

De lo que se pone bajo el signo de la *philía*

LUIS MIGUEL ORBANEJA GARCÍA

ORCID: 0009-0007-8272-4633

DOI: 10.62860/AP.02.12

Entre los textos platónicos hay unos contados pasajes singulares cuya relación puede pasar inadvertida si no se cotejan a propósito, pero que, una vez comparados, se nos revelan muy afines tanto por la forma como por su contenido. Lo llamativo es que esta concordancia, lejos de ser meramente circunstancial, nos parece clave para situar al lector en la pista de la naturaleza y la profundidad de la interpretación que, casi inadvertidamente, se refleja allí de la noción convencional de la *philía*¹ clásica que hace Sócrates.

En efecto, solo en esos lugares dentro de la extensa obra conservada de Platón se recurre, entre veras y bromas, a la ancestral advocación divina del máximo garante de la *philía*, justo en el momento de dar a entender que lo que parece estar en juego es, ni más ni menos, aquello que hace que los seres humanos se tengan a sí mismos como sus *verdaderos aliados* o como sus *mejores salvaguardas* para la *vida plena*, es decir, para la que convendría vivir.

Volvamos, pues, sobre esos pasajes a partir de una traducción literal que retome de la mejor manera posible el sentido y el contexto de lo que se dice, con el fin de examinar acto seguido los elementos comunes. Para facilitar la identificación de estos, se ponen en negrita, junto con el texto original entre paréntesis; también se facilita en nota el texto griego completo de la cita, extraído del *Perseus Digital Library Project*, de Tufts University (Boston, Massachusetts). Por último, en los casos en que se ha optado por una traducción más elaborada —y ajena— se especifica la fuente.

Traducción de los fragmentos de los Diálogos

1. *Eutifrón*, 6 a6-b9

«SÓCRATES. —¿Es que acaso, Eutifrón, no es por esto por lo que soy acusado, porque, cada vez que alguien dice cosas semejantes sobre los dioses, las recibo de algún modo de mala gana? Motivo, desde luego, por el que, según parece, alguien dirá que yo estoy cometiendo pecado. En consecuencia, ahora, si eso es lo que crees igualmente tú, que eres un buen conocedor de tales cosas, para nosotros es forzoso, por lo visto, convenir también en ello. Pues ¿qué vamos a afirmar efectivamente estos mismos que **reconocemos no saber nada sobre ellas** (ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι: 6 b2-3)? Pero dime, **en nombre de Filio** (πρὸς Φιλίου: 6 b4), ¿tú **de verdad** (ὡς ἀληθῶς: 6 b4) piensas que esto ha ocurrido de este modo?

EUTIFRÓN. —E incluso cosas aún más asombrosas que éstas, Sócrates, que los muchos no saben.

SÓCRATES. —¿También piensas tú que en realidad hay guerra entre los dioses, de unos contra otros, y **odios terribles** al menos (ἔχθρας γε δεινὰς: 6b 8), y luchas y otras muchas cosas de esa clase que son contadas por los poetas [...]?»².

2. *Gorgias*, 500 a7-d4

«SÓCRATES. —Recordemos, entonces, lo que yo casualmente, a su vez, les decía a Polo y a Gorgias. En efecto, les decía, a su vez, si lo recuerdas, que hay preparativos (παρασκευαί: 500 b1), unos tendentes al placer —que, si bien preparan solo sobre eso mismo, **desconocen, en cambio, lo mejor y lo peor** (ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον: 500 b2)—; **pero otros que conocen lo que es bueno y lo que es malo** (αἱ δὲ γινώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν: 500 b3). También puse, entre los que están en torno a los placeres, la pericia culinaria, pero no como una ciencia; en cambio, la ciencia médica, entre los que están en torno a lo bueno. Y Calicles, **en nombre de Filio** (πρὸς Φιλίου: 500 b6), no pienses tú mismo que es necesario **jugar conmigo como un niño** (πρὸς ἐμὲ παίζειν: 500 b7), ni siquiera que podrías responder por casualidad al margen de lo parecido, ni tampoco recibas lo que venga de mi parte con la idea tal de que soy yo **el que está jugando como un niño** (πρὸς ἐμὲ παίζειν: 500 b7). Ves, en efecto, que es en torno de esto donde están nuestras palabras: en torno de lo que en cierta manera alguien, incluso un ser humano con poco sentido, **se tomaría más en serio** (σπουδάσειε: 500 c2), o sea, **de qué modo es menester vivir** (ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν: 500 c3-4), si, por un lado, con arreglo a lo que tú me invitas, haciendo esas cosas que son ciertamente las de un varón —como **hablar ante el pueblo, practicar la retórica y ejercer los asuntos del Estado en la forma esa** (λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον: 500 c5-6) en que ahora los ejercéis vosotros—, o bien, por el otro, **con arreglo a la vida esta, la que tiene a la sabiduría como aliada** (τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ: 500 c7-8), y con arreglo a qué es concretamente esta última en

su diferencia con la primera. Tal vez, por tanto, lo mejor es —como recientemente yo intenté— distinguirlas, y, una vez hecha la distinción y habiéndonos puesto de acuerdo uno con otro sobre si existen estas dos especies de vidas, examinar en qué deben diferenciarse una de otra y **cuál de las dos debe ser vivida** (ὁπότερον βιωτέον: 500 d4) por ambos. Quizá, pues, aún no sabes qué estoy diciendo»³.

3. *Gorgias*, 519 d8-e5

«CALICLES. —¿Tú no serías capaz de hablar si alguien no te fuera respondiendo?

SÓCRATES. —Sí que lo parezco. En todo caso, ahora prolongo mucho mis palabras, ya que no quieres responderme. Pero, buen hombre, di, **en nombre de Filio** (πρὸς Φιλίου: 519 e3), ¿tú no crees que está **falto de razón** (ἄλογον: 519 e3) que uno que afirma **haber hecho bueno a alguien** (εἶναι ἀγαθὸν φάσκοντα πεποιηκέναι τινά: 519 e3-4) le reproche a este que se ha hecho bueno por obra suya y, después de serlo, que sea un malvado?»⁴.

4. *Fedro*, 234 c6-e10

«FEDRO. —¿Qué apariencia te da el discurso, Sócrates? ¿No es la de estar dicho de manera sobrenatural, entre otras cosas por sus nombres?

SÓCRATES. —A la manera divina, por tanto, compañero, como para haberme quedado fuera de mí. Y esto lo he sufrido yo por tu causa, Fedro, cuando a ti dirigía mis ojos, porque a mí me parecías estar radiante de alegría por obra del discurso en mitad de su lectura. En efecto, creyendo que tú eras más entendido que yo acerca de tales cosas, te iba siguiendo, y, al seguirte, he compartido contigo los delirios báquicos en unión de **tu divina cabeza** (σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς: 234 d6).

FEDRO. —Vaya. Tal parece que **juegas como un niño** (παίζειιν: 234 d7).

SÓCRATES. —¿A ti te parezco, en efecto, **jugar como un niño** (παίζειιν: 234 d8) y no **tomármelo en serio** (ἐσπουδακέναι: 234 d8)?

FEDRO. —De ningún modo, Sócrates, pero, **de verdad** (ὡς ἀληθῶς: 234 e1), di, **en nombre de Zeus Filio** (πρὸς Διὸς φίλιου: 234 e2), ¿crees que alguien, algún otro entre los griegos, podría decir otras cosas distintas, «**más y mayores**» (μείζω καὶ πλείω: 234 e3), acerca del mismo asunto?

SÓCRATES. —¿Y qué? ¿También por eso es necesario que el discurso reciba alabanzas de ti y de mí, **como si su creador hubiese dicho lo que era necesario** (ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ: 234 e6), y no por esto solamente: porque cada uno de sus nombres ha sido torneado de manera clara, redondeada y exacta? Si, en efecto, es necesario, te lo concedo como un favor, ya que a mí se **me pasó inadvertido por mi nadería** (ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας: 234 e10)»⁵.

5. Alcibíades I, 109 d1-e2

«SÓCRATES. —¿Entonces de qué manera, Alcibíades, **mi querido socio**? (ὃ φίλε: 109 d1) ¿Cuál de las dos es: que a ti mismo te ha pasado inadvertido que no sabes eso o fue a mí al que le pasó inadvertido que estabas aprendiendo y que frecuentabas a un maestro que te enseñaba a **discernir lo más justo de lo más injusto** (διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερον τε καὶ ἀδικώτερον: 109 d3-4)? ¿Y quién es él? Dímelo también a mí, para que ante él medies por mí como discípulo.

ALCIBÍADES. —¿**Te estás mofando** (Σκώπτεις: 109 d6), Sócrates?

SÓCRATES. —**No, en nombre de tu Filio y el mío** (Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν: 109 d7), por el que **yo de ninguna manera juraría en falso** (ἤκιστ' ἂν ἐπιορκήσαιμι: 109 d8). Pero, si en efecto lo tienes, dime quién es.

ALCIBÍADES. —Pero ¿y qué, si no lo tengo? ¿No te creerías que **yo sé acerca de las cosas justas y de las injustas por otro medio** (με ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων: 109 e1-2)?»⁶.

6. Minos, 321 b10-d10

«SÓCRATES. —Naturalmente, esos han llegado a ser entre los antiguos los mejores legisladores, distribuidores y pastores de hombres, como Homero precisamente afirmaba también que el buen general era un *pastor de pueblos*.

DISCÍPULO. —Desde luego que sí.

SÓCRATES. —Veamos, entonces, **por Zeus Filio** (πρὸς Διὸς φίλιου: 321 c4). Si alguien nos preguntara qué son esas cosas que, al repartirlas por el cuerpo quien es pastor y buen legislador para el cuerpo, a este lo hace mejor, diríamos, respondiendo buena y brevemente, que su alimentación y los trabajos, con la una al hacerlo crecer, con los segundos al ejercitar y robustecer el cuerpo mismo.

DISCÍPULO. —Muy correcto.

SÓCRATES. —Pues bien, si tras eso nos preguntaran: “¿Pero qué son realmente aquellas cosas que el buen legislador y su distribuidor, repartiéndolas por **el alma, a ella la hace mejor** (τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ: 321 d3)?”, ¿qué sería lo que con su respuesta **no nos haría avergonzar tanto en la defensa de nosotros mismos como de nuestra edad** (οὐκ ἂν αἰσχυνθεῖμεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἡλικίας αὐτῶν: 321 d4)?

DISCÍPULO. —Eso ya no puedo decirlo.

SÓCRATES. —Por lo menos para las almas de cada uno de nosotros es ciertamente vergonzoso **mostrarse como no conocedoras de las cosas que hay en ellas, de esas cosas mismas en las que está tanto lo bueno como lo ruin** (τὰ μὲν ἐν αὐταῖς φαίνεσθαι μὴ εἰδυίας, ἐν οἷς αὐταῖς ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον: 321 d8-9), **y, en cambio, tener averiguadas las del cuerpo y las del resto**» (τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκέφθαι)⁷.

Las afinidades entre los textos traducidos

1. El juramento por la *philía*

Tal como se ha visto, en todos los pasajes seleccionados llega un instante en que la conversación entre los interlocutores se remite, a modo de prueba de lo que se va a decir, a un *juramento*⁸ que tiene como motivo la noción de la *philía*, si bien formulada en tres variantes:

a) La primera, *πρὸς Διὸς φίλιον*, es la expresión que aparece en *Fedro* y *Minos*⁹ (234 e2 y 321 c4, respectivamente). Se trata de una locución no abreviada que incluye el nombre del dios explícito junto con el epíteto por el que se le invoca: Zeus Filio¹⁰. Ambos términos van precedidos de la preposición que sirve de enlace para relacionar el contexto del diálogo con el ámbito de dicha divinidad, de quien en última instancia se hace depender: esta circunstancia es lo que explica, a su vez, el uso del caso genitivo. La traducción «por Zeus Filio»¹¹ recogería, pues, la idea de un juramento *por esa esfera sagrada dependiente de Zeus, en su papel de salvaguarda de los que son *phíloi**¹².

b) El mismo tipo de sintagma pero simplificado —con el nombre del dios omitido y el adjetivo ahora sustantivado como su sobrenombre— es la forma, por su parte, con que esta imprecación se enuncia en los diálogos *Eutifrón* (6 b4) y *Gorgias* (500 b6 y 519 e3): *πρὸς Φιλίου*¹³ («por [el] Filio», es decir, «por aquello dependiente del dios bajo su advocación de *phílios*»).

c) Por último, otra locución también sintética —*μὰ τὸν Φίλιον*—, equiparable a la anterior, pero en caso acusativo y con la partícula de refuerzo *μὰ*, comúnmente usada en juramentos, es la que se da en el diálogo *Alcibíades* (109 d7): *Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμὸν τε καὶ σὸν* («No, por tu Filio y el mío»).

En todos los ejemplos anteriores, la palabra utilizada en la expresión no es *phílos*, como casi todas las traducciones podrían dar a entender, sino otra derivada de ella (*phílios*); la diferencia de significado entre ellas es tan sutil como la que existiría también en nuestra lengua —para entendernos, aunque no sea exactamente esta su traslación— si quisiéramos distinguir entre *amigo* y *amical*.

Así pues, en los textos que comentamos, el matiz que distingue al juramento nos indica que el asunto de la conversación es circunscrito por sus interlocutores no tanto a la mediación de la divinidad considerada como *phílos* (la *divinidad amiga*) cuanto a la divinidad que es reconocida por ellos bajo el aspecto de *phílios*, es decir, como esa instancia última o dios tutelar que en el plano sagrado es *testigo* o *protege directamente los asuntos propios de la *philía**, venerables en sí mismos. En consecuencia, las cuestiones concretas que en estos pasajes se dirimen —sean las que sean— más que estar a cargo solo de la divinidad *amistosa* estarían bajo la *justa ordenanza* del dios como

protector de los asuntos entre los philoi: en estos pasajes Zeus es *Phílios* para los *philoi*, del mismo modo que en Homero este dios era *Xénios* para los *xénoi* (*protector del buen hospedaje de los extranjeros*); tal es la consagrada fórmula (Δία ξένιον) que emplea, por ejemplo, el porquerizo Eumeo cuando se decide a dar cobijo a Ulises, quien se ha presentado ante él bajo el disfraz de un mendigo extranjero: «porque yo no te daré mi respeto ni te haré mi *philos* (*mi amistoso y querido aliado*) por ese motivo, sino por temor de Zeus *Xénios* (*Zeus hospitalario*) y por compasión de ti mismo» (οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσομαι οὐδὲ φιλήσω, / ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων [Odisea, 14.389]).

La pregunta que suscita el marco en que, como hemos visto, tiene lugar el diálogo es si este proceder —el empleo de un determinado juramento— es solo una coincidencia aleatoria o contiene un propósito en sí mismo, relacionado con el tema que tratan sus hablantes. De nuevo, la comparación entre los textos nos puede dar alguna pista para hallar una respuesta fundada. Pues, tal como se hace evidente en algunos de estos pasajes, un juramento que toma la *philía* como árbitro es, de algún modo, una petición de veracidad o sinceridad entre los *philoi*, al ligar dicha declaración solemne al grado de *verdad* o de *rectitud* que rige dicho diálogo:

En *Eutifrón*, el que se interroga por ello, tras la fórmula de juramento, es Sócrates: «¿tú de verdad (ὡς ἀληθῶς: 6 b4) crees que esto ha ocurrido de este modo?».

En *Fedro*, por el contrario, es el amigo quien, tras haber jurado, reclama *juego limpio*: «pero, de verdad (ὡς ἀληθῶς: 234 e1), di»: es decir, Fedro le pide a Sócrates que no deje de decirle la verdad sobre lo que le pregunta acerca del discurso de Lisias, esa supuesta bella pieza de oratoria que el apasionado joven parece tomar como punto de referencia totalmente fiable respecto a la *philía*.

En *Alcibíades I*, por último, el voto por el dios de la *philía* le sirve a Sócrates para subrayar su intención de no hacer un juramento *falaz*, sino de acuerdo con la verdad: «por el que yo de ninguna manera juraría en falso (ἥκιστ' ἂν ἐπιорκήσαιμι: 109 d8)».

2. La seriedad de lo que está en juego

Entre los fragmentos seleccionados son varios los que coinciden en la actitud con la que los protagonistas entablan un diálogo regido sinceramente por una *philía* inequívoca:

a) En el primer texto de *Gorgias* que citamos (500 a7-d4), Sócrates sitúa el entorno amistoso del diálogo verdadero más allá de esa clase de conversación que suelen mantener a menudo los niños, entre bromas y agudas destrezas del habla, en las que antes que una necesidad de responsabilizarse plena-

mente de lo dicho respecto al otro parece existir el puro entretenimiento de los interlocutores: «no pienses tú mismo que es necesario jugar conmigo como un niño (μήτε αὐτὸς οἶον δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν: 500 b6-7) [...] ni tampoco recibas lo que venga de mi parte con la idea tal de que soy yo el que está jugando como un niño (πρὸς ἐμὲ παίζειν: 500 b7)». Muy al contrario, el diálogo que vale la pena emprender lleva implícito para sus interlocutores el rigor o la rectitud que todos saben asociar a «lo que alguien en cierta manera se tomaría más en serio (οὐ τί ἄν μᾶλλον σπουδάσειέ: 500 c2)».

b) Idéntica alternativa entre una y otra conducta se plantea en el pasaje de *Fedro* (234 c6-234 e10), en el que, por un lado, el joven interlocutor interpreta sin más como un tipo de pasatiempo la intención de su interlocutor («parece que juegas como un niño [δοκεῖ παίζειν: 234 d7]»), y este, por su parte, le incita a retomar la sensatez del juicio: «¿A ti te parece, en efecto, que juego como un niño (παίζειν: 234 d8) y que no me lo tomo en serio (ἐσπουδακέναι: 234 d8)?».

c) En cuanto al texto del *Alcibíades I* (109 d1-e2), aunque el modo inquisitivo de proceder de Sócrates no induce a su interlocutor, como en las ocasiones anteriores, a relacionarlo con las chanzas infantiles de un niño bromista¹⁴, la respuesta del filósofo sitúa igualmente el objeto del diálogo en el contexto de la gravedad —de *un juego en serio*, si se quiere— que justifica la mención en ese momento del dios de la *philía*: «Alcibíades. —¿Te estás mofando (Σκώπτεις: 109 d6). Sócrates. —No, en nombre de tu Filio y el mío (Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμὸν τε καὶ σόν: 109 d7)». En todo caso, la broma y lo ridículo se contraponen en este texto a eso mismo que cualquiera en su vida podría reconocer como lo más importante, según se verá a continuación. Este hecho, además, haría innecesaria la explicación que sobre este pasaje dan algunos comentaristas en el sentido de que se trata de una situación de incómoda sorpresa o de cierta irritación¹⁵. Y es probable que también sea, de paso, el motivo por el que Sócrates, en el diálogo *Fedro*, pregunta a su joven amigo —que al principio de la conversación se había mostrado deslumbrado por el discurso de Lisias— si no es mejor el ridículo gracioso de un querido *phílos* que la terrible brillantez de un hostil *echtrós*¹⁶.

3. Lo que cae bajo el patrocinio de la *philía*

Así llegamos a lo que ya no sería sencillamente un marco referencial (la *philía* en su papel tutelar) o el simple método de proceder (la veracidad con que se actúa), sino el objeto mismo de lo que parece buscar el diálogo sincero presidido por una auténtica *philía*. En los pasajes seleccionados esta idea se expresa a través de varios procedimientos:

1) La *philía* como una ayuda óptima (*Eutifrón*, 6 a6-b9)

En el texto citado, Sócrates se incluye entre los que no entienden, al menos, sobre los asuntos divinos y las acciones pías y sus contrarias: los que «reconocemos no saber nada sobre ellas» (ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι: 6 b2-3). Y acto seguido, en nombre del dios *propio de los philoi* (πρὸς Φιλίου: 6 b4) le conmina a Eutifrón a que cuente lo que tiene averiguado a título de especialista en esa materia para que, como *philos* suyo que ha dicho ser¹⁷, también él se beneficie de este modo de lo que el otro conoce. Es decir, una vez establecido el auténtico diálogo, conforme al criterio de que lo pronunciado ahí ocurre entre los que son *philoi* —es decir, con el auspicio del dios de la *philía*—, es razonable pensar que el que afirma ser un auténtico *philos* sabrá brindar «de verdad» (ὡς ἀληθῶς: 6 b4) el apropiado auxilio al otro, que ahora se halla en peligro inminente a las puertas mismas de un tribunal que ha de encausarle por una supuesta ignorancia suya sobre tales asuntos. Cuestión aparte será conocer si dicha ayuda no es otra cosa que una ilusoria defensa.

2) La *philía* como expresión de la honradez del diálogo (*Gorgias*, 500 a7-d4)

En el primer texto que se cita del *Gorgias*, Sócrates apela a la mediación del protector de la *philía* (πρὸς Φιλίου: 500 b6) como símbolo piadoso de la importancia y seriedad extremas de aquello que el diálogo tiene que dirimir. Lo que entra dentro del amparo de la *philía*, por así decir, es aquí el grado de sinceridad de los *philoi* en busca de lo óptimo para la vida de cada uno, si es que este diálogo ha llegado verdaderamente al momento de preguntar eso que está al alcance de todos: «de qué modo es menester vivir» (ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν: 500 c4-3). En este caso, el dilema al que se enfrentan en concreto los interlocutores del texto, acerca de si hay dos formas diferentes de hallarse vivo y, de ser así, «cuál de las dos vidas debe vivirse» (ὁπότερον βιωτέον: 500 d4), parece corresponder a esa clase de conflictos que necesitan para su dilucidación saber elegir entre abastecerse de los «equipamientos»¹⁸ (παρασκευαί: 500 b1) que sirven de ayuda a la distinción de «lo que es bueno de lo malo» (αἱ δὲ γινώσκουσιν ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν: 500 b3) o aprovisionarse de aquellos otros que aportan meramente un disfrute irreflexivo sobre ambos extremos, «lo mejor y lo peor» (ἀγνοοῦσιν δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον: 500 b2). Es decir, lo mismo que entre los preparativos de los Estados que han de resguardarlos de los peligros de otros Estados potencialmente hostiles los hay unos efectivos y otros atractivamente inútiles, entre los preparativos para la vida personal de cualquiera también unos son infantilmente agradables y otros de ardua aplicación. Sin embargo, este equipamiento es solo el medio precavido para obtener el auxilio idóneo en las situaciones de imperiosa necesidad: por lógica, antes de decidir con qué pertrechos se debe cargar, conviene dilucidar

a qué fin estarán destinados. Es decir, la alternativa a la que alude el texto se corresponde con la dificultad de valorar en su justa medida la discrepancia que habría también, respecto a la vida común de los habitantes de Atenas, entre la de alguien consagrado a las actividades derivadas de los asuntos propios del Estado según el modo particular de la época—«hablar ante el pueblo, practicar la retórica o ejercer la política de una determinada manera» (λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον: 500 c5-6)— y la de alguien que, apartado al menos de tales usos, *vive en la filosofía* (τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ: 500 c8-7). Sospechamos —porque en este momento del diálogo no se nos dice— que con ello se está confrontando un modo de vida que no renuncia a *la verdad* como medio de relación con los demás y otro modo de vida en el que *lo verdadero* es, cuando menos, indiferente, puesto que lo que importa es la eficacia en la empresa de atraerse sobre uno la confianza de los concurrentes en las múltiples reuniones de carácter público que imponen los deberes del Estado.

3) La *philía* solo es de lo bueno (*Gorgias*, 519 d8-e5)

En el segundo texto citado del *Gorgias*, se afronta la incongruencia de hacer derivar de alguien «convertido en bueno» (ἀγαθὸς γεγωνώς: 519 e 4-5) por obra ajena —suponiendo que ello sea posible— un comportamiento «posterior como malvado» (ἔπειτα πονηρός: 519 e5) contra el que así lo benefició. En efecto, Sócrates pone en evidencia ante su interlocutor la contradicción suprema acerca de este absurdo que supone que alguien diga que ese al que, según afirma, primero «se ha hecho bueno» (ἀγαθὸν φάσκοντα πεποιηκέναι: 519 e3-4), es a continuación el mismo que, a cambio, se muestra malvado contra su benefactor. Casi es como decir de un auténtico *phílos* —en cuyas relaciones la mira siempre está puesta en lo que es óptimo para los otros *phíloi*— que comete alguna injusticia o una traición al tratar de afianzar recíprocamente dicho vínculo de *philía*. Por esto mismo, una incoherencia de esta índole es puesta por Sócrates bajo el testimonio del tipo de juramento, en nombre de Zeus Filio, que ya fue mencionado. Porque en un caso tan flagrante de «ausencia de razón» (ἄλογον: 519 e3) ¿cómo no va a ser natural que se invoque la noción de la propia *philía* mediante una expresión que nos sigue recordando a otras nuestras contemporáneas que ponen a *Dios* como testigo para encarecer el sinsentido de una situación?

4) La *philía* como descarte de lo accesorio (*Fedro*, 234 c6-234 e10)

En este pasaje, es el joven Fedro, obnubilado aún por los efectos del discurso recién leído de Lisias, quien desea poner bajo la jurisdicción del dios garante de la *philía* el criterio de Sócrates sobre el impar beneficio que, a ojos del muchacho, contienen las palabras del persuasivo orador. Estas enseñarían, a propósito de las relaciones personales, que quien más merece el trato

del amado es, paradójicamente, el que no siente *érōs* por el otro¹⁹. Al amparo, pues, de la *philía* que, en buena confianza, preside este diálogo entre el filósofo y su joven arrebatado amigo²⁰ es como Sócrates, por el contrario, opina que el acierto del discurso debe buscarse en la apreciación de «lo que es necesario ser dicho» por el autor (ὥς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ: 234 e6), antes que en la precisión objetiva de cómo lo diga. El propio medio para llegar a establecer lo que «más y mejor» (en palabras de Fedro: μείζω καὶ πλείω, 234 e3) se puede decir acerca de cualquier asunto de vital importancia en la vida de los ciudadanos era una cuestión candente en la época de los interlocutores, tanto respecto del Estado como de sí mismos: esto es, se ponía en tela de juicio la estimación o no de la retórica como una forma lícita de atender al *asunto más serio*, expresado como *la manera en que hay que vivir*. Desde esta perspectiva, Sócrates requerirá en el pasaje citado que su joven amigo —que acaba de conminarlo a decir la verdad con ese juramento por la *philía*— se pregunte con él, antes de entrar a fondo en el examen, si se debe esperar del compositor de un discurso que se atenga o no a lo que es ineludible que se juzgue en cada caso y no solamente a la belleza de su composición, concebida, al menos, con otras miras que las de la veracidad de las cosas que deben ser dichas²¹. Porque de no ser así, la atención debida a lo que importa resultaría ser de una enorme irrelevancia²².

5) La *philía* como piedra de toque de lo más injusto (*Alcibíades I*, 109 d1-e2)

En este texto, es Sócrates quien vuelve a utilizar la referencia a la noción de la *philía*. De todos los pasajes citados, es también aquí donde el juramento se expresa de una manera más enfática, con una alusión explícita a uno y otro de los dos interlocutores (Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμὸν τε καὶ σόν: 109 d7), los cuales se sitúan de este modo bajo la estela de su acción. En parte, esta intensificación en el modo de enunciar el juramento se debe a que el tema que lo suscita es uno de esos asuntos verdaderamente *vitales* sobre los que, en palabras de Sócrates, tendría menos sentido «jurar en falso» (ἥκιστ' ἂν ἐπιορκήσαιμι: 109 d8) si es un diálogo entre verdaderos *phíloi*: aprender a discernir lo más justo de lo más injusto (διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον: 109 d3-4). Sócrates, quien para dirigirse a su interlocutor había usado el vocativo de *phílos* (ὦ φίλε: 109 d1) —señal inequívoca del afectuoso vínculo y del compromiso veraz con el amigo—, confiesa irónicamente a Alcibíades hallarse en la ignorancia de que, a lo que se ve, este *phílos* ha estado aprendiendo eso *óptimo* de un maestro desconocido. Y puesto que en Alcibíades aún cabe la duda ingenua de si sobre esta cuestión es posible que esté hablando en serio —como revela su pregunta de si el filósofo acaso se cuestiona que él pueda «saber por otros medios lo concerniente a lo justo y lo injusto» (ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων: 109 e1-2)—, le parece lo más adecuado a Sócrates, con el fin de acallar cualquier sospecha sobre su buena predisposición, acudir al nombre

del propio dios de la *philía*, en apoyo de la autenticación de lo que es necesario ser averiguado entre ambos.

6) La *philía* como verdadera aliada del alma (*Minos*, 321 b10-d10)

Finalmente, en el texto de este diálogo de dudosa autoría para algunos, el juramento por la *philía* subraya el cambio sustancial que supone pasar del examen de lo que es beneficioso para el desarrollo del cuerpo —a la manera en que se ocuparon de ello los grandes *legisladores* del pasado o los generales, esos *pastores de hombres* del poeta épico— a eso otro que «al alma la hace mejor» (τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ: 321 d3).

Se requiere entonces, según Sócrates, que el testigo de un despropósito —tan grande como el que supone que el alma de cada cual no sepa lo que en ella pueda haber de malo o de bueno, mientras, en cambio, está perfectamente al tanto de lo del cuerpo y de lo demás (τὰ μὲν ἐν αὐταῖς φαίνεσθαι μὴ εἰδυίας, ἐν οἷς αὐταῖς ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον, τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκεφθαι, 321 d8-10)—, no sea otro que el dios mismo de la *philía*. Pues ignorar esta diferencia es casi como pretender enfrentarse a un peligro mayúsculo «vergonzosamente desprotegidos los que por su edad deberían ser una defensa²³ para ellos mismos» (οὐκ ἂν αἰσχυνθεῖμεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἡλικίας αὐτῶν: 321 d4).

El alcance de las semejanzas entre los textos citados

En los pasajes arriba cotejados se puede apreciar una coincidencia nada casual, que trasluciría el modo específico con que Sócrates recurre —en esas contadas ocasiones del diálogo platónico en que aparece un juramento de esta clase— a una noción de *philía* acorde con el punto de vista moral común de la época. Atendiendo a su significación, lo analizado a propósito de ellos da pie a pensar que, para la ardua tarea que a ojos de Sócrates significa llegar a discernir entre el bien y el mal en la salvaguarda del alma de uno, el tipo de relación al que alude ese término que suele traducirse por «amistad» es irrenunciable.

Sin embargo, sabemos por otro género de obras conservadas²⁴ que esta clase de vinculación sujeta a la *philía* en el trato de unos grupos afines de seres humanos con otros conservaba aún en tiempos de los diálogos platónicos algunas de las complicaciones afectivas y sociales propias de su origen, que la situaban en tensión directa con la idea misma de justicia: dentro de esta peculiar forma masiva que suponía el entramado de relaciones de aquella moral popular coexistían la *amistosa* alianza con la rivalidad más *odiosa*.

Veamos cómo aparece caracterizada esta última relación de rivalidad-odio en uno de los pasajes citados. En el diálogo *Eutifrón* (6 a6-b9), Sócrates, después de jurar por la *philía*, pregunta a su interlocutor, experto en el mundo

de los dioses, si las relaciones de estos no están exentas de toda clase de conflictos o conflagraciones: «¿También piensas tú que en realidad hay guerra entre los dioses, de unos contra otros, y odios terribles al menos (ἔχθρας γε δεινὰς: 6b 8), y luchas y otras muchas cosas de esa clase que son contadas por los poetas?».

De estas disputas atribuidas a los dioses lo que quizá pueda pasarle inadvertido a un lector actual es que allí la palabra que se emplea para describir el terrible *odio* (ἔχθρας: 6b 8) es parte de un vocabulario que se halla específicamente ligado a la noción de la *philía*, hasta el punto de que, en concreto, resultarían incontables los ejemplos que, dentro de todo el *corpus* de los textos griegos conservados, junto con el término *phílos* (φίλος) —o *philía* (φιλία)—, aparece como su espejo aquel término, *echthrós* (ἐχθρός —o *échthra* (ἐχθρά)—, que hace referencia al odio surgido especialmente entre rivales particulares. Estos dos grupos de palabras se presentan muy a menudo uno al lado del otro guardando afinidades insospechadas: para la moral popular griega a la que alude tantas veces Sócrates de forma crítica, no solo eran opuestos irreconciliables entre sí —como haría pensar la traducción al uso de «amigo»/«amistad» frente a «odioso»/«odio»—, sino que eran necesariamente nociones o términos complementarios. Si, por un lado, el *phílos* era llamado así por su pertenencia a un grupo social, dentro del cual coexistía una abigarrada estructura de intereses privados e institucionales, por otro lado, el *echthrós* era el nombre reservado al que cometía injusticia contra uno de los *phíloi* de un grupo, independientemente de la forma en que lo hiciera; es más, como se puede comprobar en muchas obras literarias de la época, no era infrecuente que un *phílos* se convirtiese en un *echthrós* después de traicionar el sagrado vínculo de la *philía*. En ese caso, era casi otra exigencia inexcusable —algo tremendamente chocante desde una perspectiva actual— que cualquiera de los *phíloi* pertenecientes al grupo que había *recibido alguna injusticia*, vengara la injusticia cometida aprovechando todas las ocasiones para ello, *costase lo que costase, incluida la propia vida*²⁵.

En este sentido, las referencias a la *philía* de los pasajes analizados formarían parte en cierto modo de la nebulosa de textos platónicos que muestran la revisión minuciosa de la noción de dicho término a cargo de Sócrates, como paso previo de la importancia que cobrará el potencial *transformador*, de origen divino, que Platón le atribuya a *érōs* en el ámbito de las normas de conductas de los hombres²⁶.

Atendiendo a esta tensión implícita en el término popular de *philía*, es lógico pensar que desde la perspectiva de Platón era muy conveniente —antes de adjudicarle a *érōs* ese papel crucial, vinculándolo a la *philía* en la escala de la relaciones humanas, y eximiéndolo a la vez ante la opinión popular de su naturaleza disgregadora en el plano social— poder *refutar* la visión tradicional del carácter conflictivo al que hemos aludido.

Valgan dos ejemplos de esa *philía* socrática descosida de su matriz social —la interminable red de facciones enfrentadas por intereses particulares—, en su paso a otra manera más humanamente veraz de medir el grado de justicia de las acciones de los individuos para la ayuda de uno mismo y de su trato con los otros.

Uno es su conocida solución al nudo gordiano de la cadena de represalias implícitas en la idea de traición²⁷. Contra el fondo de este sentido popular de la *philía*, que ve la excelencia de un hombre, por decirlo así, solo en el beneficio que reporta a sus *amigos* y en el daño que hace a sus *enemigos*, debió de parecer a muchos todavía más extravagante la concepción de Sócrates sobre su peculiar sentido de la justicia. ¿De dónde le pudo surgir a este individuo de la Atenas clásica —si se nos permite la expresión— esa idea insólita para la época de que pueda ser *mejor recibir injusticia que causarla*? Pensamos que estos textos que venimos analizando no sirven, en todo caso, para dar razón última de esta postura tan personal, pero tal vez, al menos, pueden contribuir a entender algo más el contexto en que pudo surgir.

El otro hace referencia a la consabida reacción de Sócrates cuando sus incondicionales *phíloi* creyeron hacerle una gran bien socorriéndolo ilícitamente en la hora fatídica de la ejecución del veredicto que lo condenaba a muerte. Su inesperada renuncia a ser ayudado en contra de *lo justo* es parte de ese cambio de perspectiva respecto a la forma en que, según él, deberían vivir los ciudadanos en un Estado íntegro. Reconocer y aceptar el beneficio del auxilio de los allegados más leales habría sido permanecer en la estela de la oposición atávica entre el *amistoso pacto* de ayuda mutua entre los *phíloi* y el *odio vengativo* de los *echthroí*.

La extraña consecuencia que arrojan estos ejemplos sobre el grado de acierto en la interpretación de «lo que es bueno y lo que es malo», a la hora de «tomarse en serio de qué modo hay que vivir», sería, al cabo del tiempo, una de las claves que a ojos de los *herederos de Sócrates*, al menos de los más directos, contribuyó a despejar uno de los accesos a esa vida «que tiene a la *sabiduría* (*sophía*) como su *amistosa y mejor aliada* (*phílos*)».

Dicho de otro modo, la *philía* socrática que aquí vislumbramos —lejos de caer en una mera asociación entre ciudadanos, al modo convencional con que se interpretaba en la época— alcanza ahora ya el rango de una disposición benefactora y de máxima ayuda en la relación de uno mismo con lo óptimo tanto para la vida como para el justo trato con los demás. Por esta razón, respecto a la *philía* propiamente dicha, no solo el amado tendrá como un verdadero *phílos* al que, a su vez, lo ame con *érōs*; también el que ama el bien con *érōs* será el que ponga todo su empeño en tener como auténtico *phílos* a la *sabiduría*. El reto²⁸ consistirá en saber quién o qué debe constituirse —con razón y en atención a la verdad— en el *phílos* de alguien como baluarte de eso que más importa.

Notas

¹ La escurridiza noción para nosotros de la *philía* griega clásica fue muy bien advertida, entre otros, por el eminente lingüista, discípulo de Ferdinand de Saussure, Émile Benveniste. En su estudio del vocabulario de raíz indoeuropea avisaba —tomando como punto de referencia los textos homéricos— de la necesidad de un *completo replanteamiento del problema del philos* para intentar trasladar de forma cabal a nuestras lenguas actuales, como reflejo del mundo propio en que se originan, el núcleo de su significado, que, en contra de las apariencias, rebasa la idea de una relación sentimental o afectiva en su formulación originaria de una especie de *pertenencia a un grupo social*: «Habrà que partir de los empleos y de los contextos que revelan en este término una red compleja de asociaciones, unas con las instituciones de hospitalidad, otras con las costumbres del hogar, otras también con los comportamientos afectivos, para entender plenamente las transposiciones metafóricas a que puede prestarse. Toda esta riqueza conceptual ha sido sepultada y escapa a las miradas desde que se ha reducido *philos* a una noción vaga de amistad o a una noción falsa de adjetivo posesivo» (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, 1983, p. 226).

² {ΣΩ.} Ἀρά γε, ὦ Εὐθύφρων, τοῦτ' ἔστιν [οὔ] οὐνεκα τὴν γραφὴν φεύγω, ὅτι τὰ τοιαῦτα ἐπειδάν τις περὶ τῶν θεῶν λέγῃ, δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι; διὸ δὴ, ὡς ἔοικε, φήσῃ τις με ἐξαμαρτάνειν. νῦν οὖν εἰ καὶ σοὶ ταῦτα συνδοκεῖ τῷ εὐεϊδότητι περὶ τῶν τοιούτων, ἀνάγκη δὴ, ὡς ἔοικε, καὶ ἡμῖν συγχωρεῖν. τί γὰρ καὶ φήσομεν, οἳ γε καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι; ἀλλὰ μοι εἰπέ **πρὸς Φιλίου**, σὺ ὡς ἀληθῶς ἡγῇ ταῦτα οὕτως γεγονέναι; {ΕΥΘ.} Καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὦ Σώκρατες, ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν. {ΣΩ.} Καὶ πόλεμον ἄρα ἡγῇ σὺ εἶναι τῷ ὄντι ἐν τοῖς θεοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ **ἐχθρας** γε **δεινὰς** καὶ μάχας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ, οἷα λέγεται τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν γραφέων τὰ τε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποίκιλται [...];

³ {ΣΩ.} Αναμνησθῶμεν δὴ ὧν αὐτὸς ἐγὼ πρὸς Πῶλον καὶ Γοργίαν ἐτύγχανον λέγων. ἔλεγον γὰρ αὐτῷ, εἰ μνημονεύεις, ὅτι εἶεν παρασκευαίαι αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσαι, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ δὲ γινώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν· καὶ ἐτίθην τῶν μὲν περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην. καὶ **πρὸς Φιλίου**, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἶον δεῖν πρὸς ἐμὲ **παίζειν** μηδ' ὅτι ἂν τύχῃς παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου, μήτ' αὐτὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς **παίζοντος**; ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μάλλον **σπουδάσειέ** τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ [ἐπὶ] **τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ**, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων. ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διακρίσθαι, διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας ἀλλήλοις, εἰ ἔστιν τούτῳ διττῷ τῷ βίῳ, σκέψασθαι τί τε διαφέρειτον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον **βιωτέον** αὐτοῖν. ἴσως οὖν οὕτω οἶσθα τί λέγω.

⁴ {ΚΑΛ.} Σὺ δ' οὐκ ἂν οἶός τ' εἴης λέγειν, εἰ μή τις σοὶ ἀποκρίνοιτο;

{ΣΩ.} Ἐοικὰ γε· νῦν γοῦν συχνοὺς τείνω τῶν λόγων, ἐπειδὴ μοι οὐκ ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι. ἀλλ', ὦγαθέ, εἰπὲ **πρὸς Φιλίου**, οὐ δοκεῖ σοι ἄλογον εἶναι **ἀγαθὸν φάσκοντα πεπονηκέναι τινὰ** μέμφεσθαι τούτῳ ὅτι ὑφ' ἑαυτοῦ ἀγαθὸς γεγονώς τε καὶ ὧν ἔπειτα πονηρός ἐστιν;

⁵ {ΦΑΙ.} Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρησθαι;

{ΣΩ.} Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγινώσκων· ἡγούμενος γὰρ σέ μᾶλλον ἢ ἐμέ ἐπαῖειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμεν, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ **σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς**.

{ΦΑΙ.} Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ **παίζειν**;

{ΣΩ.} Δοκῶ γάρ σοι **παίζειν** καὶ οὐχὶ **ἐσπουδακέναι**;

{ΦΑΙ.} Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὥς ἀληθῶς εἰπὲ **πρὸς Διὸς φίλιον**, οἷε ἂν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος;

{ΣΩ.} Τί δέ; καὶ ταύτη δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινεθῆναι, ὥς **τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ**, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη μόνον, **ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται**; εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σὴν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ **τῆς ἐμῆς οὐδενίας**.

⁶ {ΣΩ.} Πῶς οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδης; πότερον σαυτὸν λέληθας ὅτι οὐκ ἐπίστασαι τοῦτο, ἢ ἐμέ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὅς σε ἐδίδασκε διαγινώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον; καὶ τίς ἐστιν οὗτος; φράσον καὶ ἐμοί, ἵνα αὐτῷ φοιτητὴν προξενήσῃς καὶ ἐμέ.

{ΑΛ.} **Σκώπτεις**, ὦ Σώκρατες.

{ΣΩ.} **Οὐ μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν**, ὃν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπιорκήσαιμι· ἀλλ' εἶπερ ἔχεις, εἰπὲ τίς ἐστιν.

{ΑΛ.} Τί δ' εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἷε με ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;

⁷ {ΣΩ.} Οὗτοι ἄρα τῶν παλαιῶν ἄριστοι νομοθέται γεγόνασιν, νομῆς τε καὶ ποιμένες ἀνδρῶν, ὥσπερ καὶ Ὀμηρος ἔφη ποιμένα λαῶν εἶναι τὸν ἀγαθὸν στρατηγόν.

{ΕΤ.} Πάνυ μὲν οὖν.

{ΣΩ.} Φέρε δὴ **πρὸς Διὸς φίλιον**· εἰ τις ἡμᾶς ἔροιτο, ὁ τῷ σώματι ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς τί ἐστιν ταῦτα ἃ διανέμων ἐπὶ τὸ σῶμα βέλτιον αὐτὸ ποιεῖ, εἴπομεν ἂν αλῶς

τε καὶ διὰ βραχέων ἀποκρινόμενοι, ὅτι τροφήν τε καὶ πόρους, τῇ μὲν αὖξων, τοῖς δὲ γυμνάζων καὶ συνιστὰς τὸ σῶμα αὐτό.

{ΕΤ.} Ὅρθῶς γε.

{ΣΩ.} Εἰ οὖν δὴ μετὰ τοῦτο ἔροιτο ἡμᾶς, "Τί δὲ δὴ ποτε ἐκεῖνά ἐστιν, ἃ ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς διανέμων ἐπὶ **τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ**;" τί ἂν ἀποκρινάμενοι οὐκ ἂν **αἰσχυνθεῖμεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἡλικίας αὐτῶν**;

{ΕΤ.} Οὐκέτι τοῦτ' ἔχω εἰπεῖν.

{ΣΩ.} Ἀλλὰ μέντοι αἰσχυρόν γε τῇ ψυχῇ ἡμῶν ἐστιν ἑκατέρου, τὰ μὲν ἐν αὐταῖς **φαίνεσθαι μὴ εἰδυίας, ἐν οἷς αὐταῖς ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον, τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκέφθαι**.

⁸ Para ilustrar la relevancia que tenía esta práctica ancestral del juramento en la sociedad de la época, de la que formaba parte como unas de sus costumbres corrientes más genuinas, conviene recordar los rasgos singulares de este tipo de léxico, vinculado a un comportamiento colectivo inseparable de una conciencia religiosa acerca de las relaciones entre sus individuos: «El juramento (*horkos*) es un compromiso en el que se invocan como testigos a divinidades: todo perjurio sería una ofensa respecto a ellas [...]. El juramento ocupa un papel considerable en la civilización griega. El juramento se practica en todas las asociaciones: tíasos, fratrías, heterías, etc. En justicia, el juramento es una prueba, ya se trate del de las partes o del de los testigos» (Claude Vial, *Léxico de la antigüedad griega*, Taurus, 1983, p. 132).

⁹ Este diálogo y el *Alcibíades I*, al que pertenece otro pasaje que también se analiza más adelante, suelen ser incluidos por los especialistas dentro del grupo de los diálogos *dudosos* o *apócrifos*, especialmente el de *Mínos*. Sin pretender terciar en esta ardua discusión filológica, nuestro análisis se atañe solo a la interpretación del contenido que en ellos se aprecia en relación con los otros textos platónicos aquí examinados y unánimemente considerados genuinos.

¹⁰ El empleo de sobrenombres para algunos dioses era muy habitual en el mundo clásico. En este sentido, el uso de Filio para Zeus sería equiparable, por ejemplo, al de Febo para Apolo o al de Edoneo para Hades. Así, se tiene noticia, por ejemplo, de que en Megalópolis, una ciudad de Arcadia en el Peloponeso, llegó a existir un templo en honor de Zeus *Philio* (es decir, como tributo al dios de la *amistad* y de la *camaradería*), que estaba situado en el interior de un recinto sagrado conocido como el de las Grandes Diosas: «Dentro del recinto hay un templo de Zeus Filio. La imagen es de Policleteo de Argos y es parecido a Dioniso, pues su calzado son coturnos y tiene en una mano una copa y en la otra un tirso, y sobre el tirso esta posada un águila. Sin embargo, esto no está de acuerdo con las leyendas de Dioniso. Detrás de este templo hay un bosque pequeño de árboles rodeado por una tapia. Los hombres no pueden entrar dentro, y delante de él hay imágenes de Deméter y Core de unos tres pies» (Pausanias, *Descripción de Grecia*, 8, 31, 4, 7, Gredos, 2008). Por otra parte, no deja de resultar curioso que fuese precisamente esta ciudad, Megalópolis, a donde se sabe también que Platón envió a un discípulo suyo de la Academia, Aristónimo, con el encargo de ocuparse del ordenamiento político de esa *pólis*, tal como nos informa Plutarco: «Platón dejó en sus escritos excelentes razonamientos sobre las leyes y el gobierno, pero los inculcó mucho mejores en sus discípulos, y gracias a estas ideas fue liberada Sicilia por Dion y Tracia por Pitón y Heraclides, que acabaron con Cotis, mientras que en Atenas generales de la talla de Cabrias y Foción provenían de la Academia. Por ejemplo, mientras que Epicuro mandaba a Asia a gente encargada de censurar a Timócrates con la intención de sacarlo de la corte porque había insultado a Metrodoro, que era su hermano, y así lo han escrito en sus libros, Platón en cambio envió a uno de sus discípulos, Aristónimo, a los arcadios para reformar su constitución (Πλάτων δὲ τῶν ἐταίρων ἐξαπέστειλεν Ἀρκάσι μὲν Ἀριστάννυμον διακοσμήσοντα τὴν πολιτείαν), a otro, Formión, lo envió a los eleos, y a otro, Menedemo, a los de Pirra » (Plutarco, *Moralia XII. Tratados antiepicúreos. Contra Colotes*, 1126c, Gredos, 2004).

¹¹ En este sentido, las traducciones que vienen a adaptar a nuestro idioma y a nuestras circunstancias actuales este juramento, propio de las religiones politeístas, mediante la expresión «por la Amistad» —donde el patrocinio del dios mismo ya no aparece— atenderían primariamente a ese ámbito referencial en que se quiere circunscribir el diálogo por parte de sus interlocutores: véase un ejemplo en *Gorgias*, de Miguel García-Baró (Ediciones Sígueme, 2020, p. 180).

¹² Es decir, de aquellos que al mantener los estrechos lazos de carácter solemne que entrañan la pertenencia a un mismo grupo social en cualquier ámbito de las relaciones —sean humanas, divinas o entre mortales y dioses— reconocen en ese trato recíproco una *amistad personal* (cf. Benveniste, *op. cit.*, pp. 220-221).

¹³ Para la aclaración semántica de este sintagma fijado por la tradición en la súplica o en el juramento de un Zeus garante de la *philía*, véase el escolio en Platón (*scholia vetera*), Stephanus page 500b: πρὸς Φιλίου. Διὸς ἦν ἐπώνυμον παρ’ Ἀθηναίοις ὁ φίλιος, ἐκ τοῦ εἶναι τῶν φιλικῶν καθηκόντων αὐτὸν ἔφορον («“Por el Filio”. Entre los atenienses el epónimo de Zeus era el *Filio*, procedente del hecho de que él era el garante de los asuntos concernientes a la *philía*»).

¹⁴ En esta ocasión el término empleado no está emparentado directamente con las bromas infantiles, como ocurría en los casos anteriores, en los que el verbo παίζειν compartía su raíz con la palabra para niño en griego (παῖς παιδός). Por el contrario, en este fragmento la raíz del término usado (Σκώπτεις) parece remitir a la impresión que da a veces la turbadora mirada frontal e insistente de algunas aves como el búho, ya imitada, por lo visto, en ciertas danzas; es decir, el contexto es aquí el de las representaciones burlescas que imitan rasgos ridículos (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*).

¹⁵ Véase al respecto el comentario de G. J. De Vries acerca del significado del intercambio de estas palabras entre Fedro y Sócrates en *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Adolf M. Hakker, pp. 70-71.

¹⁶ Ἄρ’ οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρόν [εἶναι ἢ φίλον]: «¿Es que, por tanto, no es mejor una cosa risible pero amistosamente aliada que otra maravillosa pero odiosamente hostil?», donde lo *ridículo* o lo *risible* no se hace contraponer con lo *serio*, sino con lo que es a la vez digno de admiración pero inspira miedo, o sea, lo *tremendo*. Sin duda, Sócrates sigue teniendo muy presente el discurso de Lisias, tan admirado por Fedro, en la idea de que, bien examinado, para cualquiera resultará δεινός pero no σπουδαῖος. A tal efecto, el discurso de Lisias que recita Fedro no solo representaría el arranque del diálogo, sino también uno de sus nexos temáticos más distinguibles.

¹⁷ Al principio del diálogo (3 a7-8), Eutifrón incluso había considerado a Sócrates como una de las partes de *lo mejor* de la ciudad que es atacada injustamente (ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ’ ἐστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν, ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ: «Y en verdad que tratar de ser injusto contigo es, a mi parecer, como si se intentase atacar la ciudad comenzando por la diosa Hestia [es decir, “lo mejor de la ciudad, su centro”]» (Platón, *Obras completas*, Aguilar, 1988, p. 338).

¹⁸ Creemos que el uso del plural, tan inusitado en Platón para este término (presente solo aquí y en *Leyes* 698e 5), no deja de ser significativo: expresaría, igual que sucede en otros ejemplos donde hay un plural de nombres abstractos, un variado número de realizaciones concretas de la noción contenida en singular. En todo caso, el significado de la palabra no parece ser, en el contexto de este pasaje, el de meras «ocupaciones» (como algunas traducciones darían a entender), sino el de «preparativos para la guerra», propio de una expresión que suele emplearse para denotar, en un contexto bélico, la adecuada preparación para la batalla con equipamientos diversos, como provisiones, armamentos, estratagemas, etc. Dicha logística puede estar relacionada, o bien con la *batalla* pública —donde, por ser corrientes los conflictos internos, todo el mundo está necesitado de «preparativos» y «pertrechos» como los que se requieren en las campañas o expediciones de las guerras con el exterior—, o bien, en otro sentido, con la propia existencia particular —en la que lo relevante es poder distinguir entre el bien y el mal a la hora de tomarse en serio lo más importante en la vida de uno—. La diferencia sutil que parece insinuarse, pues, entre unos *preparativos* y otros habría que buscarla en el tipo de logros a conquistar en cada caso. Por otro lado, el término en singular (παρασκευή) es usado frecuentemente por algunos oradores o historiadores de época clásica, como Isócrates, Demóstenes o Tucídides. En cambio, en plural, como en el texto de Platón, solo lo encontramos en Tucídides y en un único pasaje (2.39.1.5), lo que, en todo caso, acentúa la peculiaridad del empleo de esta forma para un contexto de preparación bélica.

¹⁹ Como se verá en la respuesta de Sócrates, de entre todos los *phíloi* y allegados posibles para un enamorado ninguno es comparable al de «un *phílos* poseído-inspirado por el dios (érōs)» (τὸν ἔνθεον φίλον: *Fedro*, 255 b6-7).

²⁰ La alusión de Sócrates a la «cabeza divina» de su joven amigo Fedro, en 234 d6 (σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς), tendrá un eco emotivo —como señala la ausencia del partícula de vocativo— en 264 a8 (Φαῖδρε, φίλη κεφαλή). La expresión es una fórmula de la *philía* extraída de Homero (*Ilíada*, 8.281, 18.114). Tal como demostró E. Benveniste, este uso del adjetivo aplicado a los miembros del cuerpo supone una transposición metafórica por la que el término de *phílos*, en su acepción plena de *vinculación afectuosa*, se extiende como epíteto a una parte del cuerpo: «en *Il.* 18.114 hay que entender que la cabeza de Patroclo le era *phílē* (a Aquiles), por ser la de un *phílos*» (Benveniste, *op. cit.*, p. 225).

²¹ En este mismo sentido, recordemos que en *Gorgias*, poco después del segundo pasaje que hemos citado, Sócrates llega a afirmar de sí mismo que él es el único que hace política (521 d7-8), al estar sus palabras dirigidas a *lo óptimo* y no a *la recompensa* o *lo placentero* (521 d6); y que, mientras Sócrates en el momento decisivo de su defensa ante el tribunal no temerá declarar que la excelencia de un orador consiste en «decir la verdad» (*Defensa* 18 a5-6: αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τάλιθι λέγειν), ahora, en la conversación bien dispuesta entre los *phíloi*, el filósofo plantea irónicamente a su joven interlocutor Fedro que, si no queda demostrado que un discurso debe ser alabado solo por la veracidad de su contenido, entonces es que la *insignificancia* que suele atribuirse a sí mismo en el arte de hallar lo óptimo se lo hizo pasar inadvertido (ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας: 234 e9-10). En cierto modo, la intempestiva expresión de Sócrates sobre su nulidad debe ponerse en

relación, de algún modo, con la archiconocida fórmula de su *ignorancia al cuadrado*: la culpable nadería de *pasarle a uno inadvertido* (ἐλαθεν: *Fedro* 234 e9) o de *no saber nada* (μηδὲν εἰδέναι: *Eutifrón* 6 b3; μὴ εἰδυίας: *Minos*: 321 d8) e, incluso, de *ignorar* (ἀγνοοῦσαι: *Gorgias* 500 b2) precisamente lo que más importa.

²² Esta expresión final del pasaje citado del *Fedro* («me pasó inadvertido por mi nadería»: ἐλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας: 234 e9-10) encuentra su eco, con la misma expresión (οὐδενία), en otro diálogo platónico (*Teeteto*, 176 c4), donde, casi a modo de aclaración del asunto de fondo aquí planteado, se dice cómo «hay que valorar la verdadera habilidad de un hombre o su insignificancia» (Gredos, 2004), que es midiéndolas con el dios mismo y según lo justo que uno llegue a ser, y no por su aparente *habilidad* o por su supuesta *fama* en la ciudad. Si se comparan ambos textos, el pasaje de *Teeteto* parece una réplica a las virtudes del discurso de Lisias tan alabado por Fedro ante Sócrates, pero que, una vez examinado como se debe, quedará reducido a ese tipo de «habilidad y sabiduría», que «en el ejercicio de la política es grosería y en las artes vulgaridad», como se dice en la cita del *Teeteto*.

²³ La explicación del diccionario de A. Bailly (*Dictionnaire grec français*, Hachette, 1984) para el uso de esta preposición griega ὑπέρ, más el caso genitivo, es precisamente la de una «idea de defensa que implica la de los combatientes que cubren con su brazo o su armadura a un compañero de armas, o de las trincheras de una ciudad sitiada». En el mismo sentido también, recuérdese que el término *populus* —presente en el lema de Roma de la división del poder, SPQR—, según filólogos como el latinista Jaime Siles, comparte etimológicamente su raíz con la palabra *puber*, -eris: designaba al que es «varón joven»,—y no *senior* -oris—, capaz, por eso mismo, de tomar un arma y sostener un escudo para la defensa de su ciudad.

²⁴ La literatura griega da sobradas muestras entre los autores de todo género de la percepción de su arraigo en las costumbres mayoritarias de los individuos del mundo helénico desde época arcaica: Homero, Solón, Tirteo o Eurípides son solo una muestra de los autores en cuyas obras se pueden hallar numerosas referencias a los usos cotidianos o poéticos de la *philía* como parte de la comunicación humana.

²⁵ Piénsese, por ejemplo, en muchas de las tramas mitológicas de las tragedias griegas más conocidas, especialmente en Eurípides, como aquel caso extremo, según nuestros usos, de la sobrina de Circe, la enigmática Medea, y de su sanguinaria reacción para vengar la traición del *odiado* esposo, aun a costa de sus propios hijos, y cuya interpretación aquí desbordaría el tema de este estudio.

²⁶ Son numerosos los comentaristas de Platón que han estudiado el cambio de perspectiva que supone —contra todo pronóstico en aquella época— hacer recaer el peso de las relaciones humanas y sociales en *érōs*, una de las pasiones del ser humano tradicionalmente considerada como *impredecible* o *caprichosa*. Véase, a modo de ejemplo, el sentido que Álvaro Vallejo Campos le concede a la elección socrática ligada a la *cuarta locura divina*: «Queda por explicar por qué razón hay en Platón esta rehabilitación del *érōs* al que sitúa indudablemente por encima de la *philía* como la forma más excelente de la relación humana. A mi juicio el motivo está en la intensidad de la pasión amorosa, pero también en el carácter triangular que lleva consigo, puesto de manifiesto en el *Fedro* con mayor claridad, si cabe, que

en ningún otro lugar. El verdadero amor del que se ocupa el segundo discurso de Sócrates es clasificado como una cuarta forma de la divina locura (249 c). Platón lo llama así porque consiste en “una transformación divina de las normas de conducta habituales” (ὕπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων, 265 a11). La fuerza del *érōs* está precisamente aquí en su capacidad para hacer que el sujeto abandone el paisaje acostumbrado de sus “ocupaciones humanas” (249 d1) y unos valores sociales que le llevan a olvidar la trascendencia del mundo al que verdaderamente pertenece. La relación erótica es, pues, una relación en la que intervienen el amante y el amado, cuya comunicación y convivencia (λόγον καὶ ὁμιλίαν, 253, cfr. 225b8) son necesarias para el establecimiento de los vínculos de este tipo de amor, pero siempre está presente también ese tercer factor que son los valores intuitivos gracias a la pasión desatada por el *érōs*» («Éros y philía en Platón y Aristóteles», *La amistad en la filosofía antigua*, José María Zamora Calvo [ed.], UAM, 2009, p. 77). Asimismo, sobre esta elección de Platón a favor del *érōs*, a partir de la «intensidad» característica de dicha relación, el autor añade en una nota de la obra citada: «Cfr. en ese sentido, C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues*, p. 260: “Because *érōs*, as the most potent form of desire, can play this decisive role in fixing the goal of a human life, it is of much greater significance for Plato than the concept of *philía*”».

²⁷ En este sentido, la injusticia sufrida como un acto de traición por el grupo de *phíloi*, que tienen el deber de responder con su propia venganza, se convierte así en el medio inexorable de otra injusticia, que incumbirá ahora a los nuevos aliados del traidor, con independencia de la reparación que en cada caso persiga la violencia de unos y otros. Así pues, cuando Sócrates enuncia su famoso *contraaxioma* de que *en caso de necesidad mejor que cometer injusticia es recibirla*, lo único que hace es constatar que el círculo de la *philía* (esa «red compleja de asociaciones», como la definiera Benveniste) era insuficiente para la exigencia irrenunciable de la búsqueda del bien o de la verdad adecuados para una *vida vivible*. Desde esta perspectiva, se puede comparar la máxima socrática con un intento de superación de la *ley no escrita de la philía* en una época en la que, por un lado, no se cuenta aún con nada parecido a la llamada *ley de oro*, y en la que, por otro, los sofistas se han hecho con el protagonismo de intentar superar ese esquema de carácter ancestral del grupo, previo a la idea de justicia dentro del Estado: ya a principios del siglo V a. C. —tal y como se hace patente en la obra de trágicos como Esquilo— la noción de *dike* se había afianzado en los usos y costumbres de la ciudadanía ateniense como un medio razonable de tratar de recuperar la ecuanimidad en los conflictos sociales, que venía a subsumir la aplicación arbitraria de la *philía* más atávica.

²⁸ Para entender el peligro de esta difícil elección bastan estos dos *contraejemplos*, por así decir, muy presentes a lo largo de todo el diálogo de *Fedro*: en el discurso de Lisias —rememorado con fervor por el joven amigo a Sócrates—, el que pretende ser el mejor *phílos* es el que paradójicamente ama sin *érōs* al amado; en *Fedro*: 260 c6, por su parte, el supuesto *phílos* de los ciudadanos sería un experto en retórica que precisamente desconoce el bien y el mal.