



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

ESCUELA DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

"APROXIMACIÓN A UNA NOCIÓN GENERAL
DE AMISTAD DESDE EL DIÁLOGO
PLATÓNICO DE *LISIS*"

T E S I S

QUE PRESENTA:

KARLA EMMA VIERA PETIT-JEAN HERNÁNDEZ

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR JESÚS ZAGAL ARREGUÍN

MÉXICO, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

"APROXIMACIÓN A UNA NOCIÓN GENERAL DE AMISTAD
DESDE EL DIÁLOGO PLATÓNICO DE *LISIS*"

TESIS QUE PRESENTA:
KARLA EMMA VIERA PETIT-JEAN HERNÁNDEZ

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. HÉCTOR JESÚS ZAGAL ARREGUÍN

MÉXICO, D. F.

2010

A mis más grandes bendiciones, compañeros de lucha y artífices de vida:
Héctor y Daniel, los amo.

Para mi abuela Emma y mi madre, en memoria de mi abuelo Manuel y mi padre:
Por ser ejemplo de lucha, entereza, aceptación y comunión familiar
contra viento y marea.

A ti hermana, por escucharme.

Para mis amigas y amigos por ayudar a entenderme.

A mis maestros y a la filosofía:
Por el arte de observar la realidad y hacerme sentir diferente....

Índice

| | |
|--|----|
| Introducción | 1 |
| Sobre la estructura de la tesina | 3 |
| 1. El diálogo de <i>Lisis</i> y el método socrático | 12 |
| 1.1 El método socrático | 21 |
| 1.1.1 El momento destructivo y negativo | 22 |
| 1.1.1.1 El elenco no es lugar de triunfo ni de humillación | 25 |
| 1.1.2 El momento creativo | 27 |
| 2. Cuestión I : Sobre el fin del amante | 29 |
| 2.I.1 La felicidad se concibe en el bien | 31 |
| 2.I.2 El amante busca el bien intrínseco de su amado | 36 |
| 3. Cuestión II : Sobre qué prefieren los amigos | 39 |
| 3.II.1 El saber pensar hace al hombre bueno y provechoso | 40 |
| 3.II.2 Los amigos prefieren lo bueno, provechoso y útil | 45 |
| 4. Cuestión III : Sobre quién es el amigo | 49 |
| 4.III.1 Si el amigo es el amante o el amado | 49 |
| 4.III.2 La amistad tiene diferentes acepciones | 53 |
| 4.III.3 El tipo de correspondencia que persigue el amante es distinta al del amigo | 54 |
| 5. Cuestión IV : Si los amigos son los semejantes | 57 |
| 5. IV.1 Sólo los buenos son semejantes | 58 |

| | |
|---|-----|
| 5. IV.2 Los buenos semejantes no se aproximan por utilidad | 60 |
| 6. Cuestión V : Si los amigos son los contrarios | 65 |
| 6.V.1 La aproximación entre contrarios es determinada | 66 |
| 6.V.2 Los contrarios se eligen como amigos | 68 |
| 6.V.3 Los amigos contrarios se corresponden por los bienes que poseen | 70 |
| 7. Cuestión VI : Si quien puede tener un amigo tiene una naturaleza neutral | 75 |
| 7. VI.1 La naturaleza neutral y su relación con el bien amigo | 76 |
| 7.VI.2 El mal no es condición necesaria para querer lo bueno | 81 |
| 7.VI.2.1 La naturaleza del mal en torno a su coincidencia con el bien | 84 |
| 7.VI.3 Los amigos son capaces de vincularse por un fin bueno y provechoso en sí mismo | 86 |
| 8. Cuestión VII : Si los amigos son los connaturales | 89 |
| 8.VII.1 Convergencias y divergencias entre la semejanza y la connaturalidad | 90 |
| 8.VII.2 La connaturalidad sólo se dice en razón de lo bueno | 93 |
| Conclusiones | 95 |
| Bibliografía | 101 |

Introducción

De acuerdo con Aristóteles la amistad es lo más necesario para la vida pues asevera que “En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”¹

A través de esta consideración, Aristóteles reconoce el carácter social del hombre, y a la vez presenta la idea de amistad como algo que uno necesita como relación gratificante para la vida. Sea este o no el verdadero sentido de una noble amistad, lo cierto es que al ser el hombre un ente naturalmente social, definitivamente la amistad es algo que a todos interesa, tanto entre los que tienen amigos como en aquellos que no creen tenerlos.

También, es curioso que por lo general el apremiante deseo del amigo invita al hombre a construir una amistad en concepciones que por tradición a simple vista convencen, tales como: “ el amigo es un ser con el cual se comparte todo en la vida “ , “un amigo es como un alma gemela” , “los amigos nunca se separan” , “el amigo es cómplice de los deseos más íntimos” , “ los amigos son herramientas útiles en la vida” , “el amigo es quien escucha en los momentos difíciles” , entre otras.

¹ ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos 1985, 1155 a1

De entrada, es notable que cada una de estas frases en cierto sentido incluya algunas cualidades que identifican y relacionan a los amigos; motivo por el cual en la experiencia cotidiana se erigen como paradigmas de la amistad. No obstante, dado que la realidad por lo general supera las convicciones sociales, éstas no llegan a ser suficientes para explicar la esencia de dicha relación así como su probable experiencia.

Por esto, pienso que responder cuáles son las condiciones necesarias que llevan a los amigos a serlo requiere más que una frase acuñada por tradición. En esta perspectiva, me propongo poner a prueba ciertas opiniones convencionales con el propósito de comprender sus aportaciones y límites a fin de rescatar las ideas que me permitan perfilar algunas notas esenciales del tópico en mención. En virtud de esta intención, considero necesario un estudio epistémico y metafísico de la cuestión capaz de dar sentido a las acciones amistosas cotidianas.

Para ello decido analizar los argumentos de la obra platónica de *Lisis o de la amistad* a la luz de método socrático², pues este procedimiento que tiene la finalidad de desdibujar el saber aparente, metodológicamente es afín a mi propuesta indagatoria dado que advierte la necesidad de cuestionar el

² Guthrie opina que de acuerdo con la clasificación de Conford, la estructura de la *Lisis*, por su método y propósito temático (alcanzar una definición consistente acerca de la amistad vía la no contradicción) se caracteriza por manifestar una notoria influencia socrática; motivo por el cual, además la clasifica dentro de la primera etapa de los escritos platónicos. Cfr. W.K. GUTHRIE: *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos 1990, p. 74

mensaje evidente de una creencia ordinaria con el propósito de perfilar una opinión consistente. En esta idea, pretendo eliminar aquellas opiniones que no muestren una adecuada comprensión de las ideas particulares acorde a sus principios, y de los principios a sus aplicaciones. Todo ello, a fin de configurar una aproximación a una noción general de la amistad.

Dicha empresa me compromete a definir quién es el amigo, por qué se le prefiere y por ende por qué se aproximan, lo cual a toda costa depende de la calidad de las preguntas, pues considero que el saber preguntar es directamente proporcional a la plausibilidad de una respuesta. Por esto, también elijo la *Lisis*, ya que el tipo de preguntas que se formulan en ella, a mi juicio engloban siete cuestiones fundamentales que me llevan a sostener que la amistad es un lugar de donación en tanto que en ella los seres humanos nos vinculamos y correspondemos a través de un compromiso bueno y provechoso.

Sobre la estructura de la tesina

Por medio de la presente tesina, con sede en una reflexión epistémica y metafísica, me propongo perfilar una aproximación a una noción general de amistad desde el diálogo platónico de *Lisis o de la amistad*. En esta intención, medito y analizo quién es el amigo, qué lo caracteriza como tal y por qué los amigos se aproximan.

Para este proyecto, decido supeditar mi investigación al método socrático, dado lo cual selecciono de la obra las creencias que en lo común intentan elucidar el tema; seguido de ello las pongo en tela de juicio a fin de distinguir los límites de la interpretación ordinaria para con esto suponer en qué sentido forman parte de una noción general de la amistad. Así, la dirección indagatoria que lleva la lectura de esta tesina responde a la siguiente lógica:

Como preámbulo al trabajo analítico, expongo las razones que me llevan a considerar a la *Lisis* como un espacio de disertación filosófica. Seguido de lo anterior, en síntesis, explico el método socrático a fin de plantear que, en línea a él, el parámetro primordial de mi investigación no emerge de la erudición del tema pues sobre todo recorro a reflexionar y analizar entorno a ciertas opiniones convencionales que emergen de la *Lisis* acorde al tópico³.

No obstante, dado que presento el método socrático como una vía para homologar opiniones a fin de acceder a juicios consistentes sobre una realidad concreta, intento no dar por sentada ninguna evidencia *per-se*. Por

³ Esta propuesta metodológica guarda proporción con la siguiente consideración filosófica de Guthrie: “Podría parecer natural que el pensamiento de un filósofo manifestara un orden lógico en su evolución. Obtendría primero ciertos resultados, posteriormente se basaría en ellos trabajando en la solución de otros problemas, y tendría que abordar ciertas cuestiones antes de afrontar otras. Investigar esta evolución puede ser fácil en un filósofo que escriba tratados sistemáticos, como hacen la mayoría.... En el caso de Platón, cada uno de sus escritos son una obra de arte independiente. En muchos, el elemento humano es primordial, y el argumento se confecciona a la medida de los personajes, y no viceversa” GUTHRIE: *Historia de la filosofía* ...p. 52 Y esto, considero, es el caso de la *Lisis*.

ello, el diseño de mi investigación versa en medir los alcances de aquellas opiniones que en lo cotidiano suponen definir quién es el amigo, qué cualidad le identifica y por qué los amigos se vinculan; para lo cual intento transformar las opiniones en cuestiones próximas a la experiencia elemental de la amistad.

La primera cuestión versa sobre el fin del amante debido a que quiero determinar si es posible contemplar que el amante hace feliz a su amado de algún modo. Considero relevante su reflexión dado que convencionalmente es aceptado que quien tiene un amigo puede ser feliz. De tal forma que, si asumo lo anterior y a la vez logro mostrar que quien ama hace feliz a su amado, análogamente me es posible suponer que en algún sentido la amistad coincide con dicha intención amorosa.

Además, como hipotéticamente considero que es un desatino reducir la noción general de amistad a términos de conveniencia placentera o útil, con base en la opiniones que emergen de la obra, dentro de esta cuestión analizo si desde ella puedo mostrar cuáles son radicalmente los bienes que verdaderamente hacen feliz al amado así como si los mismos guardan la intención de que recíprocamente le sirvan al amante, pues de no ser de este modo -acorde al resultado que pretendo dilucidar en línea al párrafo precedente- es probable que los amigos también sean una vía de felicidad que no necesariamente se retribuyan de modo útil.

La segunda cuestión versa sobre la cualidad de saber pensar, pues acorde a la *Lisis* Sócrates considera que ella sintetiza las características básicas que

prefieren los amigos, a saber lo bueno y provechoso, cuyo beneficio lo advierte como un provecho útil. Considero que su reflexión y análisis aclara que los motivos por los cuales el padre se aproxima a sus hijos no son similares a los de los amigos porque a diferencia de éstos la tendencia primitiva de los amigos es mejorar sus insuficiencias a través de los bienes que puede ofrecerle otro sujeto. Asimismo, contemplo que el modo en cómo está planteada esta vertiente de la amistad ciertamente corre el riesgo de reducir esta entidad a una relación de carácter útil.

Desde un marco epistémico, la tercera cuestión tiene como propósito encontrar qué condición necesaria explica a quién puede decirse amigo. Para ello, primero propongo retomar la creencia convencional de que los amigos se especifican por compartir algo en común. Sin embargo, en línea a la *Lisis*, tratar de interpretar el origen de dicha opinión me hace suponer que la coincidencia no es motivo suficiente para identificar a alguien como amigo. Esto lo infiero cuando me doy cuenta que por alguna razón los hijos no llegan a ser amigos de sus padres pese a que ellos comparten bienes y costumbres.

A fin de despejar lo anterior, supongo que la amistad radicalmente se inicia a partir de un propósito común, pues el amigo es aquél con quien se pueden homologar fines, y a la vez es el sujeto que se entrega electivamente al intercambio de bienes. Con base en estas condiciones concluyo que quien es amigo debe tener un amigo.

En torno a una reflexión ontológica, la cuarta cuestión la estructuro en la intención de entender en qué sentido los amigos se dicen semejantes. Ello me lleva a suponer que quien es bueno es semejante a otro y capaz de identificarlo como amigo, pues considero que la identidad se cifra en el bien, razón por la cual a los semejantes les es posible homologar propósitos firmes y determinados. En cambio, los malos por sus características son incapaces de plantearse y comprometerse en un mismo propósito, por esto, aunque de entrada convengan en un mismo fin, explico que su presunta coincidencia suele ser aparente. De tal forma que su aproximación, en contraste con la amistad, debe ser definida dentro de un marco de enemistad.

Con este análisis supongo que desde la semejanza es difícil concretar cómo los amigos se aproximan por motivos de utilidad. Asimismo, tal deducción me permite vislumbrar que la creencia convencional sobre la cual se advierte a los amigos como semejantes probablemente apele a aquellas relaciones de amistad que aluden a propósitos distintos a lo útil.

Seguido de lo anterior, construyo la quinta cuestión en el interés de despejar por qué se aproximan los amigos. La cual, en línea a la *Lisis*, tiende a mostrar que la amistad es una vía por medio de la cual los contrarios encuentran su equilibrio, y por ende la felicidad. Con esto, cabe la posibilidad de que si los amigos pertenecen a naturalezas contrarias se deben vincular en virtud de un propósito necesariamente predeterminado por la carencia y la abundancia. Tal deducción tiene la ventaja de enfatizar el carácter de correspondencia de bienes que califica a los amigos, no obstante, al ser éste un ejercicio

determinado por una cuestión externa a sus participantes, a la vez salvaguarda el inconveniente de inferir que los amigos no se eligen libremente.

Al reflexionar acerca de esto, entiendo que circunscribir la amistad a una relación entre contrarios implícitamente defiende que lo primero apreciado es un *deber ser*, lo cual deja en un segundo plano la estima del valor de sus sujetos, entendida ésta como apreciación derivada de los bienes únicos e irrepetibles del otro. A partir de ello, llego a suponer que una amistad de esta índole es por lo general utilitaria, pues esto implica que los amigos se vinculan electivamente siempre y cuando su relación sea necesaria en vista de salvaguardar una carencia, misma que en tanto cambiante, además llega a ser el motivo por el cual existen diferentes tipos de relaciones definibles como amistosas.

Como recurso de mi investigación, especifico que las naturalezas contrarias para vincularse como amigos deben diferir en cantidad y coincidir en cualidad. En esta idea, en paridad a la *Lisis*, planteo la sexta cuestión cuyo propósito es probar que quien puede tener un amigo ontológicamente es ni bueno ni malo. Ello me permite dilucidar que lo verdaderamente amigo es el bien, pues él por su estabilidad y autosuficiencia no es ni semejante a quien lo aprecia ni es su opuesto contradictorio. Por ende, todo apunta a que el aprecio del bien amigo radica en el deseo de superar la carencia.

Tal conclusión, no obstante, salvaguarda el problema de contemplar que quien desea al bien amigo lo hace en virtud del mal que padece. Esto me dirige a reflexionar sobre las características ontológicas del mal, pues de ello pende poder despejar que el bien amigo es la causa remota y final toda amistad estable.

Por último, la quinta cuestión que versa sobre la posible connaturalidad de los amigos la considero como el espacio en donde se cotejan las dificultades de las cuestiones anteriores y entrelazan sus ventajas. Esto es así porque en virtud de esta meditación pongo de relieve en qué sentido los amigos son semejantes, cuándo es necesario interpretarlos como contrarios y por qué ciertos propósitos nunca pueden ser catalogados como amistosos.

1. El diálogo de *Lisis* y el método socrático

La historia de la filosofía nos comunica que Sócrates no escribió nada; es a través de Platón - aunque no sólo por medio de él - como logramos tener noticia de su pensamiento. Sin embargo, en las obras platónicas es difícil determinar con exactitud la aportación peculiar de cada uno, y la *Lisis*, cuyo personaje principal es Sócrates, no es la excepción⁴.

Pese a lo anterior, un rasgo ineludible de la filosofía de Sócrates, presuntamente motivado por el ambiente escéptico y relativista de su tiempo⁵,

⁴ Como dato curioso acerca de la *Lisis*, Guthrie alude a una anécdota apócrifa de Diógenes Laercio (III,35) en la cual, bajo sospecha de que Platón hubiese escrito la obra antes de la muerte de Sócrates, explica que el filósofo al leerla exclamó que ésta era una sarta de mentiras sobre su persona. Cfr. GUTHRIE: *Historia de la filosofía...*, p. 61; Lo cual, aún si fuese un dato fidedigno, sólo nos puede advertir que el contenido ciertas opiniones no deben ser entendidas como convicciones del filósofo, cuestión que considero no exime a la *Lisis* de manifestar una propuesta indagatoria socrática. Aún más, el propio Guthrie es líneas posteriores, al citar Field, aprueba que es improbable reproducir literalmente la enseñanza de un maestro pese a ser el más habilidoso discípulo. Cfr GUTHRIE: *Historia de la...*p, 74

⁵ “Protágoras de Abdera, la figura más representativa de la época, expresó en términos conocidos una visión relativista del conocimiento, que influyó a la mayoría de sus contemporáneos. En contra de una visión radicalmente escéptica, tal y como debía ser inducida de los argumentos de Zenón y Gorgias, la defensa natural del sentido común es buscar refugio en la certeza de la experiencia inmediata, esta defensa busca entonces concentrar la atención sobre el problema de cuánto de los contenidos de nuestra experiencia son genuinamente públicos y cuánto es privado al sujeto que los experimenta. Un examen escéptico de esta cuestión sugiere inmediatamente un relativismo, tal y como Protágoras sostuvo, según parece.” Edward HUSSEY, John BURNET y Gregory VLASTOS: *Los sofistas y Sócrates*, México: Universidad Autónoma Metropolitana 1991, p. 12

es la defensa de verdades objetivas y universales⁶, hecho por el cual también se le reconoce como un pertinaz investigador de las esencias y con ello como un gran precursor de las definiciones, entendidas éstas como las ideas que develan la verdad de algo que en tanto universal es comunicable a otros.

A la luz de lo anterior, la *Lisis* es un diálogo que se caracteriza por ser una obra inspirada en el anhelo definir la amistad. Dicho propósito se perfila en la intuición socrática que de algún modo la verdad se encuentra inscrita en el alma del hombre que supone vivir la virtud de la amistad. Tal indagación, además, considero que se lleva a cabo a través del método socrático, el cual admite el intercambio de experiencias e ideas estimulado mediante el uso de preguntas y contra preguntas. Dicha metodología pretende a) orientar la investigación hacia aquellas evidencias e ideas que sustentan la definición y a.1) su ordenación con base en el principio de no contradicción a fin de salvaguardar la objetividad del conocimiento⁷.

Ahora bien, si la verdad de algún modo se encuentra inscrita en el alma del hombre y el intercambio de ideas nos permite definir la realidad y comunicar

⁶ Entender en Sócrates ésta ineludible vocación, requiere comprender que el sentido de ignorancia que defiende se traduce en no estar dispuesto a comprometerse con una opinión si ésta no puede claramente abarcar y mostrar la causa y fin de algo, esto es su esencia a fin de perfilar una definición, pues seguido de ello, considera, sólo entonces es posible explicar cómo es que se manifiesta en todas las cosas que deviene y no viceversa. Cfr. Héctor ZAGAL: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Editado por Universidad Panamericana, México: Cruz O. 1993, p. 180

⁷ Cfr. Ma. Teresa PADILLA: «La naturaleza del método socrático», *Tópicos*, n° 25 (2003), p. 35

su esplendor a otros, la pregunta es ¿por qué Sócrates en la *Lisis* se empeña más por preguntar y cuestionar las respuestas en lugar de dar por hecho las aportaciones de sus interlocutores? además, lo cierto es que al final de la obra incluso deja pendiente la conclusión. O bien será que ¿cabe la posibilidad de que su método indagatorio nos lleve a sostener que Sócrates es un experimentado sofista capaz de preguntar lo insospechable, dado lo cual nos compromete a asumir su lema: *yo sólo sé que no sé nada*, y a la vez a aprobar que no es posible conocer la verdad de algo? Si esta última cuestión, motivada por la primera, es factible, entonces nos resta suponer que su método contradice su intención filosófica⁸.

A fin de dilucidar lo anterior y pese a que mi investigación no tiene el propósito de distinguir las diferencias entre la finalidad sofística y la socrática, expongo a grandes rasgos el núcleo de la corriente sofística, pues con base a ello intentaré mostrar que la agudeza socrática, que en gran medida se pone de manifiesto en la *Lisis* por medio de sus preguntas y contra preguntas, no salvaguarda tintes sofistas.

Como menciono en líneas precedentes en contra del ambiente escéptico y relativista de su tiempo, cuyos principales precursores son los denominados sofistas, Sócrates primordialmente se distingue por la defensa de la verdad objetiva. Así pues, los sofistas, en contraposición del pensador de Atenas, son identificados por sostener que el hombre es la medida del conocimiento, con base a lo cual advierten que la verdad se establece en el consenso en virtud

⁸ Cfr. PADILLA: «La naturaleza del método socrático ...», p. 36

del argumento más convincente⁹, lo cual deviene en la creencia de que ésta es relativa a los sujetos que la interpretan.

Bajo la perspectiva sofística el uso de preguntas y contra preguntas es un medio a través del cual es posible que emerjan los argumentos más fuertes que en tanto convincentes son los aprobados por la mayoría. Finalmente, éstos que por lo general son aceptados por su grado de utilidad son los que perfilan la verdad sobre algo. De acuerdo con esto, es plausible que explícitamente se sobrevalora el argumento al margen del valor intrínseco de las esencias, es decir el dato verdadero de la realidad.

Por su parte, es indudable que Sócrates apele a la garantía de la argumentación, pues al considerar que las esencias de algún modo se encuentran inscritas en alma racional es innegable que las opiniones conlleven valor. No obstante, en oposición a los sofistas el ateniense considera que propiamente desde el entendimiento de las esencias emerge el buen conocimiento y que ellas son elementos que no penden del sujeto¹⁰. De este modo, aunque para Sócrates efectivamente el alma racional es lugar de donde emanan las ideas al tiempo rechaza que el buen conocimiento proceda de una interpretación al margen del orden que regula la esencia del objeto por

⁹ Hussey considera que en ese tiempo "...llegó a asumirse que aprender a hablar efectivamente es también aprender a pensar, y aplicar el pensamiento de manera efectiva" HUSSEY, BURNET y VLASTOS: *Los sofistas y Sócrates...*, p.21

¹⁰Su "...método de investigación por pregunta y respuesta era una manera de disociar dos cosas que los sofistas estaban propensos a confundir: la fuerza de la razón y el poder de la palabra hablada" HUSSEY, BURNET y VLASTOS: *Los sofistas y Sócrates ...*, p.23

conocer. Por esto, el interrogatorio socrático – formulado con base en preguntas y contra preguntas- tiene como ideal aproximarse a la evidencia y reflexionar sobre su conveniente injerencia acerca del tópico en discusión.

A la luz de lo anterior, junto con Sócrates intuyo que el objeto del buen conocimiento se desprende de las esencias de las cosas, mismas que en tanto se perfilan como cuestiones independientes del sujeto debe ser considerada como verdades objetivas. Por tanto, éstas no son relativas al sujeto aunque si internas a él como categoría de posesión en el sentido de que la verdad, entendida como el buen mensaje de la realidad regulado por sus esencias, es el objeto propio del alma racional. De tal forma que, si la realidad es independiente del sujeto y a la vez potencialmente cognoscible por cualquiera, entonces su verdad está en condiciones de ser transmitida a otros, y desde aquí es mostrable su carácter de universalidad.

Así, en contraposición de la sofística, la verdad para Sócrates, no es una cuestión que se circunscribe a la interpretación de un grupo de sujetos, en todo caso su comprensión deviene de la regulación de opiniones que la develan; la cual es guiada por su agudeza intelectual, mostrable toda vez que se atreve a cuestionar hasta las más contundentes conclusiones, sin con ello demeritar su noble propósito, esto es, desdibujar el saber aparente mismo que es manifiesto en la *Lisis* a través de sus preguntas y contra preguntas.

Desde esta perspectiva, la verdad para Sócrates es una entidad objetiva y universal que funge como el objeto primordial del alma racional, motivo por

el cual entiende que en última instancia a través de ella se devela. Sin embargo, dado a que el buen conocimiento inminente no subyace a simple vista, por ello insta a sus interlocutores a repensar sus creencias.

Así pues, la lectura de la *Lisis* nos muestra a un Sócrates inquisidor, en el sentido de un ávido descubridor de respuestas, que comparte dicho afán con personas de corta edad, lo cual en mi opinión lo constriñe a generar los juicios y al tiempo a cuestionarlos, de tal forma que la participación de sus interlocutores se limita a aceptar o negar las aportaciones socráticas. Esto nuevamente me conduce a cuestionar si las intervenciones del filósofo se limitan a probar las destrezas de sus compañeros de pláticas y las propias. Si ello fuere la intención de Sócrates entonces puedo suponer que la *Lisis* es un espacio cuyo propósito es la arrogancia retórica más que un lugar para hacer filosofía¹¹.

No obstante, si el alma racional para Sócrates es la condición natural por la cual el hombre conoce, y cara al buen conocimiento sobre todo es el principio por el cual se es capaz de conocer lo objetivo y universal de la realidad, esto es las verdades absolutas, entonces para el filósofo no es la edad aquello que determine la calidad del fruto intelectual. Es, en todo caso, necesario dos elementos a) Que quien guie la investigación revista con excelencia la facultad de preguntar y b) El ímpetu reflexivo de sus interlocutores; a fin de poder medir las opiniones respecto a su correspondencia con los hechos concretos y su conexión con las presuntas

¹¹ Cfr. GUTHRIE: *Historia de la filosofía* p, 144

ideas convencionales que la sostienen. De este modo es comprensible que todo ser humano sea capaz de acceder a una definición adecuada.

A la luz de lo anterior considero a la obra como una especie de propedéutica de la verdad¹², concretamente del conocimiento de las razones por las cuales los amigos lo son¹³. Y dado que la realidad supera las experiencias e intuiciones particulares, el intercambio de ideas, esto es el diálogo, es el medio privilegiado para acceder a verdades universales y con ello una vía legítima para hacer filosofía.

Asimismo, acorde a que el filósofo considera que la esencia del hombre radica en su razón, pienso que esto justifica por qué la verdad llega a tornarse en tema de vital interés. Dicho interés, en ocasiones nace del sujeto y en otras evidentemente debe ser inducido, pues lo cierto es que Sócrates apela a que todo hombre consta de las mismas capacidades para develar. Por esto, cuestionar para el filósofo propiamente no es desacreditar la opinión del

¹² “Lo que Sócrates practica es un arte. “El arte socrático” es –metafóricamente hablando- un proceso de obstetricia o tocología que implica un examen de almas. Lo característico del arte socrático es la habilidad de aplicar todas las pruebas posibles a los hombres y jóvenes con el propósito de precisar si sus inteligencias están concibiendo errores imaginarios o verdades fértiles” PADILLA: «La naturaleza del método socrático...p, 43

¹³ “Stallbaum describió las intenciones de Platón diciendo (*Lysis*, pág. 114) que trató de la amistad de una manera sofística y erística, primero para hacer una sátira de los trucos de los sofistas y mostrar que no contribuyeron al descubrimiento de la verdad, pero también para exponer, por medio de éste método, la verdadera doctrina de las causas, la naturaleza y el fin último de la amistad”GUTHRIE: *Historia de la filosofía* ..., p. 147

interlocutor sino radicalmente es un medio gracias al cual se tiene un nuevo defensor de la verdad¹⁴.

Por ello, considero que el método dialógico socrático a grandes rasgos implícitamente se erige con base en dos modelos: a) Discutir sobre un tema determinado entre quienes nace la noble inquietud de enriquecer su conocimiento y b) Cuestionar las opiniones de quienes suponen vivir una virtud.

Estos modos se enlazan en la *Lisis* ya que su estructura dialógica nos lleva desde la interrogante hacia el asombro, desde la posible respuesta hacia la duda inquietante. Así pues, considero que lo relevante de la obra radica en ello y no en la particular condición intelectual de sus interlocutores.

Lo mismo me lleva a conjeturar que la sabiduría socrática, manifiesta en él por medio de su frase “sólo sé que no sé nada”, lejos de apelar a cierta incapacidad de definir algo nos invita a no rechazar *a priori* ninguna aportación – es decir opinión-. Así pues, la misma frase implícitamente nos comunica que en potencia las caras de la verdad es oportunidad de cualquiera; razón por la cual el ejercicio intelectual que Sócrates lleva a cabo a través de sus interlocutores en la *Lisis* - aunque tan sólo desde su vivencia se limiten a rechazar, dudar o aprobar - enfatiza la posibilidad de enriquecer el

¹⁴ “Para Sócrates, cualquier persona inteligente debe preferir el método de la pregunta y la respuesta a cualquier otro porque es la mejor manera de poner a prueba cualquier teoría dada en la medida en que implica un reto mutuo entre los interlocutores” PADILLA: «La naturaleza del método socrático...p, 43

conocimiento a través del otro, pues considero que para el filósofo este tipo de encuentro significa atreverse a pensar en la idea de poder concluir en comunidad una definición consistente, es decir aquella que sea capaz de sintetizar la experiencia intelectual y práctica¹⁵.

Para tal empresa, la posesión de la verdad en Sócrates pende de una especie de ordenación de ideas vía la no contradicción a fin de lograr aquello que el filósofo define como el buen conocimiento, a lo cual es posible llegar por medio de la puesta común, es decir el diálogo.

Bajo esta perspectiva, el núcleo de la defensa socrática nuevamente sostiene que existen verdades absolutas frente a las cuales el hombre está capacitado para develarlas a través de la puesta en común. De esta manera es comprensible que el diálogo sea una vía de disertación entre dos o más personas que intercambian sus afecciones, creencias, opiniones o ciencia en el propósito de enriquecer su conocimiento. Asimismo, esta manera de comunicación interpersonal es un camino para el entendimiento común porque sin bien se apertura a confrontar las opiniones de sus participantes, su móvil no es la imposición ni el enfrentamiento mismo¹⁶.

¹⁵ Cfr. PADILLA: «La naturaleza del método socrático ...p, 45

¹⁶ “El arte de discutir intercambiando argumentos, o de razonar desarrollando ideas mediante el encadenamiento de juicios o de hechos tendientes a demostrar algo, persuadiendo ya sea a través de convencer o de conmover y teniendo en consideración el juicio que acerca de lo tratado tiene el interlocutor o interlocutores” Helena BERISTÁIN: *Diccionario de Retórica y Poética*, México: Porrúa 1998, p. 141

A la luz de lo anterior, el espíritu socrático enmarca a la *Lisis* como un espacio legítimo para hacer filosofía pues desde él no tan sólo es posible coincidir con el interlocutor, ni nada más cuestionar las opiniones adversas, pues también contempla hacer lo mismo sobre las comunes e incluso vislumbra retomar aquellas que en un principio no evidenciaban valor alguno, a fin de conformar una definición adecuada sobre qué aproxima a los amigos.

Por otra parte, en torno a que la postura socrática frente la verdad se diferencia de la sofística por considerar que ella no subyace en virtud del argumento plausiblemente más convincente, sino que por encima del cual o pese a ello la esencia de una realidad, su provecho y necesidad es tal independientemente de los usos y costumbres de una sociedad; considero que la *Lisis* o de la amistad, es una obra en donde implícitamente Platón en voz de Sócrates cuestiona las creencias de su tiempo en tanto que se pregunta si el fin que vincula a los amigos necesariamente es un provecho útil y con ello si esencialmente lo amigo tiene este perfil.

Con el propósito de elucidar que desde la *Lisis* es posible configurar que los amigos pueden serlo al margen de un interés útil llevo a cabo la disertación siguiendo la estructura del método socrático en la parte analítica de mi investigación. Previo a ello, a continuación sintetizo la explicación del método.

1.1 El método socrático

Sócrates considera que la sabiduría se adquiere en el intercambio vivo de la conversación, es decir por medio de preguntas, respuestas y contra-preguntas, en el interés mutuo de perfilar el verdadero conocimiento sobre algo. De tal manera que, es un medio por el que se aprende a pensar en la idea de que es posible alcanzar la verdad.

En virtud de lo anterior, Sócrates se erige como un verdadero maestro en el arte de pensar pues, sin perder de vista el contenido y fincado en evitar las contradicciones, orienta a sus discípulos a aprender a cuestionar a fin de develar el buen conocimiento sobre algo.

Al margen de lo anterior, por el contrario la estrategia sofística privilegia la instrucción retórica como una verdadera enseñanza, lo cual en última instancia hace de su discípulo un ser que busque relacionarse con otros de modo activo sin correspondencia. De modo que, también el sentido de relación respecto al conocimiento es radicalmente diferente entre Sócrates y los sofistas, pues él, en contraposición de los segundos, sostiene como vital punto de referencia del conocimiento adecuado el intercambio de ideas con el fin de comprender la extensión de las ideas particulares acorde a sus principios, y de los principios a las aplicaciones. Bajo estas consideraciones, emerge su conocido método en pro de la verdad.

Terence en su libro *La ética de Platón* considera que el método socrático consta de dos momentos, a saber, uno destructivo y negativo (*elenchus*); otro creador y positivo (*maieutiké*). Por medio de este ejercicio intelectual, Platón a través de Sócrates, se pregunta sobre algo convencionalmente aceptado, y procede a rebatir dicha respuesta; lo cual propicia posteriormente la reflexión de los participantes sobre el tema (la introspección del maestro y su discípulo) con la intención de alcanzar el momento creativo, a saber la configuración de la verdad, buen conocimiento o conocimiento consistente sobre algo.

1.1.1 El momento destructivo y negativo

El momento destructivo y negativo, conocido como *elenchus*, es un preámbulo indispensable para la consecución de la verdad; es el lugar donde se miden los alcances del conocimiento¹⁷. Su estructura típica concierne a dos interlocutores, a saber el que guía la discusión y otro a quien se le presentan ciertas conjeturas para su aceptación o rechazo, es decir es el sujeto que propiamente asiente, ratifica o niega.

¹⁷ “Nuestro punto de partida será que el *elenchus* es necesario para el proceso dialéctico. La dialéctica entraña la propuesta o presentación de ideas y el acto de someterlas a prueba. El examen socrático es, en un principio, siempre positivo. En otras palabras: parte del método socrático reside en llegar a conclusiones positivas a través de razonamientos. El método socrático es aquel que avanza a base de acuerdos dialécticos.” PADILLA: «La naturaleza del método socrático...», p. 35.

Con relación a su forma éste consiste esencialmente en una serie de preguntas y contra preguntas a diferentes interlocutores que sostienen una postura determinada. Su esquema:

“Sócrates formula una pregunta... El interlocutor afirma una proposición p en respuesta a esa pregunta inicial; bajo el interrogatorio de Sócrates, conviene en que también cree q y r, para luego descubrir, bajo las preguntas subsecuentes, que se puede derivar no p de q y r , de suerte que descubre que sus opiniones lo comprometen con p y no p.”¹⁸

A fin de ejemplificar lo anterior en la obra, parto de que en la *Lisis* se pretende homologar varias opiniones a fin de probar la consistencia del juicio convencional de sus participantes. Entre los juicios a discusión destaca verificar si los amigos son semejantes entre sí. En línea al proceso del elenco Sócrates se propone medir los alcances de dicha aseveración por medio de otras opiniones hipotéticamente atinentes. Su esquema es el siguiente:

| Si los semejantes son amigos | Cuestión |
|--|----------|
| Los semejantes se identifican porque son buenos | P |
| Los buenos son autosuficientes | Q |
| Quienes son semejantes en lo bueno no se estiman por lo mismo que poseen | R |
| Los amigos se estiman porque poseen distintos bienes | -p |
| Los amigos se identifican de algún modo | P |

¹⁸ Irwin, TERENCE: *La Ética de Platón* : UNAM, México : Colección Estudios Clásicos 2000, p. 39

Es patente que estas opiniones encontradas, por su posible conveniencia en relación con la búsqueda, confunden a los interlocutores. Dicho de otro modo, las conclusiones que se derivan de la reflexión en mención sobre la semejanza, al incurrir por una parte en contradicción respecto a la condición por la cual los amigos se prefieren, pero por otra al convenir al por qué los amigos se identifican, se le conoce como *aporein*¹⁹ o bien obstáculo intelectual.

En la opinión de Terence, Sócrates supone que en algunos casos cuando el elenco muestra algún conflicto de esta índole el mismo proceso sugiere un camino correcto como posibilidad para resolverlo, y, en ocasiones, se le otorga al interlocutor la oportunidad de elegirlo. Además, el comentarista afirma que Sócrates cree que el mismo *elenchus* es capaz de mostrar que cierta opinión a falta de precisión es falsa y no así necesariamente todo lo aceptado con anterioridad. Esto último permite revalorar las opiniones anteriores e ir entretejiendo una posible solución.

A la luz de lo anterior, este momento de confusión e incomodidad, por no ver claro algo que antes de la reflexión se cree saber perfectamente, es condición necesaria para el análisis y el aprendizaje²⁰, pues por una parte se muestra el grado de ignorancia respecto al tema, lo cual invita a buscar nuevos espacios de indagación, y por otra advierte que algo se conoce, por lo menos que la premisa *p* es limitada.

²⁰ TERENCE: *La Ética de Platón...*, p. 40.

Con todo, lo relevante es que gracias al tipo de preguntas que se desprenden del elenco surge la *aporein*, elemento indispensable del método por el cual subyace la inquietud intelectual, creando de este modo la atmósfera ideal para la reflexión filosófica y con ella nuevos planteamientos o bien replanteamiento del problema cuyo propósito es el de encontrar una posible solución²¹.

1.1.1.1 El elenco no es lugar de triunfo ni de humillación

Ante la *aporein* no sólo los interlocutores de Sócrates se sienten perdidos sino que también él mismo afirma que no sabe las respuestas a las preguntas que ha lanzado. Cabe resaltar, que dicha postura socrática no niega la plausibilidad de encontrar una respuesta adecuada, por el contrario, su actitud es sin más prudente, en tanto que es cauteloso respecto de las posibles soluciones²². Así, nuevamente también reconozco su humildad intelectual, universalmente conocida por medio de su lema: Yo sólo sé que no sé nada.

²¹ De acuerdo con Vlastos este tipo de "... paradoja helena no busca derrotar a la razón sino incitarla" (HUSSEY, BURNET y VLASTOS. *Los sofistas y Sócrates ...*, p. 71) Dicho de otro modo, suele ser un obstáculo aparente.

²² Por el contrario, "cuando el método socrático es identificado con el elenco y éste es caracterizado en términos de refutación, es normalmente asociado y reconocido con la práctica similar de los erísticos y antilógicos. De igual manera esta aproximación vincula, históricamente hablando, al *elenchus* socrático por la predilección griega por el debate y la discusión" PADILLA: «La naturaleza del método socrático...», p.36.

En todo caso, en línea a Terence considero que el *elenchus* no tiene como propósito medir la habilidad cognitiva sino sólo se limita a diferenciar los juicios falsos de los consistentes.²³ Lo cual evidentemente tiene como fin evitar sostener un saber aparente, pues si por el contrario Sócrates utilizara al *elenchus* como una estrategia para mostrar su maestría en el arte de discutir, esto es con fines de soberbia, un sagaz interlocutor podría impedir las premisas que lo conducen a su contradicción.²⁴

En conclusión, al compartir el filósofo con sus interlocutores el desatino de una opinión hipotética, es posible deducir que el *elenchus* no es en sí un lugar de humillación o de triunfo; por el contrario es un momento que desinteresadamente busca enriquecer el conocimiento común, pues no sólo pone en duda la creencia sino que alienta a profundizar sobre el tema²⁵.

Por este motivo, considero que el sentido propio del elenco es dar razón sobre el éxito o fracaso de una definición tentativa o supuesta en comunidad.

²³ “Sócrates no sugiere que el elenco simplemente se limite a revelar la ignorancia ni que requiera de otro método para descubrir la verdad; piensa que el éxito o fracaso de una definición tentativa que se pone bajo interrogatorio muestra su verdad o su falsedad.” TERENCE: *La Ética de Platón...*, p.40

²⁴ Cfr. TERENCE: *La Ética de Platón...*, p. 44

²⁵ Cfr. PADILLA. «La naturaleza del método socrático...», p. 37

1.1.2 El momento creativo

Al momento creativo del método socrático se le conoce como mayéutica, viene del griego *maieutiké* (*arte* de las comadronas de ayudar a procrear). Éste es el lugar donde propiamente se consolidan las ideas, es decir es el espacio intelectual en donde se organizan las opiniones que merecen ser conservadas por su presumible grado de evidencia y que al menos no han incurrido en contradicción.

Ante todo, la riqueza de este momento creativo es poder acceder a una idea precisa sobre algo, si bien ésta puede ser contraria a la motivación inicial del diálogo, lo relevante es obtener un nuevo conocimiento²⁶. Por tanto, el método socrático en general, como medio para acceder a la sabiduría, encuentra su verdadero propósito cuando a través de su proceso dialéctico – destructivo y creativo- se logra dar paso una nueva idea consistente.

Es así, que en la *Lisis*, no es de vital relevancia asegurar la respuesta de la inquietud inicial, a saber qué une a los amantes; ni tampoco a muchas más que emergen durante el proceso del mismo. En todo caso, lo crucial es que al

²⁶ “Su práctica no requiere que uno se adhiera a algún sistema filosófico o que tenga que manejar uno un vocabulario técnico. Requiere sólo sentido común y el habla común... el papel del especialista y el experto es sólo el de ofrecer guía y crítica, el de informar y ayudar a aclarar el juicio del lego, dejándole la decisión final” HUSSEY, BURNET y VLASTOS: *Los sofistas y Sócrates...*,p. 91

término del mismo pueda el estudioso del mismo elegir las opiniones que le aporten más luz con el fin de construir ideas fundamentadas.

Bajo este marco, la estructura indagatoria de mi investigación tiene el propósito de distinguir quién es el amigo, qué cualidad le identifica y por qué los amigos se aproximan.

2. Cuestión I: Sobre el fin del amante

Al inicio de la *Lisis* Sócrates conversa con Hipotales, quien, en voz de sus amigos, aparece en la obra como un tenaz amante del joven Lisis. Por medio de su plática, el filósofo muestra que es un sin sentido que Hipotales se considere un gran amante si para ello le basta alabar las glorias de su amado, pues supone que cantar sus triunfos hace al amado arrogante o bien, petulante al amante²⁷.

A partir de lo anterior, sospecho que para sostener que Hipotales manifiesta un noble y limpio amor no basta tener en claro que Lisis sea la génesis de su afecto, pues por encima de ello es imprescindible conocer a qué índole competen las razones por las cuales Hipotales sostiene tan noble amor. Con ello, implícitamente conjeturo que un buen amante se le clasifica como tal por el tipo de fin que lo motiva, y con esto surge la primera cuestión de la obra, a saber ¿cuál es el fin del amante?

Así pues, con base a una opinión tradicionalmente indubitable expresa en la obra, a saber, los padres siempre buscan la felicidad de su hijo,²⁸ reflexiono sobre qué caracteriza al buen amante, Y como idealmente la relación familiar plausiblemente se forja en el amor, luego, tal intención implícitamente

²⁷Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Apología, Critón, Eufitrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, trad. J. Calonge Ruíz, E. Lledo Ínigo, C. García Gual, Madrid: Gredos tomo I, 1981.

²⁸ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 207 e7

advierte que ellos buscan que sea feliz porque lo aman. De tal forma que si esto es verdad, es previsible que quien ama hace feliz a su amado.

Con el afán de probar que quien ama hace feliz a su amado, juzgo si los padres quieren lo mismo para su hijo. Para ello, tomo en cuenta que Sócrates sospecha que hay motivos por los cuales, a simple vista, parece que los padres algunas veces no hacen feliz a su prole y por lo mismo, es dudoso que éste sea el fin de su amor, de tal manera que, si esto se comprueba entonces por analogía tampoco éste es siempre el propósito del amante.

El filósofo lo plantea del siguiente modo; estimula a Lisis a pensar sobre su situación social dentro del marco de los límites de su hogar, y le recuerda que alguien, en este caso su padre y su madre, han elegido por él los medios a través de los cuales se ha de cuidar y formar, como por ejemplo cuando le imponen ser custodiado por sus esclavos²⁹ y dirigido por sus maestros, lo cual posiblemente contraría sus deseos; por esto le pregunta cómo en esos casos puede ser dichoso³⁰.

Dicho planteamiento tiende a equiparar la felicidad con la facilidad de saciar cualquier deseo, con lo cual si los padres al amar impiden ciertos deseos de su amado, luego, esta tendencia no siempre pretende hacerlo feliz. Sin embargo, dado a que es absurdo pensar que quien ama pone obstáculos con el propósito de que su amado sea infeliz, me temo que algo ha ido mal en la argumentación.

²⁹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 208 d1

³⁰ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis ...*, 207 e 15

2. I.1 La felicidad se concibe en el bien

Considerar que la felicidad pende de cualquier deseo implica que todo anhelo *per se* es acorde al bien justo y necesario, en el sentido de adecuado y/o oportuno. Sin embargo, dado que evidentemente no toda aspiración es reconfortante, en tanto que existen elecciones que llevan a la desdicha, apelo a que no en todos los casos lo deseado es afín al encuentro de la felicidad.

Lo mismo me lleva a suponer que ser feliz no pende de cualquier deseo, pues serlo esencialmente implica vivir mejor³¹. De tal forma que es necesario buscar y contemplar los medios adecuados que sostengan una vida amable. Esto además, me exhorta a pensar que no cabe desear la muerte como un medio para dejar de sufrir, pues ésta al oponerse a la vida *per se* no garantiza la felicidad. No obstante, paradójicamente algunos la desean. Con esto nuevamente es posible afirmar que los deseos no siempre apuntan a la felicidad.

³¹ “Si la operación del hombre consiste en cierta vida, en obrar de acuerdo a la razón, se sigue que el obrar bien de acuerdo a la razón es propia del hombre bueno. Hacerlo del mejor modo será propio del mejor, vale decir, del hombre feliz....Porque la felicidad no sólo es un bien del hombre, sino el mejor” Tomás DE AQUINO: *Comentario a la Ética Nicómaco de Aristóteles (Sent. Libri. Ethicorum)* 2da. edición, trad. Ana Mellea, Pamplona: EUNSA 2001, lb. I lc. X n.72

De acuerdo con Leonardo Polo la felicidad es un estado de equilibrio preferido³² que para alcanzarlo se deben poseer los medios estimables como buenos para vivir mejor. De tal forma que si la felicidad es un estado de equilibrio preferido los deseos deben circunscribirse al valor del fin, y no el fin a los deseos. Por tanto, el conjunto de bienes está por encima del deseo pues no es él quien dictamina el provecho sino que en todo caso es necesario que el propósito final lo ordene.

Así pues, también considero que el deseo inevitablemente interviene en la felicidad como un motor abierto al infinito,³³ pues los deseos son afines a los bienes próximos, como los son los acordes al placer; o a los bienes lejanos, como lo son aquellos necesarios afines a una meta futura determinada. No obstante, el deseo *per se* no define, según el caso, cuál es el objeto más conveniente para la elección presente, pues tal y como Llano menciona, la elección se basa sobre aquellos bienes que el entendimiento supone como buenos³⁴.

³² “Las situaciones de equilibrio del sistema libre son múltiples ... pues están afectadas por la intensificación del aprendizaje y además por el hecho de que éste puede ser de un signo o de otro... La noción de felicidad se puede entender, de acuerdo con este planteamiento, como el estado de equilibrio preferido”. Leonardo POLO: *Ética: hacia una visión moderna de los temas clásicos*, México: Publicaciones Cruz O., S.A, 1993, p. 137

³³ Cfr. David M. GALLAGHER: «Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco.» *Tópicos* (Universidad Panamericana) IV-6 (1994), p. 62

³⁴ “para que algo pueda ser objeto de elección, debe ser antes concebido como conveniente. Esta exigencia prerrequerida se da incluso...en el caso del pecado, en el que la voluntad elige lo peor, sí, pero en cuanto que implica algún bien, que ha sido considerado en el entendimiento como tal, aisándolo de otras consideraciones que podrían tener de suyo mayor peso”. Carlos LLANO: *Etiología del error*, Navarra: EUNSA 2004, p. 34

Asimismo, cabe agregar que ambos tipos de bienes es posible desearlos al mismo tiempo, como cuando el sujeto tiene que resolver qué merece mayor estima, y por lo cual debe contrastar sus anhelos inmediatos con aquellos lejanos o dispuestos para el futuro, lo cual es móvil patente que abraza cierto tipo de dilemas morales. En esta clase de disyuntivas, que tienen como propedéutica de solución conocer la naturaleza y proyección de los bienes deseados, me hace pensar que en sí mismo el deseo es una condición humana indeterminada.

Este tipo de situaciones son cotidianas en algunos estudiantes, como por ejemplo, cuando desean aprobar la materia y por ello entienden que deben estudiar – equilibrio preferido según un futuro deseable-, aunque a la vez desean divertirse – equilibrio preferido según un deseo próximo-, lo cual implicaría olvidar o postergar el estudio. Dicho de paso, en los casos donde análogamente surgen los dilemas morales es cuando, sin lugar a dudas, es preciso medir cuáles medios suponen mayor conveniencia para la perfección de su ser, pues sobre su grado versa el tipo de felicidad que se desea obtener. Con esto, es evidente que el deseo no resuelve el problema sino la capacidad de todo hombre para entender y valorar cuál es verdaderamente su equilibrio preferido³⁵.

³⁵ Llano nos lo presenta como la cara de la individualidad ante la decisión: “La ciencia, la moral, o un buen consejo, puede indicarnos lo que sería conveniente en un caso dado: es lo que los escolásticos denominaron como *juicio especulativo-práctico*: “esto es lo que debería hacerse”. Además de él, es necesario que el entendimiento formule otro juicio, el juicio *práctico-práctico*, que nosotros llamamos reduplicativamente práctico, exclusivamente personal, absolutamente intransferible, por el que yo, con mi entendimiento, de una manera estrictamente intransferible, pronuncio el

Ahora bien, si la felicidad es un estado de equilibrio preferido, en el mejor de los casos considero que quien quiere ser humanamente feliz, consciente de su condición, elige los bienes que perfeccionan su naturaleza, pues este tipo de equilibrio preferido conlleva la integración de sus partes; en otras palabras la verdadera felicidad es buscar ser congruente entre lo que se *es*, lo que se *tiene*, y lo que se puede llegar a *ser*.

Consciente de que lo anterior sólo hace patente la diferencia entre los deseos próximos de los lejanos y con ello es provisorio que el estado ideal de felicidad pende del conjunto de acciones que se ordenan al equilibrio acorde a la naturaleza humana, trato de exponer que el verdadero sentido de la felicidad no pende de cualquier deseo.

Para ahondar más en el sentido del pertinaz equilibrio preferido - en tanto que inherente a la naturaleza humana- regreso a la interpretación de Polo y de acuerdo con él advierto que según la preferencia de bienes existen diferentes formas de ser feliz. Con esto, por el momento al menos distingo dos modos, a saber uno que se supedita a los bienes extrínsecos, como lo son los objetos o instrumentos limitados a su materia o utilidad, y otra que depende de los intrínsecos, es decir en aquellos que por afinidad de entidades son trascendentales³⁶; e infiero que tienen alcances distintos, porque la felicidad

dictamen decisorio de mi actuación: “he de hacer esto”, “es conveniente para mí hacerlo” LLANO: *Etiología del error*, p. 34

³⁶ “El trascendental no es un añadido más al ente, es el ente mismo, pero desde el punto de vista de la perfección común a todo ente y de su capacidad de ser objeto propio de las potencias espirituales” Ana Teresa LÓPEZ DE

según los bienes extrínsecos es limitada pues su bien se agota en su materia; en cambio la felicidad que descansa en los bienes intrínsecos es ilimitada y camino de perfección, porque conjuntamente con lo anteriores son acordes al espíritu humano, pues están diseñados para coadyuvar a su crecimiento integral. Por tanto, los bienes intrínsecos que en tanto abarcan a toda la naturaleza humana y la trascienden son medios afines e inagotables.

Así pues, la felicidad que se cifra en la posesión de bienes que perfeccionan la naturaleza humana regulan el móvil de sus apetencias, es decir los deseos, hacia un fin previamente determinado, en tanto que responde a las necesidades originales, con dirección a develar las potencialidades propias de su ser; lo cual deviene en un estado de equilibrio en apertura progresivo que entiendo como crecimiento humano.

En cambio, los bienes placenteros son deseables porque por definición su bondad está diseñada para agradar al gusto, es decir a aquello que la facultad de sentir aprecia como bueno. De tal forma que si el placer se deleita según lo sensiblemente bueno, esto equivale a decir que se complace en la materia, con lo cual la felicidad se constriñe al deseo del bien de los objetos. En consecuencia, si el placer se limita a los objetos, los cuales en tanto que se circunscriben a su materia son entidades finitas, agrego que ellos en paridad a su ser testifican el grado de felicidad por vivir al poseerlos. Además, aunque en ocasiones es deseablemente placentero lo finito, para quienes por

LLERGO: *Valores, valoraciones y virtudes: metafísica de los valores*, México: Compañía Editorial Continental 1999, p. 31

condición natural constantemente renovamos nuestros deseos, guardan la desventaja de no dar una felicidad continua, pues su gloria- al margen de las posibilidades del espíritu- se agota en su materia y con ello su preferencia es finita y no progresiva.

2. I.2 El amante busca el bien intrínseco de su amado

En tanto que la naturaleza humana es buena en sí misma y a la vez perfectible, conjeturo que quien ama aprecia la bondad de su amado y por ello puede entender que merece los bienes que satisfacen su ser, es decir los propios a su naturaleza³⁷. De tal forma que quien en verdad ama no se constriñe a satisfacer los deseos de su amado, ni se ciñe a su bondad corpórea, sino que lo valora como algo integralmente bueno, estima toda su riqueza y le ofrece los medios que en su totalidad lo perfeccionan. Y en este sentido la felicidad que el amante ofrece es del tipo que he denominado progresiva.

Dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: “No es noble quien no se goza en la acciones honestas³⁸” y agrego que por lo mismo, el amado no es noble si no goza de las decisiones honestas de su amante, a saber aquellas cuyo objeto de elección es el bien en sí y por sí, que es bueno independientemente de sus consecuencias, que requiere ser verdaderamente deseado, y en torno a la

³⁷ Cfr. M. GALLAGHER: «*Tomás de Aquino, la voluntad...*», p. 62

³⁸ Cfr. ARISTÓTELES: *EN...*, 1099 a 17

práctica, o lo cumplido³⁹. Sobre lo cual deduzco que, a reserva del bien útil, placentero o deleitable, el amante a toda costa busca que su amado aprenda a estimar los bienes incommensurables y gozar de ellos, pues de esto depende que llegue a ser plenamente humano y en paridad feliz.

Relativo a lo anterior, es plausible que la posesión de bienes honestos que conduce al gozo no siempre es placentera. Por ejemplo, el estudio no siempre es placentero, pero el resultado por lo general es sin más gozoso, pues pese al esfuerzo o dolor responde a las necesidades originales y finales de todo ser humano; dicho de otro modo todo hombre se satisface, al menos, cuando cree que aprende, conoce o resuelve. Por ello, el estudio es condición de posibilidad que hace al estudiante feliz.

En consecuencia, la felicidad no se reduce a un momento de satisfacción; ni en general el ser feliz se agota en un sentido placentero, tal y como la postura ética hedonista lo promueve. Pero tampoco como lo advierte la ética de Epicuro: a mayor placer y menor dolor se obtiene la felicidad, dado que su balance no siempre resuelven el primigenio anhelo de trascendencia, pues el placer como el dolor categóricamente responden a la circunstancia. En todo caso la verdadera felicidad no es una simple creencia sino que deviene del encuentro con lo real, entendido este como el conocimiento de mi ser cara a lo que estoy llamado a ser, y a la posesión de bienes ciertos por medio de la

³⁹ Cfr. Antonio MILLÁN PUELLES: *Ética y realismo*, 2da. edición, Madrid: RIALP 1996, p. 38

virtud, pues con ello, pienso, se logra el saber hacer, y que, a modo de hábito operativo, perfecciona al sujeto, pese la contrariedad.

Por tanto, puedo aseverar ahora que el padre al amar al hijo no pretende imponer los medios para la verdadera felicidad; por el contrario, al ser bienes intrínsecos a él, sólo los ofrece porque en última instancia, según un estado de equilibrio preferido, quien decide escogerlos y ser feliz es el hijo. De tal forma que, si se goza en los bienes que le ofrece su amante llega a ser feliz; no así si sus deseos son contrarios.

Con base en lo anterior, afirmo que quien en verdad ama, ofrece los bienes que elevan las características propias de su amado, porque con esto esencialmente anhela que aprehenda a obrar y vivir bien, y por ello, los padres piden a sus hijos que, pese a cualquier deseo, asuman los bienes que los conducen a la virtud de la sabiduría, disciplina, discreción, justicia entre otras, pues ellas en tanto valiosas por sí mismas, son principios honestos para su amado; por los cuales, dicho de paso, pueden experimentar el autogobierno, el cual, sin más, es condición necesaria para una felicidad ilimitada.

3. Cuestión II: Sobre qué prefieren los amigos

Para este momento de la obra los interlocutores de la *Lisis* sostienen que los progenitores disponen los medios oportunos para que el hijo aprenda a pensar, es decir lo capacitan a entender cómo hacer lo apropiado según su objeto, lo cual consideran es un bien para el amado porque gracias ello se transforma en un ser bueno, provechoso y confiable para otros⁴⁰. Con esto, Sócrates afirma que quien sabe pensar es un ser deseable, por lo cual se tienen amigos. A la vez, tal opinión lo conduce a cuestionarse si es posible que los amigos quieran a quien por ignorancia es inútil. Por ello, le pregunta a *Lisis* si es posible que sus padres lo quieran a reserva de su ignorancia⁴¹.

A fin de despejar si quien aún no sabe pensar no es querido por sus padres ni apetecido por los amigos, primero analizo qué beneficio otorga el saber pensar, después muestro que el provecho por el cual se define al amante como tal es diferente al beneficio que aprecia el amigo, y explico por qué el saber pensar si puede ser condición por la cual los amigos prefieran a alguien. Finalmente, concluyo que se puede amar a quien aún no ha desarrollado esta cualidad.

⁴⁰ PLATÓN: *Diálogo: Lisis...*, 210 b1

⁴¹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis ...*, 210 c8

3. II.1 El saber pensar hace al hombre bueno y provechoso

Saber pensar para Sócrates es poseer el buen conocimiento sobre algo, y, con sede en el intelectualismo socrático, ello indefectiblemente hace al hombre bueno. Por mi parte, considero que aunque no son equivalentes si se corresponden, pues quien bien conoce, potencialmente tiende a hacerse mejor, aunque únicamente cuando se actualiza esta potencia, alguien, en sentido amplio, se hace bueno.

No obstante, en el entendido de que la *Lisis* no es una obra que se erija en una reflexión ética – pues no se pregunta quién puede ser el mejor amigo- , sino que reviste intenciones epistémicas – simplemente qué cualidad permite tener amigos- ; meditar sobre las cuestiones prácticas que hacen al hombre bueno, - discernir sobre los objetos propios de la inteligencia y la voluntad, el hábito positivo del negativo, entre otras cosas- no lo considero imprescindible. En todo caso, la estructura de la obra tiende a dilucidar qué define al sujeto merecedor de amigos, razón por la que es necesario discernir qué cualidad hace deseable a quien los tiene; dado lo cual, no es absurdo que ésta sea el saber pensar.

En torno al conocimiento, Sócrates considera que éste es condición por la cual el hombre se libera de la ignorancia; asimismo, evitarla conlleva atreverse a pensar en vista a aprender más, para con ello conocer lo mejor en razón de hacer según lo verdadero. Lo cual categóricamente es equivalente a

aseverar que saber pensar es condición para auto-gobernarse y gobernar a otros, ya que el conocimiento verdadero, como condición de posibilidad que antecede a la acción, hace la diferencia entre elegir o no, o entre hacer bien o no. Por lo mismo, en los casos donde Lisis muestra saber pensar ayuda a otros en tanto es capaz de dirigirlos.

Con esto, infiero que el buen conocimiento no sólo es un bien personal sino también social, pues quien saber pensar, como guía y regulador de acciones comunes, es bueno y provechoso para su comunidad, y por ello es deseable por los amigos.

No obstante, el modo en cómo Sócrates plantea en la *Lisis* el privilegio de saber pensar lo supongo sospechoso, pues de modo ambiguo afirma que poseer un buen conocimiento nos permite hacer “.... en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedírnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otro, y todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello”⁴²; lo cual da espacio a inteligir que esencialmente el conocimiento es provechoso en un sentido útil. Asimismo dicha opinión, tal parece apuntar que el aprecio de la verdad y su criterio, así como todas las operaciones del espíritu, son directamente proporcionales a un conocimiento convincentemente práctico.

Con base en esto, no es extraño suponer que Sócrates en estas líneas adopta una postura sofística respecto al tema del conocimiento, pues en ellas tal

⁴² Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 210 b4

parece que quien sabe pensar tan sólo es valioso para los amigos en tanto que es el sujeto capaz de disuadirlos sobre los bienes inmediatos e fútiles – como lo son los útiles- . Por esto, además, es notorio que en ellas destaquen que quien sabe pensar supone para los otros una guía provechosa y para quien dirige la oportunidad de poder manipular a sus seguidores.

A su vez, la cita en mención, también es paradójica respecto al tema de la libertad, pues bajo esta perspectiva el conocimiento radicalmente no libera al sujeto de su ignorancia sino que lo hace esclavo de sus consecuencias prácticas – personales o comunes- . Al ser tal el panorama, queda por decir que quien tiene amigos supedita dicho privilegio a la eficacia de sus decisiones, las cuales al humanamente no poder ser siempre asertivas, ante el error práctico dejaría de tener amigos.

Cabe mencionar que la misma cita, característicamente también perfila a los amigos como seres que destacan por su ignorancia. De este modo es difícil discernir que la amistad sea una relación de correspondencia de bienes en pro de un bien común estable, por dos motivos: a) porque quien se circunscribe a los pensamientos de otro no participa activamente en las decisiones, esto es no ofrece aportaciones, b) si el eje que permite la concurrencia de sus participantes es la eficacia práctica, y no así un criterio de verdad necesario, cabe la sospecha de que la relación se erija porque en ella es posible justificar causas simuladas o aparentes para alimentar deseos personales, o bien es una entidad que permite a sus sujetos excusarse de no haber ejecutado algo.

A la luz de lo anterior, en el mejor de los casos si quien sabe pensar tan sólo puede ser estimable siempre y cuando represente cierta utilidad para su comunidad - pues tal parece que toda acción social pende de quien sabe pensar- lo mismo da espacio a que si algo no llega ser lo útil estimable, la responsabilidad de las decisiones recaen sólo en un sujeto, a saber en quien gobierna. Dicho de paso, tal y como sucede en los países en donde al gobernante se le valora como un mesías, que por lo mismo incluso hay quienes se le adhieren como amigos. No obstante, no importando el marco en donde se lleven a cabo estos fenómenos presuntamente amistosos, la cita en mención implícitamente parece apuntar que alguien es susceptible de tener amigos sólo cuando él pueda ofrecer un provecho práctico.

Asimismo, al suponer que el valor entitativo del conocimiento se constriñe al provecho práctico, Sócrates, en última instancia tendría que conceder que el bien moral es algo útil y no trascendente, y con ello dar espacio para optar como bueno servirse de los otros, lo cual a toda luz pone en riesgo el discurso ético certero, pues ontológicamente los objetos son buenos por su utilidad pero no así los humanos, ya que su ser no pende de sus prácticas o aciertos, sino que por encima de esto conservan su dignidad⁴³. Razón por la cual, desde una perspectiva ética es elementalmente inadecuado utilizar a las personas como

⁴³ “La dignidad designa un valor máximamente objetivo e intrínseco del ser humano. No consiste en la importancia que posee lo subjetivamente satisfactorio ni consiste primariamente en ser un bien *para* la persona”. Rodrigo GUERRA: *Afirmar a la persona por sí misma*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos 2003, p. 115

objetos. Conclusión que, apelando a la esencias, en otro momento es presuntamente conveniente al pensamiento socrático.

Lo cierto es que la cita de la *Lisis* no distingue esto, pues evidentemente en estas líneas Sócrates implícitamente nos propone que uno de los privilegios del conocimiento es justificar usar a los demás como herramientas para un bien común o personal, y a ello lo muestra como libertad.

Asimismo, encuentro que lo anterior contradice la base del saber pensar, pues considero que dicha categoría la deben revestir aquellos seres que por sus capacidades, no sólo apropiadamente conocen, sino que también moralmente estiman la dignidad de las personas por los bienes que en sí mismos develan. Por ello, conjeturo que quien saber pensar no se circunscribe a conocer condiciones útiles, pues para ello anteriormente debe ser capaz de entender los bienes provechosos en sí mismos y de medir sus alcances, a fin de comprender sus límites convenientes y sobre ello juzgar de la mejor manera. De este modo, la cualidad de saber pensar se cifra por encima de la utilidad, pues de este modo, pese a la acción equivocada, se disfruta conociendo a fin de mejorar las decisiones.

No obstante, acorde al momento del *elenchus* Socrático, considero que el planteamiento ambiguo de la cuestión pone de relieve los alcances de las creencias convencionales, es decir, no considero extraño suponer que Sócrates la formule de este modo, pues si bien llega a ser insensata su opinión hemos de conceder que salvaguarda la imprecisión del lenguaje ordinario, mismo que

pretende juzgar mediante su método. Por tanto, queda por decir que la ambigüedad de dicha opinión ofrece como riqueza poder conjeturar nuevos juicios que perfilen al conocimiento como una condición de posibilidad de la amistad.

Así pues, desde el giro que propongo, apruebo que saber pensar es poder discernir sobre lo mejor según el ser de las cosas, lo cual implica un compromiso con las verdades absolutas porque gracias a ello se erige un provecho estable, y no así circunstancial, tal y como lo despliega el conocimiento por utilidad. De todos modos, sea cual fuere el sentido por el cual es estimable el conocimiento, lo cierto es que el saber pensar es una cualidad innegablemente apreciada por los amigos.

3. II. 2 Los amigos prefieren lo bueno, provechoso y útil

Al afirmar Sócrates que quien tiene amigos es provechoso, asimismo plantea que nadie quiere a otro por una razón distinta a lo bueno, y con ello, pretende equiparar dicho beneficio a lo útil. De este modo, quien sabe pensar es un sujeto bueno y provechoso, por el contrario quienes no son susceptibles de dicha cualidad son seres incapaces de ser estimados. A fin de medir los alcances de dicha aseveración, Sócrates se pregunta si los padres quieren al hijo si aún no sabe pensar. Y en este sentido, ¿cómo es posible concebir que los padres quieran a los hijos si a falta de conocimiento aún no son útiles?

Al margen de ahondar en la cuestión de si el conocimiento es algo que se constriñe a lo útil o no, por el momento a fin de distinguir el provecho que prefieren los amigos, discierno en qué radica el apego de los padres cuando aman al hijo.

Sin lugar a dudas, los padres al amar son los agentes de la acción y los hijos los pacientes, porque amar es un acto de la voluntad cifrado en el bien del otro⁴⁴. Con ello distingo que tampoco es un deseo sino una acción efectiva que al ser inspirada en el conocimiento del otro cabe deducir que quien ama entiende y ofrecer el verdadero bien al amado. En este ejercicio intelectual y volitivo, comprenden y quieren que el hijo aprenda a pensar, y ello al ser un bien certero, además ubica a la prole en el camino de la felicidad.

Así, aunque nada del hijo pueda servir a los padres, aún decimos que son los amantes, porque por encima de lo útil, su provecho o gratuidad, es el bien del otro y no así el propio. De tal manera que, si el hijo aún no saber pensar ni directamente otorga ningún otro provecho a sus padres, no es condición necesaria de su afecto. Y análogamente se puede decir también sobre los amantes no familiares.

Por el contrario, el saber pensar, como característica *a posteriori* del sujeto, es una cualidad que otros aprovechan, la cual, de acuerdo con Sócrates, atrae a los amigos. Con esto, distingo al amante del amigo, porque quien ama quiere

⁴⁴ Cfr. Monique CANTO-SPERBER: *Diccionario de ética y filosofía moral*, México: CFE 2001, p.50

sin fines ulteriores el bien del amado; en cambio, si el saber pensar es algo útil entonces, el amigo exclusivamente quiere su provecho porque la génesis de su deseo radica en aquello que pueda ofrecerle un beneficio personal. De esta manera, además, todo parece indicar que quien tiene amigos no sólo agrada por su ser bueno y potencialmente provechoso, sino porque lo juzgan convenientemente útil.

Con esto se corrobora la conjetura inicial, a saber que los amigos nunca prefieren como amigo a quien es inútil. Aunque, a la vez sugiero que esto último debe ser juzgado con cautela, pues considero que por medio del análisis de las siguientes cuestiones este supuesto toma un nuevo cauce interpretativo.

4. Cuestión III: Sobre quién es el amigo

Comprender en la *Lisis* quién es el amigo se torna complicado porque Sócrates al abordar la cuestión elabora preguntas que admiten distintas interpretaciones sobre los términos amor y amistad, y al tiempo equipara su significados, lo cual crea mucha confusión. Así, en ocasiones supone que el amigo es quien ama o bien, que el amado es el amigo.⁴⁵

En su afán de definir quién es el amigo, y al no distinguir el sentido del vocablo amigo del de amante, infiere un absurdo, a saber que el amigo es del enemigo y viceversa. Con el propósito de dilucidar los errores de esta conclusión primero analizo si el amigo es el amante o el amado; de su resultado supongo que una condición que necesariamente define al amigo es la correspondencia electiva.

4. III. 1 Si el amigo es el amante o el amado

Dado que convencionalmente se cree que entre los amigos las cosas son comunes, sospecho que quien al amar no coincide en nada con el amado no puede tenerlo como amigo. Y en este sentido, conjeturo que el amante puede ser amigo de su amado siempre y cuando en algo coincidan.

⁴⁵ “Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?” PLATÓN: *Diálogos: Lisis ...*, 212 b1

No obstante, intuyo que tampoco lo común es motivo suficiente para hacerse amigo de alguien, tal y como sucede entre los miembros de una familia, pues de ellos se dice que al menos comparten los bienes materiales y las costumbres; dicho de paso, en el mejor de los casos enmarcan su relación cuando los hijos son amados por sus padres, y aún así ellos plausiblemente pueden ser sus enemigos. Por esto, supongo que para ser amigo debe existir otra condición que apele a lo común pero que al tiempo no se limite a ello.

Con el propósito de dilucidar quién es el amigo retomo el tema de la familia como un lugar común para sus miembros y subrayo la necesidad de entender qué los une y por qué en ocasiones entre ellos no es posible hablar de amistad. Además, entiendo a la familia como el espacio que por antonomasia un ser humano se sabe amado. Lo extraño es que lo anterior no resuelve porqué en lo cotidiano los padres no son amigos de sus hijos, pues aún amándolos y compartiendo cosas en común, los progenitores en ocasiones llegan a ser concebidos por su descendencia como sus enemigos⁴⁶.

Por tanto, amar a alguien no implica ni tener un amigo ni serlo, pues al menos en cuestiones familiares los padres ciertamente son los amantes de sus hijos pese a que ellos los aborrezcan. Entonces, me queda opinar que quien ama ejerce su afecto al margen de apelar a un propósito en común. Además, en tanto que el amor es un acto de la voluntad que busca el bien de amado es posible amar a quien posea propósitos contrarios. Lo mismo muestra que la acción del amante es unilateral, pues basta que éste exista para entender la

⁴⁶ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis ...*, 212 b12.

condición del amado, a saber el sujeto a quien se le ofrecen los bienes adecuados.

De estas reflexiones contemplo que si los bienes comunes no son motivo suficiente para definir a los amigos -y con ello para precisar quién es el amigo- posiblemente si pueden serlo sus propósitos cuando coinciden de algún modo, y por eliminación de lo anterior deduzco que amar a alguien es una elección unilateral. Sin embargo, nada de esto prueba quién es el amigo. Por ello decido cambiar el rumbo de mi investigación y supongo que la amistad debe nacer gracias a un objetivo provechoso distinto al del amante.

Ahora bien, si es verdad que el amante puede de algún modo ser amigo de su amado, cabe conjeturar que ello es posible cuando el amante desea el bien de su amado y éste es correspondido con la misma intensidad. Dicho planteamiento supone un propósito en común, a saber que recíprocamente se ofrezcan lo mejor. Con esto puedo afirmar que la amistad apela a un fin común mostrable en acciones recíprocas. Con ello agrego que el tipo de amistad cifrada en el amor se resuelve en buscar el bien del otro en el entendido que el otro quiera hacer lo mismo.

Desde esta perspectiva, a toda luz, amante y amado coinciden en lo mismo, a saber, querer que tú quieras para mí lo mismo que yo quiero para ti; lo cual hace evidente que entre ellos existe el privilegio de un segundo provecho, presuntamente acorde a aquello que llamamos amistad. Además, si a esto

podemos nombrarlo amistad , *grosso modo*, tiene la ventaja de no perecer, siempre y cuando las voluntades coincidan, tal y como Llano lo explica “...querer a alguien no consiste de manera neta y simple en querer al otro, sino especialmente querer que el otro me quiera; pero si el querer del otro es a su vez un verdadero querer, habría de consistir en querer que yo lo quiera; de manera que el querer a otro significaría querer que el otro quiera que yo lo quiera, y así indefinidamente”⁴⁷.

Así, los amigos no emergen a merced de cualquier coincidencia, sino que esencialmente se distinguen porque voluntariamente llegan a estimar y a recrearse recíprocamente en lo mismo. Además, esto como causa remota de la amistad equivale a la creencia ordinaria que considera a los amigos como seres que comparten algo en común. Y de esta manera distingo que básicamente la amistad se erige en la correspondencia electiva, y por lo mismo puedo concluir que la unidad mínima de la amistad es de dos, porque a diferencia de la relación amante- amado, sin amigo nadie puede ser amigo.

A la luz de lo anterior, quien acompaña en el querer es un amigo; por ende el amante puede ser amigo de su amado si éste último le corresponde. Así pues, cuando dos sujetos eligen relacionarse procurándose el bien, ellos no sólo son amantes sino incluso amigos. Y en este sentido, el amigo a diferencia del amante, se define y mantiene siempre y cuando no se rompa este ciclo.

⁴⁷ Carlos LLANO CIFUENTES: *La amistad en la empresa*, México: Fondo de Cultura Económica 2000, p. 91

4. III.2 La amistad tiene diferente acepciones

Por otra parte, dado que en la *Lisis* Sócrates se cuestiona si pese a no ser amado se puede ser amigo de alguien⁴⁸, con base a la reflexión precedente, respondo que efectivamente es posible ser amigo de quien no se ama, porque aunque parezca sospechoso el móvil de la cuestión, se debe contemplar que al momento todo apunta a que la amistad es, a grandes rasgos, una entidad que se distingue por una correspondencia electiva de bienes, los cuales aunque pueden no ser los mejores, por lo mismo no dejan de ser provechosos de algún modo.

Esta cuestión, abre el panorama de mi investigación pues con ella advierto que la *Lisis* me invita a conceder que existen diferentes tipos de amistad. Acorde a ello, se puede ser amigo según la utilidad, el placer, los honores, o los bienes honestos - aquellos que corresponden al perfeccionamiento de la naturaleza humana- , entre otros propósitos comunes.

Bajo esta perspectiva, la amistad cuya antesala es el amor concuerda con la búsqueda recíproca de bienes honestos, y por ello este tipo de relación se le considera estable, pues aquello que verdaderamente se estima es la bondad de la persona, y progresiva, porque se coadyuva en la mejora de la condición humana que evidentemente siempre es perfectible. De manera diferente,

⁴⁸ “¿El amante al amado, ya sea correspondido 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?” PLATÓN: Diálogos:*Lisis* ..., 212 b22

quienes son amigos por propósitos distintos a éstos, por lo general tienden a ser relaciones pasajeras, pues se erigen en la idea de querer al otro en vista de un provecho circunstancial, tal y como sucede en las relaciones que ofrecen honores, placer o utilidad entre otras.

4. III. 3 El tipo de correspondencia que persigue el amante es distinta al del amigo

Cuando un sujeto sólo persigue el bien del otro adquiere el título de amante. En cambio, cuando un hombre corresponde al provecho que otro le ofrece simplemente lo llamamos amigo. Esto me lleva a dilucidar que el amante simplemente se complace cuando el amado humanamente prospera con los bienes que se le ofrecen, y en ello universalmente versa la correspondencia del amor. Por el contrario, el amigo se origina y complace sin exclusión de bienes, siempre y cuando ellos, en razón de una correspondencia electiva, coincidan de algún modo en un propósito similar. Con esto, es patente que los sentidos de reciprocidad son distintos para el amor y para la amistad. A ello cabe agregar que la amistad es una especie relación en virtud de la cual veo por ti a la vez que tú ves por mí.

Esta distinción, que según los fines comprende que la correspondencia amorosa es distinta a la amistosa, concede que: a) el amante puede amar a su enemigo, pues aunque éste electivamente no sea correspondido y sus

propósitos sean distintos, lo mismo no implica que el fin del amante no se cumpla; b) bajo el mismo principio el amante puede amar a quien le odie, en todo caso nuevamente se diferencian porque en última instancia quien ama recibe a cambio un bien y quien odia cosecha el fruto de propósito.

Por otra parte, Sócrates termina esta vía indagatoria con la siguiente reflexión: “Y en consecuencia, el que odia es el que es enemigo, no el odiado. Muchos, pues aman a los que son enemigos y odian, por el contrario, a los que les son amigos, y son , así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos, si es que el amado es amigo, y no sólo el que ama. En verdad que es una gran sin razón, compañero mío, o mejor, pienso yo, es totalmente imposible ser amigo del enemigo, y enemigo del amigo”⁴⁹ Al analizar esta serie de opiniones considero que quien odia no puede de ningún modo ser enemigo del odiado porque en tanto que el odio es una categoría contraria respecto del amor considero que dicha acción es unilateral, dicho de otro modo, el verbo odiar sólo describe la acción de un sujeto que proyecta malos deseos sobre otro. En cambio, hablar de enemistad, al ser ésta una categoría contraria a la amistad, implica intercambio de intenciones semejantes respecto al mal.

A la luz de lo anterior, solamente puedo afirmar que quien odia puede sospechar que sus acciones generen enemigos, pero su verificación no es contundente. Y en este sentido caben dos posibilidades: a) Es posible amar a quien nos odie, b) Puede suceder que correspondamos con odio, y sólo entonces es plausible que se erija aquello que nombramos como enemistad.

⁴⁹ PLATÓN: *Diálogos:Lisis...*, 212 a4

En consecuencia, si la amistad y la enemistad se caracterizan por requerir correspondencia, también contemplo que es un gran sin sentido pensar que se pueda ser amigo del enemigo. Y con esto concluyo que el amigo es quien amando o sin amar, esencialmente se distingue por tener a alguien que comparte un mismo propósito y que se compromete a hacer lo posible para que dicho fin se lleve a cabo.

5. Cuestión IV: Si los amigos son los semejantes

En la *Lisis* Sócrates se pregunta entre quiénes es posible la amistad. Para resolver esta cuestión retoma la opinión convencional de que los amigos son los semejantes. Con sede en una reflexión ontológica, deduce que sólo los buenos pueden categorizarse como semejantes. Sin embargo, no logra responder qué los aproxima. Es así porque cuando el filósofo se pregunta sobre qué provecho puede obtener un bueno de otro supone que cada uno de ellos gozan de una suerte de autosuficiencia tal que les imposibilita estimarse como amigos.

A fin de dilucidar qué perspectiva sugiere la conclusión en mención, primero interpreto por qué Sócrates considera que sólo los buenos son semejantes y con ello muestro las razones que el filósofo sostiene para probar que los semejantes por ser buenos no pueden ser amigos.

Por mi parte, junto con Sócrates considero que ciertamente quien es bueno ha de tener un semejante. Asimismo, cuando en línea a las opiniones de la obra reflexiono acerca de aquello que pueda ser provechoso entre los semejantes para ser amigos, a diferencia del filósofo sólo puedo concluir que nadie puede ser amigo de quien por utilidad pueda serle semejante. De esto deduzco que las razones que el filósofo argumenta para concluir que los semejantes no pueden ser amigos, sólo son capaces de probar que entre ellos no es posible entablar una amistad por utilidad.

Por este motivo, y acorde a que considero que la amistad por utilidad es una extensión de su noción esencial, por ello pienso que es necesario suponer que entre los semejantes exista una amistad por un provecho distinto a lo útil.

5. IV.1 Sólo los buenos son semejantes

Juzgar que los amigos son semejantes entre sí no sólo implica que asuman propósitos comunes sino que *a priori* involucra cualidades similares. Dicho de otro modo, los buenos propósitos se desprenden de sujetos buenos que al coincidir con los de alguien más, evidencian semejanza tanto por los propósitos como por el ser. Por esto, quienes son amigos de alguna manera se parecen, se identifican. Con lo cual, la semejanza en general radicalmente se define por el ser, y dado que para la amistad los propósitos similares hacen a los amigos, tal parece que la semejanza es el motor original de correlación.

Bajo esta perspectiva es posible que la semejanza sea esencialmente la razón por la cual los amigos se vinculan, y por ende, el semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante. Con base a ello, a grandes rasgos, pienso que si los amigos se identifican por similitud de entidades, es de suponerse que los buenos lo son de los buenos y en el mismo eje los malos de los malos.

Sin embargo, dado que los propósitos de los malos son equiparables a las intenciones que enmarcan la enemistad supongo que es sospechoso que los malos puedan ser amigos⁵⁰. Con esta duda, medito sobre el estatuto ontológico de los malos para con esto decidir si entre ellos es posible que exista un propósito común que efectivamente responda que los malos convienen en la idea de semejanza ontológica que al momento apela la noción general de amistad que construye mi tesina.

Sócrates afirma en la obra que los malos por ser inestables e imprevisibles son incapaces de identificarse consigo mismo, por esto entiende que ni ellos pueden saber quiénes son en realidad. Pienso que esto implícitamente advierte a los malos como tales por negarse a la verdad de su ser. En otras palabras, sus tendencias son contrarias a su ser entitativo y por ende no hay parámetro que pueda ayudarles a entender y hacer consistentes sus vidas. O lo que es lo mismo, los malos carecen de una idea prototípica, lo cual considero desea expresar el filósofo cuando los advierte como seres inestables e imprevisibles.

Ahora bien, si la inestabilidad y la imprevisibilidad esencialmente definen al malo, luego sus propósitos conllevan las mismas tendencias, a saber sus fines en última instancia son indefinidos y por tanto dudosos. En cambio, la amistad requiere claridad de fines sobre un mismo objeto pues sólo así es posible hablar de homología y correspondencia. En contraste, los propósitos de los malos – presuntamente similares- tienen la desventaja de no ser siempre los mismos sobre el mismo objeto, y con ello al menos es difícil pensar que

⁵⁰Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 214 b 17

tengan algo en común. De tal forma que, si no hay punto de encuentro, lo mismo me hace suponer que son incapaces de ser amigos.⁵¹ Dicho de paso, lo mismo corrobora la opinión socrática que los juzga como desemejantes entre ellos.

De manera contraria, los amigos por ser semejantes se definen por sostener propósitos relativos a lo que son. Por lo mismo, poseen algo invariablemente común, lo cual hace referencia a una entidad estable y gracias a ella pueden identificarse con otro. En esta idea, Sócrates defiende que los buenos guardan estas características⁵² y agrego que ellos son los semejantes porque al habitualmente proponer actuar según la verdad de su ser son entitativamente estables y confiables. Por tanto, la semejanza al requerir una referencia entitativa que identifique a uno con el otro, sólo puede predicarse de los buenos. Asimismo, tal parece que sólo ellos pueden ser los amigos.

5. IV.2 Los buenos semejantes no se aproximan por utilidad

En la *Lisis*, con el afán de deducir qué tipo de bien vincula a los amigos es habitual que por inicio se ponga a prueba si ellos lo son por un bien útil. Por este motivo, Sócrates antes de concluir categóricamente que los semejantes por ser buenos se prefieren como amigos, cuestiona si éste es el verdadero

⁵¹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 214 d1

⁵² Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 214 d 14

bien que los aproxima. De este modo pone en tela de juicio si la estabilidad y la confianza es condición por la cual se pueda desear al amigo. Su duda tácitamente considera a la carencia como un estado que funda el aprecio de lo amigo y como los semejantes son tales por compartir lo mismo; luego no hay nada que se puedan ofrecer entre ellos⁵³. Por esto, al final afirma que la semejanza no es razón suficiente para querer al amigo.

Ahora bien, entender en la *Lisis* qué tipo de provecho puede solicitar un semejante de otro ciertamente es difícil porque Sócrates en su afán de probar la consistencia de esta opinión, interpreta que los semejantes por ser buenos son autosuficientes⁵⁴. Lo cual, para el tema que nos atañe, esto es la amistad entre los humanos, a toda luz es un absurdo, pues en lo humano a nadie es posible comprenderlo como absolutamente bueno y por ende autosuficiente.

Por otra parte, esta aseveración infundada -cifrada en la defensa de seres autosuficientes- de modo inexplicable Sócrates la traslada al ámbito práctico, y es entonces cuando implícitamente se prueba en la *Lisis* que los amigos sólo se definen por querer o por proveer un provecho útil. Bajo esta idea, el filósofo, nuevamente busca identificar un beneficio útil que vincule a los semejantes. Objeto que en sí mismo la amistad por semejanza no agota, pues aunque por semejanza en el ser y en el propósito es factible que los amigos se relacionen, en cambio por semejanza de habilidades puede suceder que los sujetos se opongan. Tal y como puede sucederle al zapatero cuyo

⁵³ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 214 e 6

⁵⁴ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 215 b 10

propósito sea incrementar su número de clientes, y que acorde a esta intención en lugar de apreciar a su semejante en habilidades como amigo lo interprete como su enemigo. Situación por la cual, Sócrates deduce al semejante como lo más enemigo de su semejante⁵⁵.

A la luz de lo anterior, considero que concluir que los semejantes no pueden ser amigos porque entre ellos no existe ningún provecho que los vincule es una aporía en apariencia. Es así, a) Porque es falso que el ser de los hombres buenos sea autosuficiente; b) Porque la semejanza no se circunscribe a la utilidad. Por lo mismo, la negación de este tipo de provecho no me evita pensar que exista otra clase de bien que defina a los buenos como amigos. En todo caso, sólo es posible deducir que quienes hacen algo con maestría no se vinculen por esto, aunque nuevamente ello no prueba que sean incapaces de aproximarse por un propósito distinto e incluso acorde a las habilidades que comparten, y ello a toda luz también debe ser un provecho.

Para concluir, observo que no basta suponer que por coincidencia de cualidades los amigos sean los semejantes sino que por encima de ello es necesario discernir qué intenciones los lleva a valorarse mutuamente. Hacia ello apunta el interrogatorio socrático en el siguiente momento del diálogo.

Asimismo, adelanto que el tipo de preguntas tienden a resolver que es un bien útil, lo cual no me extraña pues por lo general es lo más cercano para explicar el objeto de la experiencia volitiva. En otras palabras, la experiencia

⁵⁵ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 215 c7

práctica suele ser lo más próximo para una demostración, dicho de paso, ésta al ser inductiva también es un medio legítimo para discernir lo verdadero. No obstante, cuando Sócrates se pregunta sobre qué provecho útil puede desear un amigo sobre otro, al tiempo debe preguntarse acerca de cuál puede ser la carencia natural que padece el hombre para estimar a otro como amigo, para que con eso pueda responder qué tipo de bien verdaderamente los vincula.

Por esto, la siguiente cuestión de la obra versa sobre la amistad entre naturalezas contrarias. Asimismo, en atención a esto, pienso que es una equivocación asumir que Sócrates *a priori* desarrolla una serie de preguntas con el propósito de convencer a los demás que el provecho primordial en toda amistad es útil.

6. Cuestión V: Si los amigos son los contrarios

En este momento del diálogo Sócrates y sus interlocutores aún están interesados en saber por qué se aproximan los amigos. Y dado que el filósofo interpreta en líneas precedentes que es improbable juzgar de qué modo puedan las naturalezas semejantes estimarse por un provecho útil, ahora propone juzgar si los seres de naturaleza contraria son los amigos⁵⁶.

Su hipótesis es: “...hablando de que carecía de todo fundamento el que lo semejante fuese amigo de 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.”⁵⁷

En esta meditación, considero que la palabra clave es “alimento”, pues a partir de ella advierto que las entidades contrarias son insuficientes, y por tal motivo requieren de su opuesto para sostenerse. Por ello, para quienes son contrarios, la amistad funge como una vía por la cual las necesidades naturales de sus participantes se satisfacen. Además, bajo esta perspectiva tal

⁵⁶Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 215 e1

⁵⁷ PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 215 e2

parece que la amistad es una entidad en la cual sus participantes se aproximan con el propósito de complementarse, intención que entiendo como el objetivo común que los aproxima.

Con base a lo anterior, también deduzco que los contrarios se equilibran, sea por defecto o bien por exceso, y esto explica por qué el rico puede ser amigo del pobre, el enfermo del sano, el triste del alegre, el conocedor del ignorante. Acorde a esto contemplo que los amigos se benefician cuando intercambian cualidades y gracias a ello pueden equilibrar sus bienes. En consecuencia cabe concluir que quienes aprecian el equilibrio estiman al amigo como el medio que sirve a su contrario y viceversa.

6. V.1 La aproximación entre contrarios es predeterminada

Si los contrarios son los amigos porque se entrelazan por un asunto de complementariedad, su provecho común es la armonía de su ser. Este razonamiento de alguna manera coincide con el pensamiento de Heráclito⁵⁸, pues él sostiene que la armonía del universo, y por ende de todas sus

⁵⁸ “Los hombres no comprenden que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira” Federico FERRO GAY: *Los filósofos presocráticos, De homero a Demócrito*. México: SEP 1987, p. 77

relaciones, descansa en una suerte de intercambio entre contrarios que transforman en continuo equilibrio al universo.

Con base en esta explicación la amistad entre contrarios es una vía que permite el equilibrio universal, el cual explícitamente es predeterminado. Por lo mismo, toda relación, en tanto que se constriñe al juego de los contrarios en la idea de una complementariedad designada por condiciones naturales, a la vez está *a priori* determinada por una causa eficiente externa. Sin embargo, considero que es dudoso que la amistad se establezca de este modo, pues previamente he dilucidado que una condición necesaria de la amistad, anterior al propósito común, es la libre elección de sus participantes.

Con ello, también discurro que si una relación entre contrarios es predeterminada en virtud de su ser original, lo mismo revela que sus sujetos se complacen inconscientemente en una especie de ejercicio del deber ser. En donde, la posibilidad de valorar a alguien no da lugar, pues por algo *a priori* inevitablemente el defecto o exceso se supera, lo cual nuevamente contradice que el amigo sea una cuestión de elección.

Además, sobre el mismo eje, el amor como antesala de algún tipo de amistad también es asunto de poca monta, pues no es necesario amar al contrario, ya que bajo esta interpretación los contrarios de cualquier modo inexorablemente se corresponden.

En resumen, si los contrarios se aproximan como amigos dentro del marco del deber y específicamente de lo obligado a ser en virtud de una norma universal irrechazable, lo mismo tiene como obstáculo poder discernir si la amistad es una cuestión de utilidad, pues tal parece que al amigo se le estima sólo en virtud la norma, y con ello, dicho de paso, el valor de la persona queda en un segundo plano. Por esto me parece imprescindible tener que reflexionar si sólo se es amigo del destino universal.

6. V.2 Los contrarios se eligen como amigos

La reflexión anterior supone que lo verdaderamente estimado es la norma universal, pues en última instancia tal parece que esta es motivo por el cual los seres se equilibran. Con base a esto se desprende otra alternativa, a saber que la presunta amistad entre contrarios se erige en la circunstancia, es decir que el pobre elija ser amigo del rico sólo desde su pobreza, o bien el sano del enfermo mientras padece. Dichas situaciones develan que la estima del amigo se circunscribe a la utilidad, ya que tan sólo describen al amigo como un ser apreciable durante el estado de carencia.

Por otra parte, si la amistad se funda gracias a un provecho útil, entonces la estima de los amigos es afín a la que nace por los objetos. De tal forma que, si las estimas son equiparables, en este sentido es conjeturable que el propósito de los amigos sea fútil y pasajero, pues sobre los objetos sabemos que sólo

son deseables cuando sirven y que por el contrario cuando dejan de servir al mismo tiempo pierden su valor estimativo. Entonces, si el aprecio del amigo se limita a la circunstancia, tal parece que apela a lo útil y con ello su preferencia es finita.

Con base en lo anterior, si los amigos se aproximan por un interés útil, al saciar su necesidad también su amistad perece. Con lo cual me queda concluir que cuando la amistad se entiende desde este propósito, no es extraño suponer que los amigos sean temporales, diversos y distintos. Lo mismo, me permite interpretar que la amistad puede no ser una disposición estable que se fortalece con el tiempo, pues si la estima tiene origen en la utilidad entonces la satisfacción no la consolida sino la destruye.

Con relación a lo anterior, también es deducible que el tipo de amistad entre contrarios es totalmente relativa al objeto que en ese momento se le tenga aprecio; lo cual análogamente explica el móvil de las amistades que se constriñen a estimar al amigo mientras ayuda, mientras sirve o mientras place, entre otros objetivos temporales. Y con esto puedo entender que según la especie de bienes que electivamente intercambian los sujetos existen diferentes clases de amistad, a saber por honor, por placer, por conocimiento o por compañía, los cuales, en línea al discurso de la *Lisis*, al final del día se establecen por un provecho útil.

6. V.3 Lo amigos contrarios se corresponden por los bienes que poseen

Para concluir categóricamente que sólo los motivos útiles hacen estimables a los amigos, Sócrates debe probar que efectivamente las naturalezas contrarias son siempre principio de amistad. Por ello se pregunta que si la amistad es lo contrario de la enemistad, luego el amigo lo es de su enemigo y viceversa⁵⁹. Dicho planteamiento a simple vista deviene en una paradoja, pues es impensable que ellos del algún modo determinadamente confluyan según un mismo fin, o bien que se aprecien por algún provecho, e incluso por algo útil. Lo cual permite conjeturar que aquello que aproxima a los amigos no necesariamente emerge de una relación de seres contrarios, y en consecuencia que la amistad no se constriñe a la utilidad.

No obstante, cabe agregar que dicha argumentación es engañosa, pues se cifra en tratar de conciliar categorías contradictorias, pues su oposición expresa tajantemente exclusión de propósitos, razón por la cual ninguna intención del amigo coincide con el de un enemigo; por ende entre ellos es impensable distinguir una amistad.

También, con base a esta paradoja pienso que por encima de la semejanza – en el sentido de habilidades prácticas similares que difieran en propósitos– y de lo útil, – fútil y pasajero- quien estima al amigo lo hace por un provecho que no siendo igual al que se posee tampoco le es del todo distinto. Motivo

⁵⁹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 216 a10

por el cual los amigos, en orden al cuadro de oposición de Aristóteles, deben ser opuestos contrarios – A-I, E-O – pues al menos en torno al fin que los vincula, no hay contradicción.

Dicho de otro modo, la reducción al absurdo precedente me invita a concluir que los amigos sostienen entidades opuestas simplemente contrarias, pues aunque cuantitativamente sean distintos, cualitativamente versan sobre lo mismo en tanto que coinciden en un propósito semejante, esto es un bien común. Lo mismo indica que de algún modo su relación ofrece a ambos un bien mayor al precedente.

Análogamente dicha conclusión en la práctica la observo en algunas relaciones de corte especulativo; por ejemplo, quien aprecia el valor del conocimiento es porque de ello ya tiene provecho, lo mismo lo invita a conocer más, y en esta idea su amigo es quien lo ayuda a enriquecer su conocimiento. En este sentido, quien está en condiciones de valorar este tipo de provecho a través de otro es porque lo apreciado de cierto modo ya lo posee. A la inversa, quien posee el conocimiento se satisface cuando lo comparte con alguien más.

En torno a este ejemplo, es evidente que el bien universal que aproxima a los sujetos a fin de complementarse es el conocimiento, el cual al ser eje de la relación en mención, asimismo advierte que sus sujetos lo poseen de modo cuantitativamente diferente; por ello es plausible que el binomio enseñanza y aprendizaje coincida con los proyectos amistosos.

A la luz de lo anterior, me aventuro a pensar que el maestro puede ser amigo de su alumno, pues sus bienes al ser cualitativamente iguales y tan sólo cuantitativamente distintos es razón por la cual pueden elegir aproximarse. De tal forma que lo único que varía entre ellos es qué aspecto del conocimiento valora el maestro como estimable vía el alumno y viceversa, pues de cualquier modo confluyen en apreciar lo mismo, esto es el conocimiento⁶⁰.

A la vez, es previsible que cuando la amistad se funda en el propósito de enriquecer conocimientos ésta sea definida como estable. Es así porque en tanto que su objeto común de interés es en sí mismo inabarcable, lo mismo muestra que este tipo de relación no tenga límites, al menos que sus participantes decidan no querer conocer más. De acuerdo con esto la amistad no es un círculo cerrado, razón por la cual es conjeturable que los amigos puedan desearse indefinidamente. Por el contrario, cuando el objeto en común son bienes materiales la amistad es limitada, pues ellos en sí mismos son finitos.

Para concluir, suponer que los amigos devienen de naturalezas contrarias me permite dilucidar que la amistad es una entidad en la cual sus participantes se complementan. Además, su reflexión, en línea a las opiniones de la *Lisis*, me permite dilucidar que es posible que los amigos mantengan una relación estable cuando sus propósitos coinciden con un bien inagotable. De tal forma

⁶⁰ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...* , 216 b7

que si los amigos pueden vincularse por un provecho infinito, eso me hace sospechar que su valor preexista al margen de lo útil.

Asimismo, puedo entender que el tratamiento de esta cuestión en la *Lisis* no se circunscribe a tratar de probar que los amigos se vinculan por un provecho útil, sino de juzgar si de ello depende una amistad, pues cabe recordar que la verdadera intención de Sócrates es probar los alcances de una opinión convencional a fin de desdibujar el saber aparente.

Relativo a lo anterior, y acorde a mi participación reflexiva en esta parte del diálogo, me doy cuenta que para definir a la amistad como una relación cuyo bastión sea una correspondencia entre contrarios sin el peligro de concluir en aporía - esto es, que el amigo pueda serlo de su enemigo-, aún es necesario explícitamente afinar la especie de condición ontológica que tiene los sujetos capaces de tener un amigo, pues desde ahí considero posible dirigir mi argumentación a fin de concluir, en su momento, que la reflexión de la amistad desde esta obra me aproxima a una noción general de la amistad. Para tal efecto, reviso la siguiente cuestión.

7. Cuestión VI: Si quien puede tener un amigo tiene una naturaleza neutral

Debido a que junto con Sócrates intuyo que la amistad es una relación en donde sus participantes se complementan por un propósito en común, pues su estima es por desear un provecho distinto al que poseen, entiendo que la equidad de bienes no hace a los amigos. A la vez contemplo que tampoco pueden serlo aquellos que pertenecen a categorías divergentes, esto es el bueno del malo, pues evidentemente sus propósitos son contradictorios.

Con estos criterios y a fin de resolver contundentemente cuál es la condición natural de quien puede tener un amigo, el tema sobre el cual versa mi siguiente reflexión se basa en una precisión ontológica; por ello rescato de la *Lisis* que quien tiene motivos para tener un amigo debe pertenecer a una naturaleza neutral, a saber ni buena ni mala⁶¹.

Sócrates propone esta cuestión y de ella interpreto que su intención es suponer que quien puede tener un amigo debe pertenecer a un género que ontológicamente es en parte bueno para ser capaz de identificarse con el bien de lo amigo, y en virtud de no ser completamente bueno estimar a lo amigo como algo provechoso⁶². Esto da lugar a pensar que los amigos se identifican por el bien y que entre ellos la amistad es posible siempre y cuando posean

⁶¹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 216 e1

⁶² Cfr. Joseph RASSAM: *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Madrid: Rialp 1980, p. 185

naturalezas contrarias según la cantidad, es decir respecto del mismo bien uno debe ser cuantitativamente mayor que el otro para así entender su preferencia.

A fin de medir los alcances de estas opiniones analizo a detalle las características de la naturaleza neutral, misma que en ocasiones la nombro tercer género, tal y como lo clasifica el mismo Sócrates⁶³. Seguido de esto, reflexiono sobre la causa por la cual la naturaleza neutral prefiere a lo amigo para con ello verificar una hipótesis propia anterior, a saber que la amistad no es una relación que exclusivamente se establezca por una conveniencia útil.

7. VI. 1 La naturaleza neutral y su relación con el bien amigo

Contemplar que quien puede tener un amigo debe poseer una naturaleza neutral, a la vez me permite regresar a una creencia ordinaria anterior, a saber que los amigos en tanto que comparten algo bueno en común son semejantes. De tal forma que el eje ontológico sobre el cual versa la amistad es el bien y no así el mal – pues ello deviene en desemejanza-.

Asimismo, dicha afirmación aún debe ser matizada a fin de no confundir el sentido de semejanza con una especie de equidad total, y por ello entiendo que quienes son amigos se igualan cualitativamente por el bien aunque es

⁶³ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 216 d6

necesario que lo posean en cantidades distintas, pues supongo que al amigo se le prefiere por un provecho mayor al que se tiene.

Pensar que al amigo se le prefiere por un provecho mayor al poseído, hace inevitable deducir que la amistad además se funda en una especie de carencia de bien; pues por ello quien es ni bueno aprecia la amistad y anhela al bien perfecto como lo amigo. Con esto, es deducible que el género neutral está condiciones de entablar una amistad, pues participativamente guarda ontológicamente relación con el bien perfecto y en virtud de su carencia de bien lo considera provechoso.

Con lo dicho presiento que si los semejantes lo son por el bien que poseen, entonces quien en parte no es ni bueno ni malo por su cualidad de bien es semejante a lo bueno y no igual a él porque es distinto según lo malo; motivos por los cuales es plausible que para entablar una amistad no basta identificarse en el bien porque además es necesaria la estima de quien participa en ella a fin de iniciar una relación recíproca. Por esto, ahora analizo la condición de la naturaleza neutral desde su perspectiva de carencia de bien.

Para ello, sobre la premisa de que como primera condición de la amistad es poder identificar el bien compartido, agrego que la naturaleza neutral estima a lo que simplemente es bueno porque el primero al estar en parte privado de bien encuentra en el segundo un provecho mayor al que ya posee. Dicho de otro modo, el tercer género al ser en parte malo carece de bondad, razón por

la cual desea a quien es superior a él. De esta manera, la semejanza inicial que permite identificarlos y dar categoría a la amistad como una relación en donde el bien es lo primero que vincula a sus participantes, ahora como condición secundaria advierto que según la cantidad el grado de bien es distinto, y en virtud de esto nace la preferencia, tal y como sucede en la relación entre contrarios no contradictorios.

Por tanto, ahora tenemos que quien es susceptible de tener un amigo posee cierto grado de bien que le permite identificar un bien parecido, lo cual, en este sentido corrobora que lo bueno es cualidad común a los amigos, y que a causa de la proporción de mal que padece el tercer género, en tanto privación de bien, es cuantitativamente distinto a lo amigo.

Asimismo, si la cualidad identifica a los amigos y la cantidad los distingue, pues según el bien uno es imperfecto y el otro es perfecto, el primero encuentra en el segundo una vía de mejora y por ello lo estima como provechoso. En este sentido, para quien por naturaleza busca su equilibrio preferido, es decir su felicidad, comprende que la amistad es una relación de provecho conveniente en tanto que es una vía que perfecciona su ser, pues a través del bien amigo enriquece su bondad. Conforme a esto la naturaleza neutral está en condiciones de superar su mal porque en acto en parte es buena y por ello entiendo que es una entidad perfectible que a través del bien amigo pretende su equilibrio preferido.

Ahora bien, si la amistad atiende a naturalezas que según su ser en cualidad convergen y en cantidad difieren⁶⁴ el tipo de provecho que se obtiene en dicha relación al enriquecer la bondad de su ser no se limita al hacer, porque la perfección no se constriñe a lo útil, sino que por encima de ello su beneficio original es estabilizar a toda la entidad. Para explicarlo a continuación reconstruyo cómo en la *Lisis* se caracteriza a la naturaleza buena que ahora subrayo como lo amigo.

En un primer momento Sócrates afirma que quien tiene amigos es porque ellos lo desean por ser bueno y provechoso, motivo por el cual le confían su ser y hacer. En un segundo momento, asevera que ser bueno implica ser estable y autosuficiente. A partir de ambos juicios sintetizo que a lo amigo se le prefiere y confía todo, sin exclusión de partes, porque su bondad es permanente e inagotable, por esto lo interpreto como un *ser* perfecto. Así, quien es *lo amigo* es ontológicamente superior a quien lo apetece, lo cual da oportunidad a conjeturar que por encima del hacer y de lo útil es susceptible de ser deseado simplemente por su *ser* a beneficio del *ser*.

A la luz de lo anterior, y con base en que el tercer género es amigo de quien por superioridad de bien le es favorable, conjeturo que la idea perfecta de bien es condición por la cual la naturaleza neutral puede optar por un verdadero provecho, pues por analogía ontológicamente coinciden en el mismo bien. De tal manera que, el tercer género al ser una realidad que mantiene un nexo ontológico con el bien perfecto es una entidad que por

⁶⁴ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 216 e14

oponerse sólo en cantidad a lo propiamente bueno, lo desea como amigo a fin de perfeccionarse no sólo en el *hacer* sino también en el *ser*, y por ello este tipo de amistad no se circunscribe a lo útil.

Para explicar cómo lo que es bueno en sí mismo llega a ser lo amigo al margen de lo útil, expongo en seguida un ejemplo: Aristóteles sostiene que “todos los hombres desean por naturaleza saber”⁶⁵ por esto cuando el sujeto está consciente de su ignorancia entiende que está privado de cierto conocimiento, lo cual implica que ha reconocido que algo ya conoce – por lo menos que no conoce- pues consciente de su ignorancia se percata de los límites de su entendimiento, y eso es una determinación en tanto que sabe qué es lo que sabe. Sobre tal determinación versa su deseo de conocer más y por ello desea enriquecerla a través del bien amigo que es el conocimiento.

Ahora bien, por su parte la acumulación de saberes y la contemplación de las verdades no implican utilidad ni efecto alguno, es un mero ejercicio especulativo, es decir registrar, mirar con atención algo para reconocerlo y examinarlo, meditar sobre ello con hondura, teorizar.⁶⁶ Por esto, aunque el saber pueda reportar ulteriores utilidades, querer conocer más y conocer no implica saber hacer; su provecho radical se ubica en la verdad poseída que siendo fin en sí misma es el objeto propio del conocimiento.

⁶⁵ ARISTÓTELES: *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1982. IX-7, 1048 18-35

⁶⁶ Cfr. ARISTÓTELES: *Met...*, I-1, 980 a20

A la luz de lo anterior, quien desea al conocimiento como lo amigo su interés original no versa en lo útil, aunque posterior a ello le pueda servir para algo. En todo caso, el tipo de amistad que encierra la vida contemplativa, - observar los principios y las especies -⁶⁷ perfecciona al sujeto toda vez que mejora su entendimiento sobre la realidad.

7. VI.2 El mal no es condición necesaria para querer lo bueno

Entiendo que los amigos se identifican por el bien y que la amistad es una relación preferida en vista de un bien mayor; sin embargo, resta explicar cuál es la causa remota de su aproximación. Desde esta perspectiva también tengo el propósito de encontrar elementos que me permitan corroborar una defensa anterior, a saber, que la amistad no necesariamente pende de un motivo útil. Por esto, junto con Sócrates reflexiono sobre la causa que pone de manifiesto la bondad y provecho del bien amigo.

Si naturalmente aquello que se quiere es el bien⁶⁸ y nadie estima el mal de algún modo, me pregunto qué papel juega la privación en la amistad. Acorde a la Lisis me permito suponer que lo segundo es motivo por el cual se

⁶⁷ Virginia ASPE ARMELLA: *El concepto de técnica arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, primera edición, México: FCE 1993, p.34

⁶⁸ARISTÓTELES: *EN ...*, I-1 1094 a 1-3 : "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden"

persigue lo primero; luego, quien quiere a lo amigo es porque desea superar su privación. Dado lo anterior, a simple vista es fácil conceder que sólo se estima lo bueno cuando el mal aparece.

Este dilema lo expone Sócrates, pues considera que su investigación tiende a perfilar que la naturaleza neutral sólo prefiere a lo amigo a causa del mal que padece; así lo plantea:

“Pero, el cuerpo, en cuanto cuerpo, no es ni bueno ni malo... Forzosamente ocurrirá que el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amará en cierto sentido... Así pues, lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por presencia de lo malo”⁶⁹

Dicha opinión que tiene la intención de subrayar que al ser la enfermedad un mal que nos produce desear el medio para recuperar la salud, también tiene el propósito de sostener que el mal es motivo por el cual buscamos ser amigos de lo bueno. Asimismo, este razonamiento indica que cuando se quiere algo es porque necesariamente se requiere su provecho, tal y como lo expresa el enfermo al desear la salud. Tal enfoque, faculta al mal como causa no sólo del aprecio del bien sino también implícitamente le otorga dominio ontológico sobre él, pues si evidentemente sin causa no hay efecto; entonces es viable suponer que al desaparecer el mal no deben existir razones para entender por qué la salud es un bien provechoso. Dicho de paso, conclusión sin más sospechosa.

⁶⁹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 217 b4

Por otra parte, este planteamiento tiene la desventaja de reducir el valor del bien a lo útil ya que éste sólo es deseable cuando se rechaza lo inútil, es decir lo malo. Bajo esta dirección, de nuevo tácitamente se sostiene que la necesidad da sentido a lo útil y bueno, pues sin privaciones no hay provecho ni razón para querer algo. Dicho de otro modo, si el mal es causa del deseo de lo bueno y útil, su desaparición implicaría el fin de los deseos, de los afectos y la puntual inexistencia de algo útil.

A reserva de concluir contundentemente lo anterior, me llama la atención que de esto se desprende inferir que el valor del bien en general es relativo a la preferencia del sujeto, pues implicaría entender que su entidad es inestable. Pero como desde la tercera cuestión de esta tesina dilucido al bien como algo estable, autosuficiente y en paridad en sí mismo permanente provechoso en lo útil para quien no lo posee e inútil para quien lo ostenta, sospecho que la argumentación precedente debe contener algún error.

Con todo, si el mal es motivo por el cual queremos lo bueno, lo cierto es que primero hay que probar que el bien se circunscribe a lo útil, para con esto agregar que en virtud de la utilidad, cuando algo cesa de ser útil al tiempo deja de ser querido y bueno, lo cual implica que se transformaría en una cuestión de rechazo, es decir en sí misma mala. En concreto, esto me lleva a vislumbrar que quien no ve utilidad en el conocimiento lo considera un mal, aunque por ello deje de perfeccionar su entendimiento de la realidad debido a que esencialmente su provecho no le es útil de ningún modo. Con esto, es de suponerse que su bien se cifra en la ignorancia; lo cual a toda luz es por demás absurdo pues lo bueno no versa sobre la carencia.

Lo paradójico de esta conclusión, es decir inferir que el bien en tanto relativo a la preferencia del sujeto se funda radicalmente a partir del mal, correlativamente implica que lo determinado se perfila desde lo indeterminado, asunto por el cual pongo en tela de juicio que el mal sea causa remota del aprecio del bien, pues intuyo que sin idea ejemplar como causa no hay efecto adecuado a la necesidad por satisfacer.

7. VI.2.1 La naturaleza del mal en torno a su coincidencia con el bien

Para probar mi sospecha anterior, primero analizo a qué tipo de entidad alude la noción de mal, para con esto inferir qué conexión guarda con el bien. Después, reflexiono sobre la relación entre conocimiento y elección, pues debido a que para elegir algo es necesario previamente poseer un conocimiento me pregunto qué es lo primero que se conoce - esto es el bien o el mal- a fin de discernir si efectivamente al bien, como fin último en la intención, le antecede rechazar lo malo.

De acuerdo al enfoque tomista, ontológicamente todo lo que existe es bueno, por el contrario el mal no tiene existencia propia, en dado caso es un cierto *no ser*, cuya manifestación es posible en tanto indica privación de ser y conjuntamente de bien⁷⁰. Además, si es un *no ser* respecto del ser, es incierto e inestable en sí mismo, particularmente determinado por el ser que lo sujeta.

⁷⁰ Cfr. RASSAM: *Introducción a la filosofía* ...p. 185

Dicho de paso, por esto análogamente nadie es semejantemente malo a otro⁷¹ porque el mal al ser indeterminación pura se supedita al modo individual del ser de su sujeto; por tanto éste si es relativo a quien lo padece.

Desde el ámbito gnoseológico aristotélico el objeto de la inteligencia es la verdad del *ser*, lo cual implica conocer su bondad. De tal manera que, el no ser, carencia y/o mal de los entes propiamente se infieren a partir del conocimiento de su *ser* y de su bondad. Y dado que ontológicamente el mal *per se* no tiene existencia, cabe señalar que lo conocemos como un accidente del *ser*, pues éste sólo existe sobre su sujeto. Por consiguiente, para preferir la bondad del *ser* querido *a priori* debe ser conocido y cuando por accidente la carencia o mal del ser se presenta *a posteriori* se rechaza, pues se concibe como privación de un *ser* previamente inteligido. De ahí que el bien se presente como lo primeramente querido.

A la luz de lo anterior, quien está enfermo observa su mal sólo como privación de bien porque previo a ello conoce su salud. Luego, el sujeto que desea recuperarse propiamente lo hace porque con antelación conoce la bondad de la salud y por esto la quiere. De este modo, es plausible que la causa de su deseo es la bondad de su ser y no su mal. En otras palabras, aunque el fin último de la intención es la ejecución, es decir poseer el bien, ello no excluye que a la vez sea lo primero en la intención, pues es necesario conocer el bien para quererlo; por ende el bien es la causa remota de toda estima.

⁷¹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos :Lisis.....*, 217 e2

7. VI.3 Los amigos son capaces de vincularse por un fin bueno y provechoso en sí mismo

De acuerdo con Rassam sólo las esencias pertenecen a algo, por lo mismo sólo aquello que en esencia conviene al hombre le pertenece. Por el contrario, el mal no es una esencia, razón por la cual es impensable como posesión. Con esto, es previsible que aunque la naturaleza neutral manifieste cierto grado de mal el motor de su perfectibilidad conviene a su parte buena y por ello entiendo que el bien es causa original y final que incita tener un amigo.

Así, pues para quienes por su naturaleza neutral son susceptibles de tener al bien como amigo, una amistad estable significa previamente conocer aquello que en esencia les pertenecen, lo cual es su verdadero bien. Por ello, eligen la amistad como una vía por medio de la cual no sólo pueden superar sus males, sino sobre todo integrar equilibradamente su ser, lo cual a toda luz es un provecho *per se* pues satisface las necesidades naturales de la persona. Por tanto, si los males dejaran de existir en nada cambia el valor del provecho, pues ellos no forman parte de su naturaleza y en todo caso el bien que conforma al hombre es por derecho natural su bien amigo⁷².

⁷² Cfr. RASSAM: *Introducción a la filosofía ...*, p. 186

Para concluir, el hombre es un ser que posee una naturaleza neutral sólo opuesta en cantidad al bien perfecto. Asimismo, esta clase de bien es un medio por el cual el hombre se perfecciona y por ello originalmente lo desea, pues él como lo amigo es capaz de enriquecer sus bienes.

8. Cuestión VII: Si los amigos son los connaturales

Sócrates, poco antes de concluir el diálogo, supone que el amor, la amistad, y el deseo convienen a lo más propio y próximo del sujeto. Y de acuerdo a que los amigos sobre todas las cosas naturalmente son capaces de preferir al bien estable, es decir al perfecto, con base a esto, intuye que los amigos se aproximan por connaturalidad. De tal forma que si el amigo es connatural a su amigo, en consecuencia, todas las amistades se fundan porque sus participantes se pertenecen por naturaleza⁷³.

Enseguida pone esta conclusión en tela de juicio y con ello conjetura que si los vocablos semejanza y connaturalidad guardan la misma proporción, es decir son equivalentes, se debe entonces encontrar un argumento que les permita rechazar que lo semejante es inútil a su semejante. Si por el contrario estos términos especifican dos modos distintos del sujeto, ya se sabe algo nuevo sobre la amistad⁷⁴. No obstante, vislumbra que la connaturalidad tiene como defecto sugerir que lo malo es connatural a lo malo, con lo cual nuevamente aparece la paradoja, a saber que los malos del algún modo pueden ser amigos⁷⁵.

Con este nuevo dilema ordeno las ideas que implícitamente sustentan la característica que define la idea de semejanza en la obra a fin de compararlas

⁷³ PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 221 e7

⁷⁴ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 222 b4

⁷⁵ Cfr. PLATÓN: *Diálogos: Lisis...*, 222 c5

con las cualidades que conducen al filósofo a la intuición de connaturalidad. A partir de este ejercicio explico por qué la connaturalidad no implica equidad de bienes - motivo por el cual los buenos son semejantes- ni disparidad de cualidades - tal y como acontece con los malos-.

A la luz de lo anterior, conjeturo que la connaturalidad es una noción que alude a la diferencia en cualidades y la equidad en propósitos. Por tales motivos pienso que éste término permite facilita comprender qué caracteriza a los amigos, quiénes son los amigos y por qué se aproximan.

8. VII.1 Convergencias y divergencias entre la semejanza y la connaturalidad

De acuerdo a que en todos los casos la semejanza se dice radicalmente del ser y la desemejanza siempre alude a su privación; a la vez considero que todo lo que existe es bueno, aunque en virtud de que los seres padecen diferentes grados de privación entiendo que algunos son mejores que otros. Esto me permite clasificar a los seres según su grado de bondad, gracias a lo cual unos son semejantes de otros. En cambio, por deficiencia de bien son distintos entre sí y por lo mismo el mal como característica de algo no identifica a sus sujetos y por ende es impensable catalogarlos como semejantes.

Asimismo, al ser en la *Lisis* la semejanza una categoría que esencialmente versa sobre el ser bueno de sus sujetos su relación con la amistad es sólo un motivo por el cual los amigos se identifican entre sí, pues su comprensión desde la obra, al menos, no explica cómo se construyen amistades por utilidad. Por tal motivo, esta visión de semejanza la pienso como una condición por la cual los amigos pueden serlo al margen de la útil, pues en vista de un provecho pragmático nadie desea aquello que posee.

Por su parte, es evidente que la privación es una característica que permite explicar por qué alguien desea vincularse con otro y viceversa, razón por la cual es plausible que los contrarios sean amigos. Sin embargo, ella no es bastión de la amistad porque si lo es entonces, tenemos que aceptar que alguien pueda ser amigo de su enemigo, lo cual a toda luz es un sin sentido, pues nadie se vincula como amigo a partir de propósitos contradictorios.

Ahora bien, el sentido de connaturalidad expreso en la obra es posible que sintetice las características de la semejanza y los motivos específicos que permiten a los contrarios ser amigos. Lo pienso así porque, la connaturalidad la propone sobre aquellos seres que por naturaleza se pertenecen, lo cual me permite pensar que implícitamente por cualidad son buenos y en cantidad diversos según su gradualidad de bien. Si mi intuición es adecuada, connaturalmente los amigos se identifican por compartir buenas entidades y por poseer diferentes cantidades de bien me permite entender que se vinculan cuando prefieren al bien amigo como propósito común.

Entonces, si los amigos son los connaturales es porque al poseer bienes semejantes categóricamente comparten seres similares, motivo por el cual es factible que se identifiquen unos con otros y con ello, es posible que homologuen propósitos amistosos en razón del bien común. Acerca del bien común, cabe agregar que no necesariamente debe apelar a lo útil para ser tal, pues la finalidad no siempre compete a una habilidad práctica específica, o bien a la acción en general, dado a que en ocasiones éste propósito apuesta a desarrollar recíprocamente la capacidad de saber a pensar; dicho de paso, la cual en última instancia define el modo de ser de las personas. Así pues, quien es semejante en este sentido puede a la par connaturalmente ser amigo de a otro.

Desde otro aspecto, en la *Lisis* la noción de connaturalidad se distingue de la semejanza porque también toma en cuenta que sus sujetos poseen distinto nivel de bien en virtud del mal que padecen. Por ello, en tanto que la injerencia del mal es una cuestión humana particular, quienes son connaturales simultáneamente son simplemente opuestos contrarios – no contradictorios, pues se identifican por algo bueno- entre ellos y también respecto del bien estable que estiman, al cual, en el mejor de los casos, pueden preferirlo como el propósito común que los vincula. Por tanto, los connaturales no son ni buenos ni malos, tan sólo se distinguen por poseer cantidades diferentes de bien, pues ciertamente coinciden en el bien como principio de identidad y como propósito.

A la luz de lo anterior, la semejanza es una condición anterior a la connaturalidad, pues nadie puede ser amigo de quien no coincide con él de algún modo. Sin embargo, como es necesario que los seres se aprecien entre sí para ser amigos, en la *Lisis* la connaturalidad es la noción indicada para comprender por qué se aproximan dado que a través de ella entiendo también que los amigos son distintos por el mal que los caracteriza accidentalmente. De tal forma que si su distinción es un hecho accidental, ello indica que con sede en su buena esencia se identifican en pro de su perfeccionamiento, lo cual a sin lugar a dudas ya es un móvil coincidente.

Así, hacia donde los connaturales dirigen sus verdaderos deseos, las inclinaciones amorosas y la amistad realmente provechosa es en razón de lo más propio y próximo a su ser. De tal forma que, los connaturales no se prefieren sólo por lo útil, pues sobre ello se estiman por lo que son y por lo que quieren ser.

8. VII. 2 La connaturalidad sólo se dice en razón de lo bueno

Antes de concluir categóricamente que los amigos se aproximan por connaturalidad, juzgo si cabe la posibilidad de poder predicarla en torno a los seres malos o sobre cualquier modo que en sí mismo haga referencia a una negación de bien.

Nuevamente el tema de la semejanza es apelable porque es condición por la cual los seres se clasifican por compartir cualidades buenas y propósitos buenos comunes. Con base a esto afirmo que la connaturalidad versa sobre seres que se equiparan por su ser bueno, y distingo que por el mal nadie se iguala; luego este último no puede ser motivo que los catalogue como connaturales. Asimismo, como la amistad es una relación de coincidencias, pues radicalmente no se inicia si de algún modo sus participantes no se identifican; por ende, los connaturales pueden ser amigos y no los malos.

Por otra parte, entiendo que la connaturalidad no solamente se basa en el principio de identidad, pues además advierte que los connaturales son tales por dirigirse hacia el mismo objetivo. En este sentido, cabe suponer que los malos por coincidir en un fin provechoso son connaturales, conclusión que considero sospechosa.

Dudo que eso sea posible pues recuerdo que el objetivo amistoso de la amistad requiere de un provecho común determinado, y en este sentido entiendo que los malos son incapaces de homologar propósitos, pues considero que ellos al ser inestables por analogía sus decisiones describen la misma característica, o bien, sus fines corresponde a la inestabilidad de su ser, y por ende son inciertos. Con lo cual, infiero que es imposible que los malos converjan en algo común.

Conclusiones

Para configurar una aproximación a una noción general desde la *Lisis* a continuación expongo los resultados de mi investigación.

1) De acuerdo con la obra, lo amigo –*philon*- habitualmente se distingue de otras entidades por ser lo querido en virtud de ser algo útil y provechoso. Con base en dicho juicio contemplo que quienes son amigos establecen una relación de objetos en tanto que su aprecio se circunscribe a satisfacer las necesidades personales y pasajeras de cada uno de sus participantes; lo cual dificulta entender que el amigo sea alguien capaz de plantearse la posibilidad de ofrecer un bien que no le reporte alguna ventaja práctica.

No obstante, cuando Platón, en voz de Sócrates, replantea la cuestión desde el marco de lo familiar deja entrever que el vínculo entre los padres y los hijos al no erigirse siempre específicamente por razones de utilidad cabe caracterizarlo como una relación recíprocamente provechosa, pues el hijo, sin tener la garantía de cierta ventaja práctica, indudablemente se beneficia al ser educado, y por su parte, el padre también se goza con ello a pesar de no reportarle ninguna ventaja útil.

Lo anterior me permite dilucidar que el móvil del amante es sin más que el amado se ennoblezca a través del bien perfecto – *proton philon*– el cual al ser lo primero genéricamente querido por todos, lo torna amable, confiable y

deseado por los que se dicen ser amigos. Esto es notable en la *Lisis* cuando en ella se pone de relieve que los progenitores a toda costa desean que su prole llegue a ser entendido o bien que sea sensato⁷⁶ - *phroneîn*-, pues lo consideran el medio indicado para apreciar el bien original. En esta intención, los padres ofrecen al hijo un proyecto educativo - *paideia* -, que pese a lo poco placentero y quizá inútil que pueda parecerle al hijo, es sin lugar a dudas el hábito intelectual necesario para que éste pueda al menos entender el lugar de la verdadera felicidad.

A la luz de lo anterior, la relación familiar es posible entenderla como una especie de amistad - *philia*- pues en tanto cifrada en la educación - *educere*- nos advierte que dicho vínculo se establece a favor de un proceso que se plantea poner de manifiesto los alcances de la interioridad humana de todos los involucrados, pues no solamente el educando se esfuerza sino también quien educa - ambos tienen la oportunidad de crecer en la generosidad, humildad, paciencia, tolerancia entre otras virtudes humanas- lo cual hace plausible que su ejercicio sea provechosamente recíproco. Tal proceso en la obra es análogamente comparable al ejercicio mayéutico, pues el mismo Sócrates advierte su propio crecimiento a través de sus discípulos.

Sin duda, esta filiación, cuyo perfil es notablemente educativo, tiene como vital finalidad el perfeccionamiento de la naturaleza del educando e implícitamente del educador; por lo cual es posible considerarla como un medio dirigido al progresivo desarrollo humano de sus sujetos.

⁷⁶ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 209 d4

Cabe agregar que dicha relación al originarse gracias a la tendencia amorosa del padre respecto del hijo, me invita a considerar que si en el mismo sentido el amante es correspondido por su amado, el provecho implícito recíproco es aprender a amar. De tal forma que este perfil de filiación dirigido al progresivo desarrollo humano de sus participantes les enseña y permite amar a otros. Pero, si aquello que une al amante a su amado es buscar en exclusiva el bien del otro, en todo caso, la correspondencia provechosa para el amante es satisfacerse con la presencia de dicho bien en el otro.

Todo lo anterior me permite dilucidar que la amistad desde la *Lisis* en un primer momento es enjuiciada por sus interlocutores como una entidad basada en la correspondencia recíproca; la cual rudimentariamente pretende conjeturar que básicamente los amigos se aproximan cuando sus participantes se otorgan bienes a fin de satisfacer sus necesidades personales.

En cambio, la interpretación de una relación amorosa desde la obra acorde al contexto familiar, da luz para entender que quien ama de algún modo puede decirse amigo, a saber, por lo menos con respecto al *proton philon*. Ahora que si lo verdaderamente querido para el amante es genuinamente satisfacerse junto con su amado vía la consecución del *proton philon*, la suficiencia de propósito en sí mismo los invitaría a coincidir como amigos.

Tal propuesta, poco antes de concluir la obra, el filósofo implícitamente la retoma como aquello que caracteriza al legítimo amante – *gnesios erastes*– y dado lo cual se torna como una condición necesaria para entender a los

verdaderos amigos⁷⁷. Así, el verdadero amante a diferencia del amigo por utilidad, tiene mayor posibilidad de encontrar amigos, pues al segundo para serlo sólo le basta conseguir el bien personal a través de otros.

2) A quien prefieren los amigos debe ser un sujeto que se caracterice por ofrecer algo bueno y provechoso, lo cual en el mejor de los casos puede ser su capacidad de saber pensar. Por el contrario, quien ama no requiere estimar dicha cualidad en su amado, aunque puede suceder que el amante busque hacerlo feliz al ofrecerle los medios por los cuales aprenda a pensar. Por tanto, una relación de amor puede construirse unilateralmente pues tan sólo bastan los afectos del amante para entender quién es el amado. En cambio la de amistad es bilateral, pues sus participantes siendo buenos y provechosos deben electivamente corresponderse.

3) Los amigos se identifican entre sí en virtud de que poseen cualidades buenas semejantes – *homoion*-. Por lo mismo, quienes son malos no pueden decirse ni semejantes ni amigos. Sin embargo, si el deseo que aproxima a los amigos es a causa de algo que no se posee, la semejanza *per-se* no explica cómo es que sus sujetos se relacionen en vista de un propósito útil - en el sentido de habilidades prácticas-

4) Si la estima entre los amigos es a causa de algo que no se posee, a la vez para identificarse como tales deben cualitativamente coincidir según algo bueno poseído. Con ello, la relación de amistad puede ser entendida bajo el

⁷⁷ Cfr. PLATÓN: *Diálogos:Lisis ...*, 222 a10

marco de naturalezas opuestas contrarias no contradictorias, en donde la deficiencia de bien funge como un accidente a superar en colaboración de quien puede y quiere hacerlo, cuyo fin último es el propósito común centrado en un bien mayor.

Desde la perspectiva de la estima, además es posible distinguir la génesis de diferentes clases de amistad, pues acorde a la multiplicidad de *situaciones de equilibrio preferido* se erigen las amistades por honor, placer, utilidad o en el amor entre otras.

5) Los amigos al ser opuestos contrarios específicamente sostienen una naturaleza ni buena ni mala capaz de identificarse con un bien mayor al que poseen, el cual al ser cuantitativamente superior lo desean como el bien amigo. Y acorde a que el bien es aquello que propiamente se conoce, es motivo por lo cual es lo primero en la intención aunque sea lo último en la ejecución, por ende el bien es la causa remota y final que define una amistad.

6) Los amigos son seres connaturales – *oikeion*- pues dicho término contempla que gracias a sus cualidades semejantemente buenas pueden identificarse; a la vez plantea que entre ellos existen diferencias que los aproximan como contrarios opuestos, aclarando que dicha oposición apela a una determinación ontológica ni buena ni mala. De tal manera, que en virtud de su particular deficiencia de bien son seres distintos entre sí, pero que con base en su grado de participación en el bien son capaces de coincidir en propósitos convenientes a lo más propio y próximo de sus sujetos.

Todo lo anterior, me permite concluir que la amistad es una relación en donde se pone de relieve que los seres humanos por naturaleza buscan complementarse por medio de un propósito bueno común, a fin de compartir recíprocamente situaciones de equilibrio que les permita ser felices. Por ello no es extraño que posterior a la *Lisis*, Aristóteles en la *EN* afirme que nadie es feliz sin amigos.

Esta propuesta atiende a las tres características esenciales que supongo al inicio de la tesina, a saber a) Con base en su naturaleza, aquello que caracteriza al amigo es poseer cualidades buenas y provechosas; sin perder de vista que a la vez no las agota; b) Quien lo es, necesariamente tiene un compañero al que reconoce como amigo porque electivamente le corresponde, pues b) Su aproximación pende de aquellos propósitos comúnmente buenos que los conducen a situaciones de equilibrio.

Ahora bien, si en general para los amigos lo bueno: a) Es lo primero en la intención y motivo por el cual se identifican, y b) Lo último en la ejecución – propósito–, pues la amistad se erige en virtud de alcanzar situaciones de equilibrio preferido en dirección a la felicidad; entonces, identificar diferentes tipos de amistad que a su vez conduzcan a sus sujetos a ser felices es tema de otra investigación. Misma que muy probablemente puede partir de la siguiente idea: “Los clásicos entienden por felicidad «la situación psicológica de posesión del bien deseado». Ese bien se estima por encima de cualquier otro.”⁷⁸

⁷⁸ POLO: *Ética : hacia una visión....*, p. 138

Bibliografía

AQUINO, Santo Tomás. *Comentario a la Ética Nicómaco de Aristóteles*. 2da. edición revisada y corregida. Traducido por Ana Mellea. Pamplona: EUNSA, 2001

ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Primera edición. Traducido por Julio Pallí Bonet. Vol. 89. Madrid: Gredos, 1985.

—. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

ASPE ARMELLA, Virginia. *El concepto de técnica arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. Primera edición. México: FCE, 1993.

BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. 8 ta. México: Porrúa, 1998.

CANTO-SPERBER, Monique. *Diccionario de ética y filosofía moral*. México: CFE, 2001.

CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1976.

FERRO GAY, Federico. *Los filósofos presocráticos, De Homero a Demócrito*. México: SEP, 1987.

GALLAGHER M., David «Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco.» *Tópicos* (Universidad Panamericana) IV-6 (1994).

- GUERRA, Rodrigo. *Afirmar a la persona por sí misma*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.
- GUTHRIE, W. K. *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV. Madrid: Gredos, 1990.
- HUSSEY, Edward, John BURNET y Gregory VLASTOS. *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- LÓPEZ DE LLERGO, Ana Teresa. *Valores, valoraciones y virtudes: metafísica de los valores*. México: Compañía Editorial Continental, 1999.
- LLANO CIFUENTES, Carlos. *Etiología del error*. Pamplona: EUNSA, 2004.
- . *La amistad en la empresa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MILLÁN PUELLES, Antonio. *Ética y realismo*. Segunda edición. Madrid: Rialp, 1996.
- PADILLA, Ma. Teresa. «La naturaleza del método socrático.» Editado por Universidad Panamericana. *Tópicos*, nº 25 (20003): 78.
- PLATÓN. *Diálogos: Apología, Critón, Eufitión, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, trad. J. Calonge Ruíz, E. Lledo Ínigo, C. García Gual, Madrid: Gredos tomo I, 1981.

POLO, Leonardo. *Ética : hacia una visión moderna de los temas clásicos*. México: Publicaciones Cruz O., S.A, 1993.

RASSAM, Joseph. *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 1980.

TERENCE, Irwin. *La ética de Platón*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, colección estudios clásicos, México: UNAM, 2000.

ZAGAL, Héctor. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. Editado por Universidad Panamericana. México: Cruz O., 1993.