre Hadot (2006) solo el amor recíproco permite acercarse a la verdadera conciencia de sí mismo. Vamos a detenernos un poco en este importante término: *εὐδαιμονία*, con el ánimo de esclarecer cómo ella está referida a un asunto práctico, es decir, al carácter del hombre.

εὐδαιμονία es un sustantivo que pertenece a la primera declinación y traduce normalmente como felicidad o bienestar. A simple vista esta noción parece no encerrar ninguna complejidad puesto que nos relacionamos diariamente con ella, sin embargo, para los griegos la *εὐδαιμονία* implicaba todo un modo de ser que se labra a través del carácter y las acciones emprendidas por el hombre. De hecho, Morales (2008) analiza la felicidad como una máxima eminentemente socrática a partir de la cual se desprenden todas nuestras acciones y deseos particulares:

> Todo esto presupone una cierta direccionalidad en el proceso de fundamentación, ya que la fundamentación va desde una concepción de la vida buena en su conjunto hacia los deseos concretos, y desde lo más general hacia lo más particular; lo cual, traducido al lenguaje del Lisis, se podría calificar como una prioridad del amigo primero (la felicidad) sobre los amigos y objetos deseados particulares. (p. 64)

De esa manera, la felicidad no constituye para los griegos un asunto baladí; es un bien excelso que no está al alcance de cualquiera. Ahora bien, ¿qué es la felicidad? ¿Cómo se logra? Porque en efecto, no estamos aludiendo a un término meramente abstracto, sino que está referido siempre al hombre y a sus acciones. Es ahí únicamente donde la *εὐδαιμονία* se vislumbra. Para comprender mejor los alcances de este término y su relación con el pasaje 221d (4-5) del *Lisis* es necesario esgrimir un poco su origen.

Habíamos dicho que el término *εὐδαιμονία* traduce normalmente como felicidad o bienestar. Sin embargo, es conveniente esclarecer un poco más dicha cuestión. Tenemos que *εὐδαιμονία* está conformado etimológicamente por el adjetivo de la tercera declinación εὐδαίμων más el sufijo "*ἰα*" que se agrega a las raíces de los adjetivos para formar sustantivos abstractos femeninos. Ahora bien, la composición del adjetivo *εὐδαίμων* nos dará luz respecto a la identificación del "deseo como causa de la amistad[25]"

[24] Respecto a esta noción del cuidado de sí mismo, Solana Dueso (2005) realiza un análisis bastante interesante porque considera que el conocimiento de sí mismo constituye la condición necesaria del cuidado del alma. La mayéutica socrática constituye un movimiento sutil e inteligente de la conversación que consiste en hacerle ver al otro que está equivocado. Pero el otro se da cuenta de su error no porque Sócrates imponga la verdad sino porque a través de sus preguntas es posible acceder a una profunda experiencia de sí mismo; nuestro modo de vida se hace más patente que nunca, nos tropezamos con aquello que hasta el momento no habíamos querido analizar. De ahí que Solana Dueso (2013) advierta lo siguiente, "El autoconocimiento exige la salida del propio yo, romper el solipsismo para dar paso a la vida política. La salida del yo tiene una doble vertiente: hacia el otro y hacia el dios. La salida hacia el otro es la expresión de la sociabilidad del hombre. Un ojo se reconoce en otro ojo, un alma en otra alma". (p. 135).

[25] En el texto original la idea de "el deseo como causa de la amistad" aparece de la siguiente manera: τῆς φιλίας αἰτία. Es interesante este último término, αἰτία, porque Sócrates es muy claro en el *Lisis* cuando afirma que la amistad es posible en tanto existe una causa. En este caso, y tal como veremos más adelante, esa causa puede llegar a identificarse con la noción de felicidad. La amistad tiene como causa la felicidad y

con el importante término griego *εὐδαιμονία*. Resulta que εὐδαίμων está conformado por el prefijo "εὐ" que traduce como bien o bueno, más el adjetivo δαίμων que normalmente es traducido como "dios" o "destino"; ambos juntos vendrían a significar: estar poseído por un buen genio o espíritu.

Lo interesante aquí es que εὐδαίμων, al ser un adjetivo, se refiere necesariamente a las cualidades de algo o alguien. El εὐδαίμων es entonces el hombre afortunado, próspero, de buen vivir, que tiene suerte y es dichoso. En ese sentido, *εὐδαιμονία* comprendida como felicidad implica necesariamente un cierto tipo de carácter que la persona tiene y que le posibilita el buen vivir, la prosperidad, la fortuna, la dicha, etc. Todos aspiramos a la felicidad[26], y cada uno de esos deseos particulares que en un principio no son ni buenos ni malos pueden hacerse buenos cuando se comprende que la máxima aspiración –el más alto deseo— es la felicidad. El deseo es un movimiento que solo es posible porque reconocemos en lo deseado la posibilidad de labrar nuestro carácter hasta obtener un buen vivir.

Sócrates ha elevado el discurso hacia un deseo que subyace a todas nuestras acciones; nos encontramos en la cúspide del diálogo, envueltos en aporías, en dudas y contradicciones. El alma ha experimentado un profundo diálogo consigo misma. Tal como bien afirma Miguel Baró (2008) era necesario dirigir correctamente la *φιλία* porque ella marca el comienzo real de la vida humana. En el pasaje 221b se aludió a los deseos en tanto particulares y estos fueron examinados como realidades existentes, como presencias neutras que pueden contribuir al cuidado de sí mismo.

Posteriormente, en 221d, apareció un deseo causante de la amistad y a partir del cual todas las cosas nos son queridas. Es natural que Sócrates acudiera inicialmente a los deseos, a las apetencias inmediatas, para hacer comprender luego a los jóvenes interlocutores que la causa de la *φιλία* no es otra que la felicidad vista como un principio rector

Cuando se comprende el horizonte a partir del cual se mueve la amistad, es decir, la *φιλία* como un movimiento del deseo que va hacia lo otro en busca de sí mismo[27], es posible igualmente reflexionar en torno a todas las cosas particulares que deseamos. Si la causa de la amistad es la *εὐδαιμονία,* sucederá que todas aquellas cosas que deseamos, todos nuestros apetitos, deberán responder a ese deseo rector al que todos aspiramos por naturaleza. Nadie quiere dañarse a sí mismo, y por tanto, procuramos siempre al mayor bienestar que se logra únicamente a través de nuestras acciones.

En el caso del *Lisis,* los niños se relacionan, como es natural, con aquello que les es más próximo por su edad y por la forma que tienen de experimentar el mundo; su realidad más próxima son los deseos y la única forma en que estos se direccionan hacia lo suyo propio es a través de la experiencia de la amistad. En efecto, al ser la *φιλία* un aspecto de la vida que brota de forma instantánea los niños pueden, a través de ella, empezar a examinar muchos aspectos de su existencia[28].

---

ese mismo es su fin; causa y fin se identifican para lograr el encuentro con la amistad. Ya vimos que la felicidad debe comprenderse como un buen vivir que hace a la persona próspera, afortunada, dichosa, y por tanto, la causa y el fin de la amistad deben apuntar siempre hacia la correcta formación del carácter para lograr un modo de vida próspero. En el *Lisis*, Sócrates refiere lo siguiente:

[26] Esta concepción de la vida en tanto orientada a la felicidad la encontramos muy marcada en Aristóteles. La felicidad es una máxima ética que nos posibilita discernir el correcto direccionamiento de cada una de nuestras acciones. Así, por ejemplo, en el libro I de *Ética a Nicómaco* Aristóteles dirá lo siguiente: "el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden" (109a 3-4).

[27] Solana Dueso (2013) trae a colación, para comprender la idea del "cuidado de sí", el ejemplo de la visión. Un ojo es lo más semejante a otro ojo, por tanto, solo a través del reflejo de un ojo en otro se hace posible su autoconocimiento. Lo mismo sucede respecto al alma, la búsqueda del otro lleva necesariamente al conocimiento de sí mismo, es decir, al cuidado de sí.

[28] Respecto a esto, Belfiore F (2012) acentúa el carácter práctico del pensamiento socrático y la preocupación que este tenía por el cuidado de los jóvenes. Muestra, a partir del comentario que veremos a continuación, cómo el *Lisis* se inscribe dentro de una preocupación educativa. Asunto que causará enorme influencia en

3. Conclusión

El hecho de que el *Lisis* esté ubicado en los diálogos menores o socráticos implica necesariamente que la dirección que estos toman difiere respecto a las otras dos etapas de la obra de Platón. Hallamos, en estos, un enfoque principalmente ético que se decanta hacia la conducta del hombre, su modo de vida, la relación consigo mismo y con los otros. Todavía no se vislumbra en esta primera etapa ninguna consideración epistemológica. En el caso del *Lisis*, la *φιλία* abre la posibilidad de examinar algunos aspectos de la existencia que son importantes para la educación. El diálogo se desarrolla a través de la presencia de dos niños aun inexpertos en las empresas de la vida; ellos se dejan guiar por Sócrates que en este caso representa la figura del maestro. Sus preguntas y las contradicciones que finalmente estas generan permiten que el alma se confronte consigo misma.

Sócrates reconoce, por una parte, que la argumentación debe poder ser comprendida por los jóvenes interlocutores, y, por otra, que el tema a partir del cual se erige la conversación debe ser lo suficientemente atractivo como para generar asombro. De esa manera sale a relucir la φιλία como la única forma –o por lo menos la más eficiente—de exhortar a los niños al cuidado de sí mismos. La máxima ética de la amistad consiste en que esta solo es posible porque se reconoce en el amigo la posibilidad de labrar la felicidad. Una vez comprendido el móvil que nos lleva a desear la amistad, es posible, a través de ella, examinar muchos aspectos particulares de la existencia que antes nos pasaban desapercibidos.

Tenemos así que Sócrates apela inicialmente a los deseos particulares, a los apetitos, antes de examinar el sentido último de la amistad. Ello no es gratuito, antes bien, es una herramienta perfectamente calibrada a partir de la cual empezamos a analizar ciertos aspectos de la existencia que considerábamos banales. Los deseos no son vistos como presencias negativas en el hombre, sino que se muestran en un estado de neutralidad; ellos pueden incluso contribuir al fortalecimiento del carácter en tanto lo deseado debe apuntar siempre hacia esa máxima ética (felicidad) que hace posible la *φιλία*. En la última etapa del diálogo Sócrates afirma que el deseo es la causa de la amistad, y nosotros examinamos ese deseo a la luz del término griego: *εὐδαιμονία*. De esa forma, la amistad vista como una aspiración a la felicidad permite la dirección adecuada de los deseos. En última instancia, podría decirse que la amistad posibilita un profundo cuidado de sí mismo, pero es un cuidar de sí mismo que implica comportarse siempre prudentemente, un cuidar de sí mismo que implica aprender a controlar los deseos para que no afecten seriamente la existencia.

---

posteriores filósofos, por ejemplo, en Aristóteles. la educación de los jóvenes es el germen inicial que mueve la filosofía de los antiguos griegos. Observemos concretamente el comentario que realiza Belfiore, F, "Young children are capable of pleasure and liking, pain and hatred, before they are able to reason. This is why the earliest education is said to train the emotions by means of music and dance, leading children to love and hate correctly. (p. 83) (...) "Los niños pequeños son capaces de placer y gusto, dolor y odio, antes de ellos ser capaces de razonar. Esto es porque la educación temprana entrena la emoción por medio de música y danza, lleva a los niños a amar y odiar correctamente".

4. Bibliografía

Platón. (2018). *Lisis*. Gredos.

Plato. (2012). *Lysis*. Loeb Classical Library

Platón. (2018). *Eutidemo*. Gredos.

Aristóteles. (2014), *Metafísica*. Alianza.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza.

Baró, M. (2008). *El bien perfecto: invitación a la filosofía platónica*. Sígueme.

Morales, F. (2008). *La noción de τo' πρωτον φιλον en el Lisis de Platón*. Revista de filosofía.

Belfiore, E. (2012). *Sócrates´ Daimonic Art: Love for Wisdom in four Platonic Dialogues*. Cambridge University Press.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.

Lledó, E. (1998). *Amistad y memoria*.

Lledó, E. (1984). *La memoria del Logos*. Taurus.

Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Gredos.

Grube, G. (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.

Solana Dueso, J. (2013). *Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates*. Ediciones Zaragoza.

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

Taylor, A. (2005). *Platón*. Editorial Tecnos

Crombie, I. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Alianza Editorial.

Lyotard, F. (2004). *¿Por qué filosofar?* Alianza.

Jenofonte. (1997). *Recuerdos de Sócrates*. Gredos.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Éditions Klincksieck.

Montanari, F. (2009). *The brill dictionary of ancient Greek*. University of Genoa. *Diccionario Manual Griego*.

Diccionario Griego-Español. (1998). Editorial Ramón Sopena.