

Philía y philo-sophía en el Lisis de Platón

Philía and philo-sophía in Plato's Lysis

Juan Pablo Figueroa Crivelli

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina
jfigueroa@unsta.edu.ar

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt51.26.2023.55-73>

Resumen: En el *Lisis* Sócrates se presenta ante Hipóteles como experto en cuestiones eróticas (*tà erotiká*). Demostrará ante el joven amante “cómo hay que dirigirse al amado” para ganar su afecto. Así, se embarcará en una conversación con Lisis y Menéxeno acerca de la naturaleza del *phílos*, la cual conducirá a una aporía que, *prima facie*, parece condenar el diálogo al fracaso; pero el estado aporético al que arriba la conversación con los niños permitirá estimular la reflexión filosófica de Lisis y Menéxeno. El presente trabajo no busca establecer una definición de qué sea la amistad (*philía*) o el amigo (*phílos*), sino resaltar la práctica misma de preguntas y respuestas, la dialéctica (*dialégesthai*) como actividad amistosa entre *philoí* que persiguen el más alto bien.

Palabras clave: *philía*, amistad, dialéctica, Lisis, Platón

Abstract: In the *Lysis* Socrates appears before Hippoteles as an expert in erotic matters (*tà erotiká*). He will demonstrate to the young lover “how to address the beloved” in order to win his affection. Thus, he will embark on a conversation with Lysis and Menexenus about the nature of the *phílos*, which will lead to an aporia that, *prima facie*, seems to doom the dialogue to failure; but the aporetic state to which the conversation with the children arrives will allow to stimulate the philosophical reflection of Lysis and Menexenus. This paper does not seek to establish a definition of what friendship (*philía*) or friend (*phílos*) is, but to highlight the very practice of questions and answers, the dialectic (*dialégesthai*) as a friendly activity between *philoí* who pursue the highest well-being.

Keywords: *philía*, friendship, dialectic, Lysis, Plato

Recibido: 25/10/22

Aprobado: 29/03/23

Introducción

El fracaso que se atribuye al *Lisis* al no poder arribar a una conclusión positiva de su objeto de indagación frecuentemente provoca en los estudiosos y lectores esa sensación de *vértigo* en la que el mismo Sócrates afirma

sentirse tras las definiciones inconclusas que tuvieron lugar (216c)¹. En gran parte del diálogo Sócrates y sus jóvenes interlocutores, Lisis y Menéxeno, plantean distintas alternativas al siguiente interrogante: “¿Quién es el amigo (*philon*)?”. Pero, a pesar de las múltiples respuestas que se ensayan, todas son rechazadas luego de un minucioso análisis. Esta búsqueda infructífera del tópico de discusión ha llevado a muchos académicos a considerar al *Lisis* como un diálogo del cual puede extraerse poco o nada de su contenido. En general, las interpretaciones del *Lisis* han tendido a moverse en una de dos posiciones opuestas pero complementarias: en un extremo, algunos lectores encuentran los argumentos del diálogo defectuosos, confusos, sofisticos y erísticos y llegaron a considerarlo como un ejercicio lógico o semántico puramente negativo sin un contenido o teoría substancial (Grote, 1865/2009, pp. 515-516; Guthrie, 1998, p. 144; p. 153). Por otro lado, hay lectores que vieron en el texto una especie de prolegómeno del *Banquete*, el *Fedro* y la *República*, al interpretarlo no en sí mismo o en el contexto de los diálogos socráticos, sino sobre la base de las teorías epistemológicas y metafísicas de Platón. Aunque la conversación de Sócrates con Lisis y Menéxeno parece terminar inconclusa, muchos comentaristas han considerado el *Lisis* como una investigación aporética sobre el significado de la *philía* y el éros que luego es complementada en el *Banquete* y el *Fedro*². Las dos posturas se complementan, sin embargo, por el hecho de que los intérpretes de ambos lados parecen estar de acuerdo en que, si no se *importa* el pensamiento maduro de Platón dentro del *Lisis*, el mismo no podría ser comprendido (Versenyi, 1975, pp. 186-187).

Tal vez la principal razón que se aduce al fracaso del diálogo radica en el método y en la presentación. Sócrates no sólo ofrece en el *Lisis* una visión poco clara de la *philía*, sino que se ve envuelto en argumentos semánticos y lógicos que resultan enrevesados. Así lo entiende Guthrie (1998), quien sostiene:

¿Por qué tiene que ser él mismo la víctima de estas ambigüedades, en lugar de ser otro el que las diga (como en otros momentos) –haciendo incluso que caiga en la trampa de decirlas– para hacerle tomar conciencia de ellas y asistirle, por tanto, mayéuticamente? ¿O por qué tiene que

¹ Para las citas del *Lisis* seguimos la edición de Costa (2019), salvo que se indique otra fuente.

² Ver, por ejemplo, Levin (1964), Shorey (1960), Friedlander (1973), Gomperz (1953), Davis (1999), Kahn (2010).

complacerse en esos argumentos sofísticos y falaces (o ser víctima de ellos) sin indicio alguno de la verdadera solución? (p. 144)

Por otra parte, según Costa (2019) resulta paradójico en el *Lisis*

Ver al Sócrates platónico enredado en la trampa de su propia habilidad refutatoria. Al final, no solamente no hay respuesta a la pregunta por el ser amigo, sino que tampoco resulta claro por qué Sócrates hizo naufragar tantas veces la conversación con sus jóvenes interlocutores. (p. viii)

Ese estado de *aporía* al que arriban Sócrates, Lisis y Menéxeno no tendrá, a diferencia de otros diálogos, un efecto paralizante sino, como intentaremos demostrar en este trabajo, un impulso para la verdadera reflexión filosófica entre *phíloi*. Los argumentos del *Lisis*, aunque puedan parecer inconsistentes entre sí –por ejemplo, el hecho de que Sócrates se presente como experto en *tà erotiká* y, al mismo tiempo, reconoce que no sabe lo que es el amigo– están, en efecto, relacionados: el *philein* será condición necesaria para el *philosophhein* (Belfiore, 2012, p. 88). Esto se refleja desde el comienzo mismo del diálogo cuando Sócrates conversa con Lisis y lo hace tomar conciencia de su ignorancia y su necesidad de un *maestro* para avanzar en el conocimiento.

Sócrates reconoce al que está enamorado y enseña cómo dirigirse a él

La escena inicial del *Lisis* se abre con el encuentro de Sócrates con Hipótales, Ctesipo y sus amigos que se dirigen a la palestra donde se encuentran reunidos otros jóvenes durante la celebración de las fiestas en honor a Hermes. Sócrates rápidamente intuye la atmósfera que debe reinar allí dentro y pregunta quién es el más bello de los que se encuentran allí (204b). Al oír esto, Hipótales se sonroja y Sócrates se da cuenta que el joven no solo está enamorado, sino que ya está “avanzado en la vía del amor”. Por su parte, Sócrates se reconoce como un “inepto e inútil para todo lo demás” (204c1) pero que “el dios le ha concedido”, sin saber cómo, esto: “soy capaz de reconocer al que está enamorado y al objeto de su amor” (204c2-3)³. Esta capacidad de reconocer a los amantes no es otra cosa que la habilidad del

³ Sobre este don divino que aduce Sócrates para cuestiones eróticas *Banquete* 177d, 193c, 198d, 212b; *Fedro* 257a; Jenofonte, *Memorabilia* II 6, 28.

dialéctico para encontrar entre los jóvenes aquellos que tengan el alma *afín* a la filosofía (Szlezák, 1988, p. 186).

Aunque el tópico explícito del *Lisis* es el *phílos*, el diálogo concierne también sobre el éros. El marco dramático de la obra está representado por el éros del amante (*erastés*) Hipótales hacia Lisis, y el pedido de Hipótales a Sócrates para que le aconseje acerca de cómo ganarse el favor de su amado (*erómenos*), lo cual conducirá a una demostración de la habilidad erótica del filósofo para *cazar* al amado y hacerlo afecto al amante. Sócrates está interesado no en “los versos y melodías” que Hipótales compuso para Lisis, sino en “examinar su contenido” para demostrarle “cómo debe dirigirse a su amado” (205b y n. 13; Lledó Ínigo, 1982). Penner & Rowe (2005) sostienen que lo que Sócrates le sugerirá a Hipótales es que en realidad “está componiendo encomios para sí mismo, y que en ese proceso hace que su presa sea más difícil de atrapar” (p. 7; *Lisis*, 206a). El objetivo es poner de relieve la distinción entre el modo socrático de emplear discursos frente a otras técnicas de seducción de la palabra como la poética, la retórica o la sofística. Sócrates, que suele emplear diversas estrategias discursivas según la audiencia a la que se enfrenta, está decidido a mostrarles a Hipótales, Ctesipo y los demás presentes, que “sólo quien sabe cómo conversar, *dialégesthai*, por lo tanto, sólo el *dialéctico* es capaz de alcanzar a su presa, a su amado” (Costa, 2019, pp. xxiv-xxv).

Por su parte, Ctesipo, un poco cansado de oír todo el tiempo los cantos y poesías que compuso Hipótales –“el tipo de cosas que cuentan las viejas” (205d)⁴ –, denuncia ante Sócrates este modo de obrar de su compañero y ante el cual el mismo Sócrates le hace notar que en realidad está componiendo encomios para sí mismo y que ese procedimiento no es el indicado para lograr que el amado conceda sus favores al amante; lo que en realidad quiere decir Sócrates es que “el que es sabio en cosas del amor no halaga al amado antes de habérselo ganado” y, al mismo tiempo, que “los bellos, cuando alguien los halaga y los exalta, se llenan de soberbia y de arrogancia” (206a). Hipótales, en efecto, pide a Sócrates que le aconseje qué palabra decir o qué hacer para volverse uno amigo de su amado. Él le demostrará cómo hay que hablar con el amado y para ello, hablará directamente con Lisis⁵. Sócrates ofrecerá su habilidad refutatoria para humillar y sobajar a Lisis, en lugar de hincharlo y exaltarlo como hace

⁴ La referencia a ciertas composiciones o mitos como “cuentos de viejas” es frecuente en la literatura platónica. Ver *República* I 350e, *Teeteto* 176b, *Gorgias* 527a.

⁵ Penner & Rowe (2005, p. 10) sostienen que el pedido de Hipótales sobre “qué decir” (*dialégesthai*) no implica más que una mera conversación. Pero para Sócrates, en

Hipótales con sus encomios exagerados (206a, 210e). Por supuesto, deberíamos estar prevenidos de las intenciones de Sócrates en este punto. Sabemos de su reputación de perseguir a los bellos y prometedores jóvenes para sus propios propósitos (ver, por ejemplo, *Protágoras* 309a; *Alcibíades I*, 103a; *Cármides* 153d y 154d-e). Es concebible pensar que Sócrates saca provecho del pedido de Hipótales como un pretexto para hablar y examinar al joven Lisis (Nichols, 2006, p. 4; Nightingale, 1993, pp. 115-116; *Cármides* 154a-b.).

Una vez dentro de la palestra y habiéndose acercado los jovencitos Lisis y Menéxeno, Sócrates le pregunta al último si ambos compiten por quién es más grande, quién tiene más nobleza de cuna, riqueza, y belleza. Ambos asienten que, efectivamente, compiten entre ellos, motivo por el cual Sócrates afirma que estarán de acuerdo en que “las cosas de los amigos son comunes” (207c), si es que dicen la verdad sobre su amistad. Debemos notar que la amistad de Lisis y Menéxeno es caracterizada por una intensa rivalidad, que es la razón por la cual Sócrates se dirige en su discusión a ellos. Esta rivalidad o competencia era considerada en la Grecia clásica como un medio potencial para fortalecer los lazos entre ciudadanos y preservar así la comunidad. Por otro lado, si tenemos en cuenta la atmósfera en la cual se desenvuelve el diálogo, esto es, en un gimnasio, cobra relevancia la afirmación de Kyle (1987) según la cual las competencias deportivas o atléticas “eran un elemento público, integral y potencialmente unificador o disruptivo en la experiencia cívica de los atenienses” (p. 177). Ahora bien, ¿acerca de qué cosas competirán estos jóvenes si es cierto que las cosas de los amigos son comunes?⁶ Es verdad que podríamos considerar tanto la demostración de Sócrates a Hipótales sobre cómo dirigirse al amado (*erómenos*), la *humillación* de Lisis por parte de Sócrates y luego la conversación de Menéxeno con Sócrates como ejemplos de rivalidad; pero, a pesar de que algunos académicos han considerados estos *lógoi* como simple erística (Guthrie, 1998, p. 148) que no tendría lugar

cambio, es algo más substancial: una *discusión* filosófica representada por el siguiente intercambio entre él y los jóvenes Lisis y Menéxeno.

⁶ Sobre el tema de la competencia o rivalidad afirma Aristóteles en *Retórica* (1388a9-14): “No rivalizamos con aquellos [...] que le dejan a uno muy atrás o que uno supera en mucho [...] En cambio, con quienes rivalizamos es con nuestros antagonistas, con nuestros competidores en el amor y, en general, con cuantos aspiran a las mismas cosas que nosotros”. Igualmente, en la *Ética Nicomaquea* (1166a31-32) se destaca una importante característica de los amigos en que precisamente ambos buscan las mismas cosas: “Puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo, ya que el amigo es otro yo”.

entre amigos, tenemos motivos para sostener que quizás Sócrates está demostrando un tipo de competitividad que es compatible con la *philia*.

En el momento en que Sócrates iba a preguntarles a Lisis y Menéxeno “cuál de los dos es el más justo y el más sabio” (207d) para saber si también compiten en estos asuntos, vino alguien que solicitaba la presencia de Menéxeno para participar de los sacrificios. El hecho de que Sócrates no llegue a formular esta pregunta abre una serie de interrogantes que, a nuestro juicio, resultan cruciales: ¿Acaso la amistad entre Lisis y Menéxeno está caracterizada por la competencia, por la sabiduría y la virtud? ¿Discuten sobre aquellos asuntos que *realmente* importan?⁷

Lo que puede parecer como simple erística en el trato de Sócrates a los jóvenes es, por el contrario, su intento de comprometerlos en una competencia *amistosa* por la sabiduría y la virtud. Así, según afirma González (2003)

Cuando Sócrates concluye la discusión con Lisis que tuvo lugar inmediatamente después de la partida provisoria de Menéxeno con la acusación ciertamente dura de que Lisis es *aphrón* (210d7) y, por lo tanto, incapaz de tener verdaderos *phíloi* (210d1-4), es claramente un intento de *hacer que Lisis sea competitivo en la búsqueda de la sabiduría y consciente de la imposibilidad de la amistad sin esta competencia.* (p. 20)

La experiencia que tenemos acerca de la *philia* en nuestro lenguaje ordinario nos conduce, cuando alcanzamos el uso de la razón, a desear el saber acerca del objeto de nuestro interés, el *phílos* (el *amigo*, alguien que es *querido*, *estimado*). Esto significa que la búsqueda de la *philia* nos lleva, sobre todo cuando somos guiados por alguien que es *hábil* en cuestiones eróticas, a filosofar, literalmente, a amar el saber: *philo-sophein* (Belfiore, 2012, p. 83).

Sócrates sobre el querer y el carácter utilitario del saber

La conversación que Sócrates tiene con Lisis sobre el saber y el querer hace girar la discusión sobre la *philia* no como una relación entre iguales sino entre padres e hijos (206e-210c). Por medio de sus preguntas Sócrates

⁷ Penner & Rowe (2005, pp. 13-14) afirman que más adelante Lisis reconocerá que no importa ni la edad, ni la nobleza o la posesión de cosas materiales, sino que la cuestión principal es “si uno tiene el conocimiento requerido para obtener beneficios de tales cosas” (210a-c).

le hace notar a Lisis que, a pesar de que sus padres lo aman y quieren lo mejor para él, no puede hacer lo que él quiere: aunque sus padres lo aman mucho no lo dejan manejar los caballos y mulas del padre y prefieren, incluso, que lo haga un asalariado o esclavo antes que él; no lo dejan que se mande a sí mismo (208c) ni que haga lo que quiera, sino que está al cuidado de pedagogos o esclavos. El joven Lisis plantea como defensa que es por su corta edad que no lo dejan hacer lo que quiere. No se trata de una cuestión de edad, argumenta Sócrates, sino de conocimiento: si los padres de Lisis creyeran que es sabio no sólo ellos, sino sus vecinos (209c7), los atenienses (209d4) e incluso el Gran Rey (209d6) le confiarían sus asuntos. Respecto a las cosas “en las que hemos llegado a ser sabios –afirma Sócrates–, todos nos las confiarán: griegos y bárbaros, hombres y mujeres, y haremos lo que queramos con ellas, y nadie se interpondrá voluntariamente en nuestro camino” (210b). La línea de interrogatorio que sigue Sócrates llevará a la conclusión de que el poder y la habilidad de Lisis para hacer lo que quiera dependerán del conocimiento que haya adquirido (Kahn, 2010, p. 291); de lo contrario, si se vuelve ignorante nadie lo querría por inútil. El razonamiento de Sócrates se desarrolla sobre la problemática del conocimiento que resulta en un beneficio a favor de alguien. Si nos volvemos inútiles respecto a algo nadie nos confiaría sus cosas, ni siquiera nuestros padres, y Lisis no tiene más remedio que aceptar las conclusiones del argumento (210b-c). Sócrates subraya el carácter utilitario del saber y, explícitamente, la familiaridad y el sentido de propiedad que resulta del conocimiento (210c y n. 43)⁸. Sócrates le hace ver a Lisis –según observa Costa– “el desamparo de un medio familiar en el que esclavos, asalariados, pedagogos y cualquiera, en realidad, goza de mayores prerrogativas que él”. Recordemos que la concepción tradicional de *philia* se encuentra enmarcada en el ámbito familiar de las relaciones entre padres e hijos. Platón “va a esbozar en el *Lisis*, en cambio, que lo que nos es más *phílon*, más afín y familiar (*oikeíon*) no debe buscarse en el ámbito de la familia sino en el del bien o del conocimiento” (Costa, 2019, pp. lvi-lvii).

La pregunta que se plantea el diálogo: “¿qué es el *phílos*?” apunta a crear entre los jóvenes interlocutores un *philein* (afecto, agrado o amor) por el cono-

⁸ Estos pasajes han sido considerados por Vlastos (1973, pp. 6-9) como una perspectiva egoísta o utilitaria del querer que solo estima el propio beneficio. Robinson (1986) afirma contra Vlastos que “es tan erróneo creer que Sócrates pensaba que los padres de Lisis no lo amaban por inútil, como creer que el Gran Rey persa le hubiera confiado alguna vez su imperio” (p. 69, n. 15).

cimiento, ya que revelan un particular interés por el objeto de investigación, en la medida en que demuestran que carecen de conocimiento sobre lo que el *phílos* es. Hipótales, por ejemplo, está enamorado de Lisis, pero no sabe cómo dirigirse a su *amado* para que se vuelva *amigo íntimo* (*prospihilés*) de él (206c y n. 19)⁹. Lisis y Menéxeno afirman ser amigos (206d4-5, 207c8-9), pero en el transcurso del *dialégesthai* con Sócrates revelan que algunas veces están en desacuerdo sobre ciertas cosas (207c2-4), y al final reconocen que no saben lo que es el amigo. Lisis, por su parte, afirma que sus padres lo aman muchísimo (207d6), pero el interrogatorio de Sócrates lo llevará a reconocer que ellos también tienen razones para no “quererlo” (210c5-d1). Por lo tanto, en la medida en que sus interlocutores demuestran un interés apasionado por la amistad o el amor, pero que tengan dudas sobre cómo conquistar o conservar los objetos que desean o aman, estos jóvenes se asemejan a Sócrates mismo quien experimenta “un enorme deseo erótico por poseer amigos” (211e2-3), pero, al mismo tiempo, afirma estar tan lejos de esa posesión, que ni siquiera sabe “de qué manera uno se convierte en amigo (*phílos*) del otro” (212a4-6).

Sócrates se sirve de Lisis y Menéxeno como ejemplo porque siendo “tan jóvenes” y de “manera fácil y rápida” han conseguido esa posesión que él mismo desea desde su niñez. La pregunta va dirigida a Menéxeno: “Cuando una persona ama a otra, ¿cuál de las dos se hace amiga?, ¿la que ama de la que es amada o la que es amada de la que ama? ¿O no hay ninguna diferencia?” (212a8-b2). Menéxeno responde que no hay diferencia; pero rápidamente Sócrates replica que esa reciprocidad no siempre se da, sobre todo cuando alguien ama a otro que lo odia, como suele ocurrir en el caso de los amantes con sus “amorcitos” (*paidiká*) (212c y n. 59)¹⁰, que pueden llegar incluso a des-

⁹ “Literalmente, el adjetivo significa ‘grato’, ‘agradable’, o también, en virtud del prefijo *prós-*, ‘lleno de amistad’, ‘lleno de benevolencia’, pero en este contexto, Hipótales no sólo desea ser grato o agradable a Lisis sino resultar *completamente filósofo* para él” (Costa, 2019). Ver también las traducciones de Lledó Ínigo (1982): “aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado”, Penner & Rowe (2005), quienes sostienen que Hipótales puede razonablemente estar preparando el tema del *Lisis* aquí: “volverse [uno] objeto de amor para el amado” y Reale (2015): “aconséjame con cuáles palabras o acciones se pueda conquistar al amado”.

¹⁰ *Paidiká* (amorcito, favorito) tiene en este pasaje el mismo sentido que *philouménos* (amado) “siempre que tengamos en cuenta que Sócrates está desplazando de manera casi imperceptible la discusión desde el ámbito de la *phília* al del éros y las relaciones eróticas pederásticas” Costa (2019). Kahn (2010) sostiene que “Sócrates busca confundirle [a Hipótales], y lo hace pasando deliberadamente de la *phília* al éros” (p. 292); Penner & Rowe (2005) afirman que “es de hecho al éros al que todo el diálogo

preciarlos. Las dificultades que se plantean en estos pasajes son, según afirma Annas (1977, p. 533), de una naturaleza puramente verbal, ya que involucran diversas ambigüedades que tienen que ver con el uso del verbo *philein* y sus derivados, como *phílos*, que aquí puede jugar un papel activo o pasivo. Sócrates declara que la noción de amistad representa un camino de investigación muy arduo (213e4) en la que hay muchas voces diferentes, por lo cual lleva la conversación a un terreno más abstracto. Por ejemplo, siguiendo a los poetas, “nuestros padres y guías del saber”, se afirma que lo semejante es amigo de lo semejante (213e-215c); por otra parte, Hesíodo y otros filósofos de la naturaleza sostuvieron que lo opuesto es amigo de lo opuesto (215d-216c); se plantea, finalmente, una tercera opción que no incluye ninguna de las dos anteriores (216c-219c). A lo largo de la discusión, Sócrates se vale de algunas dificultades conceptuales y ambigüedades lingüísticas, no porque quisiera aventajar a sus jóvenes interlocutores en el discurso, como afirmaron algunos intérpretes (Guthrie, 1998, p. 148; Gadamer, 1980, p. 9), sino para inducirlos a una “fructífera *aporía* filosófica” (Belfiore, 2012, p. 85). Sus motivos son manifiestos por el hecho de que comparte plenamente la búsqueda con los interlocutores, al mismo tiempo que sufre del *vértigo*, la *borrachera* y la *aporía* (216c5, 222c2, 222e6-7) junto a ellos. Esta situación de encrucijada, de no encontrar una salida en la argumentación, no connota un sentido negativo sino, más bien, positivo, puesto que indica el inicio de una nueva indagación o de recomenzar, repasando los pasos dados en la discusión hasta el momento. En efecto, la búsqueda amistosa, conjunta, es necesaria para que la dialéctica pueda desplegarse, y para que esa misma búsqueda del saber que a uno le falta pueda crear lazos recíprocos de amistad entre los *phíloi*.

La *philía* no puede darse entre semejantes ni entre opuestos

Lisis había recibido en el primer intercambio con Sócrates un fuerte *golpe* en el cual tomó consciencia de que todavía necesita de un maestro, puesto que no es sabio (210d7). En efecto, Sócrates se siente tentado de mirar a Hipótales y decirle: “Así, Hipótales, se debe conversar con el joven amado, rebajándolo y humillándolo, y no en cambio como tú haces, inflándolo y mi-

finalmente regresará, si es que en algún momento ha sido dejado atrás” (p. 8, n. 22); Belfiore (2012): “Aunque el *phílos* es el tema explícito del *Lisis*, este diálogo trata igualmente del *éros*” (p. 73); González (2003): “*éros* es de hecho central al interés del diálogo como un todo” (p. 23).

mándolo" (210e2-4); pero luego recuerda que éste quería pasar desapercibido para Lisis así que decide contenerse y guardarse sus palabras. Menéxeno se ve en una situación sin salida (213c9) al verse refutado por Sócrates tras la fallida indagación acerca de si toda amistad exige reciprocidad. Sorprende, en este punto, que Lisis, en vez de jactarse por ver al erístico Menéxeno humillado, desafía a Sócrates al remarcarle que quizá la investigación no ha sido bien conducida (213d2). Sócrates ve en la actitud de Lisis una actitud *filosófica* motivada por el amor a la sabiduría del joven (*philosophía*, 213d7). En este sentido Sócrates, en vez de hacer hincapié en eliminar la rivalidad de la amistad entre los dos chicos o incluso de su relación con ellos, transforma, en cambio, esta rivalidad "en una agresiva y despiadada búsqueda de la sabiduría que caracteriza a la filosofía" (González, 2003, p. 21). Más adelante, este autor afirma que "la meta compartida de los amigos debe ser, como hemos visto, la sabiduría y la virtud, dado que esto es una meta en la que dos personas pueden competir sin impedirse, si no, por el contrario, asistiéndose uno al otro" (p. 22). La vehemencia con la que Lisis asiente a la afirmación de Sócrates según la cual la indagación anterior ha sido incorrecta manifiesta una disposición anímica que el mismo Platón considera fundamental para la filosofía. Al ser el conocimiento un estado disposicional del alma, la discusión dialógica debe apuntar a operar un cambio que vaya de una disposición hacia otra mejor¹¹.

En 213e-216c se rechazó el planteo sobre si la amistad debe darse entre cosas que son semejantes y opuestas. Con respecto a lo semejante, la discusión parte de una cita de *Odisea* XVII, 218 en la que se toman los versos

¹¹ Boeri (2006) sostiene que "la discusión dialógica constituye, hasta cierto punto, un proceso de educación o formación del alma individual que contribuye a distinguir las condiciones diferentes en que uno se encuentra. Cualquiera sea la actitud que uno adopta hacia otro interlocutor en la conversación se encuentra estrechamente relacionada con la condición en que se encuentra el alma individual [...] Platón parece estar interesado en indicar que el tipo de discurso que uno suele practicar se vincula con el modo en que uno se encuentra dispuesto: si el propio carácter es malo su discurso será sofístico y uno se verá íntimamente involucrado con el discurso agónico y con la controversia, así como con las prácticas que le son propias: bromear e intentar hacer caer en el error a su interlocutor lo más que pueda. En cambio, si el propio carácter es virtuoso y uno está seriamente interesado en alcanzar la verdad, uno pasará su tiempo en la dialéctica y en la práctica de lo que caracteriza al discurso dialéctico: uno no sólo tendrá seriedad al tratar el asunto en discusión, sino que corregirá con gentileza a la persona con la que está hablando y le mostrará sus errores. En todo caso [...] procurará mantener un diálogo con espíritu de colaboración" (p. 124). Ver además *Teeteto* 167a; *Gorgias* 515b-c; *Protágoras* 318b.

que afirman que “el dios conduce siempre al semejante hacia su semejante” (214a6). En el análisis que lleva a cabo Sócrates surge una primera objeción: no todos los semejantes pueden ser amigos, puesto que dos malvados no podrían serlo por el hecho de que cometerían injusticias entre ellos, además de que, siendo malvados, son inestables. Aunque podría argumentarse que dos malvados podrían ser amigos *por interés*¹², Sócrates estaría insinuando en este pasaje que la verdadera amistad parece exigir la presencia de lo bueno, aquello que se busca por sí mismo y no por causa de otra cosa. Lisis y Menéxeno aceptan el razonamiento y Sócrates afirma que “ya tenemos quiénes son los amigos: el argumento nos indica que son los buenos” (214d8-e1). Ahora bien, si solo los buenos pueden ser amigos, ¿lo son por el hecho de ser semejantes o por el hecho de ser buenos? En el primer caso, si son amigos por ser semejantes no podrían obtener ninguna ventaja que no pudieran procurarse por sí mismos (214e5-215a1); y al no sacar provecho del otro no sentirían afecto por él. Por otro lado, si son amigos por el hecho de ser buenos, cada bueno sería autosuficiente y, por ende, no necesitaría nada del otro¹³. Cada uno se basta a sí mismo y no podría obtener ningún beneficio o utilidad del otro. Por lo tanto, no parece que pueda haber amistad tampoco entre los buenos. Entonces “¿hasta qué punto Sócrates adhiere efectivamente a una visión utilitarista de la amistad? Podría ser que la afirmara con el propósito de hacer una zancadilla a sus interlocutores que los deje nuevamente en aporía, sin suscribirla él mismo” (Costa, 2019, pp. lxvi-lxvii)¹⁴.

Como consecuencia, Sócrates intenta otra posibilidad: que los amigos no lo sean por semejanza sino por oposición. Siguiendo a Hesíodo y otros filósofos de la naturaleza se afirma que “lo más opuesto es más bien amigo de lo más opuesto” (215e3-4); así, en efecto, el pobre está obligado a ser amigo del rico, el débil del fuerte, el enfermo del médico y el que no sabe de aquel que

¹² *Ética Nicomaquea* 1157a15-21: “Así pues, por el placer y por el interés, los hombres malos pueden ser amigos entre sí, y los buenos de los malos, y quien no sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquiera; pero es evidente que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen en sí mismos, a menos que surja algún provecho”.

¹³ Jenofonte atribuye esta misma idea a Sócrates en *Memorabilia* I 6, 10. Dice Sócrates: “Yo creo que no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible es estar muy cerca de la divinidad”.

¹⁴ Sobre la visión egoísta de la *philia* en el *Lisis*, ver Vlastos (1973, pp. 6-9). Kahn (2010), afirma que “tiene que haber algo equivocado” en el argumento que plantea Sócrates sobre “si el amor y la amistad se basan siempre en la utilidad”, puesto que “nos lleva a la conclusión de que los buenos no pueden tener amigos” (p. 293).

sabe (215d4-7). Sin embargo, el carácter utilitario de la amistad se mantiene –el enfermo se hace amigo del médico para recibir su ayuda–. Kahn (2010) sostiene que esta concepción de la amistad no se la ha de tomar en serio

Pues resulta muy fácil discutirlo tanto con objeciones verbales (si *amigo* y *enemigo* es una pareja de opuestos, ¿cómo puede haber amistad entre ellos?) como sustantivas (¿cómo puede el hombre justo ser amigo del injusto, o el bueno del malvado?). (p. 294)

Esta concepción introduce el supuesto de que los amigos (*phíloi*) carecen de algo y, como consecuencia, desean aquello que les falta –“cada cosa desea algo de esa índole, no lo semejante: en efecto, lo seco desea lo húmedo; lo frío, lo cálido; lo amargo, lo dulce...” (215e4-6).

Entre los pares de opuestos que Sócrates ofrece como ejemplos, hay uno que no está regido por ninguna oposición. Se trata del par “enfermo-médico”. Si bien Sócrates podría haber dicho “enfermo-sano”, el hecho de que no lo haga podría estar insinuando que la amistad no implica únicamente dos términos, amante y amado, sino tres: “el objeto último de esa amistad, aquello con vistas a lo cual se ama” (Costa, 2019, p. lxxii). En este caso concreto, el enfermo “se hace amigo” del médico para alcanzar el estado opuesto: estar sano; pero “médico” no es el opuesto de enfermo. En este punto Sócrates introduce el modelo asimétrico que servirá de base para el resto de la discusión: “en vez del ser amigo o querer (*philein*) se alude al apetecer (*epithymein*), con el consiguiente desplazamiento desde la amistad hacia el modelo del apetito y del deseo”¹⁵.

Puesto que no puede haber *philía* entre los que son semejantes, ni tampoco lo opuesto puede ser amigo de lo opuesto, la única posibilidad que queda y que se propone analizar Sócrates es que quizá “lo que no es ni bueno ni malo llega a ser... amigo de lo bueno” (216c2-3). Según señala Costa (2019), en estas líneas:

Aparecen implícitos tres motivos platónicos: 1) la dirección del querer, que es siempre hacia lo bueno, 2) la asociación entre lo bueno y lo bello,

¹⁵ Costa (2019) afirma que se trata de “una oscilación que –como se advierte desde el comienzo– recorre todo el diálogo, pero que se cristaliza en 217c1-8, al enmarcar el último y más importante análisis de la *philía* en un ‘modelo asimétrico’” (p. lxxii). Ver también Kahn (2010, pp. 294-295).

y 3) la idea de que el sujeto que quiere, desea o ama no es en sí mismo ni bueno ni malo (216c2-d4). (p. lxxiii y ss.)

Sócrates se empeñará en demostrarles a Lisis y Menéxeno que lo que no es ni bueno ni malo sólo puede ser *phílon* de lo bueno (217a1) –dado que nada puede tener amistad con lo malo; y si este término neutro tuviese *philía* con lo neutro, tendríamos nuevamente una relación de semejante con semejante, que ya se había rechazado (214e-215b)–, por causa o presencia de algún mal (217b1-2), y con vistas a superar ese mal. Para ilustrar este modelo asimétrico Platón propone en el *Lisis* dos ejemplos: 1) el cuerpo, que no es ni bueno ni malo, por causa de la enfermedad, que es algo malo, quiere la medicina, que es útil y beneficiosa, con vistas a la salud (217a-b); y 2) los filósofos, que no son sabios (algo bueno) ni completamente ignorantes (algo malo), aman y buscan el saber debido a la maldad de la ignorancia –pero sin haberse vuelto completamente inútiles e ignorantes que ya no deseen ni quieran el saber (218a6-b1) –.

Luego de haber indicado a sus interlocutores que todo querer (*philein*) tiene una causa y una finalidad (pues todo lo que se desea o quiere, es “por causa de” o “en vistas de” algo), Sócrates muestra el riesgo de proceder de esta manera, la cual puede conducirlos *ad infinitum*:

¿Acaso no es necesario que renunciemos a avanzar de este modo y que nos remontemos hasta un cierto principio, el cual ya no remitirá a otra [cosa que sea] amiga, sino que habrá llegado al que es amigo en sentido primario (*próton phílon*), aquello con vistas a lo cual también, decimos, todas las otras cosas son amigas? (219c5-d2)

Con la introducción de este *próton phílon* Sócrates busca advertir que “todas las otras cosas que dijimos que eran amigas con vistas a aquella” no son más que “representaciones imaginarias” (*eidola*), pero lo que se quiere en primer lugar es lo “verdaderamente” amigo (*phílon*). Aunque no se especifica qué es este *amigo en sentido primario*, en 220b7 Sócrates lo identifica con lo bueno (*tò agathón*): “¿lo bueno es *phílon*” (“amigo”, “querido”)? (Vlastos, 1973, pp. 10-11)¹⁶. Inmediatamente, Sócrates lanza una afirmación que genera incerti-

¹⁶ Algunos intérpretes vieron en el *próton phílon* una prefiguración de la Idea del Bien; por ejemplo, Szlezák (1989), quien sostiene que “el primer amigo (*próton phílon*) es el Bien en cuanto principio último (*arché*), meta de todas las otras amistades” (p. 185, n. 18); Reale (2015): “Según Platón, el fin supremo de la amistad excluye un proceder al

dumbre pero que persigue un propósito ulterior: “Quizá se ama lo bueno por [causa de] lo malo y así están las cosas” (220b9). El propósito aquí será “eliminar” los males –considerados hasta el momento como la causa de la amistad– para analizar, a partir de 221b, el deseo o apetito como causa de la *philía*. ¿Qué pasaría –dice Sócrates– si no existieran los males? Si no hubiera nada que nos perjudicara o faltara, no tendríamos deseo de obtener algún beneficio que subsanara ese perjuicio o carencia. Y como todo querer se origina en algo que nos falta, y no existen, en efecto, los males, entonces no habría ya ni querer (*philein*) ni deseo (*epithymein*). Por lo tanto, no habría amigo en ningún sentido “para nosotros” (220e), y el objeto de discusión quedaría disuelto (Costa, 2019, p. xc).

¿El deseo (*epithymein*) es causa de la amistad (*philía*)?

Sin embargo, Sócrates prescinde de esta hipótesis exagerada para no caer en ridículo e incita a sus interlocutores a analizar la posibilidad de que existan deseos o apetitos que resultan beneficiosos, perjudiciales y a veces de ninguna de las dos maneras (221b1-2). La intención de Sócrates en estas líneas es demostrar que, aunque desaparecieran los males, habrá también, al parecer, algunas cosas amigas (221b-c) que serán deseadas o queridas. En consecuencia, lo malo no es la única causa de la *philía* ni el “amigo en sentido primario” (*próton phílon*) depende, en última instancia, de lo malo. “¿Acaso –se pregunta Sócrates– el apetito es causa de la amistad?” (221d3-4). Según expresa Costa (2019):

Posiblemente, lo que el Sócrates platónico quiere decir aquí es que aquello que anhelamos (deseamos, apetecemos o queremos), y que consideramos por ende algo bueno, proviene de un apetito, deseo o necesidad y es, por tanto, “querido” o “amigo” (*phílon*). No tenerlo es algo malo, pero ese mal no debe ser la causa, sino que la causa es el deseo, el hecho de ser “seres deseantes”. (p. xcii)

Ahora bien, aquello que se apetece o desea es aquello de lo que se carece (221e1-2; *Banquete* 202a, 203b), como inmediatamente se pone de manifiesto.

infinito, en cuanto tiende a alcanzar un ‘Primer Amigo’, por el cual llamamos amigas a todas las otras cosas [...] Y tal ‘Primer Amigo’ es el Bien, como se dice expresamente (220b)” (p. 57). Sobre la naturaleza de este *próton phílon* remitimos al ensayo introductorio de Costa (2019, pp. lxxxi-xcii) y también a Penner & Rowe (2005, pp. 125-133).

El argumento de Sócrates plantea lo siguiente: el deseo es deseo de algo que carecemos; y si carecemos es porque hemos sido privados de ello; por lo tanto, el deseo es de algo propio (*oikeíon*), algo que nos ha sido arrebatado. Sócrates emplea aquí *tò oikeíon* para referirse al carácter que tiene lo bueno, y a lo cual tienden todas las cosas como a su fin. De ahí que tenga el sentido de “familiar”, “íntimo”, “amigo”. Y como en 220b7 se había identificado de alguna manera lo bueno con el *próton philón* (lo que es verdaderamente amigo), entonces:

Aquello primero con vistas a lo cual todo lo demás se quiere, desea o apetece, la *philía*, puede describirse como un proceso en el cual, partiendo del estado de carencia, se arriba a una meta o fin que es bueno por definición y que no resulta extraño al sujeto que tiende a él porque de algún modo le resulta *oikeíon*, propio. (Costa, 2019, p. xciv)

A partir de 221e3, el término *oikeíos* se desvía sutilmente de su significado de “propio” al de “afín”: “Por lo tanto –afirma Sócrates–, si ustedes son amigos el uno del otro, de algún modo son por naturaleza afines entre ustedes” (221e5-6). En este desplazamiento semántico se pasa de una relación asimétrica (basada en el deseo de aquello que hemos sido privados, y que nos es propio) a una simétrica (la de los que son amigos entre sí). Por tanto, si una persona apeteciera o deseara a otra, no la apetecería ni la desearía ni sería su amiga, sino fuera de algún modo afín al amado, “ya sea en cuanto a su alma o en cuanto a un cierto carácter de su alma, estilos o aspecto” (222a3-4). Si esto es así, argumenta Sócrates, entonces “es forzoso que el genuino amante, no el que finge, sea amado por sus amorcitos” (222a8-9). Por consiguiente, tanto Lisis como Menéxeno terminan reconociendo que son afines a sus “amantes” y les deben reciprocidad; de ahí su silencio, por un lado, y el sonrojarse de Hipótales, por otro (222b1-3). Sócrates intenta animar a los jóvenes introduciendo una serie de paradojas bastante enredadas entre lo semejante, lo bueno y lo malo, lo propio y lo ajeno que llevarán a Lisis y Menéxeno a concluir “que cada uno fuera propio de cada cual” (222c7-d1); posibilidad que será rechazada debido a las conclusiones anteriores¹⁷. ¿Qué pasará entonces con

¹⁷ Fundamentalmente en 213e-216d. “Hemos vuelto a caer en los argumentos acerca de la amistad que antes descartamos. En efecto, el injusto será amigo del injusto y el malo del malo, no menos que el bueno del bueno”. “Así parece”. “¿Y qué? Decir que lo bueno y lo propio son lo mismo, ¿es algo diferente que [decir] que el bueno solo es amigo del bueno?” (222d).

los discursos que se pronunciaron antes? “Si ninguno de estas cosas es amiga, yo ya no sé qué decir”, confiesa Sócrates, e inmediatamente planea seguir la discusión con “algún otro de los mayores” (223a1-2)¹⁸, pero justo interrumpen la conversación los pedagogos de Lisis y Menéxeno y la reunión se disuelve. Sin embargo, Sócrates se reserva las últimas palabras:

Lisis, Menéxeno, ahora sí que nos hemos vuelto ridículos: yo, que soy un hombre anciano, y ustedes. Pues esos que se están yendo dirán que nosotros creemos ser amigos entre nosotros (porque yo también me pongo entre ustedes), pero qué es el amigo no lo hemos llegado a descubrir. (223b4-8)

Conclusión

Aunque la búsqueda de quién es el amigo (*phílos*) no ha dado resultados positivos, Sócrates no duda en ponerse a la altura de sus jóvenes interlocutores (“esos que se están yendo dirán que nosotros creemos ser amigos entre nosotros –porque yo también me pongo entre ustedes”). Pero ¿qué motivos tenemos para sospechar que han llegado a ser amigos entre ellos? Cuando Sócrates reflexionaba acerca de la afinidad entre amante y amado, sostuvo que, *forzosamente*, el amado debe reciprocidad al amante genuino; ahora bien, Hipótales pudo haber tomado estas palabras como una victoria suya, pero en el prólogo del *Lisis* la dura crítica de Sócrates a Hipótales lo convertían en un amante no calificado. Lo que Sócrates busca demostrarle a Hipótales es que su amor por Lisis puede volverse recíproco sólo si coloca a la sabiduría y la virtud –y no al mismo Lisis– como el objeto último de su deseo. No se trata de buscar una definición de qué sea la amistad (*philía*) o el amigo (*phílos*), sino la práctica misma de preguntas y respuestas, la dialéctica (*dialégesthai*) como actividad amistosa entre *philoí* que persiguen el más alto bien.

El propósito del Sócrates platónico es lograr que sus interlocutores –y, por extensión, sus lectores– sean conscientes de la relevancia de la discu-

¹⁸ Según Costa (2019), esto es una indicación de que, para Platón, “el tema puede ser retomado en un nivel más alto. De hecho, en los diálogos, los temas insinuados aquí –la mecánica del deseo, la meta del amor, el modo de hablar con los enamorados– vuelven a plantearse, con interlocutores más grandes (en *Fedro*) y con adultos (en *Banquete*). Pero esa conversación ulterior no va a ocurrir en este marco” (p. xcvi). Ver también Kahn (2010).

sión filosófica en sus vidas ordinarias y proporcionarles la motivación para volverlos hacia la investigación y la vida filosóficas. En la primera conversación con Lisis (206e-210c) Sócrates está intentando demostrarle a Hipóteles cómo un amante debe dirigirse a su amado y hacerse “amigo íntimo” de él; este intercambio con el jovencito es un proceso de “humillación beneficiosa” (210e2-4) que produce en Lisis el reconocimiento de su falta de saber. Pero, al mismo tiempo, ayuda a crear en él el deseo de obtener el conocimiento (*philosophía*) que le falta, en cuanto admite a Sócrates que aún necesita de un maestro (210d4-8). De esta manera, Lisis se vuelve “querido” o “amigo” (*phílon*) de Sócrates, en la medida en que este se dirige al joven de un modo amistoso (*philikós*, 211a3), y lo guía –puesto que es experto en *tà erotiká*– a través de todo el diálogo. Sócrates demuestra ser, entonces, el genuino amante al que hacía referencia en la discusión, dado que este tipo de amante no sólo debe amar, sino también tener “habilidades eróticas” que le permitan volverse afecto o amigo de su amado. Esta opinión es consistente con la afirmación de Sócrates de ser capaz de ofrecer una demostración de cómo alguien que es experto (*sophós*) en *tà erotiká* debe conversar con su amado y volverse, así, amigo (*phílos*) de él (206a1-c7, 210e2-5).

La amistad (*philía*) y el amor (éros) que se investigan en el *Lisis* implican una reciprocidad entre el amante y el amado de manera que puedan comprometerse por medio de la dialéctica en la búsqueda del saber –*philosophéin*. El proceso mismo del *dialégesthai* puede conducir a una aporía acerca del objeto examinado, pero es algo que vale la pena para los mismos interlocutores, puesto que la aporía ayuda a tomar conciencia de la falta de conocimiento de uno mismo. El *dialégesthai* ayuda también a crear o fortalecer el afecto recíproco que resulta necesario para la búsqueda en común de la sabiduría. Al hacerlo, se van creando lazos no solo entre los interlocutores del diálogo sino también, por extenso, en la comunidad formada por los lectores de Platón. Finalmente, podemos aventurar la conclusión de que en el *Lisis* Platón hace de la *philía* un paradigma de la *philo-sophía*.

Referencias

- Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, 86(344), 532-554. <https://www.jstor.org/stable/2253312>
- Belfiore, E. S. (2012). *Socrates Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051712>

- Boeri, M. (2006). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Colihue.
- Davis, M. (1999). *The Autobiography of Philosophy*. Rowman & Littlefield.
- Friedlander, P. (1973). *Plato. An Introduction*. Princeton University Press.
- Gadamer, H.-G. (1980). Logos and Ergon in Plato's *Lysis*. En *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (pp. 1-20). Yale University Press.
- Gomperz, T. (1953). *Pensatori Greci. Storia della Filosofia Antica: Vol. 3. Platone*. La Nuova Italia.
- González, F. J. (2003). How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d. En A. N. Michelini (Ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy* (pp. 15-44). Brill.
- Grote, G. (2009). *Plato and the Others Companions of Sokrates* (Vol. 1). Cambridge University Press (original publicado en 1865).
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la Filosofía Griega: Vol. 4. Platón, el hombre y sus diálogos. Primera época*. Gredos.
- Kahn, C. H. (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo.
- Kyle, D. G. (1987). *Athletics in Ancient Athens*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004276628>
- Levin, D. N. (1964). Some Observations concerning Plato's *Lysis*. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 36, 1-29. <https://orb.binghamton.edu/sagp/36>
- Nichols, M. (2006). Friendship and Community in Plato's *Lysis*. *The Review of Politics*, 68(1), 1-19. <https://www.jstor.org/stable/20452753>
- Nightingale, A. W. (1993). The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*. *The Classical Quarterly*, 43(1), 112-130. <https://www.jstor.org/stable/639456>
- Platón. (2005). *Lysis* (T. Penner & C. Rowe, trad. y est.). Cambridge University Press (original publicado en c. 398-390 a. C.). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482588>
- . (2007). *Lysis*. En *Diálogos* (Vol. 1; E. Lledó Iñigo, int. y trad.). Gredos (original publicado en c. 398-390 a. C.).
- . (2015). *Dialoghi socratici. Liside: Sull' amicizia* (G. Reale, int. y trad.). Bompiani (original publicado en c. 398-390 a. C.).
- . (2019). *Lysis* (I. Costa, trad., int. y not.). Colihue (original publicado en c. 398-390 a. C.).

- Robinson, D. B. (1986). *Plato's Lysis: The Structural Problem*. *Illinois Classical Studies*, 11(1/2), 63-83. <https://www.jstor.org/stable/23064063>
- Shorey, P. (1960). *Unity of Plato's Thought*. University of Chicago Press.
- Szlezák, T. (1988). *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Vita e pensiero.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional