

La noción de τὸ πρῶτον φίλον en el *Lisis* de Platón

A Javier Muguerza,
Profesor Emérito, amigo

Abstract. *This article deals with some of the arguments about friendship advanced by Plato in his dialogue Lysis. Its main purpose is to show that the expression τὸ πρῶτον φίλον “first friend” or “real friend” is to be understood as referred to happiness, and thus, that not only friendship but any desire whatsoever proceeds ultimately from a subyacent conception of happiness. Moreover, it is essential that happiness be conceived as a positive element, a principle of ethics. According to Socrates, philosophy’s task is to reveal the true nature of happiness, e.g. the fact that virtue is its most important ingredient. Thus, the frequent identification of the “first friend” with the Platonic Idea of the Good loses much of its force.*

Key words: *Lysis, Plato, friendship, wish, summum bonum.*

Resumen. *En este trabajo analizamos una parte de los argumentos sobre la amistad utilizados por Platón en el diálogo Lisis. Nos interesa mostrar que el candidato más idóneo para ocupar el lugar de la noción de τὸ πρῶτον φίλον “amigo primero” o “amigo auténtico” es la felicidad, y que no sólo la amistad, sino cualquier deseo, emanan en última instancia de cierta concepción subyacente de la misma. Pero es muy importante concebir la felicidad como un elemento positivo, un principio de la ética. La misión de la filosofía, de acuerdo con Sócrates, es revelarnos la verdadera naturaleza*

de la felicidad; por ejemplo, el hecho de que su ingrediente más importante es la virtud. Visto lo anterior, la identificación, común en la literatura, del “amigo primero” con la Forma platónica del Bien pierde gran parte de su fuerza de persuasión.

Palabras clave: *Lysis, Platón, amistad, deseo, summum bonum.*

Introducción y planteamiento del problema

El diálogo *Lisis* se ocupa de la amistad y concluye, como es sabido, en una aporía. Pero un lector desprevenido pudiera dudar de que la amistad misma constituya el interés central de Platón en esta obra. En efecto, el filósofo ateniense aborda el tema de la amistad desde un punto de vista que, comparado con el tratamiento que le brindará luego Aristóteles, se nos antoja quizás demasiado abstracto; y, lo que es peor, introduce, para explicarla, la extraña noción de “amigo primero” (τὸ πρῶτον φίλον), al que identifica con el bien. A éste, dice, lo amamos “de verdad” (ὡς ἀληθῶς, 219d4 s.) o “realmente” (τῷ ὄντι, 220b1 y b4), mientras que a lo demás parecemos amarlo sólo “de palabra” (ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό, 220a8 s.), dado que constaría de meras “imágenes” (εἶδωλα, 219d3) o reflejos de aquel “amigo primero”. Todo esto evoca, sin

duda, aspectos asociados normalmente con la teoría platónica de las ideas. En este trabajo trataré de mostrar que el concepto de “amigo primero” constituye un aporte fundamental a *cualquier* análisis del deseo y, *a fortiori*, de la amistad. Además, argumentaré que es un sobrenombre de la felicidad, que nos muestra importantes facetas de la función que cumple el *summum bonum* en la mayéutica socrática. En cambio, no considero que existan razones suficientes para afirmar que el *Lisis* se propone hacer una primera presentación de la teoría platónica de las ideas.

El “en vistas a lo cual” (τὸ οὐ ἕνεκα) de la amistad, y la concatenación de causas finales hasta llegar al “amigo primero” (τὸ πρῶτον φίλον)

El misterioso término de “amigo primero” hace su aparición en el *Lisis* en un estadio relativamente avanzado del diálogo y en el marco de un replanteamiento de la pregunta que busca identificar las causas de la amistad (218c4 ss.). Se cita el ejemplo de un enfermo que “ama” la medicina, donde la medicina es calificada como “amiga” u “objeto de deseo” para el enfermo (esta anfibología del término griego φίλον es imposible de verter al castellano por medio de una sola palabra.) Si preguntamos, dice Sócrates, por qué la medicina es “amiga” u “objeto de deseo” para el enfermo, es decir, por qué el enfermo está favorablemente dispuesto hacia la medicina, una respuesta natural sería que ello sucede “a causa de la enfermedad”, la cual es percibida por el enfermo como un mal que la medicina puede curar (218e3-219a5). Pero el enfermo no estaría favorablemente dispuesto hacia la medicina si además de ello no existiese otra cosa que el enfermo deseara: a saber, la salud, que el enfermo percibe como un bien. Esto es lo que Sócrates denomina “lo en vistas a lo cual” (τὸ οὐ ἕνεκα). Sin embargo, aunque se pueda decir que tanto la enfermedad como la salud son causas de que la medicina sea “amiga” u “objeto de deseo” para el enfermo, se trata, como veremos enseguida, de dos tipos diferentes de causa. Ahora bien: ocurre

que “aquello en vistas a lo cual” –en nuestro ejemplo: la salud– siempre es necesariamente, a su vez, un “objeto deseado”, “querido” o “amigo” (219c2). Por lo tanto, Sócrates piensa que debe ser posible plantear también con respecto a este *nuevo* objeto de deseo la misma pregunta de antes (219c3); en nuestro ejemplo, con vistas a qué cosa se desea la salud. Y así ocurriría a su vez con aquello en vistas a lo cual se deseara lo que se desea cuando se desea la salud. Corremos, pues, el riesgo de incurrir en un regreso al infinito. Para que esto no suceda, advierte Sócrates, debemos alcanzar un “cierto principio” (τινα ἀρχήν, c7), algo que sepamos que se desea únicamente en virtud de sí mismo y en vista a lo cual se desea todo lo demás (c8 s.). Se trata del famoso “amigo primero” (τὸ πρῶτον φίλον, c8), al que Sócrates, como dijimos, califica como amigo “de verdad” (ὡς ἀληθῶς, d4), y frente al cual todas las demás cosas deseadas serían meras “imágenes” o “sombras” (εἰδωλα, d3). Eso no significa que no valoremos otras cosas, puntualiza Sócrates; al contrario, el valor de las demás cosas dependerá del valor que otorguemos a aquel principio, así como un padre preocupado por la salud de su hijo enfermo no por eso deja de valorar las demás cosas; al contrario, valora sobre todo aquellas que cree que pueden restablecer la salud de su hijo (cf. 219d5-220b7). *Se podría glosar lo anterior diciendo que el “amigo primero” es la causa de que se valoren y deseen todas las demás cosas.* Sin embargo, es poco lo que Sócrates nos dice en el *Lisis* acerca de la misteriosa identidad de este “amigo primero”. Ciertamente, lo caracteriza como “el bien” (τὸ ἀγαθόν, 220b6); pero es obvio que no se está refiriendo aquí a los bienes particulares, ya que había dicho antes que éstos se desean en virtud del “amigo primero”. Por lo tanto, muchos comentaristas se han visto tentados a identificar al “amigo primero” con la Idea platónica del bien, (1) que, como se sabe, también es la causa del bien de todas las cosas buenas. Sin embargo, hay razones para creer que el “amigo primero” es un concepto todavía eminentemente socrático, que se refiere sólo a la felicidad.(2)

¿Por qué tiene que haber algo deseado únicamente en vistas a sí mismo?

Pero hagamos un alto. ¿Por qué es necesario que, a excepción del “amigo primero”, todo objeto deseado o amado lo sea en vistas a otra cosa? ¿No podríamos amar, por ejemplo, a una persona exclusivamente en virtud de sí misma? Por razones de espacio, trataré de responder a esta pregunta de una manera concisa. Somos seres maximizadores del bien, que tratan de sacar el mayor provecho posible de las situaciones en las que se encuentran; seres que, por lo tanto, se están continuamente trazando nuevos objetivos o metas. Casi siempre podemos justificar ante los demás por qué deseamos determinados bienes o amigos. Cuando se nos pregunta por qué deseamos algo, solemos alegar una razón, y, en particular, solemos mencionar un deseo previamente dado y un rasgo del objeto que satisfaría dicho deseo. Sólo hay un deseo del que nadie espera que demos razón: el deseo de ser feliz. El que este deseo se encuentre en la base de todos los demás deseos, es decir, el que todos nuestros deseos estén, por decirlo así, estructurados en forma de pirámide invertida, donde la punta de la misma correspondería a la felicidad, lo demuestra la manera en que hablamos: siempre podemos aducir, respecto de cualquier objeto deseado por nosotros, que creemos que su obtención nos acercará a la felicidad; mientras que para justificar el deseo de ser felices no podemos apelar a ningún otro deseo. Incluso en el caso de una amistad desinteresada siempre podremos mencionar, sin temor a ser redundantes, que buscamos desinteresadamente el bien del amigo *porque* ello nos hace felices; y a nadie se le ocurriría preguntar por qué deseamos esto último. Para Sócrates, es un hecho que la estructura de esa justificación responde a la estructura de nuestros deseos.

Prioridad general del “en vistas a lo cual” (τὸ οὐ ἕνεκα) sobre el motivo desencadenante (τὸ διὰ τί), del bien sobre el mal

De este modo, la felicidad es considerada como el deseo subyacente a todo lo que de hecho

deseamos. Pero esto pudiera parecer un mero dato empírico. ¿Por qué otorgarle una función en la explicación de los deseos y de la amistad? ¿No será que aquí ese “primer amigo” no sólo es causa explicativa de la existencia de los deseos y de las amistades, sino, además, justificación de los mismos, criterio para diferenciar los deseos correctos de los que no lo son, las amistades auténticas de las falsas? En efecto, así pareciera indicarlo el contexto dramático del *Lisis*, que contrasta reiteradamente el enamoramiento apasionado y narcisista de Hipothales con la genuina amistad de Sócrates, basada en la búsqueda de la verdad y en el deseo desinteresado de transmitirla.(3) Sólo esta última es auténtica, y sólo en su caso se puede esperar razonablemente un sentimiento recíproco por parte de la persona amada (como intentará demostrar Sócrates al final del diálogo). (4) Para comprobar el carácter normativo del concepto de felicidad en el *Lisis*, propongo que examinemos el pasaje que sigue a la presentación del concepto de “amigo primero”, en el que se intenta esclarecer si la causa *determinante* del deseo es el bien que se busca o el mal que se trata de evitar. Sócrates pregunta a sus interlocutores Menexeno y Lisis si será del todo cierta la conclusión que habían obtenido previamente: *que lo que no es bueno ni malo busca el bien a causa del mal* (220b8 s.). Recordemos: se había dicho que el enfermo amaba la medicina *en vistas a* la salud (que es un bien), pero *a causa de* la enfermedad (que es un mal). Si la causa *fundamental* de la actitud favorable que el enfermo tiene hacia la medicina fuera realmente la enfermedad que éste padece, habría cierta prioridad del mal sobre el bien en la explicación de la actitud favorable hacia la medicina. La pregunta queda esbozada en los términos siguientes: ¿Cuál es la causa determinante de la amistad: “aquello en vistas a lo cual se desea algo”, τὸ οὐ ἕνεκα, o, más bien, el mal concreto que hay que erradicar, τὸ διὰ τί? O, para usar la formulación de Penner y Rowe: ¿Es el bien ontológicamente anterior al mal, o es el mal ontológicamente anterior al bien? Y, en consecuencia, ¿debe caracterizarse el mal como privación del bien, o, por el contrario, el bien como ausencia del mal?(5) No se trata, en mi opinión, de un mero juego de palabras. Sostener la preeminencia del mal sobre el bien equivale

a aseverar en cierto modo que el bien tiene un carácter eminentemente reactivo: que su única función consiste en erradicar el mal. Para decidir esta cuestión, Sócrates propone primero el experimento mental de imaginar que hubieran desaparecido todos los males del mundo. Entonces, suponiendo que el bien consistiera únicamente en la supresión del mal, el bien dejaría de tener utilidad (220c1-e5). Menexeno responde que no encuentra verosímil esta tesis, y Sócrates decide cambiar de táctica: observa que en realidad *no podemos saber cómo sería un mundo sin males* (221a3-5), y sugiere que *prestemos atención a los deseos que ya efectivamente existen*. Algunos de ellos, dice, los catalogamos como buenos, otros como malos y otros como indiferentes. Sócrates da a entender que un mismo deseo, como la sed, pudiera ser bueno, malo o indiferente, según la situación en la que se presentase (221a7-b1). Eso indica que está evaluando los deseos de acuerdo a las consecuencias que para el sujeto en cuestión tendría el satisfacerlos. Luego, pide a sus interlocutores que hagan abstracción de los deseos malos; quedarían, prosigue, los deseos buenos y los que no son ni buenos ni malos (b2-5). Y la causa de éstos ya no podría ser el mal, precisamente porque los deseos que han quedado no son malos; a todo lo cual asiente Menexeno (c2-5). Para entender lo que Sócrates quiere decir aquí, imaginemos la situación de un enfermo que debe hacer dieta. Para ese enfermo, su hambre sería mala, porque si la satisficiera saldría perjudicado. Pero preguntemos ahora: ¿de dónde proviene el juicio de que este deseo es *malo* para el enfermo? Es obvio que no del deseo mismo, o sea del hambre, que es la percepción de un cierto dolor, porque el dolor nos incita siempre a eliminarlo de inmediato. Tendría que provenir, por lo tanto, del médico, es decir, de un experto. Ahora bien: lo que en la ética socrática corresponde a esta opinión calificada del experto es, por supuesto, el conocimiento del bien, conocimiento que, en el fondo, no tiene otro objeto que la naturaleza de la felicidad, entendiendo por ésta el estado de una vida que incluya la práctica de la virtud.(6) Eso queda en evidencia, me parece, a través del desarrollo mismo de la mayéutica, como método discursivo para hacer que el interlocutor tome consciencia de su propia ignorancia y descubra

por sí mismo la definición de la virtud, de las virtudes particulares y de otras ideas éticas afines. (7) En cambio, un deseo por sí solo, aislado del conocimiento, nos inclina ciegamente a su satisfacción, a la eliminación de lo que el individuo deseante percibe como un mal (un dolor), pero que no necesariamente es tal. Todo esto presupone una cierta direccionalidad en el proceso de fundamentación, ya que la *fundamentación* va desde una concepción de la vida buena en su conjunto hacia los deseos concretos, y desde lo más general hacia lo más particular;(8) lo cual, traducido al lenguaje del *Lisis*, se podría calificar como una prioridad del “amigo primero” (la felicidad) sobre los amigos y objetos deseados particulares. Y, si analizamos el asunto con cuidado, es lógico que sea así: pues si la razón de ser de nuestros deseos particulares descansaba, como vimos, sobre ese fin último que era la felicidad, entonces ese fin último tendrá que ser intrínseca y máximamente valioso, de manera que queden justificadas las cosas que perseguimos con vistas a él.

El deseo (ἐπιθυμία) como principio primero de la amistad

A la luz de lo que hemos venido diciendo, cabría esperar que a continuación Sócrates afirmase que la causa de la amistad y del deseo es el bien, concebido como la felicidad. En vez de ello, Sócrates se limita a aseverar que la causa *de la amistad* es el deseo mismo (ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, 221d2 s.). Recordemos que, para analizar la amistad, Sócrates había apelado a una segunda connotación de la palabra φίλον, la de “objeto deseado”, que a su vez remitía a la estructura del deseo como tal; después de toparse con obstáculos para explicar dicha estructura, llegaba a la conclusión de que todo deseo es fundamentalmente un deseo “hacia el bien”. ¿Qué se gana, pues, ahora con afirmar que la causa de la amistad es el deseo? ¿No hay aquí un retroceso o, peor aún, una petición de principio?(9) Considero que no. Platón no puede afirmar que el bien o el “amigo primero” es la causa de la amistad o del deseo, sencillamente porque sabe que el deseo es una especie de principio, el cual tiene

su origen en la naturaleza misma del hombre.(10) El “amigo primero”, la concepción de felicidad, no puede ser la causa *determinante* del deseo y de la amistad, siquiera porque, si no existieran seres humanos que buscasen la felicidad, esa concepción jamás llegaría a materializarse. En otras palabras: ese “amigo primero” debe estar ya latente en el deseo mismo, a la espera de ser despertado por la mayéutica y puesto en práctica por el individuo. Se objetará que muchas personas desean el mal; pero Sócrates piensa que lo hacen bajo la falsa creencia de que es un bien. Los placeres pueden hacer que una persona distorsione completamente su visión del verdadero valor de los bienes particulares, y, por esa vía, también su concepción de la felicidad. Por eso, aunque el fin último, el “amigo primero” de los deseos de todos los hombres sea la auténtica felicidad, lo que opera como fin *efectivo* en los deseos de cada cual es una determinada concepción de la felicidad, más o menos tácita, más o menos correcta o incorrecta. La tesis central del *Lisis* no es meramente descriptiva, de modo tal que se limite a constatar que todos buscamos la felicidad en lo que hacemos; al presuponer la idea de una *verdadera* naturaleza de la felicidad, convierte al conocimiento de la misma en una idea regulativa que dota al filósofo de criterios para orientar sus actos en la vida cotidiana.

Rechazo, por innecesaria, de la interpretación de “primer amigo” como idea platónica trascendente

En todo lo discutido anteriormente no hemos podido detectar una razón de peso que nos obligue a admitir la existencia en el *Lisis* de una idea trascendente del bien.(11) Por lo tanto, la explicación de la amistad y del deseo dada en esta obra es perfectamente convincente aun sin presuponer la teoría de las ideas. Es más, al señalar al deseo mismo, en lugar de al “amigo primero”, como causa de la amistad, Platón pareciera estar dando una explicación básicamente inmanente de esta última. Nótese, además, que no afirma en ningún momento que el mal no tenga valor explicativo con respecto a nuestros deseos: después de todo,

decimos que el enfermo no amaría la medicina a menos que estuviera enfermo.(12) Lo que Sócrates sí asevera es que la enfermedad no puede ser la explicación *última* de que el enfermo ame la medicina. Si la vida misma y la felicidad no tuvieran un valor intrínseco, entonces quizás no valdría la pena sanar; sería preferible acabar de una vez por todas con el sufrimiento por medio del suicidio. Pero no es así. El valor de la curación proviene, *en última instancia*, del hecho de que la vida merece la pena vivirse.(13) Para afirmar esto, no es necesario apelar a la idea platónica del bien, pero sí a la noción de la felicidad y al valor intrínseco que ésta reviste. ¿No será que, después de todo, Platón quiere todavía en el *Lisis* reflejar la filosofía de su maestro de la manera más fidedigna posible, sin presentarnos todavía su teoría de las ideas?

Notas

1. Así opinan, por ejemplo, von Arnim, p. 53 y A. E. Taylor (p. 70 s.). (Para los datos bibliográficos de las obras citadas, por nombre de autor, en las notas, véase la sección “Referencias” al final del trabajo.) La razón que da para interpretar este amigo primero como la idea del bien, a saber, que no puede referirse a ningún bien terrenal, no me parece concluyente: ciertamente, no se puede referir a un bien terrenal concreto, pero pudiera designar aquello que está supuesto en todos los bienes terrenales, a saber, la aspiración a la felicidad.
2. Penner y Rowe (pp. 150-3) identifican el “amigo primero” tanto con la felicidad, como con el conocimiento del bien y con la idea del Bien. Sin embargo, no considero del todo logrado su esfuerzo por explicar cómo un mismo concepto puede ser todas estas cosas a la vez. Mi propuesta, como se verá, consistirá en identificarlo, *objetivamente* hablando, con la felicidad, pero, desde el punto de vista del sujeto, con la concepción que éste tenga de la misma. Versenyi, por su parte, ha defendido (p. 193 s.) la posibilidad de que Sócrates admita la existencia de varios “amigos primeros” en el *Lisis*; contra lo cual Bordt ha alegado convincentemente (p. 201) que ello contradice lo dicho en el propio texto platónico.
3. Esto es algo en lo que insiste con gran acierto Ursula Wolf en la sección “Pädagogischer Eros”

- del libro suyo citado en las Referencias (pp. 147-50).
4. Así queda de manifiesto en las páginas finales del diálogo, cuando se discute el concepto de τὸ οἰκεῖον (término de difícil traducción, quizás: "lo propio"). Por razones de espacio no puedo entrar aquí en este interesante aspecto del diálogo.
 5. Penner y Rowe (p. 134 s.).
 6. No es, por tanto, necesario presuponer, como lo hace David Robinson (citado por Bordt, p. 204 s.) que la virtud, separada de la felicidad, constituye la verdadera identidad del "primer amigo", ya que, en Sócrates, la felicidad está concebida como práctica de la virtud y, por lo tanto, el conocimiento de la naturaleza de la felicidad incluye el conocimiento de la virtud.
 7. Ello no excluye que quizás Sócrates también fuera consciente de la función indispensable de la deliberación, tal como a mí me parece que sugiere, por ejemplo, el *Eutidemo*.
 8. Y de dirección inversa en cuanto a la génesis de la correspondiente noción de felicidad, podría añadirse.
 9. Es lo que sugiere von Arnim, cuando indica (p. 55) que el deseo no puede ser sinceramente considerado por Platón como la causa de la amistad, debido a que a lo largo del diálogo había venido tratando la amistad y el deseo como casi sinónimos.
 10. En sentido estricto, "principio incausado" es para Platón (y Aristóteles) sólo el bien; pero desde el punto de vista de la naturaleza del hombre, el deseo es el principio de la acción: buscamos el bien porque somos esencialmente *seres que desean* el bien (otra cosa es cómo haya que determinar a este último).
 11. La mayoría de los autores que apoyan esta tesis (por ejemplo, Von Arnim, p. 153 ss.) se basan en consideraciones lingüísticas. Pero éstas, como ha mostrado Vlastos (pp. 35-7) no son tan determinantes como se suele creer, y Bordt (pp. 202-4) ha

argumentado convincentemente que no hay razones para introducir en el *Lysis* una teoría que no está desarrollada en ese diálogo y a la que, por lo tanto, Platón obviamente no considera indispensable para el recto entendimiento del mismo.

12. En este sentido, me parece exagerado el juicio de Von Arnim, respecto de que el estilo irónico de Platón al introducir esta fórmula indicaría que considera la tesis del posible carácter causal del mal como un exabrupto (*monströs*, p. 52 s.).
13. Versenyi parece haber malinterpretado el sentido de toda la defensa socrática de la prioridad del bien sobre el mal, pues dice que todo bien está "necesariamente correlacionado con algún mal como su propia antítesis". Pero la prioridad del bien exige su posibilidad de existencia independiente.

Referencias bibliográficas

- Bordt, Michael. (1998) *Platon, Lysis. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Penner, Terry/ Rowe, Christopher: *Plato's "Lysis"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Platon, *Lysis*. (1956) Texto establecido por Alfred Croiset. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Taylor, A. E. (1956) *Plato. The Man and his Works*. 41937. Reimpr. Cleveland: Meridian Books.
- Versenyi, Laszlo: "Plato's *Lysis*." *Phronesis* 20 (1975), 185-198.
- Von Arnim, Hans F. A. (1914) *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Berlin, Leipzig: Teubner.
- Wolf, Ursula. (1996) *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Hamburg: Rowohlt; cap. VI, pp. 129-150.