

El *Lisis* de Platón, diálogo filosófico

Marc MONTAÑEZ MIRALLES, Pablo Guillermo SARMIENTO ANDINA

Universitat de Barcelona

El *Lisis* es considerado un *diálogo menor* dentro del *corpus platonicum*. Esta clasificación viene dada por varias razones: su corta extensión, su bajo contenido doctrinal, su clasificación como *diálogo de juventud*; pero principalmente, por su carácter *aporético*. Catalogar un diálogo de *aporético* indica que aquello planteado, tematizado y desarrollado acaba irresuelto; o, en extremo, que acaba por afirmarse la imposibilidad de su correcta resolución. Pero, ¿es la determinación de un concepto (en este caso, la $\phi\lambda\iota\alpha$) el principal, o incluso el único fin de este texto?

Históricamente se ha sostenido una postura según la cual lo único relevante es el desarrollo lógico, mientras que todo aquello que no contribuya al juego de determinaciones y contraposiciones conceptuales es considerado accesorio, superfluo, estilístico, a lo sumo un adorno. Con ello, no es de extrañar que el *Lisis* haya sido caracterizado como ambigüo, incoherente, ininteligible, incluso hasta ilegítimo. Gracias al desarrollo de la moderna hermenéutica filosófica y su aplicación en la lectura platónica se va gestando, a partir del siglo XIX, un paulatino cambio en esta postura; pero será recién a partir de los años '70, con la publicación de H. G. Gadamer *Logos und Ergon im platonischen "Lysis"*, que este cambio se aplicará sobre el diálogo en cuestión. La consigna, en palabras de Gadamer, es la siguiente:

Tampoco nos comportamos *more geometrico* en las conversaciones; nos movemos, al contrario, en un juego vivo que arriesga afirmaciones y vuelve sobre lo que se ha dicho, que admite y rechaza, y por el cual se prepara el acuerdo. Así no me parece en absoluto que sea una tarea razonable para el estudio de Platón someterlo a un control lógico puntilloso (...). Pero la tarea sólo puede ser la de activar las relaciones de significación por las que se mueve el diálogo, aunque suceda que la lógica resulte contrariada (...) Sigamos en su despliegue la conversación del "*Lisis*", procuremos discernir en la marcha de su argumentación la correspondencia entre logos y ergon, renunciemos a representar, en una suerte de crítica lógica y sobre el plano de la lógica, el curso y la fuerza concluyente de los argumentos.¹

¹ Gadamer, H. G. "Logos et Ergon dans le Lysis de Platon" en *L'Art de Comprendre*, Paris, Aubier

Nuestra propuesta consiste en asumir el texto, no como un tratado deficiente, sino como una obra dramática. Que el *Lisis* sea un *diálogo filosófico* implica una *tensión* constante entre la *estructura lógica* de la exposición y el marco dramático, su *situación*. Nuestra tesis es que el trasfondo de sentido al cual el desarrollo del diálogo rinde cuentas no puede ubicarse sin atender a dicho marco. Es allí donde se hila la argumentación, desde donde parte y a donde vuelve.

Siguiendo esta consigna, nuestra investigación se alinea en la estela de trabajos como los desarrollados por Bosch i Veciana², Francisco González³, Osborn Justus⁴, o Aristide Tessitore⁵, entre otros. La atención sobre el aspecto dramático del *Lisis* no es algo novedoso u original, sin embargo creemos que, a día de hoy, aún hay elementos que no han sido desarrollados y que merecen nuestra atención.

El primer paso en la investigación consistirá en ubicar las «*escenas*» y los «*actos*» de la acción, de manera que podamos establecer, mediante una especial atención a los cambios de localización, la entrada y salida de los personajes, las acciones que éstos llevan a cabo y las descripciones indicadas; la correspondiente «*situación dramática*» a cada momento del debate.

Localización

Comenzaremos por ubicar las escenas del *Lisis* en el tiempo y en el espacio. Sócrates nace en Atenas el 470/469 a.C. y muere en la misma ciudad el 399 a.C., años pertenecientes al denominado "Apogeo" de la polis. Veamos algunos rasgos morfológicos de la Atenas de aquel tiempo. Después de la batalla de Platea (479 a.C.) y de la retirada de los persas, Temístocles previendo nuevos peligros promovió la construcción de una nueva muralla para la que se utilizaron piedras y elementos arquitectónicos de los edificios destruidos e incluso estelas funerarias. El muro de Temístocles tenía 13 puertas de las cuales solo se conservan restos de tres. Después de la guerra del Peloponeso (403 a.C.), habiendo quedado los muros de Atenas destruidos por los Lacedemonios (Esparta), Conón los reconstruyó en el año 394 a.C.⁶

Montaigne, 1982, 282-283 (La traducción al español es nuestra).

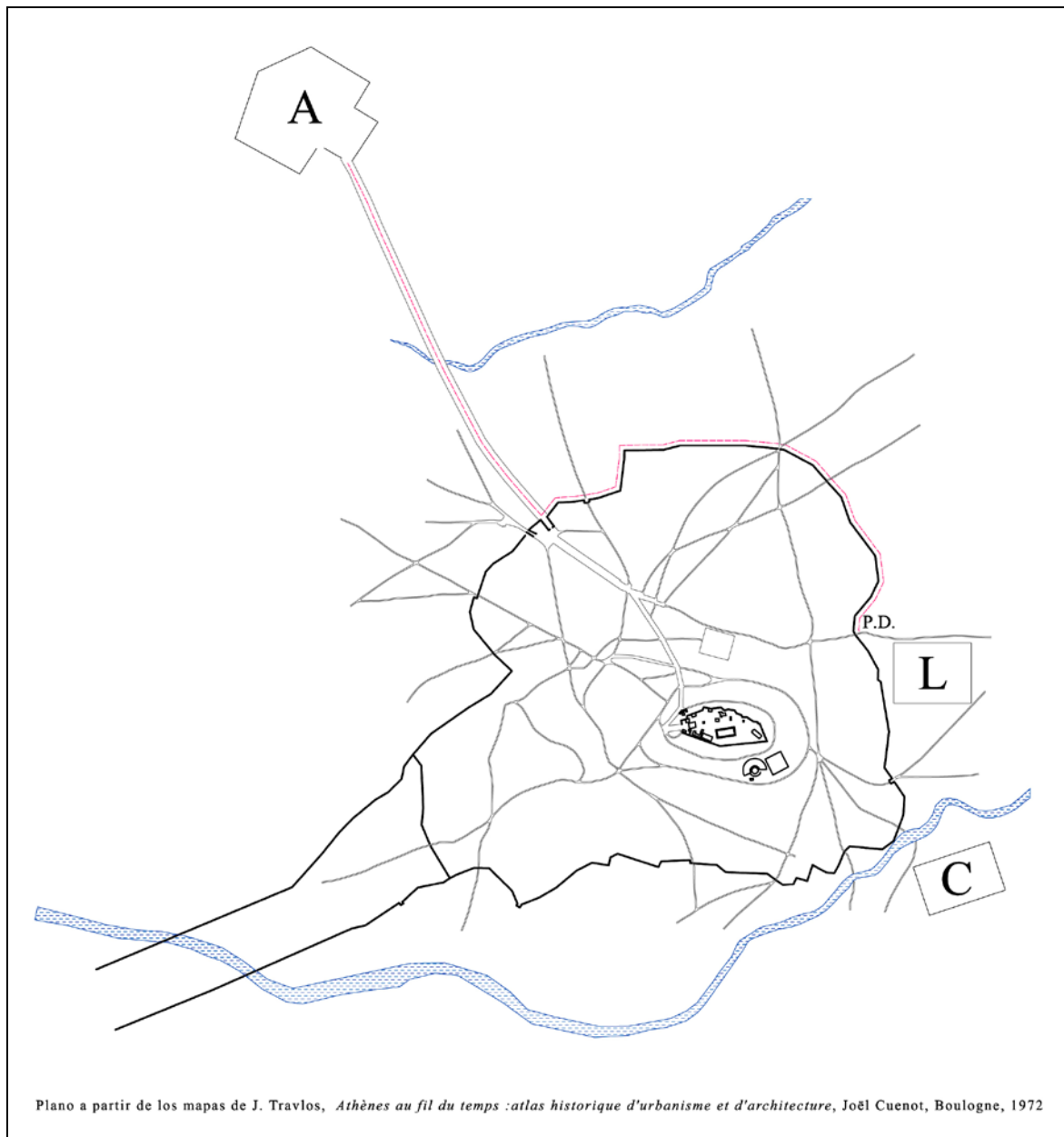
² Bosch i Veciana, Antoni, *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2003.

³ Gonzalez, Francisco J. "Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship" en *Ancient Philosophy* 15 (1):69-90, 1995; Gonzalez, Francisco J. "How to read a Platonic prologue: Lysis 203a-207d" en Michelini, Ann N. (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, BRILL, Leiden- Boston, 2013: 22-36.

⁴ Osborn Justus, G., *Plato: Poet: Lysis: Poem*, Tesis doctoral, Vanderbilt Universtiy, 1995.

⁵ Tessitore, A. «Plato's Lysis: An Introduction to Philosophic Friendship», en *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII, 1990, 115-132.

⁶ Travlos, J. *Athènes au fil du temps*, Boulogne, Editions Joël Cuenot, 1972.



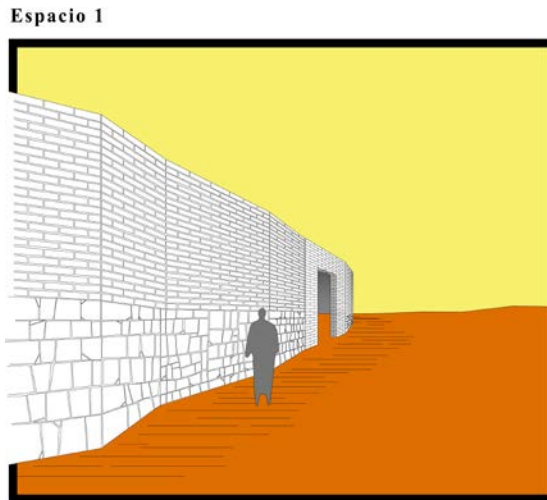
El encuentro entre Sócrates, Hipotales y Ctesipo tiene lugar cerca de la Puerta de Diocares, en la sección Este de la muralla. Academia (NO), Liceo (E) y Cinosargo (SE), inicialmente santuarios, eran los tres grandes gimnasios públicos de Atenas, ubicados extramuros. Sócrates se dirige de la Academia al Liceo. Hay un camino directo más rápido por dentro de la ciudad. Sin embargo Sócrates coge el camino de las afueras. Con ello, parece preferir transitar el camino solo, en silencio.

Espacio 1

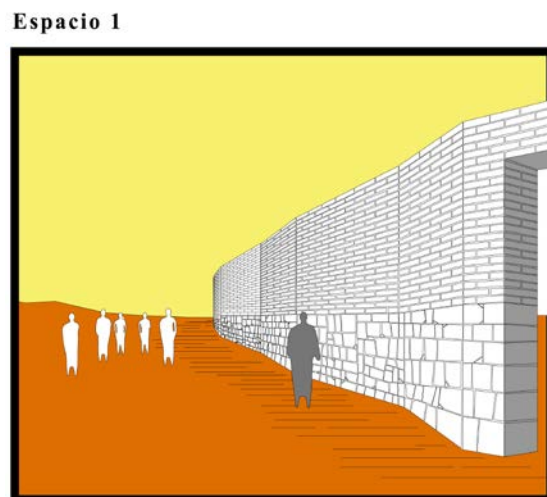
(203a) Σωκράτης: ἐπορευόμεν μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺς Λυκείου τὴν ἔξω τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος.⁷

(203a) Iba de la Academia al Liceo por el camino de las afueras a lo largo de las murallas⁸.

(203a) Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla⁹.



Interpretamos el Lisis en clave escenográfica. Encontramos pertinente el comentario de Gilles Deleuze: "Hacer caminar a un personaje a lo largo de una pared es el primer acto cinematográfico (todos los grandes realizadores lo han intentado)."¹⁰



⁷ Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903. El subrayado es nuestro.

⁸ Platón, *Obras completas*, tomo 2, Madrid, Patricio de Azcárate, 1871. El subrayado es nuestro.

⁹ Platón. *Diálogos I*. Madrid, Editorial Gredos, 1981 (Trad: E. Lledó). El subrayado es nuestro. En lo siguiente, salvo se indique lo contrario, utilizaremos esta edición para las citas traducidas al castellano.

¹⁰ Deleuze, G. *Crítica i Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, 41.

El encuentro desvía a Sócrates de su camino en silencio y soledad. Junto a la poterna situada ligeramente al norte de la puerta Diocares, Sócrates es invitado a entrar en la nueva palestra y conversar. La nueva palestra, cuyo maestro es el sofista Micco, y en la que se halla Lisis, queda cerca y está situada extramuros, próxima a la muralla.

Espacio 2

El estudio de Jean Delorme sobre el Gymnasion, los escritos de Vitruvio acerca de las palestras griegas y los restos arqueológicos nos permiten pensar unas dimensiones y una configuración espacial verosímil de la nueva palestra, a la que accede Sócrates seguido de los otros.

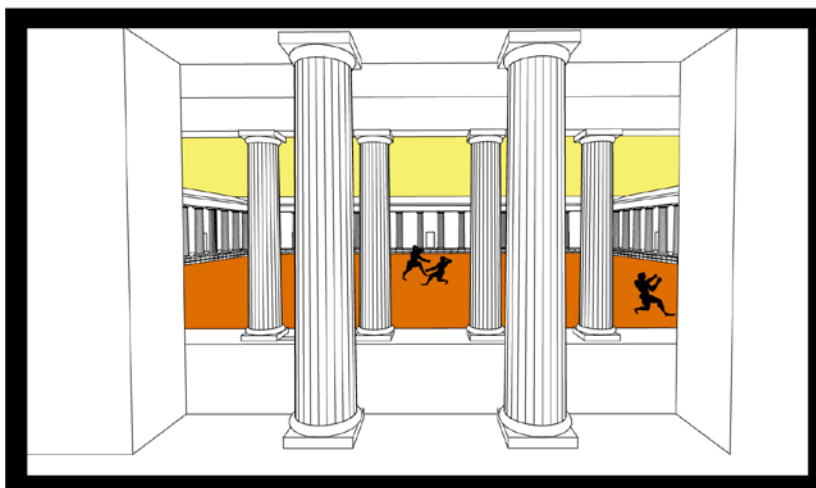
La estructura de una palestra es sencilla: un patio rodeado por una estoa (pórtico). En los costados y tras las estoas, se ubican las salas para los filósofos o exedras (gradas) y las salas destinadas a baños y vestuarios. Según Vitruvio las exedras para los filósofos estaban ubicadas en tres de los lados, mientras que el otro se destinaba a los baños, fríos en un extremo y calientes en el otro, a los vestuarios, y al ephebeum (sala para los más jóvenes) en el centro.

Para J. P. Lynch, en su estudio sobre el Liceo, la distinción entre gimnasio y palestra no es totalmente nítida¹¹. Generalmente la palestra es una estructura bastante simple y forma parte del gimnasio cuyo recinto engloba jardines y pistas de atletismo.

Tiempo 1

Nos encontramos en las fiestas Hermaiias: la festividad de Hermes, al cual se atribuye entre otras cosas la protección divina de gimnasios, palestras y atletas. "Las fiestas denominadas Hermaia, eran celebradas en su honor el cuarto día (día de su nacimiento) de cada mes. Consistían, esencialmente, en carreras y juegos"¹².

Tiempo 1 / Espacio 2.1

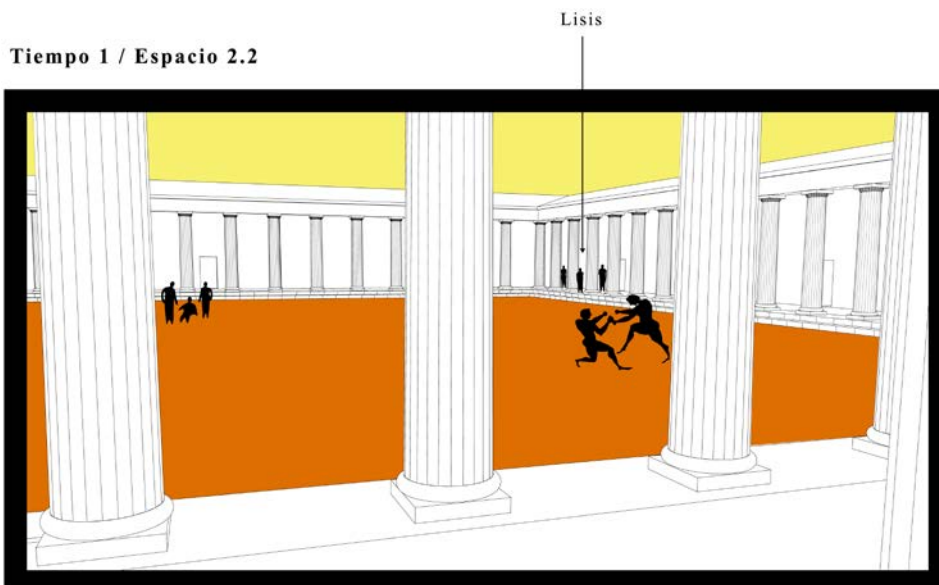


¹¹ Lynch, J. P. *Aristotele's school. A study of a Greek Educational Institution*, Los Angeles, University of California Press, 1972, 34-35

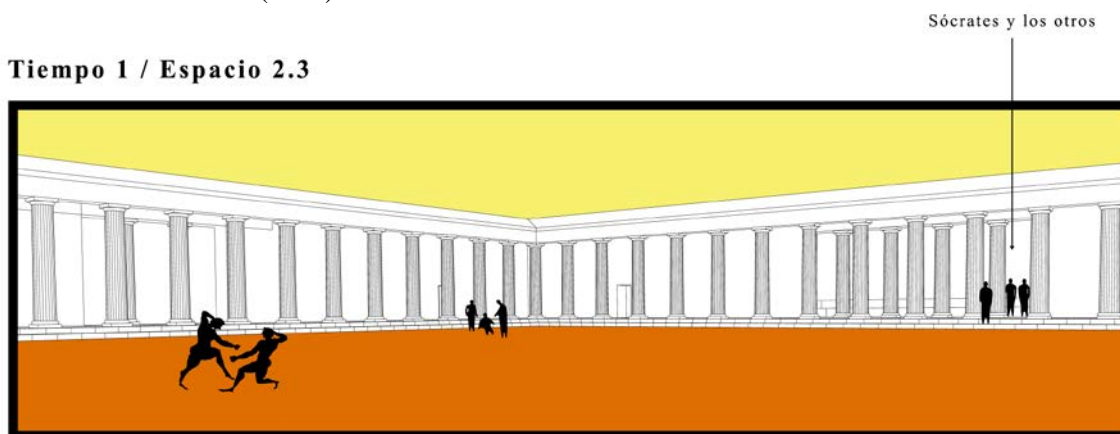
¹² Bergua, J. B. *Mitología universal*, Madrid, Clásicos Bergua, Madrid, 1979, 93

En la palestra se ejercitaban los hombres aún jóvenes que todavía no habían terminado la adolescencia, y también los más jóvenes adolescentes. Normalmente no podían coincidir y mezclarse en la palestra según una ley atribuida a Solón. Sin embargo sí podían estar juntos en la palestra durante las fiestas Hermaiias¹³.

La mayoría se divertía fuera en el patio; algunos de ellos, en la esquina del vestuario, jugaban a pares y nones (...) En torno a éstos había otros mirando, entre los cuales estaba Lisis de pie (...) (206e)



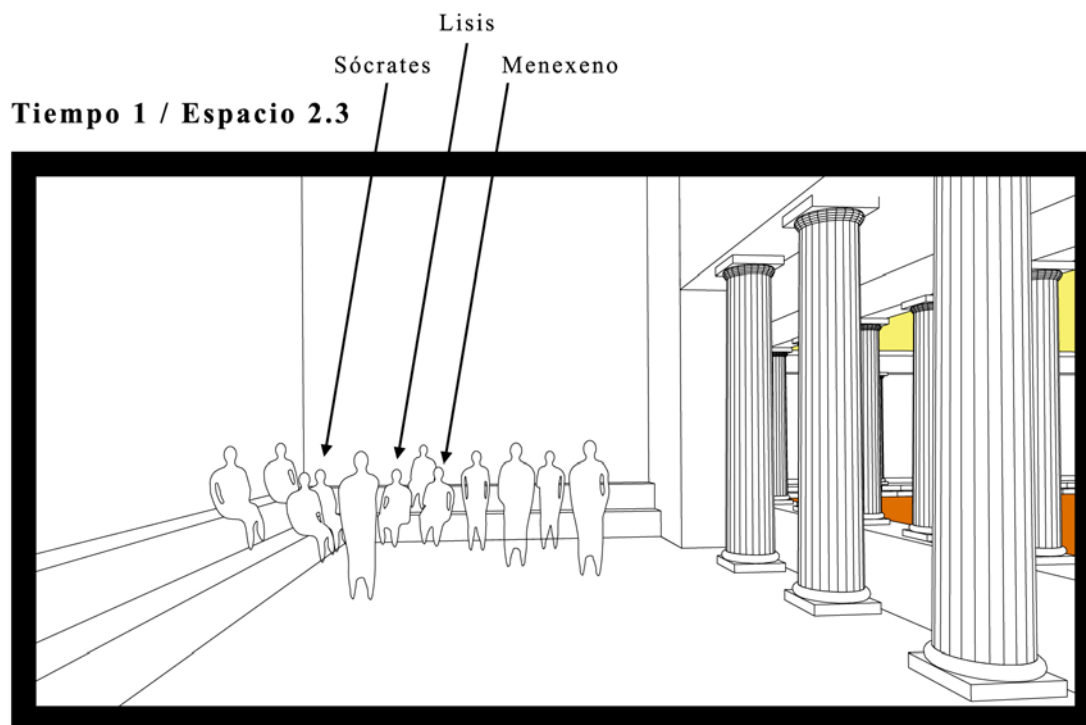
Lisis, a su vez, vuelto hacia donde estábamos, no dejaba de mirar y no podía ocultar el deseo de venirse a nuestro lado. (207a)



Menéxeno, que salía del patio jugando cuando me vio a mí y a Ctesipo, se nos vino a sentar a la vera. Viéndolo Lisis, lo siguió y se acomodó, junto a él, con nosotros. Los otros acabaron siguiéndolo, y hasta el mismo Hipotales, cuando vio que nos rodeaba bastante gente, medio

¹³ Delorme, J. *Op. Cit.*, 263

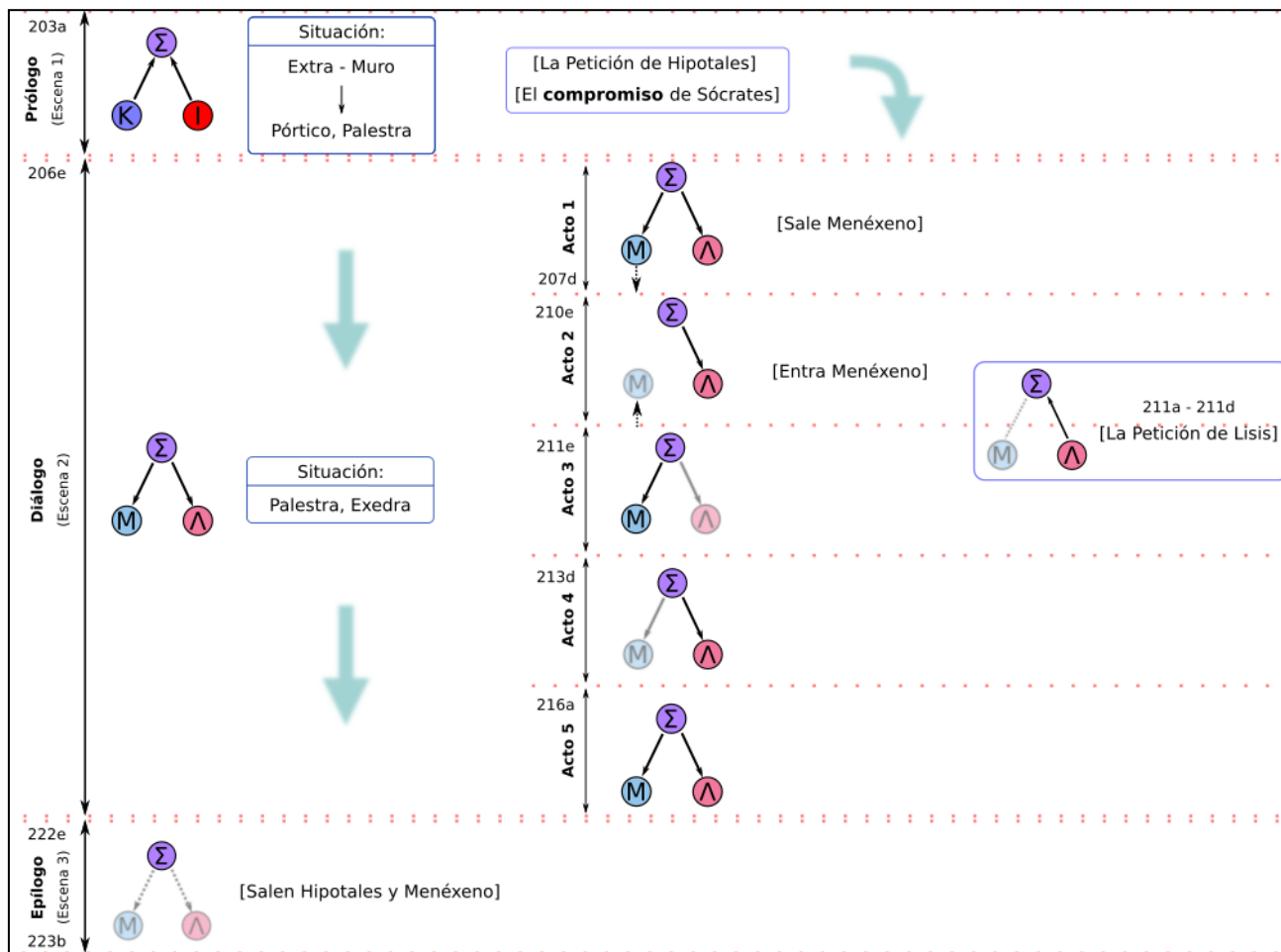
ocultándose entre ella, se colocó donde creía que Lisis no le habría de ver. (207 a-b)



Análisis

El cambio de escenario es uno de los indicadores que hemos tenido en cuenta para abordar el diálogo. Ateniéndonos a estos elementos podemos dividir el texto en tres *escenas*: una primera, donde Hipotales y Ctesipo abordan a Sócrates y lo invitan a entrar a la palestra (v. Esquema 1, **Prólogo**); una segunda, donde Sócrates conversa con Lisis y Menéxeno (*ibídem*, **Diálogo**); y una última –muy pequeña, que cierra la obra–, cuando aparecen los pedagogos para buscar a los niños y llevarlos de vuelta a sus casas (*ibídem*, **Epílogo**).

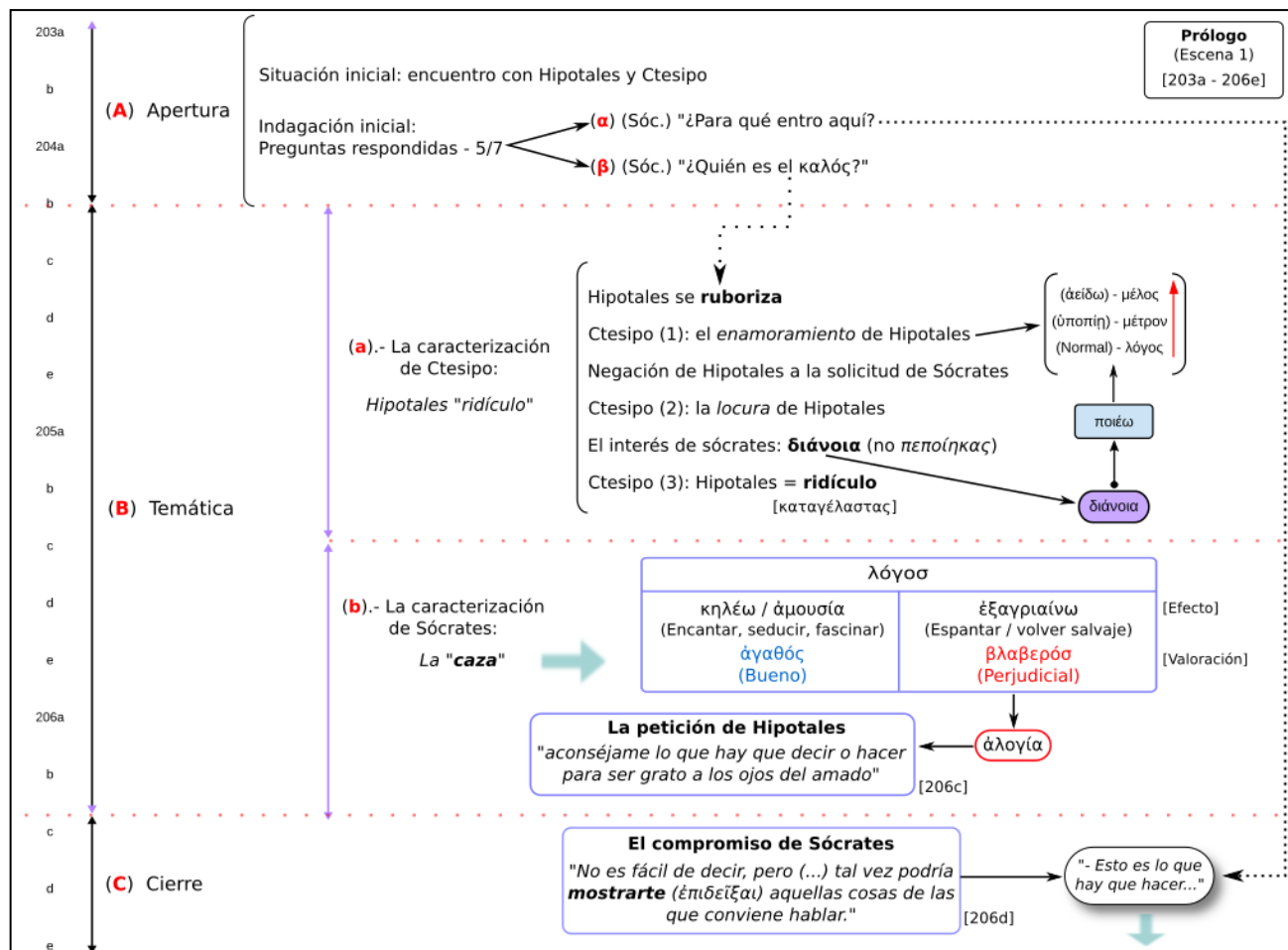
La segunda *escena* es por lo general el centro de atención de los análisis filosóficos, no sólo por ser la de mayor extensión y, por tanto, donde se desarrolla la mayor parte de la acción, sino también porque es allí donde se lleva a cabo el intento por determinar lo que es $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$. A pesar de los esfuerzos, la determinación falla. Durante el diálogo se dan giros, saltos, cambios en el discurso que acaban en incoherencias o contradicciones y que no consiguen sortear las ambigüedades que plantea el término en cuestión. Al contrario, parecen incluso incrementarse paso a paso. Todas estas calificaciones son adecuadas: son visibles en el propio texto. Pero tal vez, si centramos nuestra atención en la escena introductoria, si seguimos lo que Sócrates señala y mantenemos la atención en las imágenes, metáforas y términos que allí aparecen podamos entender algo más de lo que está sucediendo.



Esquema 1

Centrémonos ahora en la primera escena, aquella que hemos venido a llamar **Prólogo**. Al igual que en el cuerpo principal hemos encontrado tres partes principales (v. Esquema 2). Una primera, que hemos llamado (A) **Apertura**, en la que Sócrates nos indica su situación y el encuentro con Hipotales y Ctesipo. En el momento en que Sócrates es invitado a acceder a la palestra lleva a cabo un conjunto de preguntas, todas seguidas, que Hipotales responde; salvo las últimas dos: (α) “¿por qué entro aquí?” y (β) “¿quién es el καλός?” (204b). La primera queda abierta: no se responde *explícitamente* en ningún momento. La segunda, en cambio, es la que da comienzo a la acción dramática: Hipotales, como única respuesta, se *ruboriza*. Ello da pie a Ctesipo quien, en tono burlón y compañero, caracteriza a un Hipotales enamorado de Lisis (a). Dicha caracterización implica un juego con el término «*poiesis*», cuyo uso aquí no puede ser más ambiguo para nosotros: se habla tanto de un *hacer* como acción discursiva, como de *poetizar*, de escribir versos y recitar poesía. La discusión capta el interés de Sócrates, que invita a que Hipotales le muestre *eso que hace*, pero aclara: no le interesa la producción, los cantos, los versos, o los encomios (πεποιήκας), sino el pensamiento que a ellos subyace (διάνοια). La caracterización que hace Ctesipo de Hipotales enamorado es clara: hace el *ridículo* (καταγέλαστας). Sócrates está de acuerdo con ello, pero aclara: lo ridículo es hacer un uso perjudicial del discurso. Para ello usa la imagen del *cazador* (b): La *buena palabra* es aquella que *endulza* los corazones, que tranquiliza, que lleva suavemente; *ridículo* sería usarla para avivar los ánimos de la presa antes de haberla cazado. ¿Qué peor *poeta* que aquel que usa

el *logos* para su propio perjuicio? Hipotales asiente: sería *absurdo* (ἀλογία). Por ello, le pide consejo. Sócrates se compromete a ello: “Esto es lo que hay que hacer”; el paso a la siguiente escena comienza cuando los tres entran a la palestra y se ubican en las *exedras*.

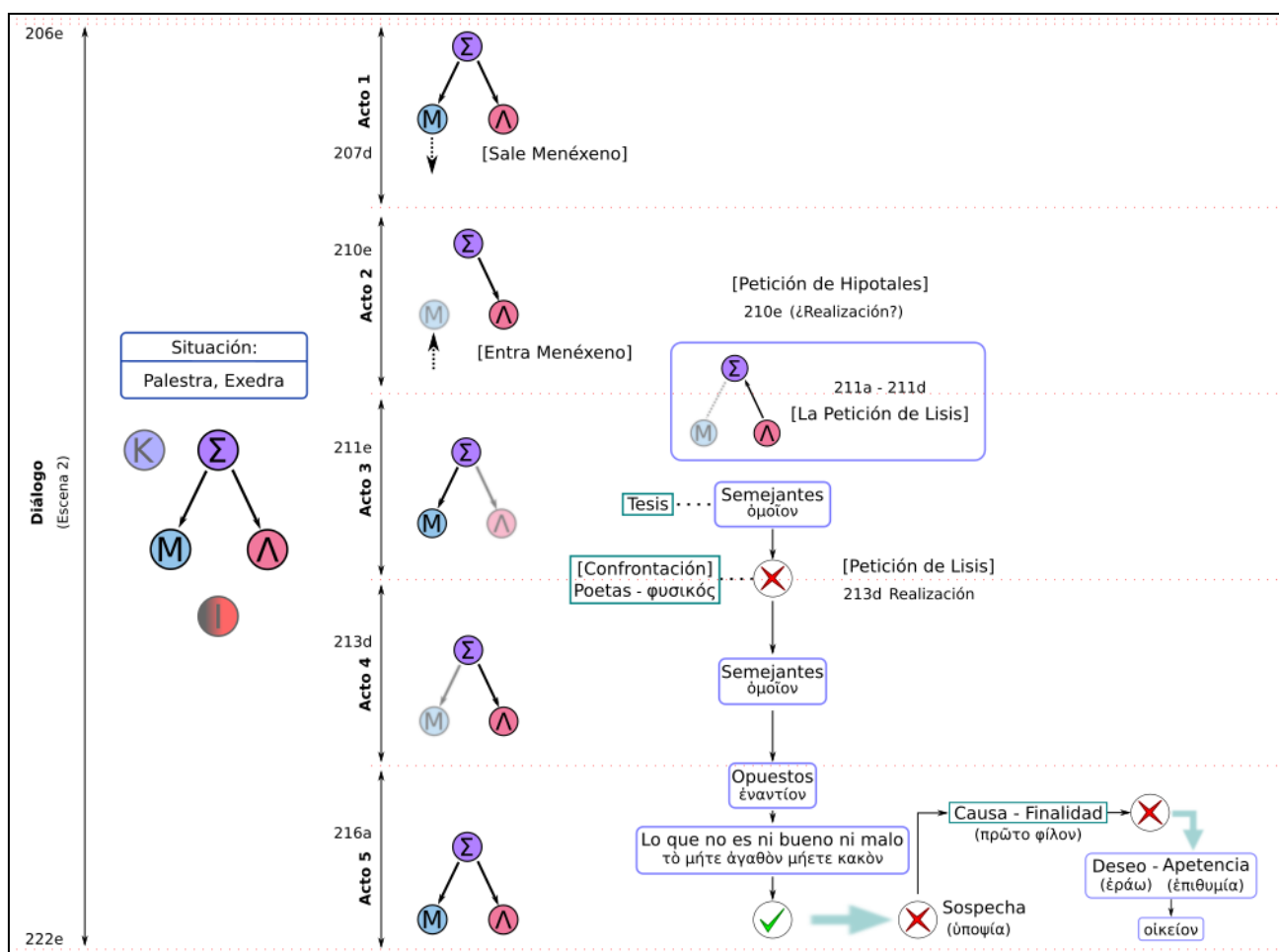


Esquema 2

Si atendemos a la situación dramática, las siguientes acciones se encontrarán guiadas por ésta intención explícita, aquella que en el esquema hemos llamado “*el compromiso de Sócrates*”. Ello no quiere decir que la completa finalidad del diálogo sea la de exponer algo así como una receta sobre cómo establecer una relación entre *tutor* y *favorito*, entre *ἐρώμενος* y *ἐραστής*. Pero sí nos interesa señalar que, al menos dentro del marco dramático, se ha establecido explícitamente un *τέλος* para el desarrollo de la acción. La primera escena, el prólogo, ha quedado completado al momento en que se ha procedido a responder a la única pregunta que había quedado abierta: “¿Para qué entro aquí?” (204b)

En la segunda escena, habiéndose ubicado Sócrates, Ctesipo e Hipotales (escondido entre el público) en la *exedra*, Lisis y Menéxeno se arriman para dialogar (v. Esquema 3). La conversación entre Sócrates y los dos jóvenes se ve truncada por la salida de uno de ellos, Menéxeno (207d), dejando únicamente a Lisis como interlocutor (Acto 2º). La última frase de esta conversación es significativa: “no puedes tenerte por un gran sabio, si no sabes nada” (210d). Sócrates ha *rebajado* a Lisis demostrándole su ignorancia, y por ello busca a Hipotales con la mirada para indicarle que es así como debe tratarse al *amado* y no como hace

él halagándolo; pero Hipotales –que, recordemos, se encuentra escondido entre la gente para que Lisis no lo vea– se encuentra *angustiado y desorientado* (210e). Pareciera que, por un momento, Sócrates hubiera cumplido con la “*petición de Hipotales*” –que, recordemos, es lo que da comienzo a la acción (v. Fig. 2) –, pero la respuesta del joven da a entender que él, al menos, no lo considera así: o bien no ha comprendido lo que sucede, o si lo ha hecho, no está cómodo con ello. Antes de que podamos aclarar si la solicitud se ha cumplido o no regresa Menéxeno, y es ahora Lisis quien le pide a Sócrates que haga con aquel lo que anteriormente ha hecho con él (211a-d). Sócrates lo invita a que sea él quien lleve a cabo la discusión, ya que lo ha visto atento, pero ante la insistencia de Lisis y a punto de acceder, Sócrates le pregunta que, si sabiendo lo *disputador* (ἐριστικός) que es Menéxeno –y le recuerda que Ctesipo, su tutor, se encuentra allí presente–, no será que insiste “¿Para que haga el *ridículo* (καταγέλαστος)?” (211c). Lisis responde que no es esa su intención, él solamente quiere que lo *frene un poco, que lo ponga en su lugar* (κολάσης, κολάζω).



Esquema 3

A diferencia de la anterior, la conversación con Menéxeno (Acto 3º) se da de forma insatisfactoria. El procedimiento que ahora seguirá Sócrates será el de (a) *proponer una tesis* –a saber, que la amistad se da entre semejantes (ὁμοίων)–, para luego (b) *contraponerla a los σοφός*, a una premisa de autoridad: los poetas (Homero, Hesíodo, Solón) primero, y luego, los filósofos de la naturaleza. Pero Menéxeno se muestra incapaz de poner en duda este

alegato a la autoridad y acaba por aceptar lo dicho por los poetas, a pesar de que con ello anula la tesis inicial e interrumpe el curso de la conversación (213d). Si bien el desarrollo temático es infructuoso, en la atención al marco dramático, Sócrates ha llevado a cabo la “*petición de Lisis*” y ha puesto a Menéxeno en una situación de la que no ha podido salir. El resultado, sin embargo, es diferente al anterior, porque a diferencia de Lisis, Menéxeno no se reconoce ignorante: la confianza en su conocimiento lo hace incapaz de confrontarlo críticamente y poner en juego la jerarquía de transmisión (recordemos que Ctesipo, su tutor, se encuentra presente y atento a lo largo de todo el diálogo).

Será Lisis quien continuará la discusión desde donde se había extraviado (Acto 4º). Con él como interlocutor, vuelven a la contraposición con los poetas y los φυσικός. La discusión avanza en el presupuesto de *semejanza* (ὁμοῖον) como principio fundamental de la φιλία. Al final, sin embargo, el resultado es también insatisfactorio: se acaba por afirmar que no es por semejanza, sino por *bondad*, que lo uno es amigo de lo otro; pero en la medida en que lo bueno es *autosuficiente*, no requiere de nada ni de nadie, y no puede, por lo tanto, tener nada amigo (215a-b).

El fracaso de la indagación da pie a Menéxeno a que vuelva a participar, y el resto de la conversación se lleva a cabo con ambos como interlocutores de Sócrates (Acto 5º). En este apartado es donde la discusión se vuelve más compleja y difícil de seguir. Hasta ahora la mayor parte de las distinciones que hemos llevado a cabo desde la perspectiva dramática coinciden con el desarrollo lógico de la argumentación, pero aquí la cuestión cambia. Si seguimos una distinción estructural desde la temática del planteamiento deberíamos retraernos al apartado anterior porque, si bien ha finalizado el análisis desde lo *semejante* (ὁμοῖον), a continuación se prosigue brevemente a través del supuesto de los *opuestos* (ἐναντίον). Descartado éste también, y en vistas que lo propiamente *amigo* (entendido como aquello que *tiende hacia* o *quiere el bien*) no viene dado por la semejanza ni por la oposición, sólo queda abordarlo desde un tercer elemento intermedio: aquello que no es ni bueno ni malo (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν) (216c).

Con este planteamiento se llega a una respuesta satisfactoria, y estando todos de acuerdo, Sócrates llega a afirmar: “Hemos encontrado con seguridad qué es amigo y qué no lo es” (218c). Como expresión de la satisfacción que lo embarga, Sócrates indica que se siente como un *cazador* que ha conseguido apresar a su presa.

Pero la satisfacción dura sólo un instante. Directamente a continuación y de imprevisto, a Sócrates le embarga una *sospecha* (ὄψις). La certeza que ha sentido hace un momento es caracterizada como un mero *sueño*, y ellos, que la siguieron, como ἀντρόποις ἀλαζόσι (“hombres presuntuosos” traduce E. Lledó) en clara alusión a los sofistas. Es en lo siguiente en que el diálogo alcanza su mayor dificultad. Dificultad de la que no sólo somos partícipes los lectores, sino también Lisis y Menéxeno. La afirmación que se ha conseguido anteriormente se vuelve a plantear, pero ahora en los términos de *causa* y *finalidad*. Como aquello *por* lo que queremos, surge el πρώτο φίλον, la causa primera (219d); pero el problema llega al constatar que, si el fin, aquello *para* lo que se quiere es el bien –el *amigo* por sí mismo–, la causa primera sólo puede ser el *mal* y su presencia. La aporía se da al afirmar que, siendo el bien lo querido, su causa, sólo puede ser el mal.

Con ello, llega un momento aún más extraño y confuso: Sócrates se pregunta ¿si el mal dejara de existir dejaríamos de querer? El planteo de la posible inexistencia del mal es casi eufórico: desata un arsenal de preguntas, una tras otra, hasta acabar diciendo: “¿O es acaso ridícula la cuestión (...)?” (221a).

A nuestro entender, éste es otro momento de quiebre en el discurso. Ante el planteo de la causalidad de la *φιλία*, Menéxeno ha contestado negativamente, y el discurso parece haber quedado varado otra vez. Tras la retaña de preguntas, la indagación sigue a trompicones hacia el planteo del querer como *apetencia* (*ἐπιθυμία*), el cual, mediado por la necesidad, apunta hacia una falencia, hacia aquello que es propio pero está ausente. El término utilizado es *οἰκείον*.

En este último planteo, la *φιλία*, fundamentada en la *ἐπιθυμία*, establece como principio una relación de *οἰκείον* –de *co-pertenencia* o *connaturalidad* (como traduce Lledó)– entre aquel que desea y su favorito. Tanto en el sentido de *ἐπιθυμία* como de *ἐράω*, ambos se co-pertenecen ya sea por su *ψυχήν*, su *ψυχῆς ἦθος* o su *εἶδος*. Ante esta afirmación, *Lisis calla*. Sólo Menéxeno asiente. A continuación, Sócrates dice: “– Necesariamente, pues, el genuino y no fingido amante será querido por su amado.” (222a) Aquí ni siquiera Menéxeno se atreve a asentir. La única reacción positiva es la de Hipotales, que “de placer, se le mudaban todos los colores.” (222b)

Con este recorrido hemos, prácticamente, acabado el texto. Quedan sólo unos párrafos más (222a-b). Se nos da una pista para comprender cuál ha sido el camino erróneo que nos ha llevado a este punto (si es que hay alguna diferencia entre *semejante* y *propio*), pero poco más queda por hacer. Llegan los pedagogos, borrachos, con su *mal griego*, a quienes caracteriza como *pájaros de mal agüero* (223a)¹⁴. Como despedida hacia Lisis y Menéxeno, Sócrates les dice: “Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo, como yo, y vosotros.” Creemos ser amigos, pero no hemos podido descubrir qué es “*amigo*”. (223b)

Como se habrá notado, nuestro abordaje no viene a *solventar* la aporía. Buscamos, en cambio, comprenderla, encontrar su sentido sin corromperla. La tarea no está acabada y aún nos queda trabajo por delante, pero creemos que a lo largo de nuestra investigación se han ido mostrando cuestiones (las “*peticiones*” de los jóvenes y los “*compromisos*” de Sócrates) y elementos –el *ridículo*, la imagen del *cazador* en relación al uso del *logos*, etc.– que nos alientan a pensar que vamos por un buen camino y confirman que no sólo es conveniente sino también necesario equilibrar los elementos lógicos discursivos mediante la atención al aspecto dramático de lo que, en definitiva, es un *diálogo* platónico.

¹⁴ En el texto original: ὅσπερ δαίμονές τινες. La traducción de Lledó capta el uso cotidiano pero desgraciadamente pierde la referencia al término δαίμων.