

LISIS

INTRODUCCIÓN

Anterior probablemente al *Cármides*, el *Lisis* presenta, sin embargo, por su estructura y ambientación rasgos comunes¹. También, por su contenido, el *Lisis* está próximo a un diálogo de la madurez de Platón, al *Barqueto*. Como el *Laques* o el *Eutifrón*, el *Lisis* analiza el significado de una palabra, en busca de algo que sea característico de ella y que la defina. Pero, como otros diálogos de esta primera época, el *Lisis* concluye sin que hayamos podido precisar, tras varios intentos, el marco concreto en el que situar el tema del diálogo: la amistad². Este fracaso dialéctico deja ver, sin embargo, la riqueza de planteamientos y pone de manifiesto, una vez más, el carácter abierto y creador de la filosofía platónica. No saber, al final, a qué aternos sobre la amistad es dejar que el mundo concreto de la experiencia y de la vida choque con su reflejo, con el universo abstracto del lenguaje. Esta oposición establece una situación de privilegio en los comienzos del filosofar platónico, que no volverá a repetirse en ningún momento de la filosofía posterior.

¹ Referencias concretas a la cronología pueden encontrarse en W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, págs. 134-135.

² Un minucioso análisis de la estructura dialéctica del *Lisis* la ha llevado a cabo EGMUND SCHMIDT, *Platón. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, Munich, 1969, págs. 108-134.

Porque las dificultades para precisar conceptualmente estas palabras —valor, amistad, belleza, sensatez, justicia, etc.— provienen, precisamente, de que la realidad desborda a la imagen que la lengua ha logrado sintetizar. Pensar es, pues, irradiar sobre un término o un problema las perspectivas de una historia individual, o bien hacer incidir, en el *texto* de un término, la multiplicidad de contextos con los que se ha ido entretejiendo y que sólo están aludidos en la absoluta soledad de la palabra.

Se pregunta en el diálogo *qué es la amistad, qué es ser amigo*. Esta pregunta ha sido provocada por la presencia, ante Sócrates, de cuatro jóvenes atenienses —Lisis, Menéxeno, Hipotales y Ctesipo— que le animan a dialogar con ellos en la bulliciosa atmósfera de la palestra que Platón va describiendo con rasgos magistrales: el enamoramiento de Hipotales, la curiosidad de Lisis, la ausencia de Menéxeno, la «embriaguez» de la discusión, la inoportunidad de los pedagogos que, con su «mal griego», increpan a los que quieren quedarse. Y, al final, esa leve pincelada descriptiva con la que el tiempo concreto irrumpe en la filosofía: «...les llaman, mandándoles ir a casa. *Ya había caído la tarde.*»

Pero lo que presta al *Lisis* su excepcional importancia en la literatura y en la filosofía griegas es su argumento, el concepto de *amistad*. La historia de *philia* es, pues, la historia de una parte importante de las relaciones humanas entre los griegos. El término *phílon* significó, en principio, aquello a lo que se tenía más apego, el propio cuerpo, la propia vida. Pronto, sin embargo, sale este círculo del yo para extenderse a bienes exteriores y significar, además, la consanguinidad. De este ámbito familiar irrumpe, con la democracia, en un tipo de elección más libre: amigos son aquellos cuyo vínculo no es ya el parentesco sino la camaradería, surgida, en parte, en una comunidad militar. Jenofonte,

por ejemplo, habla de *phíloi* refiriéndose a soldados mercenarios. Hay, pues, unos intereses de compañeros, una comunidad de objetivos que organizan la libre elección de los individuos. Al mismo tiempo, una forma privada de las relaciones amistosas va sustituyendo al concepto colectivo de amistad.

Este tipo de relaciones con las que se establecían otros vínculos diferentes de los del clan primitivo, implicaba, como es lógico, una cierta forma de utilidad. El pueblo griego identificó muchas veces amistad y utilidad. Se necesitaría la reflexión socrático-platónica, para darle a la *philia* una profunda versión ética. La excepcionalidad del *Lisis* reside, precisamente, en ser el primer documento literario en el que se lleva a cabo una investigación sobre el amor y la amistad, en la que se elaboran y superan algunas de las ideas tradicionales sobre estos conceptos.

El *Lisis* comienza con un ingenioso preludio en el que se critica la amistad basada en la presunción y en la posesión de bienes. Desde esta idea tradicional de amistad como utilidad se va proyectando la amistad hacia un nuevo horizonte. Tres estadios diferentes y complementarios se configuran en esta ascensión hacia el conocimiento de la amistad. El primero (212b-213c) se inicia con un planteamiento subjetivo, ¿quién es amigo de quién?, ¿el que ama o el amado? Al final de esta discusión que acaba sin respuesta, Sócrates se justifica porque tal vez no se ha buscado bien (213d).

Sócrates deja de conversar con Menéxeno y toma a Lisis por interlocutor. Este segundo estadio consiste en la búsqueda de un principio explicativo de la amistad (213d-216b). Partiendo de la explicación de los primeros filósofos de la naturaleza, que habían establecido la atracción de lo semejante por lo semejante, Sócrates plantea la cuestión de si esta afinidad no habrá que buscarla en algo más profundo, como la bondad.

El tercer momento de la investigación y en la que ésta alcanza su mayor intensidad, se estructura en dos planos distintos. El primero de ellos (216c-220e) se configura en torno al concepto de finalidad y de *prōton philon* o amor originario y primero. La bibliografía sobre Platón ha discutido abundantemente sobre el carácter «ideal» de este amor, y su distinción de la *prōtē philía* aristotélica que no llega, por medio del *eros*, a un bien metafísico superior, sino a la experiencia concreta del otro. (Cf. *Ética eudemia* 1240a; *Ética nicomaquea* 1155b, 1159a, etc.).

El final del diálogo (221a-222e), segundo plano, se caracteriza por la irrupción de varios temas —el deseo, el *eros*, la connaturalidad— que hacen pensar en si Platón no está ya situando su análisis en el dominio del *eros* del *Banquete*.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la traducción hemos seguido el texto griego de la edición de J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-1907, comparándolo en algún momento con el de A. CAPOISEN, *Platón, Oeuvres Complètes*, vol. II, París, 1921). Otras ediciones que ofrecen también el texto griego son las de W. R. M. LAMB, *Plato*, vol. III, Cambridge-Londres, 1925); G. AMENDOLA, *Liside. Testo critico. Introduzione e commento*, Nápoles, 1936; P. VICARE, *Platon. Laches et Lysis*, París, 1963.

BIBLIOGRAFIA

- K. GLASER, «Gang und Ergebnis des platonischen Lysis», *Wiener Studien* 53 (1935), 47-67.
 A. LEVI, «La teoria della *philia* nel *Liside*», *Giornale di metafisica* 5 (1950), 285-296.
 G. GALLI, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*, Turín, 1958, páginas 205-218.

- A. W. BOGEMAN, *Plato's Lysis*, Amsterdam, 1960, 541 págs. (en holandés).
 H. G. GADAMER, «Logos und Ergon im platonischen Lysis», en *Kleine Schriften*, III, Tübinga, 1972, págs. 50-63.
 G. VLASTOS, «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, págs. 3-42.

—¿Pero qué lugar es éste y en qué os entretenéis? 204a

—Es una palestra² construida hace poco, y nuestro entretenimiento consiste, principalmente, en toda clase de conversaciones en las que, por cierto, nos gustaría que participaras.

—Hacéis muy bien, les dije, y ¿quién enseña aquí?

—Tu compañero y admirador Micco, me contestó.

—Pues, por Zeus, que no es malo el hombre, sino un maestro muy capaz.

—¿Quieres, pues, seguirnos —dijo— y ver así a los que están dentro?

—Primero me gustaría oír para qué es para lo que b entro y quién es vuestro favorito.

—A unos les parece uno —dijo— y a otros otro, Sócrates.

—Pero a ti, Hipotales, ¿quién? Dímelos.

Al ser preguntado así, se ruborizó y yo le dije:

—Oh Hipotales, hijo de Jerónimo, no tienes por qué decirme si estás o no enamorado de alguno. Porque bien sabes que no es que hayas empezado ahora a amar, sino que ya vas muy adelantado en el amor. Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas³, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de c conocer al que ama y al que es amado. Oyendo todo esto, se ruborizó más aún.

Y Ctesipo añadió:

² El *Dromos*, lugar para las carreras, y la *Palestra*, especie de patio porticado donde tenían lugar toda clase de ejercicios físicos, constituían el *Gymnasion*. La palestra podía tener biblioteca y ser frecuentada también por sofistas, como este «pequeño» Micco, de quien nada sabemos, más que lo que el *Lisis* nos cuenta, y del que no se vuelve a hablar en el diálogo.

³ No sin cierta ironía ofrece Sócrates un rasgo de su propia personalidad; pero, al tiempo que se adjetiva como descuidado y torpe, deja ver una cualidad psicológica para conocer a los demás. El amor despierta en Sócrates una cierta vinculación afectiva, una *sympátheia*.

LISIS

SÓCRATES

203a Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo¹ por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando, al encontrarme junto a la poterna donde la fuente de Panope, me tropecé a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. Y viendo Hipotales que me acercaba, me dijo:

—¡Sócrates! ¿Adónde vas y de dónde vienes?

—De la Academia, le dije, y derecho al Liceo.

—Pues entonces, me dijo, derecho a nosotros. ¿O no te quieres desviar? De verdad que lo merece.

—¿Adónde dices?, le pregunté, y ¿quiénes sois vosotros?

—Aquí, me dijo mostrándome enfrente mismo del muro una especie de recinto, con la puerta abierta. Aquí pasamos nosotros el tiempo, dijo, en compañía de muchos otros jóvenes excelentes.

¹ Tanto la Academia como el Liceo indican dos distritos de Atenas en los que había gimnasios y lugares de reunión. Sobre todo el Liceo, situado fuera de las murallas al Nordeste de Atenas, era un santuario dedicado a Apolo en el que había instalaciones deportivas e, incluso, un teatro. Los sofistas ofrecían aquí sus enseñanzas. FRUHLÄNDER (*Platón*, vol. II: *Die platonischen Schriften*, Berlín, 1957, págs. 85 sigs.) ha mostrado el carácter de este comienzo del diálogo. Sócrates va de gimnasio en gimnasio, pegado a la muralla para no distraerse entrando en la ciudad, o divagando por el campo (*Fedro* 230d), y así poder dedicarse a lo que realmente le interesa: el encuentro con los otros.

—No dejan de tener encahto el que te sonrojes, Hipotales, y ese recato en decirle a Sócrates el nombre. Pero, como se quede, aunque sea poco rato, contigo, te agotarás, Sócrates, al tener que oír continuamente el nombre en cuestión. A nosotros, al menos, nos ha ^ddejado los oídos sordos y llenos de Lisis. Y si ocurre que ha bebido un poco, es fácil que cuando despertemos del sueño nos parezca oír todavía el dichoso nombre de Lisis. Y todo esto, cuando nos lo cuenta, aunque es terrible, no lo es demasiado, lo malo es cuando nos inunda con poemas y toda clase de escritos; y lo que ya es el colmo es cuando canta su amor con voz extraña, que a nosotros nos toca aguantar. ¡Y ahora, al ser preguntado por tí, se ruboriza! ⁴

—Es joven, al parecer, ese Lisis, le dije. Lo deduzco de que al oírlo ahora no me suena su nombre.

^e —No, eso es porque no le dicen por su nombre, sino por el de su padre, ya que es el padre el que es muy conocido. Estoy bien seguro de que necesariamente tienes que haber visto al muchacho.

—Dime, pues, de quién es, le pregunté.

—De Demócrates, del demo de Aixona ⁵; el hijo mayor.

⁴ La gracia y el humor de todo el pasaje anuncia ya el modo como se va a desarrollar la discusión sobre la amistad. Dentro de la investigación en torno al sentido de la *philia*, se desplazan las relaciones concretas de los personajes, su personalidad, su historia, que prestan una peculiar vivacidad al diálogo.

⁵ Aixona, demo de Atica, en la costa oriental junto a las actuales villas de *Ellinikon* y *Glyfada*. Desde la organización territorial de Clístenes, los griegos utilizaban en forma adjetivada —por ejemplo, *aixoneo*—, como sobrenombre, el del demo al que se pertenecía. Esta denominación *democrática* fue un elemento fundamental para la mayor movilidad de la sociedad griega y romper, así, las cerradas estructuras familiares del clan primitivo.

—Y bien, Hipotales, dije, vaya un noble y limpio amor éste que te has echado. Vamos, muéstrame a mí ^{205a} lo que has mostrado a éstos, para que vea si sabes lo que tiene que decir el amante sobre su predilecto, bien sea a él mismo o a los demás.

—¿No irás a dar importancia, Sócrates, dijo él, a todo lo que está diciendo?

—¿Es que vas a negar, dije yo, que amas a éste, al que él se refiere?

—No, no —dijo—; pero no hago poemas ni escribo nada para él.

—No está en sus cabales, terció Ctesipo; de verdad que desvaría y está como obsesionado.

Y entonces yo dije:

—Oh Hipotales, no necesito oír versos ni melodías, ^b si es que algunas compusiste para el muchacho; el contenido es lo que me interesa para darme cuenta de qué modo te comportas con el amado.

—Éste es el que te lo va a contar, me dijo; porque se lo sabe, y lo recuerda muy bien si, como dice, le tengo aturdido de tanto oírme.

—Por los dioses, dijo Ctesipo, claro que lo sé. Es bastante ridículo, oh Sócrates. Porque, ¿cómo no habría de serlo el enamorado que, a diferencia de otros, tiene su pensamiento puesto en quien ama, y que nada tiene que decir de particular que no se le ocurra a un ^c niño. Todo cuanto la ciudad en pleno celebra, acerca de Demócrates y Lisis, el abuelo del muchacho, y de todos sus progenitores, a saber: la riqueza, la cría de caballos, las victorias de sus cuadrigas y caballos de carreras en los juegos píticos, ístmicos y nemeos, todo, es materia para sus poemas y discursos, y cosas más vetustas aún que éstas. Hace poco nos contaba en un poema el hospedaje de Heracles y cómo, por parentesco con él, ^d le había dado aposento su progenitor, quien, por cierto, fue engendrado por Zeus y por la hija del fundador

del Demo; es decir, Sócrates, todo eso que cantan las viejas y otras muchas cosas como éstas y que, al recitarlas y tañerlas, nos obliga a prestarles atención⁶.

En escuchando esto, dije:

—¡Ridículo Hipotales! ¿Antes de haber vencido compones y cantas tu propio encomio?

—Es que no es para mí mismo, dijo, para quien compongo y canto.

—Eso es lo que tú te crees, le dije.

—¿Qué es lo que pasa entonces?, preguntó.

—Más que a nadie, dije, apuntan a ti esos cantos, porque si llegas a conseguir un muchacho de esta clase, vas a ser tú el que salgas favorecido con tus propios discursos y canciones, que serán como un encomio al vencedor, a quien la suerte le ha deparado tal mucho. Pero si se te escapa, cuanto más encomios hayas hecho de él tanto más ridículo parecerás por haber sido privado de tales excelencias. El que entiende de amores, querido, no ensalza al amado hasta que lo consigue, temiendo lo que pudiera resultar. Y, al mismo tiempo, los más bellos, cuando alguien los ensalza y alaba, se hinchán de orgullo y arrogancia. ¿No te parece?⁷.

—Sí que sí, dijo.

—Por consiguiente, cuando más arrogantes son, más difíciles se hacen de agarrar.

—Así me lo parece.

⁶ Los elogios de Hipotales suenan ridículos. El tema del amor es buscado por Sócrates en un planteamiento distinto a aquel que se desarrollará a lo largo de toda la obra platónica y que, a través de la ética aristotélica, llegará a Epicuro. Una investigación de la amistad, fuera de estos dominios tradicionales y que recuerdan las viejas relaciones de la *philia* familiar, es lo que Sócrates va a llevar a cabo.

⁷ Sócrates muestra su familiaridad con la psicología amorosa tradicional y confirma su conocimiento del tema, tal como lo había anunciado al comienzo del diálogo.

—¿Qué clase de cazador crees tú que sería el que asustase a la caza e hiciese, así, más difícil la presa?

—Es claro que malo.

—¿Y no es el colmo de la torpeza utilizar el señuelo *b* de los discursos y los cantos para espantar?

—A mí me lo parece.

—Mira, pues, Hipotales, que no te hagas culpable de todo esto por tu poesía. En verdad se me ocurre que un hombre que se perjudica a sí mismo no irá a derredor, haciendo lo que hace, es un buen poeta.

—No, por los dioses, me dijo, porque sería una gran insensatez. Por ello precisamente, Sócrates, te consulto *c* y, si tienes otro medio, aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado.

—No es fácil de decir, le contesté, pero si quisieras hacer que viniese a hablar conmigo, tal vez podría mostrarte aquellas cosas de las que conviene hablar, en lugar de aquellas que, como estos mismos dicen, recitas y cantas.

—No es nada difícil, dijo. Si entras con Ctesipo *y, d* sentándote, te pones a hablar, estoy seguro de que él mismo se te aproximará, porque, por encima de todo, le encanta escuchar. Además, como ahora son los festivos de Hermes, andan mezclados los adolescentes y los niños⁸. Seguro que se acerca. Si no lo hiciera, Ctesipo lo trata mucho por su primo Menéxeno, que de todos es su mejor compañero; que lo llame él, si es que no viene por sí mismo.

⁸ Destaca Platón, con mayor claridad aún, el escenario del diálogo. No sólo nos indica el lugar, la palestra, sino el tiempo concreto, los festivales de Hermes, patrono de los gimnasios. En estas fiestas se permitía una mayor libertad y podían romperse ciertas separaciones *pedagógicas* entre adolescentes y niños. Hipotales era mayor que Lisis, que tendría entre 12 y 14 años.

e —Esto es lo que hay que hacer, dije yo.

Y del brazo de Ctesipo me fui para la palestra. Todos los otros nos iban detrás. Al entrar encontramos a los jóvenes que, hechas sus ofrendas y casi acabados los servicios religiosos, jugaban a los dados, vestidos de fiesta. La mayoría se divertía fuera en el patio; algunos de ellos, en la esquina del vestuario, jugaban a pares y nones con toda clase de dados que sacaban de los cubiletes. En torno a éstos había otros mirando, entre los cuales estaba Lisis de pie, entre niños y jóvenes con su corona, destacando por su aspecto y mereciendo, no sólo que se hablase de su belleza, sino también de todas sus otras cualidades. 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 venir a nuestro lado. Al principio dudaba y no se atrevía a venir solo; pero, después, 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 ocultándose entre ella, se colocó donde creía que Lisis no le habría de ver, por miedo a que se enfadase. Y, de esta manera, nos escuchaba. Y yo, volviéndome hacia Menéxeno, le dije:

⁹ En este marco tan vivamente descrito por Platón, encontramos ya al personaje principal del diálogo. Anteriormente (204c), Sócrates se ha tropezado con su nombre, ahora se encuentra con la persona. El nombre ha estado rodeado de encomios a su familia en boca de Hipotales, según refiere Ctesipo. Pero el encuentro real sólo está caracterizado por la fórmula que comprendía la excelencia de Lisis: *Kalós kai agathós*. Traduzco esta expresión con una ligera paráfrasis, ya que es imposible abarcar en la traducción más literal la riqueza del campo semántico al que aquí se alude.

—Oh hijo de Demofonte, ¿quién de vosotros es el mayor?

—Siempre lo discutimos, dijo.

—¿Y también discutiríais quién es el más noble? c

—Sin duda, dijo.

—¿Y, también, quién sería el más bello?

—Los dos se rieron entonces.

—No preguntaré, les dije, quién de los dos es el más rico.

Ambos sois amigos. ¿O no?

—Claro que sí, dijeron.

—Y según se dice, son comunes las cosas de los amigos ¹⁰, de modo que en esto no habrá diferencia alguna, si es verdad lo que decís de la amistad.

Dijeron que sí.

Pretendía, después, preguntar quién de ellos sería el más justo y el más sabio; pero, entretanto, vino uno que se llevó a Menéxeno, diciéndole que le llamaba el entrenador. Me pareció que le tocaba actuar en alguna ceremonia. Cuando se hubo marchado, le dije a Lisis preguntándole:

—¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho?

—Claro que sí, me dijo.

¹⁰ Surge el tema de la amistad, en relación con el proverbio pitagórico «todo lo de los amigos es común» —*koínē tē tôn philōn*—. La discusión sobre las relaciones de amistad van a ser el hilo conductor de una búsqueda por la verdadera comunidad. Es difícil traducir con propiedad todos los matices de *philos*, pero el *Lisis* nos ofrece una buena posibilidad, por sus contextos, de aproximarnos a su sentido. (Cf. M. K. GURMAN, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, páginas 136 sigs.; G. VIAROS, «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, págs. 3-42, y, sobre todo, la monografía de J. C. FRAISSE, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974.)

e —Por tanto, querrían que tú fueses lo más feliz posible¹¹.

—¿Cómo no iban a quererlo?

—¿Te parece que sería un hombre feliz el que es esclavo y no puede hacer nada de lo que desea?

—No, por Zeus, no me lo parece, dijo.

—Por tanto, si tu padre y tu madre te aman y desean que llegues a ser feliz, es claro que cuidan, por todos los medios, de que lo seas.

—¿Cómo no iba a ser así?, dijo.

—Así, pues, ¿te dejan hacer lo que quieres, y no te reprenden ni te impiden hacer lo que te venga en gana?

—Por Zeus, que sí, que me prohíben, y muchas cosas.

—¿Cómo dices?, le dije. ¿Quieren que seas dichoso y no te dejan hacer todo lo que quieres? Explícame entonces esto. Si te viniera en gana subirte en uno de los carros de tu padre y llevar las riendas en una competición, ¿te lo permitirían, o más bien, te lo impedirían?

—Por Zeus, me dijo, que me lo impedirían.

—¿A quién dejarían entonces?

—Hay un auriga a quien mi padre da un sueldo.

—¿Cómo dices? ¿Confían más en un asalariado que en ti para hacer lo que quiera con los caballos, y encima le dan dinero?

b —Pero, ¿qué otra cosa?, dijo.

—Sin embargo, la yunta de mulos supongo que te la dejarán conducir, y si quisieras coger el látigo y ser virte de él, ¿te lo permitirían?

¹¹ Amistad y felicidad se relacionan mutuamente al comienzo del análisis platónico. Consecuencia del amor de los padres, la felicidad se inserta también en el vínculo amoroso. Ser feliz es, pues, ser amado. La tesis, sin embargo, va a ser matizada por Sócrates al delimitar esa felicidad y sacarla de los límites de una felicidad subsidiaria.

—¿De qué me iban a dejar?, dijo.

—¡Cómo!, dije yo. ¿A nadie les es permitido golpearlos?

—Y mucho —dijo—, al mulero.

—¿A uno que es esclavo, o que es libre?

—Esclavo, dijo.

—¿Y a un esclavo tienen en más que a ti, su hijo, y le dejan sus cosas antes que a ti, y le permiten hacer lo que quiere, mientras a ti te lo impiden? Dime todavía algo más, ¿dejan que tú te gobiernes a ti mismo, o ni esto te permiten?

—¿Cómo, pues, me lo iban a permitir?, dijo.

—Entonces, ¿te gobierna alguien?

—El pedagogo éste, dijo.

—¿Un esclavo, tal vez?

—Desde luego, y además uno nuestro, dijo.

—Resultado raro, dije yo, que uno que es libre sea gobernado por un esclavo, ¿y qué es lo que hace este pedagogo para gobernarle?

—Llévame adonde el maestro¹².

—¿Es que son éstos, los maestros, quienes te gobiernan?

—Pienso que sí.

—Muchos son, pues, los maestros y gobernantes que a tu padre le han venido a bien imponerte; pero, acaso, cuando vienes a casa con tu madre ella te deja hacer lo que quieras, con sus lanas o con sus telas, cuando está tejiendo, y todo ello por verte feliz. Porque seguro que no te impide que toques la tabilla, ni la lanzadera, ni ninguna de las otras cosas que necesita para tejer. Y él riendo:

¹² La función del pedagogo era más modesta que en la actualidad, donde se identifican, o pretenden identificarse, las funciones del *paídagogós* y del *diáskalos* o maestro.

—Por los cielos, dijo, oh Sócrates, no sólo me lo impide, sino que me pegaría si pusiese las manos en ellas.

e —¡Por Heracles!, dije. ¿Acaso es que has molestado en algo a tu padre o a tu madre?

—Por Zeus, que no es este mi caso, dijo.

—Pero, ¿por qué causa ponen entonces trabas para tu felicidad y para hacer lo que quieras¹³, y, durante todo el día, te tienen siempre esclavizado y, en una palabra, no haces nada de lo que desees? De modo que, tal como parece, no te aprovechan ni toda esta riqueza que poseéis, ya que todos éstos mandan más que tú, ni este cuerpo tan espléndido al que, por cierto, atiende y cuida un otro; porque tú, Lisis, en nada mandas, ni nada haces de lo que desees.

—Pero esto es porque no tengo aún, dijo, la edad, Sócrates.

—No, no es esto lo que te frena, hijo de Demócrites, ya que, como creo, hay algo, al menos, que tanto el padre como la madre te dejan y no esperan a que tengas la edad; porque, cuando quieren que se les lea o se les escriba algo, pienso que es a ti, antes que a ningún otro de los de casa, a quien lo encomendarán. ¿No es así?

—Claro que lo es, dijo.

b —Así pues, en este caso, puedes libremente escoger qué letra quieres escribir en primer lugar y cuál en segundo y lo puedes hacer también al leer. Y cuando, como supongo, coges la lira, ni el padre ni la madre te impiden destensar la cuerda que quieras, y hacerías

¹³ Felicidad y libertad. Las pequeñas libertades a que Sócrates alude expresan un ámbito en el que la felicidad procede de la realización de un deseo. Estos deseos, sin embargo, que configuran las posibilidades de un joven de la aristocracia ateniense no pueden lógicamente saciarse. Ni el amor, ni la felicidad pueden quedar reducidos a este ámbito estrecho.

sonar con los dedos o con la púa, ¿o es que te lo impiden?

—No, por cierto.

—¿Cuál sería, pues, entonces la causa, Lisis, de que te pusieran impedimentos en las cosas que antes decíamos que te los ponían?

—Porque pienso, dijo, que éstas las sé; pero no c aquéllas.

—Está bien, amigo, dije yo. No es, pues, tu edad lo que está esperando el padre para confiártelo todo, sino el día en el que piense que tú eres más listo que él; entonces se confiará él mismo a ti y, con él, te confiará todas sus cosas.

—Ya lo creo, dijo.

—Y bien, le dije yo, ¿qué pasa entonces con el vecino? ¿Acaso no tendrá propósitos parecidos a los de tu padre con respecto a ti? ¿No crees que te confiará la economía de su casa, cuando entienda que te administrarás mejor que él mismo? ¿O se pondrá él al d frente?

—Yo creo que me la confiará.

—Y bien, ¿no crees que los atenienses te confiarán también sus cosas cuando perciban que eres suficientemente sensato?¹⁴

—Ya lo creo.

—¡Por Zeus!, le dije. ¿Y qué pasará con el Gran Rey? ¿Confiará a su hijo mayor, al que corresponde el mando de Asia, le confiará, digo, mejor que a nosotros, cuando estuviese cocinando la carne, que echase a la e salsa lo que quisiera, en el supuesto de que llegáramos

¹⁴ Educación como proceso que lleva a la maduración intelectual y humana (*paideia*). Cuando se ha alcanzado esta madurez se está fuera ya del ámbito familiar y en pleno dominio de la *Polis*. ¿Cómo hacer que la *philia* colabore en este proceso? Las semejanzas del Lisis y el *Carmides* van más allá de la simple forma.

junto a él y le mostráramos que somos mejores que su hijo en cuestiones de condimentar comida?

—Es claro que a nosotros, dijo.

—¿No le dejaría, pues, que echase ni un trocito y, en cambio, a nosotros, aunque quisiéramos echar sal a manos llenas, nos dejaría?

—¡Cómo no!

—¡Y qué! Si a su hijo se le pudiesen malos los ojos, ¿le dejaría que alguien se los tocara, a sabiendas de que no era médico o se lo impediría?

—Se lo impediría.

—Pero a nosotros, si sospechase qué éramos médicos y quisiéramos, abriéndole los ojos, llenárselos de ceniza, me pienso que no nos lo impediría, en el consentimiento de que obráramos rectamente.

—Dices verdad.

—Así pues, ¿no nos confiaría todas las otras cosas mejor que a él mismo o a su hijo, en todo cuanto le pareciéramos saber más que ellos?

—Necesariamente, dijo, oh Sócrates.

—Así son las cosas, querido Lisis, le dije. En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros, y todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello.¹⁵ Pero en aquello en lo que no hemos logrado conocimiento no nos permitirá nadie hacer lo que a nosotros

¹⁵ El tema del amor ha pasado ya por el contraste del conocimiento, del saber. El concepto de utilidad que adorna estos saberes que Sócrates enumera, y que tienen que ver con una noción característica de la Atenas democrática, apunta, sin embargo, a algo más profundo: a la idea de competencia que produce algún tipo de bien a la comunidad. Sócrates lo expresará inmediatamente con el término *sophós* (201d).

nos parezca, más bien nos lo impedirán todo lo que puedan, y no sólo los extraños, sino el padre y la madre e, incluso, alguien más próximo, si lo hubiera. En estas cosas seremos, pues, súbditos de otros y ellas mismas nos serán ajenas, porque ningún provecho sacamos de ellas.

—¿Concedes que es así?

—Lo concedo.

—Entonces, ¿seremos amigos de alguien y será alguno amigo nuestro por aquellas cosas por las que que somos inútiles?

—En modo alguno, dijo.

—Por tanto, ahora, ni tu padre te ama ni nadie ama a nadie, en tanto que es inútil.

—Parece que no, dijo.

—Si, en cambio, llegas a ser entendido, oh hijo mío, entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno; pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes. ¿Es posible, pues, estar orgulloso, Lisis, cuando aún no se sabe pensar?

—¿Cómo podría?, dijo.

—Si necesitas de un maestro es que todavía no sabes.

—Es verdad.

—Ni puedes, por consiguiente, tenerte por un gran sabio, si no sabes nada.

—Por los dioses, Sócrates, que así lo creo.

Y yo, oyéndole, volví los ojos hacia Hipotales, y por un poco cometo un fallo, pues estaba a punto de decir: «Así, oh Hipotales, es preciso dialogar con el amado, rebajándole y haciéndole de menos, y no, como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos.» Pero, como vi lo angustiado y desorientado que estaba por lo que se decía, me acordé de que quería que Lisis no se diera cuenta de su presencia. Me contuve, pues, y me guardé las palabras. En esto que vino Menéxeno de nuevo y se 211a

sentó junto a Lisis, en el mismo lugar del que se había levantado. Lisis, en efecto, infantil y amorosamente, a espaldas de Menéxeno, y hablándole en voz baja, me dijo:

—Todo lo que me has dicho, Sócrates, díselo a Menéxeno.

Y yo le dije:

—Todo esto se lo dices tú, Lisis, ya que has estado muy atento.

—De acuerdo, dijo.

—Procura, entonces, le dije, recordarlo lo mejor que puedas para que se lo comuniqués todo claramente. Y si llegases a olvidar algo de ello, preguntame de nuevo la primera vez que me encuentres.

—Así lo haré, Sócrates, me dijo, y con todo detalle, puedes estar seguro; pero dile alguna otra cosa que yo pueda escuchar también, hasta que sea hora de ir a casa.

—No tengo más remedio que hacerlo, dije, puesto que tu lo mandas; pero mira cómo me puedes ayudar, caso de que Menéxeno intente contradecirme, ¿o es que no sabes le disputador que es?

—Por Zeus, que lo sé, dijo, y de qué manera; por eso, quiero que tú dialogues con él.

—¿Para que haga el ridículo?, le dije.

—No, por Zeus, sino para que me lo frenes.

—¿Cómo?, le dije. No es nada fácil, pues es un hombre hábil, un discípulo de Ctesipo. Por cierto, que ahí lo tienes, ¿no lo ves?, al mismo Ctesipo.

—No te preocupes de nadie, Sócrates, dijo, sino ve y habla con él.

—Así que soy yo el que he de hablar, le dije.

d Estábamos charlando de estas cosas entre nosotros, cuando preguntó Ctesipo:

—Eh, vosotros, ¿qué hacéis ahí solos, sin hacernos partícipes de lo que habláis?

—Al contrario, dije, íbamos a comunicároslo, pues éste no entiende lo que digo, pero afirma que cree que Menéxeno lo sabe y me pide que le pregunte.

—¿Y por qué no lo haces?¹⁶

—Ahora mismo voy a hacerlo. Contéstame, Menéxeno, a lo que te pregunto. Hay algo que deseo desde niño, como otros desean otras cosas. Quién desea tener caballos, quién perros, quién oro, quién honores. A mí, sin embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío. ¡Tan amigo de los amigos soy! Viéndolos a vosotros, a ti y a Lisis, me asombro, y os felicito por- 212a que, tan jóvenes, habéis llegado a poseer tal don, de una manera tan rápida y sencilla. Has logrado rápida y fácilmente que él sea tu amigo y tú, el suyo. Pero yo estoy tan lejos de tal cosa que no sé de qué modo se hace uno amigo de otro. Por ello, dada tu experiencia, quisiera preguntarte sobre todo esto.

—Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, *b* ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?

—En nada, dijo, me parece que se diferencian.

—¿De qué hablas?, dije yo. ¿De modo que los dos

¹⁶ Desde el 210e, hay un interludio en el que Platón dramatiza hábilmente el nivel alcanzado: un Hipotales reducido al ridículo de sus encomios a Lisis. El diálogo se continúa con otro nuevo tema que sitúa el problema de la *philia* en el marco de la reciprocidad. Aparece aquí una dificultad lingüística fundada en la ambigüedad del término *phílos*, que puede emplearse en forma activa o pasiva; como sustantivo (amigo de alguien) o como adjetivo (amante de alguien, que tiene amor a alguien, etc.).

llegan a ser amigos entre sí, aunque sólo sea uno el que ame al otro?

—A mí, al menos, así me lo parece, dijo.

—¿Cómo? ¿No ocurre, a veces, que el amante no es correspondido por aquel a quien ama?

—Ocurre.

—¿Y no pasa también que el amante es odiado? Cosas así parece que tienen que soportar los enamorados por parte de sus predilectos; pues amando todo lo que pueden, unos, sin embargo, creen que no son correspondidos, otros, que son odiados. ¿O no te parece esto verdad?

—Sí que me parece verdadero, dijo.

—Y también en este caso, dije yo, uno ama y el otro es amado.

—Sí.

—¿Quién, pues, de ellos es el que ama?, ¿el amante al amado, ya sea correspondido o ya sea odiado, o el amado al amante? ¿O, por el contrario, ninguno, en este caso, es amigo del otro, si ambos no se aman entre sí?

d —A primera vista, así es.

—Pero ahora nos parece distinto de lo que nos pareció antes. Porque entonces, si uno ama, aman ambos, pero ahora, si no aman ambos, no ama ninguno.

—Es muy probable, dijo.

—Así pues, no hay amigo para el amante, si no es correspondido.

—Creo que no.

—No hay, pues, amigo de los caballos, si los caballos no le aman, ni amigos de las codornices, ni amigos de los perros, ni del vino, ni de la gimnasia, ni del conocimiento, si el conocimiento, a su vez, no le corresponde. O ama cada uno a estas cosas no siendo en ver-

¹⁷ La reciprocidad de la *philia* aparece como imposible en esta serie de adjetivos que Sócrates enumera: *philippos* (amigo

dad amigos, y el poeta se ha confundido cuando dice:

«Feliz aquel que tiene por amigos a sus hijos y tiene e caballos de pezuña única y un huésped extranjero»¹⁸.

—Al menos a mí no me lo parece, dije.

—Entonces, ¿a ti te parece que dice verdad?

—Sí.

—O sea, el amado es amigo del amante, al parecer, oh Menéxeno, ya le ame o le odie. Es lo mismo que pasa con los niños que acaban de nacer que aún no aman, o con aquellos que odian si son reprendidos por su madre o por su padre, y qué, incluso en el mismo momento en que odian, son extraordinariamente queridos por sus progenitores.

—A mí me parece que es eso lo que pasa.

—Según este ejemplo, no es el amado el que es 213a amigo, sino el amante.

—Eso es claro.

—Y, en consecuencia, el que odia es el que es enemigo, no el odiado. Muchos, pues, aman a los que les son enemigos y odian, por el contrario, a los que les

de los caballos), *philórtiges* (amigos de las codornices), *philókynes* (amigos de los perros), *philótrios* (amigo del vino), etc. El carácter ambiguo de estas expresiones es más marcado en griego, por la estructura misma de estas palabras compuestas, ya que diversas perifrasis —me gustan los caballos, etc.— evitarían en otras lenguas la ambigüedad, o, tal vez, la desplazarían a otros espacios equívocos también. De todas formas, el análisis de estos términos y las funciones que desempeñan en los contextos en los que aparecen prestan al contenido de la cuestión debatida un extraordinario interés. El carácter asimétrico de estas relaciones lo ha observado agudamente A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1969, págs. 67-68. (Cf., a propósito del sentido pasivo de *philos*, A. W. D. ATKINS, 'Friendship', and 'Self-Sufficiency' in Homer, Plato and Aristotle, *The Classical Quarterly* (1963), 40-41.

¹⁸ Versos de SORAN 13D (F. R. ANDRÉAS, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, Barcelona, 1956, pág. 195).

son amigos, y son, así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos, si es qué el amado es amigo, y no sólo el que ama. En verdad que es una gran sinrazón, compañero mío, o mejor, pienso yo, es totalmente imposible ser amigo del enemigo, y enemigo del amigo.

—Parece que dices verdad, Sócrates, dijo.

—Por tanto, si esto es imposible, el amante es el que es amigo del amado.

—Así lo veo yo.

—El que odia es, pues, el enemigo del odiado.

—Necesariamente.

—Así pues, ¿no nos acacera que por necesidad también tengamos que conceder lo de antes, a saber, que muchas veces se es amigo de quien no lo es, y otras muchas veces hasta del enemigo, cuando alguien ama al que no le ama, o incluso ama al que le odia?

—Es muy probable, dijo.

—¿Qué debemos hacer, dije yo, si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que, al mismo tiempo, aman y son amados, sino que entre otros que no sean éstos tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí.

d —Por Zeus, Sócrates —dijo él—, que no sé seguir.

—¿No será, dije, oh Menéxeno, que no hemos buscado bien?

—Eso es lo que creo, Sócrates —dijo Lisis, y al punto que hablaba se puso colorado. Y me pareció como si se le hubiera escapado de mal grado lo que había dicho, debido a lo muy concentrado que estaba en el diálogo. Es claro que cuando atendía siempre lo hacía así.

Quertiendo yo que Menéxeno descansara y gozando con la curiosidad de Lisis, me dirigí a él para que prosi-guiéramos la conversación y le dije:

e —Me parece, Lisis, que hablas con verdad y que, si hubiésemos seguido el buen camino, no nos habríamos

extraviado de esta manera. Pero no sigamos ya por aquí —porque difícil me parece a mí también, como camino, esta indagación, y creo que es más fecundo volver allí donde nos desviamos— y preguntemos a los poetas, pues éstos son para nosotros como padres y *214a* guías del saber. Ellos, naturalmente, no se manifiestan desinteresados de los amigos cuando los tienen; pero dicen que es un dios el que los hace amigos, haciendo que coincidan entre sí. Si no me equivoco dicen cosas como:

«Siempre hay un dios que lleva al semejante junto b al semejante» ¹⁹

y les hace conocerse. ¿Es que nunca te has tropezado con estos versos?

—Claro que sí, dijo.

—¿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 *20*.

—Tienes razón, dijo.

—¿Entonces es que proponen cosas sensatas?, dije yo.

—Tal vez, dijo.

—Tal vez, dije, lo hacen a medias, tal vez de una manera completa, pero nosotros no somos capaces de captarlo. Pues nos parece que el malvado, cuanto más *c* cerca esté del malvado y más lo frecuente, tanto más

¹⁹ *Odisea* XVII 218.

²⁰ Alusión a los primeros filósofos, y más concretamente a Empédocles y Anaxágoras, que presentan variaciones sobre el verso de Homero, y para los que el tema de lo semejante, como motor de unión, constituye una idea central. (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1157a 31 sigs.; 1156b 34 sigs.; 1158a 11 sigs.).

enemigo llegará a ser, porque ofende. Pero los que ofenden y los ofendidos de ninguna manera pueden ser amigos. ¿No es así?

—Sí, dijo.

—Así pues, la mitad de lo dicho no sería verdad, si es que los malvados son semejantes entre sí.

—Tienes razón.

—Pero a mí me parece que quieren decir que los buenos son semejantes entre sí y amigos, y que los malos, cosa que se dice de ellos, nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables. Y lo que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo. ¿O no te parece así?

—Me lo parece, dijo.

—Esto, en efecto, insinúan, como creo, oh compañero, los que dicen que lo semejante es amigo de lo semejante, al igual que el bueno sólo es amigo del bueno, y que el malo, ni con el bueno ni con otro malo, puede jamás llegar a una verdadera amistad.

—¿Estás de acuerdo?

Dio muestras de asentimiento.

—Así, pues, ya tendríamos quiénes son amigos, por e que nuestro discurso apunta a que lo son los que son buenos²¹.

—Eso es lo que me parece, dijo.

—Y a mí, dije yo. Sin embargo, hay algo que me tiene inquieto en todo esto. Sigamos, pues, por todos los dioses, y veamos lo que estoy sospechando. El seme-

²¹ La dificultad surgida de la interpretación platónica sobre la de los primeros que filosofaron «sobre la naturaleza» y sobre el «todo» ha quedado delimitada a un ámbito más reducido, al ámbito moral que interesa principalmente a Sócrates. La atracción de lo semejante por lo semejante parece que sólo puede darse entre los buenos. Sócrates nos ha mostrado alguna de las dificultades que sobrevendrían de no ser así.

jante es amigo del semejante en cuanto semejante, y en este caso, ¿son útiles el uno al otro? O mejor dicho: cualquier cosa semejante a otra cualquiera ¿qué beneficio puede traerle o qué daño causarle, que no se lo haga también a sí mismo? ¿O qué cosa sufrir que no lo sufra también por sí misma? Así pues, ¿cómo pueden tales cosas vincularse entre sí no prestandose mutuamente servicio alguno? ¿Es esto, de algún modo, posible?

—No lo es.

—¿Y cómo querrá el que no sea querido?

—De ninguna manera.

—Pero, entonces, el semejante no es amigo del semejante, aunque bien pudiera serlo el bueno del bueno, no por ser semejante, sino por ser bueno.

—Bien pudiera.

—Pero, ¿cómo? El bueno, en cuanto que bueno, no se bastaría a sí mismo?

—Sí.

—Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia.

—¿Por qué no?

—El que no necesita a nadie tampoco se vincularía a nadie.

—En modo alguno.

—El que no se vincula a nadie tampoco ama.

—Verdaderamente no.

—El que no ama, no es amigo.

—No parece.

—¿Cómo, entonces, pueden los buenos, sin más, ser amigos de los buenos, si vemos que, estando ausentes, no se echan de menos —ya que son autosuficientes, estando separados— y, si están juntos, no sacan provecho de ello? ¿Qué remedio poner para que tales personas lleguen a tenerse mucha estima?

—Ninguno, dijo.

c —Pero no serán amigos, si no llegan a valorarse mucho mutuamente.

—Es verdad.

—¡Mira entonces, Lisis, adónde hemos ido a parar! ¿Es que nos hemos extraviado totalmente?

—¿Cómo ha sido eso?, dijo.

—Alguna vez he oído a alguien que hablaba —y ahora me acabo de acordar— de que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, y lo mismo pasa con los buenos. Y se aducía el testimonio de Hesíodo, cuando decía:

d *«El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador // y el mendigo con el mendigo»*²².

Y en todos los otros casos decía que ocurría lo mismo, y que resultaba necesario que los que más se asemejan entre sí están llenos de envidia, de rivalidad, de odio, pero que los que menos se parecen, de amistad²³. Por que el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles, y el enfermo, del médico, y todo el que no sabe tiene que vincularse al que sabe y amarlo.

e Y continuamente así con su discurso, de una manera aún más grandilocuente, hablando de que carecía de todo fundamento el que lo semejante fuese amigo de

²² Hesíodo, *Trabajos y días* 25.

²³ El tema de la autosuficiencia del bueno ha llevado a una aporía y, con ello, a una característica esencial de la relación amorosa. Porque, efectivamente, la semejanza puede, en el hombre, provocar alejamiento y diversidad. Los que menos se parecen, son, pues, los que más se necesitan y más se atraen. El problema está, por supuesto, simplificado. La amistad y el amor mezclan semejanzas y diversidades, y de esta aparente desarmonía surge la fundamental atracción. El plano semántico en el que la discusión se mueve permite continuas referencias al lenguaje y a la crítica conceptual.

lo semejante y de que, más bien, lo que ocurre es lo contrario, porque lo opuesto es lo más amigo de lo opuesto. En consecuencia, es esto, pero no lo semejante, lo que cada uno desea: lo seco a lo húmedo, lo frío a lo caliente, lo amargo a lo dulce, lo agudo a lo obtuso, lo vacío a lo lleno y lo lleno a lo vacío, y así todo lo demás, según el mismo sistema. Pues lo contrario es el alimento de su contrario; pero lo semejante no saca provecho de lo semejante. Y en verdad, compañero, que parecían muy ingeniosas estas cosas que decía. Por- 216a que lo cierto es que habló bien²⁴.

—¿A vosotros, sin embargo —dije—, cómo os parece que habló?

—Muy bien, dijo Menéxeno, al menos en el momento de oírlo.

—¿Diremos, pues, que lo opuesto es lo más amigo de aquello que se le opone?

—Claro que sí.

—Bien, dije yo, y ¿no lo encuentras raro, Menéxeno? ¿Y no saltarán rápidamente sobre nosotros esos varones sabelotodo, quiero decir esos buscadores de contradicciones, que nos preguntarán si no es la amistad lo más opuesto a la enemistad²⁵. ¿Qué les responderemos? ¿O no estamos obligados a confesar que dicen verdad?

—Sí que lo estamos.

—Así pues, dirán, que lo que más quiere el amigo es lo enemigo, y viceversa.

—Ninguna de las dos cosas, dijo.

²⁴ La teoría de la atracción de los opuestos hace pensar en algunos fragmentos de Heráclito y en su intuición de los diversos componentes de la «armonía invisible». El pasaje está puesto en boca de un posible discípulo de Heráclito. ¿Tal vez Crátilo, el maestro de Platón?

²⁵ Parece clara la alusión a los procedimientos sofistas de los «discursos dobles» y las oposiciones de significado.

—¿Pero sí, lo justo a lo injusto, o lo moderado a lo intemperante, o lo bueno a lo malo?

—No me parece que sea éste el caso. Pero, en verdad, dije yo, sí, por oponerse, algo es amigo de algo, necesariamente tendría que haber entremedias un vínculo de amistad.

—Por supuesto.

—Así pues, ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto.

—No parece.

—Pero examinemos todavía lo siguiente: si es que la amistad ²⁶ no se nos oculta aún más y, en realidad, no es nada de todo esto, sino que lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo.

—¿Qué quieres decir?, exclamó él.

—Por Zeus, dije, que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto, y me estoy temiendo que al final, conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa, por estar hecho así. Insisto, pues, en que lo bueno es lo bello.

—¿No lo crees?

—Sí que lo creo.

—Y digo, además, como presintiendo, que lo amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo ²⁷.

²⁶ Por la dificultad terminológica a que se hizo mención en la nota 17, la mayoría de los traductores ponen aquí un sustantivo. En realidad, el texto griego utiliza una forma adjetivada precedida de un artículo neutro *tò philon*, literalmente *lo amigo*. Efectivamente, lo que se oculta puede ser algo así como lo que caracteriza a la amistad, lo que la fundamenta, un paso hacia el *próton philon*, que no aparece en el lenguaje.

²⁷ Esta idea de un tercer género, intermedio y neutral entre lo bueno lo malo, acentuará un tema característico de la teoría platónica del amor. De esta indiferencia brota, pues, la inclinación.

Voy a decirte en qué sentido lo presiento. Me parece como si hubiera algo así como tres géneros: primero, lo bueno, después, lo malo y, por último, lo que no es ni bueno ni malo. ¿Qué tal?

—Por mí, de acuerdo, dijo.

—Y ni lo bueno es amigo de lo bueno; ni lo malo, de lo malo; ni lo bueno, de lo malo, si somos conscientes con lo dicho anteriormente. Nos resta, pues —si es que algo es amigo de algo—, que lo que no es ni bueno ni malo sea amigo de lo bueno o de otra cosa parecida a él mismo. Porque lo que no puede ser es que algo sea amigo de lo malo.

—Es verdad.

—Pero, tampoco, lo semejante, de lo semejante, según hemos dicho. ¿No es cierto?

—Sí.

—Entonces, a lo que no es ni bueno ni malo no le es amiga una cosa que también sea así.

—No' parece.

—Por tanto, sólo lo que no es ni bueno ni malo puede ser amigo de lo bueno.

—Necesariamente, según se ve.

—Entonces, muchachos, dije yo, ¿no iremos por buen camino con lo que acabo de decir? Si, según esto, quisiéramos fijarnos en el cuerpo sano, veríamos que no necesita de medicina ni de ayuda alguna, porque se basta así mismo, de forma que ningún sano será amigo de un médico por causa de la salud, ¿no es así?

—Así es.

—Pero el enfermo, creo, lo será por su enfermedad.

—¿Cómo no?

—La enfermedad es, a buen seguro, un mal; sin embargo, la medicina es algo útil y bueno.

—Sí.

—Pero el cuerpo, en cuanto que es cuerpo, no es ni bueno ni malo ²⁸.

—Así es.

—Forzosamente ocurrirá que el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amará en cierto sentido.

—Me parece que sí.

—Así pues, lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por la presencia de lo malo ²⁹.

—Parece que sí.

—Pero es claro que esto ocurrirá antes de que llegue a ser malo por el mal que se le ha pegado; pues una vez que se volviere malo, no podría desear lo bueno y serle amigo, ya que es imposible, según hemos dicho, que lo malo sea amigo de lo bueno.

—Sí que lo es.

—Fijaos, entonces, en lo que digo y que es lo siguiente: digo que algunas cosas se vuelven como aquello que se les pega, pero otras no. Así si alguien quisiera pintar algo con un cierto color, ocurre que, de algún modo, lo que se pinta está en lo pintado.

—Sin duda.

—Pero, en este caso y por lo que se refiere al color, ¿es lo pintado como lo que está encima?

—No lo entiendo, dijo él.

²⁸ La teoría de la neutralidad se ejemplifica en la posible plenitud de la naturaleza. Lo bueno y lo malo son adjetivos, formas adicionales de cultura. La naturaleza se halla, pues, a igual distancia del bien que del mal. Sólo el hombre califica e inclina hacia un lado la original inocencia de la naturaleza.

²⁹ Efectivamente, lo malo, opuesto a lo bueno, no puede ser amado, ni lo bueno que es autosuficiente puede amar lo que ya tiene; pero lo que no es ni bueno ni malo puede amar lo bueno porque le falta. Por consiguiente, es por la presencia —*parousia*— de algo malo, que le impide ser bueno, sin merearlo plenamente, por lo que eso intermedio, mezclado y neutral, busca el bien.

—Claro que sí, dije yo. Si alguien te fuese tus cabellos, que son rubios, con tintura blanca, ¿serían entonces blancos, o sólo lo parecerían? ³⁰.

—Sólo lo parecerían, dijo él.

—Y, sin embargo, lo blanco estaría en ellos.

—Sí.

—Pero, a pesar de todo, no serían blancos, sino que, con independencia de lo blanco que tenían, no son ni blancos ni negros.

—Es verdad.

—Sin embargo, cuando la edad, oh amigo mío, les imponga ese mismo color, entonces serán realmente blancos y tal como estaban con el blanco teñido.

—¿Y cómo no?

—Entonces voy a hacerte la siguiente pregunta: ¿si a alguna cosa le sobreviene otra, lo que esa cosa es realmente será como lo que le sobreviene, o bien, dependerá de la manera concreta como le sobrevenga, si lo es o no lo es?

—Más bien así, dijo.

—Y lo que no es ni bueno ni malo, aunque a veces le sobrevenga lo malo, no es por ello malo, pero en algún caso puede hacerse tal.

—Por supuesto.

—Así pues, cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene, esta misma presencia ³¹ le hace

³⁰ Platón expresa, con este ejemplo, una aguda distinción lógica entre propiedad y accidente que, después, en *ANISÓRMOS* (*Tópicos* 101b 17-25) alcanzará más completo desarrollo.

³¹ En todo este pasaje, desde 217b, se repite el término *parousia* como sustantivo o en diversas formas verbales. Esto ha hecho suponer aquí el núcleo originario de las relaciones entre las ideas y los individuos. (Cf., p. ej., K. STEINHAUS, *Platons Sämtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1850, pág. 267, número 28.) GUMMERE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, pág. 151, piensa, por el contrario, que no hay aquí un uso ter-

desear el bien. Pero, si lo hace malo, le quita al mismo tiempo el deseo de la amistad del bien. En este caso, ya no es algo que no es ni bueno ni malo, sino malo; 218a y lo malo no es amigo de lo bueno.

—Seguro que no.

—Según esto, podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren el saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están tan llenos de ignorancia que son malos, porque ningún malo o necio busca el saber³¹. Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero, no por ello, son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no saben. Por consiguiente, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos. Porque, como hemos comentado en lo que antecede, ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante. ¿O no os acordáis?

—Claro que sí, dijeron.

—Ahora, pues, les dije, hemos encontrado, con toda seguridad, oh Lisis y Menéxeno, qué es lo amigo y qué no lo es. Ya que dijimos que tanto por lo que respecta al alma, como al cuerpo, lo que no es ni bueno ni malo, por la presencia de lo malo, tiende precisamente al bien.

Dijeron que estaban completamente de acuerdo y que así eran las cosas.

Yo mismo también me alegré mucho tomando de buena gana, como un cazador, la presa cobrada. Pero en seguida, y no sé bien de dónde, me vino una extraña

minológico como tampoco lo hay en otros diálogos, p. ej., *Gorgias* (497e), *República* (437e), *Cármides* (158e).

³² El ejemplo del filósofo como intermedio entre el saber y la ignorancia es característico de Platón (*Banquete* 203e; *Fedro* 278d).

sospecha de que no era verdad todo aquello en lo que habíamos convenido, y muy contrariado les dije:

—Oh Lisis y Menéxeno, me parece que ha sido un sueño nuestra riqueza.

—¿Qué pasa ahora?, dijo Menéxeno.

—Me temo, le dije, que igual que con hombres presuntuosos nos hemos topado con estas palabras sobre lo que es ser amigo³³.

—¿Cómo es esto?, dijo.

—Fíjate un momento, le dije yo. El que es amigo, ¿lo es de alguien o no?

—Lo es, necesariamente.

—¿Y sin finalidad ni causa alguna o por causa de algo y con algún fin?

—Por causa de algo y con algún fin.

—¿Y es amigo de lo que le hace a él amigo, o no es e ni amigo ni enemigo?

—No te sigo muy bien.

—No me extraña, dije yo; pero quizá me seguirás así mejor y yo sabré mejor lo que digo. El enfermo, decíamos, es amigo del médico. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, por causa de la enfermedad y con vistas a la salud, es amigo del médico.

—Sí.

—Pero ¿la enfermedad es algo malo?

—¿Cómo no?

—¿Y qué es la salud?, le dije; ¿es buena, mala, o ninguna de las dos cosas?

—Buena, dijo él.

—Afirmábamos, entonces, según parece, que el cuerpo no es ni bueno ni malo y que, por causa de la enfermedad

³³ Sócrates pone en duda todo su discurso anterior para llegar a la parte más sutil de su reflexión sobre la amistad. A partir de aquí podríamos decir que el diálogo alcanza su punto culminante.

medad, que es un mal, es amigo de la medicina, y que la medicina es un bien. Y es por la salud por lo que la medicina ha adquirido esta amistad, pues la salud es un bien. ¿No es así?

—Así es.

—¿Es la salud algo amigo o no?

—Es algo amigo.

—¿Y la enfermedad es un mal?

—Ciertamente.

b —Lo que no es ni malo ni bueno es pues, amigo de lo bueno por causa de lo malo y de lo odioso, y con vistas a un bien amigo ³⁴.

—Evidentemente.

—Por consiguiente, debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo.

—Así parece.

—Bien, dije yo. Puesto que hemos llegado hasta aquí, muchachos, fijemos la vista para que no se nos extravíe. El hecho de que el amigo llegue a ser amigo del amigo lo dejaremos, pues, a un lado, así como el que lo semejante se haga amigo de lo semejante, aunque dijimos que era imposible. Pero, al mismo tiempo, y para que no nos engañe lo que ahora hemos aceptado, examinemos lo siguiente: la medicina, dijimos, es algo que se quiere por causa de la salud.

—Sí.

³⁴ Platón utiliza aquí la expresión causal —*dia tí*— y la final *héneka tou*. Con vistas, pues, a un bien, tiene sentido el amor. Es, pues, algo intencional. El texto griego sigue planteando la típica ambigüedad del *philon*. En la misma frase se dice que lo que no es ni bueno ni malo «es amigo (*philon*) de lo bueno a causa de lo malo y con vistas a lo bueno y a lo amigo» (*philon*). Tal vez esta duplicidad se explique porque, dentro de *philon*, se descubre ya eso «primeramente querido» y fundador del amor.

—Por tanto, ¿la salud es algo querido?

—Y mucho.

—Y si es querido, lo es por algo.

—Sí.

—Y por algo que queremos, si es que se sigue con el anterior acuerdo.

—Ciertamente.

—Así pues, ¿aquello que es querido, lo es, a su vez, por algo que ya se quiere?

—Sí.

—Pero, ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas? ³⁵ *d*

—Necesariamente.

—Esto es, pues, lo que me hace afirmar que, todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido. Veámoslo en un ejemplo. Cuando alguien valora mucho algo, como un padre que se preocupa de su hijo más que de todas las otras cosas, por el hecho mismo de quererlo por encima de todo, ¿no podría tal padre, por eso de que pone a su hijo por encima de todo, valorar mucho, también, otras cosas? Supongamos que se diese cuenta de que *e* su hijo ha bebido cicuta, ¿valoraría mucho el vino, si creyese que con esto le salvaría?

—Ciertamente, dijo.

³⁵ Efectivamente, debe de existir algo «primero» y original, un fin verdaderamente final y, en consecuencia, original. Entonces ya no hay razón alguna para buscar más. El deseo de bien alcanza aquí su plenitud y también su inmortalidad. En esto «primero querido» no es posible presencia alguna del mal ni, por consiguiente, la inestabilidad del deseo.

—¿Y también, pues, la vasija en la que el vino se contiene?

—Sin duda.

—¿No hace entonces distinción, en cuanto al valor, entre la vasija de arcilla y su hijo o de tres medidas de vino y su hijo? O más bien se comporta como si todo este cuidado no se proyectase sobre aquellas cosas que se han preparado para algo, sino sobre aquel algo para el que tales cosas se preparan. Y aunque muchas veces decimos que apreciamos mucho el oro y la plata, sin embargo, nada más lejos de la verdad que esto, porque lo que valoramos por encima de todo es lo que se nos presenta siendo el objeto para el que se procura el oro y todas las otras cosas. ¿No estaríamos en lo cierto?

—Sin duda.

—¿No tendríamos que discurrir de la misma manera sobre el amigo? Porque, cuantas cosas decimos que nos son queridas por causa de una otra cosa que b rida, al decirías parece que lo que estamos haciendo es una simple frase; ya que, en realidad, amigo sólo parece ser aquel en el que todas estas llamadas amistades confluyen y acaban.

—Así pienso que ocurre, dijo.

—Por consiguiente, de aquel de quien realmente somos amigos, no lo somos por causa de algo de lo que también fuéramos amigos.

—Así es.

—Algo, pues, se ha logrado sacar: que no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere. Entonces, ¿no es verdad que el bien es lo querido?

—Me parece que sí.

c —Ahora bien, ¿acaso no se quiere el bien por causa del mal? Vamos a verlo. Si de las tres cosas que antes decíamos, o sea: bueno, malo y lo que no es ni bueno ni malo, se quedasen dos de ellas, y dejásemos fuera

lo malo, de modo que no pudiese afectar ni al cuerpo ni al alma, ni a ninguna de las otras cosas de las que decíamos que de por sí no son ni buenas ni malas, ¿no sería lo bueno algo que para nada nos serviría, y que se convertiría en un estorbo? Porque, si nada nos hiciera daño, no necesitaríamos de ayuda alguna, y así d nos sería claro entonces que sólo por causa del mal deseamos y amamos el bien, porque es el bien la medicina contra el mal, y el mal la enfermedad; pero, no habiendo enfermedad, tampoco hay necesidad de medicina. ¿Y no hay en la naturaleza del bien algo así, de forma que es querido por causa del mal que hay en nosotros, que somos algo intermedio entre el bien y el mal, pero que él mismo, de por sí, no tiene utilidad alguna?

—Así parece que ocurre, dijo él.

—Entonces, aquello primero amado por nosotros y e en lo que terminan todas las otras cosas —aquellas que decíamos que eran queridas por causa de otra cosa querida— no se parecen en nada a éstas. Porque, en verdad, decíamos que a todas estas cosas se las llamaba «amadas» por causa de otra cosa que se amaba en ellas; pero aquello realmente amado parece que tiene una naturaleza completamente distinta: en efecto, se reveló que lo amábamos por causa de algo de lo que somos enemigos; pero, si esto desapareciera, pienso que ya no llegaríamos a amar aquello otro.

—No me lo parece, dijo, al menos por lo que venimos dialogando.

—¿Pero es que acaso, dije yo, por Zeus, si se elimina el mal, no habrá ya ni hambre, ni sed, ni ninguna cosa de éstas? ¿O continuará habiendo necesidades mien- 221a tras existan hombres y otros animales, pero dejarán, al menos, de ser dañinas? ¿Y habrá también sed y todos los otros apetitos, sólo que no serán malos, ya que el mal ha desaparecido? ¿O es ridícula la cuestión

de que unas veces sea y otras no sea? ³⁶ Porque, ¿quién puede saberlo? Pero hay algo que nosotros sabemos: que quien tiene hambre puede perjudicarse o beneficiarse con ello. ¿No es así?

—Sin duda.

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

—Cierto.

—Y bien, si desaparecen los males, ¿ocurriría que desaparecerían con ellos aquellas cosas que no eran males?

—De ningún modo.

—¿Quedarán, pues, los deseos que no son ni buenos ni malos, aunque desaparezca el mal?

—Es evidente.

—¿Es posible, sin embargo, que el que desea y está enamorado no ame aquello que desea y de lo que se enamora?

—No me lo parece.

—Cuando desaparezcan los males, habrá, según parece, algunas cosas queridas.

—Sí.

³⁶ El tema de la «naturaleza intermedia», del estado de neutralidad, tiene distintas variaciones en Platón. En un contexto «político», en relación con el problema de la organización de la solidaridad, encontramos el mito cósmico de la abundancia y del pastoreo divino (*Político* 271 sigs.). Esta ciudad «sana» (*República* 372e) no es buena ni mala, es inocente. La ciudad ha surgido con la invasión de necesidades que provoca la edad histórica. De la misma manera, mientras existan hombres, habrá carencias que organizan y orientan los deseos —*epithymiai*—. No se es bueno, no se es absolutamente malo, porque la radicalización de ambos extremos nos dejaría paralizados. La dialéctica de la vida histórica, como la dialéctica del amor, se levantan sobre esa *indeterminación* y *neutralidad* de la naturaleza humana.

—Pero, si el mal es la causa de querer algo, después de que desapareciese el mal nadie podría querer a nadie; porque, desaparecida la causa, es imposible que siga existiendo aquello de lo que es causa.

—Tienes razón.

—Bien, habíamos reconocido que el que quiere, quiere algo y por algo, y habíamos creído entonces que, al menos, lo que no es ni bueno ni malo quiere el bien por causa del mal.

—Es verdad.

—Mas ahora, al parecer, se presenta otra causa del querer y del ser querido.

—Así parece.

—En realidad, ¿no es, como antes decíamos, el deseo la causa de la amistad, y el que desea quiere aquello que desea y cuando lo desea? Lo que antes decíamos sobre el querer, ¿no era una palabrería, como un largo y artificioso poema?

Es probable.

—Pero, sin embargo, dije yo, el que desea, ¿no está acaso privado de aquello que desea? ¿No es verdad?

—Sí.

—Así pues, el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado?

—Me parece que sí.

—Y al que se le quita algo está privado de aquello que se le quita.

—¿Cómo no?

—Luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo ³⁷. Esto es, al menos, lo que se ve, oh Menéxeno y Lisis.

³⁷ El amor (*eros*), la amistad (*philia*) y el deseo (*epithymia*) buscan un cierto parentesco o proximidad en aquello a lo que se inclinan. Aparece aquí *eros* componiendo esta trilogía de conceptos. Efectivamente, en la *philia* del *Lisis* se esconde el *eros* del diálogo con Agatón, en el *Barqueto* (199c-201c), y con

Ellos estuvieron de acuerdo.

—Así pues, si vosotros sois amigos entre vosotros, es que, en cierto sentido, os pertenecéis mutuamente por naturaleza.

—Ciertamente, dijeron.

—Y si, en efecto, muchachos, el uno desea al otro, dije yo, o lo ama, no lo desearía o amaría o querría, si no hubiese una cierta connaturalidad hacia el amado, bien en relación con el alma, con su manera de ser, sus sentimientos, o su aspecto.

—Cierto —dijo Menéxeno, mientras Lisis calló.

—Bien, dije yo. Entonces, aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse.

—Así parece, dijo.

—Necesariamente, pues, el genuino y no fingido amante será querido por su amado³⁸.

A Lisis y Menéxeno les costó trabajo conceder esto; b pero a Hipotales, de placer, se le mudaban todos los colores.

Y yo, pretendiendo analizar el argumento, dije:

—Si hay una diferencia entre connatural y semejante, entonces, me parece, amigos Lisis y Menéxeno, que estaríamos diciendo algo de lo que es la amistad. Si, por el contrario, resulta que son lo mismo lo connatural y lo semejante, no es fácil rechazar el argumento

Diotima (201d; 206a). Un texto de las *Leyes*, mide esta diferencia entre la *philia* y el *eros* en términos de *intensidad* y sobre la base de esa natural indigencia del *ser intermedio*. «Decimos que lo semejante es amigo de lo que se le asemeja por excelencia, y lo igual, de lo que se le iguala; amiga es también la necesidad de la abundancia... y si la amistad se hace vehemente, la llamamos amor —eros—» (837a). Relación de *eros* y *epithymia* puede verse en *Pedro* (237d).

³⁸ Aparece aquí un nuevo concepto, el de genuino y verdadero amante —*gnḗsios erastés*—. El aprendizaje dialéctico del *Lisis* debería llevar, pues, a la creación de esta forma de amar en la que se compensarían todas las contradicciones.

anterior de que precisamente lo semejante es inútil a lo semejante por su misma semejanza; y sostener que se ama lo inútil, es desatinado. ¿Queréis, pues, dije yo c que como embriagados de discurso concedamos y afirmemos que lo connatural y lo semejante son distintos?

—De acuerdo.

—¿Sentamos entonces la tesis de que el bien es connatural a todo y lo malo, extraño? ¿Podemos también afirmar que lo malo es connatural a lo malo y lo bueno, a lo bueno, y lo que no es ni bueno ni malo, a lo que no es ni bueno ni malo?

Ellos afirmaron que les parecía que cada una de estas cosas eran connaturales.

—Pero ya, muchachos, hemos vuelto a caer, dije, d en el discurso que antes habíamos rechazado, a saber: que el injusto y el malo no son menos amigos del injusto y del malo, que el bueno lo es del bueno.

—Esta parece ser la conclusión, dijo.

—¿Pero, cómo? ¿Si habíamos dicho que lo bueno y lo connatural son la misma cosa, no será entonces el bien sólo amigo del bien?

—Cierto.

—Pero esto creíamos que ya lo habíamos refutado nosotros mismos. ¿O es que no os acordáis?

—Sí que nos acordamos.

—¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el e discurso? Es claro que nada. Quizá nos falte, como a los oradores en los juicios, reconsiderar todo lo que ha sido dicho. Porque, si ni los queridos ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido —pues ni yo mismo me acuerdo, de tantas como han sido—, si nada de esto es objeto de amistad, no me queda más que añadir.

Dicho esto, me pasó por la cabeza poner en movimiento a algún otro de los mayores. Pero en ese mo-

mento, como aves de mal agüero, llegaron los pedagogos, el de Menéxeno y el de Lisis, con los hermanos de ellos, y les llamaban, mandándoles ir a casa. Ya había caído la tarde. Primero nosotros y después los que nos rodeaban intentamos echarlos; pero no nos hacían caso, sino que continuaban con su mal griego, enojados y sin dejar de llamarlos. Nos parecían como si hubieran bebido un vaso de más en las fiestas de Hernes. No había, pues, nada que hacer. Vencidos, al fin, por ellos, disolvimos la reunión. Al tiempo que se iban les dije: «Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo, como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos —porque yo me cuento entre vosotros— y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo.»

CÁRMIDES