

Análisis textual del discurso de Lisias en el Fedro de Platón

El descarte del éros en las relaciones personales

LUIS MIGUEL ORBANEJA GARCÍA

ORCID: 0009-0007-8272-4633

DOI: 10.62860/AP.21

Traducción

Al inicio de cada uno de los comentarios se ofrecen el texto original¹ y una traducción propia para facilitar la lectura que se hace de este discurso. También se ha intentado mantener la fidelidad al idioma de partida como base de los argumentos aducidos. Ciertas expresiones idiomáticas que no tienen un equivalente en nuestra lengua se han adaptado para tratar de conservar el sentido global. El propósito de todo ello es el deseo de contribuir a que los razonamientos suscitados por el texto se apoyen en este tanto como sea posible sin demasiadas desviaciones o pérdidas de sentido.

«FEDRO.— Escucha, entonces.

Ya estás al tanto de mis mercadeos, y también tienes oído que considero provechoso para nosotros que tengan lugar ^[230e 6-7]. Pero estimo que no merezco dejar de obtener lo que pido solo porque casualmente no sea uno

1 En la edición de J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford, OCT, 1901 (reimpresión: 1988).

de tus amantes ^[230e 7-231a 2]. Porque ellos, cada vez que el deseo se les acaba, se arrepienten de lo que pudieran haber hecho bien ^[231a 2-3]. Mientras que los otros, los que no aman, no pasan por una fase en que estén interesados en mudar de opinión. Pues su buen comportamiento no se debe a ninguna obligación, sino que es voluntario, al modo de los que deciden así lo mejor para los suyos, conforme a sus posibles ^[231a 3-6]. Además, los amantes ponen la vista tanto en las malas gestiones que realizaron por causa del amor como en las que tienen bien hechas y, al sumarles el trabajo que los llevó, entienden que ya han devuelto con creces el pago a sus amados ^[231a 6-231b 2]. En cambio, para los que no sienten amor, es imposible alegar, por causa de él, un abandono de sus propios asuntos, o incluir en el importe las penurias pasadas, o achacar desavenencias con sus allegados ^[231b 2-5]; de forma que, una vez despejados todos esos males, no queda otra cosa que emprender con buen ánimo lo que piensan que a sus pretendidos les agradecería al efectuar dichas transacciones ^[231b 5-7]. Además, si la razón de que valga la pena tener en mucho precio a los que aman es que afirman formar una alianza amistosa sobre todo con aquellos a quienes aman, y estar dispuestos, tanto de palabra como de obra, a ser objeto de animadversión de los otros que no forman parte de la alianza, con tal de agradar a sus amados, es fácil comprender, si es que dicen la verdad, que más que a estos últimos tendrán en mayor precio sobre todo a los que vayan amando a continuación, y está claro que, en caso de que a estos nuevos les parezca bien, incluso se portarán mal con los anteriores ^[231b 7-231c 7]. Pero, de verdad, ¿cómo puede esperarse que se abandone semejante negocio a alguien con una desgracia de tal índole que nadie, teniendo experiencia de ella, intentaría hacer nada para evitarla? ^[231c 7-231d 2] Porque hasta ellos reconocen que son enfermos más que personas normales, y también que saben que han perdido el juicio, pero que no son capaces de dominarse a sí mismos. De manera que, si lo recuperan, ¿cómo podrían creer que están bien las decisiones que han tomado en una disposición así? ^[231d 2-6]. Y aún más: si escogieras al mejor de entre el grupo de los que te aman, tu elección sería entre unos pocos. En cambio, si la elección del más adecuado para ti la hicieras entre los otros, sería a partir de muchos. De manera que hay mucha más esperanza de que la persona digna de tu alianza amistosa saliera por casualidad de la mayoría ^[231d 6-232e 2].

Si, por supuesto, sientes un lógico miedo de la norma establecida de que te dé vergüenza que las gentes se enteren, lo natural es que los que

aman, al creerse objeto de la envidia de los demás, igual que ellos la sienten por los otros, se enorgullecen de comentarlo, ufanándose de mostrar abiertamente a todo el mundo que no tienen sufridas tantas fatigas en balde ^[231e 3-232a 4]. Mientras que los que no aman, como cuentan con el dominio de sí mismos, es natural que escojan lo mejor en vez de la gloria de parte de las personas ^[232a 4-6]. Además, respecto a los que aman, es inevitable que muchos se enteren, pues los ven que andan en compañía de sus amados y entregados a esa empresa, de manera que, cuando son vistos dialogando entre sí, piensan que tienen relación, o por haberse cumplido ya el deseo, o por ir a cumplirse; en cambio, a los que no aman nadie intenta siquiera hacerles reproches por su relación, porque es sabido que forzosamente se ha de dialogar con alguien, ya sea por motivo de una alianza amistosa o por algún otro placer ^[232a 6-232b 5]. Y, mucho más aún: si te ha venido el miedo por creer que es difícil que una alianza amistosa sea sólida (y por pensar que, si surgía de algún modo un desacuerdo, la desgracia sería común para ambas partes, pero que el daño que tú podrías recibir sería grande tras entregar lo que tanto valoras), mejor deberías naturalmente tenerles pánico a los que aman ^[232b 5-232c 3]. Porque muchas son las cosas que a ellos los afligen, y todas, según piensan, suceden para su propio daño. Por este motivo, precisamente, rechazan las relaciones de sus amados con otros, por su pánico a los que poseen una hacienda, no vaya a ser que con su riqueza los superen, y por el pánico a los que han recibido una instrucción, no sea que con esa inteligencia dispongan de un mayor predominio; así, de los que han adquirido otra cosa, si es buena, de cada uno de ellos se guardan. Por lo tanto, después de convencerte de que les tengas animadversión, te llevan a una carencia de amistosos aliados; pero, si tú te muestras más sensato que los que te aman al velar por lo tuyo, llegarás a un desacuerdo con ellos ^[232c 3-232d 4]. Sin embargo, cuantos obtuvieron lo que necesitaban no por su amor, sino por merecimiento, no envidiarían a los que se relacionan con ellos, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, al pensar que son desdeñados por estos y beneficiados por los que con ellos tienen una relación, de manera que hay mucha más esperanza de que a partir de ese negocio suyo les surja una amistosa alianza antes que una enemistad por animadversión ^[232d 4-232e 2].

Y mucho más aún: la mayoría de los que aman proyectan su deseo sobre el cuerpo antes de reparar en el modo de ser o de entrar en contacto con otros rasgos propios del amado, de tal forma que no está nada claro si

querrán ser sus aliados afectuosos, cuando abandonen su deseo ^[232e 3-6]. Pero para los que no aman —aquellos que, ya siendo entre sí aliados amistosos, ultimaron el negocio incluso antes— es natural que esos momentos tan felices que pasaron no les hagan disminuir su afectuosa vinculación, sino que queden como recordatorios de los que aún están por ocurrirles ^[233a 1-4]. Y mucho más aún: te interesa llegar a ser mejor haciéndome caso a mí más que a un amante. Pues estos alaban las palabras dichas y las acciones practicadas, al margen de si es lo mejor; de un lado, porque sienten un miedo lógico respecto a las palabras dichas, no sea que se atraigan la animadversión del amado; de otro, porque ellos tienen peor juicio respecto a las acciones practicadas, a causa del deseo ^[233a 4-5]. Pues su amor se manifiesta en este tipo de cosas: si son desdichados, hace que tengan por incurable lo que a los demás no les produce pena; pero, si son afortunados, por fuerza hace que incluso las cosas no placenteras obtengan la alabanza de su parte. De manera que interesa mucho más compadecer a los amados que sentir celos de ellos ^[233b 1-6]. En cambio, de hacerme caso, primero estaré contigo no por servir solo al placer presente, sino también a la utilidad que fuera a surgir; no por quedar vencido por el amor, sino por ser mi propio dueño; ni tampoco por suscitar una fuerte animadversión debida a pequeñas cosas, sino por aceptar calmadamente un enfado pequeño a causa de cosas grandes; mostrando mi comprensión hacia los actos involuntarios e intentando revertir los voluntarios. Estas son, en efecto, las señales de una alianza amistosa que ha de durar mucho tiempo ^[233b 6-233c 6]. Pero si, con todo, se te ocurre eso de que no es posible que llegue a existir una alianza amistosa robusta, a no ser que precisamente se esté enamorado, tienes que pensar que, en tal caso, no apreciaríamos tanto a los hijos, ni a los padres o a las madres, ni poseeríamos aliados amistosos fieles, quienes nacen no de un deseo semejante, sino de otros empeños ^[233c 6-233d 4].

Además, si sobre todo hay que conceder el favor a quienes lo necesitan, también en los demás casos conviene hacer bien no a los mejores, sino a los más apurados; porque estos, una vez liberados de sus males más grandes, les guardarán a sus salvadores la mayor gratitud. Y más aún, en los gastos por cuenta propia no vale la pena convidar a los amistosos aliados sino a los que mendigan y a los que necesitan quedar saciados; porque querrán a sus benefactores, les darán su séquito, llegarán a sus puertas y se mostrarán especialmente alegres; el reconocimiento que les tendrán no será ínfimo

y en sus plegarias pedirán para ellos muchos bienes [233d 5-233e 5]. Ahora bien, quizás conviene favorecer no a los que piden con tanta vehemencia, sino a los que más pueden devolver el favor; y no solo a los que aman², sino a los merecedores de este negocio; ni a cuantos gozarán de la flor de tu edad, sino a los que, cuando te hagas viejo, te darán parte de sus propios bienes; ni a quienes, después de llevar a término el negocio, se ufanan ante los demás, sino a quienes, dándoles vergüenza, lo callarán ante todos; ni a los que se lo toman en serio por poco tiempo, sino a los que de un modo igual por toda la vida serán tus amistosos aliados; ni a quienes, una vez que cesan en su deseo, buscarán un pretexto para su animadversión, sino a los que, pasada esa flor de tu edad, entonces te demostrarán la excelencia propia [233e 5-234a 9]. Tú, por tanto, acuérdate de lo que está dicho y en tu ánimo ten presente aquello de que a los que aman sus amistosos aliados les amonestan como si tuvieran una mala conducta y de que, en cambio, a los que no aman, nadie de los de casa los censuró nunca por pensar que a causa de su amor tomaban malas decisiones respecto a sí mismos [234b 1-5].

Quizás, pues, me preguntarías si te aconsejo conceder tus favores a todos los que no te aman [234b 6-7]. Yo creo que ni siquiera el que ama te exhortará a tener esa intención hacia todos los que aman; porque ni lo recibido, para el que lo recibe, es digno de una gratitud simétrica, ni para ti, que quieres pasar oculto a los demás, igualmente posible. Ahora bien, lo necesario es que, de resultas de ello, no se produzca ningún daño, pero sí una ganancia para ambos [234b 7-234c 4]. En fin, yo considero suficiente lo que por mí queda dicho; pero, si tú aún sientes deseo de algo, creyendo que se ha dejado de lado, pregunta [234c 4-5] ».

Comentario

I. [230e 5-7]

ΦΑΙ. Ἄκουε δὴ.

Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας·

2 Se adopta la lectura τοῖς ἐρώσι que para esta palabra dan los códices T (cód. Venetus) y W (cód. Vindobonensis). Otras ediciones, como la de Burnet, prefieren leer, siguiendo a F. Ast, τοῖς προσαιτούσι («los que piden o necesitan»).

«FEDRO.— Escucha entonces.

Ya estás al tanto de mis mercadeos, y también tienes oído que considero provechoso para nosotros que tengan lugar».

1) El discurso se inicia abruptamente. Su emisor le recuerda al destinatario que no desconoce los negocios que se trae entre manos y que ya ha oído también —probablemente de él mismo, aunque no se detalle, lo que induce a pensar que el texto comienza *in medias res* o está incompleto— que compartirán el provecho de que esas transacciones tengan lugar.

II. [230e 7-231a 2]

ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστῆς ὧν σου τυγχάνω.

«Pero estimo que no merezco dejar de obtener lo que pido solo porque casualmente no sea uno de tus amantes».

2) De entrada, la cuestión debatida parece enmarcarse en la circunstancia común de que solo un amante es quien, naturalmente, suele considerarse merecedor de los favores de la persona objeto de su amor. De ahí que el sujeto del discurso, en contra de esta opinión, tenga que manifestar su disconformidad con dicho criterio.

III. [231a 2-3]

ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται.

«Porque ellos, cada vez que el deseo se les acaba, se arrepienten de lo que pudieran haber hecho bien».

3) Subrepticamente, se desliza una identificación sumaria de la causa última del amante con su *deseo*, la *epithymía* (ἐπιθυμία), un término que aquí aparece por primera vez en el discurso y en el diálogo. Una vez establecida dicha identidad, es solo cuestión de lógica atribuir el vuelco, respecto al buen comportamiento con el amado, a la ley natural del simple apetito pasional. O, dicho de otra manera, el deseo (que en este contexto al menos no parece ni mucho menos surgido del alma) es el único promotor de las acciones benéficas hacia el otro, las cuales desaparecen de forma natural cuando su fuente se seca. El escenario, pues, en que se ha situado la relación del amante con su objeto de deseo es el de la pura transacción de los tratos entre varios. De ahí que el *emisor* haya elegido para el inicio de su argu-

mentación una imagen claramente práctica de sus acciones (περὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων). Asunto al margen es que se deja sin establecer qué clase de acuerdo o de convenio ha de regir entre las partes, pero, sobre todo, qué beneficios o qué ayuda reciben cada una de la otra.

Este último extremo se verá más adelante que resulta decisivo para determinar el criterio fundante de un tipo de vínculo social, tradicionalmente sagrado en el ideario griego, como es el de la *philía*, esa *institución* social que viene a relacionar a sus miembros con lazos de mutua correspondencia que contrabalancean el bien-amor y el daño-odio a propios y a extraños y que, desde los lejanos tiempos de Homero o Solón, ha estado presente en la elaboración poética de los relatos míticos que han llevado a cabo todos los poetas o pensadores griegos, especialmente los trágicos, en su gusto por desarrollar la oposición de los conceptos de amor-odio o de lealtad-traición³. En Eurípides, por ejemplo, prácticamente no se puede explicar casi ninguna de sus obras sin atender de algún modo a la enrevesada conexión que existe entre unos contrarios que mueven extrañamente a muchos de los personajes de estas tragedias.

Por dar solo un par de muestras de esta dicotomía de *philía-érōs* que en este discurso de Lisias parece abordarse de manera tan torticera por su autor: recordemos que en *Medea*, la protagonista, en el momento culmen del despropósito de la acción, trágicamente hablando, llega a contraponer como dos ámbitos incompatibles no la *philía* y su supuesto contrario, el odio (*écthra*), sino la *philía* y el propio *érōs*: Medea piensa que los que antes formaban parte de la *philía* en torno a su esposo ahora están deshonrados por él y dirá expresamente que la causa no es el odio, sino el *érōs* que ha traído la infidelidad o la desconfianza hacia los que deberían ser sus *phíloi*:

3 En un fragmento conservado de una carta que algunos comentaristas atribuyen al propio Lisias aparece también este juego de contrarios entre *philía* y *écthra*. En él se citan, como componentes de la *philía*, la *familiaridad* o la *intimidad*, características de este tipo de *relación* (συνουσίας οικειότητα), junto con la *comunidad* o *sintonía de palabras y pensamientos* (λόγων κοινωνίαν). Pero lo más relevante para lo que venimos comentando es que el texto, al parafrasear irónicamente la visión cósmica de Empédocles con sus opuestos de *amistad* y *odio*, a la *philía* no le opone el término *neĩkos*, como correspondería a dicha doctrina filosófica, sino el de *écthra* (*animadversión odiosa*): λέγων ὡς οὐ φιλῶ σε, φαυλότητά μου μεγίστην καταγιγνώσκεις· εἰ γὰρ ἦθος τοιοῦτον καὶ τρόπον καὶ ψυχὴν καὶ εὐνοίαν οὕτως ἀπροφάσιστον, ἔτι δὲ συνουσίας οικειότητα καὶ λόγων κοινωνίαν μὴ καθ' ὑπερβολὴν ἀσπάζομαι, τίς γένοιτ' ἂν ἐμοῦ ἀθλιώτερος, ὃς ἀναισθήτως ἔχω πρὸς τὸ φρονεῖν; Ὡμην δὲ ἔγωγε τοσαύτην φιλίαν συνηρμόσθαι τὴν ἐμὴν καὶ τὴν σὴν εὐνοίαν, ὥστε μὴδ' ἂν τὴν Ἐμπεδοκλέους ἔχθραν ἐμποδῶν γενέσθαι ἡμῖν (Lisias, frg. 369.18).

«Por causa de un gran amor [han sido menospreciados ella y los suyos]. No es fiel a sus amigos (μέγαν γ' ἔρωτα πιστὸς οὐκ ἔφυ φίλοις)»⁴. Aquí queda bien claro que nuestro actual concepto común de *amistad* es insuficiente para expresar esa especial relación de la *philía* que vinculaba, por ejemplo, a una esposa con su esposo, cuando accedieron al matrimonio mediante los más sagrados juramentos de mutua ayuda.

IV. [231a 3-6]

τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἐκόντες, ὡς ἂν ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλευσάιντο, πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὐτῶν εὖ ποιοῦσιν.

«Mientras que los otros, los que no aman, no pasan por una fase en que estén interesados en mudar de opinión. Pues su buen comportamiento no se debe a ninguna obligación, sino que es voluntario, al modo de los que deciden así lo mejor para los suyos, conforme a sus posibles».

4) Para el solicitante, el cambio de parecer o el arrepentimiento son solo una consecuencia más de la necesidad imperiosa que se halla detrás del apremio que obliga al amante, en esta vida llena de intereses, a actuar en todo momento al albur de sus forzados impulsos. Este agente necesario, que actúa por encima de la voluntad del amante y no del que no ama, se expresa en el discurso con un término del todo tradicional, la *anánke* (ἀνάγκη). Lo singular aquí es tal vez que dicha expresión se pueda aplicar a la coacción del amante y no a la de los maltratados por el destino, como ocurría, por ejemplo, en las obras de los poetas y de los trágicos para significar su condición de dolientes⁵. Así, en el coro final de *Hécuba*, de Eurípides, donde en los últimos versos (1293-95) se resume la condición de desamparadas de las *phílai* troyanas, ahora en manos de sus nuevos déspotas: «Id hacia los puertos y tiendas, amigas, para experimentar las fatigas impuestas por los

4 Versión del verso 698 de Juan A. López Férez y Juan M. Labiano (Cátedra, 2004).

5 Al menos el término ἀνάγκη no aparece recogido entre los rasgos citados por algunos autores cuando hablan de la naturaleza del amor: *deseo, enfermedad, locura, amistad, movimiento del alma* o, incluso, *divinidad*: ἐκ τῶν Πλουτάρχου Ὅτι οὐ κρίσις ὁ ἔρως. Οἱ μὲν γὰρ νόσον τὸν ἔρωτα οἱ δ' ἐπιθυμίαν οἱ δὲ φιλίαν οἱ δὲ μανίαν οἱ δὲ θεῖόν τι κίνημα τῆς ψυχῆς καὶ δαιμόνιον, οἱ δ' ἄντικρυς θεὸν ἀναγορεύουσιν. ὅθεν ὀρθῶς ἐνίοις ἔδοξε τὸ μὲν ἀρχόμενον ἐπιθυμίαν εἶναι τὸ δ' ὑπερβάλλον μανίαν τὸ δ' ἀντίστροφον φιλίαν τὸ δὲ ταπεινότερον ἀρρωστίαν τὸ δ' εὐήμερον ἐνθουσιασμόν. διὸ καὶ πυρφόρον αὐτὸν οἷ τε ποιηταὶ λέγουσιν οἷ τε πλάσται καὶ γραφεῖς δημιουργοῦσιν, ὅτι καὶ τοῦ πυρὸς τὸ μὲν λαμπρὸν ἠδιστόν ἐστιν τὸ δὲ καυστικὸν ἀλγεινότατον (Plutarco, *Moralia*, frg. 135).

amos. Pues inflexible es la necesidad (στερρὰ γὰρ ἀνάγκη)⁶.

En cuanto a los cambios de la actitud del amante, no son otra cosa que la adaptación obligada al medio voluble de las relaciones amorosas, es decir, *competitivas*, donde el implicado se juega sus intereses y los de los suyos. De ahí la necesidad que tiene el que no ama de convencer al amado de que su solicitud es, más que nada, un asunto comercial del que ambos pueden extraer respectivas ganancias, si maniobran bien.

V. [231a 6-231b 2]

ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὐτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἅ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὄν εἶχον πόνον προστιθέντες ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις.

«Además, los amantes ponen la vista tanto en las malas gestiones que realizaron por causa del amor como en las que tienen bien hechas y, al sumarles el trabajo que los llevó, entienden que ya han devuelto con creces el pago a sus amados».

5) Primer *ítem* del argumento (ἔτι δὲ)⁷. La tesis abunda en el lastre que supuestamente llevan los que dan prioridad al *érōs* en sus relaciones con el objeto de deseo (aquí subyace una de las contradicciones que más tarde Sócrates pondrá de manifiesto). Es decir, se trata ahora de determinar por qué los amantes se muestran como malos vendedores de sí mismos. Sobre todo, se debe a que en el balance que hacen de sus relaciones no pueden perder de vista el trabajoso esfuerzo que les supone siempre en estas vicisitudes cuadrar las pérdidas y las ganancias de su capricho —se entiende que inducido por la propia naturaleza obligatoria de su deseo—, lo cual los conduce indefectiblemente a la conclusión poco prometedora para el amado de que están en paz respecto al recuento final de beneficios.

VI. [231b 2-5]

τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστιν προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε

6 Eurípides, *Tragedias*, Gredos, vol. I, 1999. La traducción de *Hécuba* es de J. A. López Férez.

7 «El uso de las partículas [...] indica el carácter no sólo imitativo sino paródico del discurso» (Paul Shorey, «On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*», *Classical Philology*, 28.2, 1933, pp. 131-321), citado en Armando Poratti, *Fedro. Edición bilingüe. Platón. Introducción, traducción, notas y comentario*, Madrid, Akal, 2010.

τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι.

«En cambio, para los que no sienten amor, es imposible alegar, por causa de él, un abandono de sus propios asuntos, o incluir en el importe las penurias pasadas, o achacar desavenencias con sus allegados».

6) El cálculo, por el contrario, de los que sin ser amantes pretenden a los amados (de nuevo la misma contradicción de antes) arroja un balance más favorable, en principio, debido a que en el libro de inventario que presuntamente debe regir en el tipo de relación aquí mencionada no puede figurar ningún pretexto derivado de una supuesta necesidad de sacrificio de lo suyo propio por lo del otro. Es decir, cualquier atribulación o fatiga sobrevenidas a estos como menoscabo de sí mismos o de las propias relaciones con los suyos no podrá imputarse al resultado de ninguna acción forzada por el amor-deseo y, por lo tanto, solo debe figurar en su debe particular, no en el de ambos.

VII. [231b 5-7]

ὥστε περιηρημένων τοσούτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι.

«de forma que, una vez despejados todos esos males, no queda otra cosa que emprender con buen ánimo lo que piensan que a sus pretendidos les agradaría al efectuar esas transacciones».

7) Recordemos. Las *complicaciones* de las que supuestamente se libran los que no sienten el amor en una relación *erótica* (continúa la paradoja de los que buscan al amado —τοῖς ἐρωμένοις, 231b 1— sin amar) serían *la dejadez o el descuido de los propios intereses* (τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν), *las fatigas y penalidades que deben atravesar* hasta lograr el acuerdo de sus amados (τοὺς παρεληλυθότας πόνους) y *las diferencias lógicas con sus allegados* que ven desde fuera la ruina a la que se ven abocados aquellos por sus locuras de amor (τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς). Pues bien, el texto dice, literalmente, que todos esos inconvenientes, o males propios de los amantes, para los que no lo son quedan *desenvueltos*, o *pelados* como la piel de una fruta, mostrando desnudo su anhelado interior. Y ello, porque los que no aman no desarrollan, como si dijéramos, esa piel externa y ajena a ellos, que solo se genera cuando alguien actúa contra sus propios intereses por causa de una fuerza mayor —ἀνάγκη—, cosa que desde luego a ellos, los que no se consideran amantes, no les ocurre. Por tanto, es lógico que se

concluya que, una vez que el producto no cuenta con dicho envoltorio, la única preocupación es cómo acceder directamente al meollo de la relación, es decir, cómo acometer el negocio que convenza de la ventaja que supone para los dos bandos implicados en dicha transacción el poder llegar a un pacto de intercambio de favores.

VIII. [231b 7-231c 7]

ἔτι δὲ εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον τοὺς ἐρῶντας περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, ὅτι τούτους μάλιστα φασὶν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν, καὶ ἔτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι τοῖς ἐρωμένοις χαρίζεσθαι, ῥάδιον γνῶναι, εἰ ἀληθῆ λέγουσιν, ὅτι ὅσων ἂν ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῆ, καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν.

«Además, si la razón de que valga la pena tener en mucho precio a los que aman es que afirman formar una alianza amistosa sobre todo con aquellos a quienes aman, y estar dispuestos, tanto de palabra como de obra, a ser objeto de animadversión de los otros que no forman parte de la alianza con tal de agradar a sus amados, es fácil comprender, si es que dicen la verdad, que más que a estos últimos tendrán en mayor precio sobre todo a los que vayan amando a continuación, y está claro que, en caso de que a estos nuevos les parezca bien, incluso se portarán mal con los anteriores».

8) Segundo ítem del argumento (ἔτι δὲ). Con él llegamos al núcleo de la oposición entre *philía* y *érōs* que se plantea en el fondo del discurso hecho por encargo, para tratar de doblegar con puras razones el mundo de ideas en que el hombre común de la época estaría instalado. Desde antiguo, como enseñaban los poetas⁸, los términos en torno a la *philía* implicaban una alusión a la moral griega tradicional de *hacer bien al phílos* («amigo») y *mal al echthrós* («el odiado enemigo»)⁹. En ese mundo, no cumplir con el deber

8 Véase esta marcada antinomia de *phílos* y *echthrós* en Solón: εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν (13 5-6). Igualmente, en Teognis: Ζεὺς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν, οἳ με φιλεῦσιν, / τῶν τ' ἐχθρῶν μείζον, Κύρνε, δυνησόμενον (337-338); Εὐ κῶτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ, / τεῖσαί νιν πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος (363-364) y εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἳ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖσ' ἀνὴρ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι (871-872). Algo similar puede encontrarse también en la mayoría de las obras de los trágicos.

9 Tal era esta ley griega, muy parecida, por otra parte, a la del *Antiguo Testamento*, antes de la llamada *corrección de Jesús* en *Mateo*, 5, 43 (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν: «Oísteis que se dijo: “Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo”,

de mutuo socorro entre los *phíloi*, consagrado por juramentos no escritos y amparado por la divinidad, suponía incurrir en odiosa traición, es decir, pasar a ser considerado un rival furiosamente execrable (un *echthrós*), al que convenía perjudicar por todos los medios, incluso con la muerte. Así que, cuando el emisor del texto quiere imaginarse que se desea dar por bueno el supuesto de que *amando con el éros* (ἐρῶν) ha de entenderse que, por eso mismo, *se está amando con la philía* (*philéin*) —es decir, que mediante ese amar del *éros* uno queda *enlazado* al que es objeto de su *éros*¹⁰—, entonces echa mano de la contradicción *lógica* que sería tener a un amante que fuera cambiando arbitrariamente los vínculos de obligación imperecederos que representa la *philía*, a medida que se ve obligado a reemplazar sucesivamente el objeto de su amor, por estar llevado de la indómita pulsión del *éros*. Porque no otra cosa significa que los enamorados afirmen ser los *phíloi* de aquellos a los que aman solo hasta que dejen de estar enamorados y pasen a estarlo eventualmente de otros. En este caso, se daría la paradoja de que también por necesidad se desvincularan de ese supuesto lazo sagrado que representa la *philía* para quedar atados a sus nuevos amados, de tal manera que, si a estos les pareciera bien, incluso podrían llegar a convertirse en odiosos enemigos (*echthroí*) de sus antiguos *phíloi*, a los que ahora pasarían tranquilamente a *hacer el mal* (κακῶς ποιήσουσιν). La consecuencia parece clarísima: el *éros*, por su naturaleza incontrolable, lleva a una inestabilidad contraria a toda unión que busque un mutuo beneficio, y, por consiguiente, hay que descartarlo como elemento fundante no exactamente de la *amistad*, sino de la tradicional *philía*. Dicho de otra manera, si hay *éros*, no puede existir la *philía* tradicional y, viceversa, si hay *philía*, no existe el verdadero *éros* arrebatado.

mas yo os digo: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen»»). Dentro de la tradición literaria griega, baste para ilustrar este concepto arraigado en las relaciones tradicionales —que venía a dividir el mundo entre *los de dentro* (los *propios*) y *los de fuera* (los *otros*)— la definición que de él hace el personaje de Medea en la tragedia homónima de Eurípides, en la que se subraya la diferencia existente entre la protagonista y su traidor esposo: «dura para mis enemigos y, para mis amigos, benévola» (βαρείαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ, v. 809). Nótese que en el mundo griego la oposición al concepto del *odioso enemigo* (*echtrós*) se establece mediante el término tradicional de *philía*, mientras que en el pasaje bíblico se hace ya con el de *agápē* (ἀγαπάτε).

10 La traducción de E. Lledó (Gredos, 1988) trata de recoger —muy oportunamente en nuestra opinión— este aspecto vinculante de la *philía* por medio de un término alusivo al *lazo* o a la *atadura*: «dicen que están sobremanera atados a los que aman».

IX. [231c 7-231d 2]

καίτοι πῶς εἰκός ἐστι τοιοῦτον προᾶγμα προσέσθαι τοιαύτην ἔχοντι συμφοράν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδείς ἔμπειρος ὧν ἀποτρέπειν;

«Pero, de verdad, ¿cómo puede esperarse que se abandone semejante negocio a alguien con una desgracia de tal índole que nadie, teniendo experiencia de ella, intentaría hacer nada para evitarla?».

9) Aparece por vez primera la palabra que viene a resumir la situación de los amantes: estos sufren una συμφορά, una especie de suerte semejante a un mal aciago, que es, a la vez, causa de sus desdichas y de su sufrimiento. Esta desgracia es además de tal calado que nadie, en caso de experimentarla, querría apartarla de sí o echarla para atrás, de lo arrebatadoramente irresistible que es. No se está describiendo otra cosa que el célebre *amor loco*, que, una vez que toma posesión del amante, hace que este corra hacia su propia ruina en lugar de volver sobre sus pasos. Lo que Platón pondría en evidencia aquí, mediante este primer discurso de Lisias, es que no *puede esperarse* —no parece *verosímil, natural* (εἰκός)— que la *philía* sea un marco de referencia estable, si se hace descansar su compromiso sagrado en *una desgracia de tal índole* (τοιαύτην συμφοράν) que se convierte en inevitable para el enamorado que la padece; es decir, la *philía* no puede basarse en el *érōs*, porque el poder de atracción de este es tan grande que nadie que lo experimente querría rechazarlo. Por consiguiente, es natural (εἰκός) que un sujeto en esas condiciones no sea fiable para ningún *acuerdo transaccional* (τοιοῦτον προᾶγμα) que permita, en estos temas eróticos, llegar a un pacto mínimamente firme o seguro para las dos partes. Otra razón más para que el amado rechace a sus posibles enamorados.

X. [231d 2-6]

καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλεύονται;

«Porque hasta ellos reconocen que son enfermos más que personas normales, y también que saben que han perdido el juicio, pero que no son capaces de dominarse a sí mismos. De manera que, si lo recuperan, ¿cómo podrían creer que están bien las decisiones que han tomado en una

disposición así?».

10) La *desgracia* de los amantes, suscitada por ese amor que hace que pierdan el autodominio, es reconocida por ellos como una *enfermedad*¹¹ cercana a la *falta de juicio*, lo que a sus ojos les vuelve inseguros sobre las decisiones que toman cuando están en ese estado anormal de insensatez o de indiscreción.

XI. [231d 6-231e 2]

καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώωντων τὸν βέλτιστον αἰροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν σοι ἢ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῶ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν· ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας.

«Y aún más: si escogieras al mejor de entre el conjunto de los que te aman, tu elección sería entre unos pocos. En cambio, si la elección del más adecuado para ti la hicieras entre los otros, sería a partir de muchos. De manera que hay mucha más esperanza de que la persona digna de tu alianza amistosa saliera por casualidad de la mayoría».

11) Tercer *ítem*, esta vez enfático, del argumento (καὶ μὲν δὴ). En este caso, el caprichoso azar que late en el fondo de la célebre imagen de la *media naranja* aristofánica —que implicaría la dificultad estadística de que, por un simple golpe de suerte, encontrásemos alguna vez a nuestro complementario entre un número tan amplio de posibilidades— se traslada sutilmente al ámbito de la *philía*. Aquí la falacia reside, pues, en pensar que el amante, tal como se le ha definido anteriormente en su morbosa inconsistencia, está tan interesado como el amado en contraer ese lazo tradicional y venerable de la *philía*¹²; por eso, el amado, cuya razón de ser consiste en aceptar al que lo ama como alguien *digno de su círculo de confianza* (τὸν ἄξιον

11 De todos es sabido que la descripción de los *síntomas* o de la *patología* de los enamorados es un tópico literario que cuenta con una larga tradición en los textos griegos poéticos, uno de cuyos mayores exponentes es el célebre fragmento 31 de Safo, en que se ilustran detalladamente los signos físicos del enamoramiento que comprometen casi todos los órganos del cuerpo (el corazón, la lengua, la voz, la piel, los ojos) hasta provocar la pérdida de fuerzas del *paciente*.

12 La *philía* en esta época en que se desarrolla el diálogo platónico suele venir expresada, dentro de una larga tradición literaria, como un ámbito caracterizado más por las obligaciones que por los meros deseos, cimentado en el sagrado deber continuo de *recibir el bien* de los propios, *los de casa*, que además origina, cuando esta relación se invierte, que uno se vuelva para dicho círculo un *ecthrós*, un *odioso adversario*. Para poder entender el extraordinario alcance socio-político y cultural de este concepto, cf. Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2016, especialmente pp. 123-168.

τῆς σῆς φιλίας), haría bien en ampliar el círculo de posibles candidatos para esta unión.

XII. [231e 3-232a 4]

Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, εἰκός ἐστι τοὺς μὲν ἐρῶντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ζηλοῦσθαι ὡσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν, ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν καὶ φιλοτιμουμένους ἐπιδείκνυσθαι πρὸς ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται.

«Si, por supuesto, sientes un lógico miedo de la norma establecida de que te dé vergüenza que las gentes se enteren, lo natural es que los que aman, al creerse objeto de la envidia de los demás, igual que ellos la sienten por los otros, se enorgullecen de comentarlo, ufanándose de mostrar abiertamente a todo el mundo que no tienen sufridas tantas fatigas en balde».

12) Lo natural, continúa el argumento de manera un tanto retorcida, es que los amantes no puedan evitar venirse arriba divulgando con orgullo sus conquistas, en la consideración de que todo el mundo siente envidia por las de los demás y encareciendo, a su vez, las posibles fatigas que hayan tenido que pasar para lograrlas. Pero esta tendencia a la publicidad de los propios méritos, esperable en los que aman así al amado, no sería un motivo para que el amado se plantease rechazar a esos amantes si no estuviera actuando por debajo de estas relaciones la reprobación no escrita de una costumbre como la que suponía la de las relaciones *homoeróticas*, las cuales no dejaban de suscitar cierto rechazo en el fondo de la mentalidad ateniense de la época, especialmente si eran del todo indiscretas o se planteaban entre varones con edades similares¹³. Según el discurso de Lisias, esta norma imperante, de la que tiene miedo el amado, es la última responsable de que los demás, al enterarse de la relación de alguien con otro, censuren su conducta, y de que en él puedan surgir el oprobio o la vergüenza.

13 Aunque el emisor del discurso no especifica que se esté refiriendo exclusivamente a idilios entre varones, el contexto y el ambiente en que se desarrolla así lo dan a entender, lo mismo que el primer *contradiscurso* posterior de Sócrates. En todo caso, son numerosos los ejemplos de estas relaciones de parejas de amantes varones que en el mundo griego protagonizan un acto destacable para el colectivo de su ciudad —como el célebre caso de Harmodio y Aristogitón y la consecuente liberación del tirano—, sobre los que se debatía a menudo su efecto nocivo o ventajoso.

XIII. [232a 4-6]

τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας, κρείττους αὐτῶν ὄντας, τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἰρεῖσθαι.

«Mientras que los que no aman, como cuentan con el dominio de sí mismos, es natural que escojan lo mejor en vez de la gloria de parte de las personas».

13) Por el contrario, los que no aman, es decir, los que no atribuyen al *amor* su afán de unirse a sus pretendidos (otra vez la flagrante contradicción de base), supuestamente estarían en disposición de dejar a un lado, gracias a su capacidad de autodomínio, lo peor para la relación de ambos, esto es, serían más aptos para anular la publicidad, hecha por meros motivos de orgullo, de la asociación lograda con tantos sinsabores y tan trabajadamente con el otro. No parece, en principio, un mal negocio intentar ofrecer al amado *lo mejor* para convencerlo de que lo escojan a uno. Pero la cuestión está en qué diantres es eso tan excelente en grado sumo (τὸ βέλτιστον) que no termina de desvelarse. En este punto podría parecer que es la misma discreción para mantener la relación amorosa al margen de las habladurías de la gente, pero está claro que se refiere a lo declarado justo un poco más arriba, a que, con la preferencia del amado por un no amante, la unión entre ambos llegaría a ser más provechosa, con lo cual el amado conseguiría, como si dijéramos, un superávit de *philía* —una ganancia extra en su lazo de afectuoso compromiso—, mediante esa elección suya, tan contraria, por otra parte, al común de los mortales en estos negocios del trato erótico. Ese excedente en el haber de la relación se debe precisamente a que el amado que seleccione esta oferta estaría exento de los cambios inevitables en *los que se vinculan al otro con el éros*, es decir, en los *amantes* o enamorados.

XIV. [232a 6-232b 5]

ἔτι δὲ τοὺς μὲν ἐρῶντας πολλοὺς ἀνάγκη πυθέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολουθοῦντας τοῖς ἐρωμένοις

καὶ ἔργον τοῦτο ποιουμένους, ὥστε ὅταν ὀφθῶσι διαλεγόμενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἶονται ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας οὐδ' αἰτιασθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῶν διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν.

«Además, respecto a los que aman, es inevitable que muchos se enteren, pues los ven que andan en compañía de sus amados y entregados a esa empresa, de manera que, cuando son vistos dialogando entre sí, piensan que tienen relación, o por haberse cumplido ya el deseo, o por ir a cumplirse; en cambio, a los que no aman nadie intenta siquiera hacerles reproches por su relación, porque es sabido que forzosamente se ha de dialogar con alguien, ya sea por motivo de una alianza amistosa o por algún otro placer».

14) Cuarto *ítem* del argumento (ἔτι δὲ), esta vez para ampliar el asunto espinoso de la sobreexposición en público de ciertas relaciones afectuosas entre varones, en el límite de lo admisible para la moral popular. En esta clase de *empresas* (ἔργον, 232a 8), también estaría presente la *anáñkē* (232a 7), pero no asociada al destino, ni tampoco, como antes, a la irreprimible necesidad de los amantes de portarse bien con el amado para granjearse a cambio su buena disposición, sino en correspondencia con la presión de esa *opinión pública* —dicho en términos de hoy—, que actúa en el seno de las relaciones sentimentales entre los hombres como expresión de una especie de ley natural lógica externa a los propios hombres. En el nexo que se establece cuando los seres humanos se comunican entre sí —no ya mediante el *lógos*, sino a través de los sentimientos como el *érōs*, sobre todo si son varones que disponen de múltiples ocasiones de encontrarse en todo tipo de reuniones en las que participan dentro de la *pólis*—, existe una *necesidad lógica* (ἀνάγκη, 232a 7) de que todo el mundo esté enterado de las *actuaciones* y de los *hechos* de unos y otros; y también de que los que intervienen en estos círculos se muestren juntos. Pero tal vez lo más interesante de este pasaje es que en él se introduce por primera vez un término que cuenta con un largo expediente en el intento de explicación del agitado mundo de las relaciones humanas, concebidas en su sentido más amplio. Nos referimos al *deseo* (ἐπιθυμία, 232b 2), como la razón última de que los seres humanos sientan esa necesidad imperiosa de *estar juntos* (συνεῖναι, 232b 2). Ahora bien, el discurso opta, para sus propios intereses particulares, por limitar esta causa solo a los que se rigen en sus relaciones por el *érōs*, en contraste con los que no aman. El enrevesado argumento es que, como se da por hecho que estos no están movidos por el *érōs*, nadie puede acusarlos de *sinousía* (συνουσία 232b 2), es decir, de intentar nada parecido a una *existencia en común* con esos en los que están tan interesados; antes bien, esta atracción que sienten por sus pretendidos estaría plenamente justificada por la consciencia

que tienen como hombres cabales de que, en el seno de cualquier sociedad, tiene que *existir por fuerza* (ἀναγκαῖόν ἐστιν, 232b 3) una relación lógica entre los diferentes grupos de sus miembros, que venga motivada, bien por el característico *lazo afectivo de mutuo beneficio* (*philía*) que establecen entre sí los diferentes grupos de intereses, bien por algún otro motivo de placer (τινὰ ἡδονήν, 232b 5). En suma, *beneficio mutuo* o simple *agrado*, tales serían los parámetros, supuestamente nada irracionales, en que se mueven los que no aman, en su empeño de que los pretendidos, antes que a los exclusivistas locos de *érōs*, los elijan a ellos como sus acompañantes esporádicos. Esto es lo que significa que los que no aman sean los únicos que estén en disposición de preferir «lo mejor en vez de la gloria de parte de las gentes», tal como se había expuesto antes en 232a 4-6.

XV. [232b 5-232c 3]

καὶ μὲν δὴ εἶ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης κοινήν ἂν ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφορὰν, προεμένου δέ σου ἂ περιπλείστου ποιῆ μεγάλην ἂν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο.

«Y, mucho más aún: si te ha venido el miedo por creer que es difícil que una alianza amistosa sea sólida (y por pensar que, si surgía de algún modo un desacuerdo, la desgracia sería común para ambas partes, pero que el daño que tú podrías recibir sería grande tras entregar lo que tanto valoras), mejor deberías naturalmente tenerles pánico a los que aman».

15) Quinto *ítem*, de carácter enfático (καὶ μὲν δὴ). Para empezar, el verbo compuesto (συμμένειν, 232b 6) que aquí se emplea en la mención de lo que supuestamente está pensando el destinatario del discurso solía aplicarse, en los textos de historiadores y oradores, a las formaciones compactas de un ejército, o a una alianza o tratado entre de dos estados, y ello para expresar la fragilidad intrínseca de toda coalición de grupos humanos¹⁴. A continuación, es muy posible que, en el argumentario de este discurso, con dicho término referido a la *philía* —que de forma casi unánime se suele traducir

14 Por ejemplo, con el significado de *mantenerse compacto*, en Tucídides, 7, 80; Isócrates, 71 c; Demóstenes, 101, 7; o, con el significado de dos estados *que se mantienen unidos*, en Jenofonte, *Helénicas*, 7, 1, 2; y, con el de tratados *firmes*, en Heródoto, 1, 74 y Tucídides, 1, 18. Está claro que Platón lo usa paródicamente al atribuirlo el orador del discurso a un convenio o un tratado de *philía*.

por *amistad*— se esté intentando sugerir mediante ese paralelismo que el lazo afectivo que establecen dos personas para su mutuo socorro y amparo (que es como venimos interpretando aquí la *philía* tradicional) participa de la misma condición de inestabilidad entre sus miembros que suelen tener todo tipo de pactos. Esto es lo que haría lógico que *un miedo natural* —es lo que expresa en griego la palabra elegida para nombrar dicha clase de miedo: εἰ σοι δέος παρέστηκεν, 232b 5— acompañara a cualquiera que esté pensando en someterse a alguna clase de arreglo afectivo estable, de por sí tan *des-equilibrante*. Hasta el punto de que, cuando entre las partes sobreviene algún tipo de desavenencia, no es raro que haya una que piense que ha puesto más de su lado que la otra, sobre todo si la que lo piensa es la que ha cedido a su pretendiente *lo que tenía en más* (ἂ περὶ πλείστου ποιῆ, 232c 1), tal vez una velada referencia aquí a la entrega de la propia dignidad del amado o, incluso, de su castidad. Ahora bien, es cosa sabida que frente a este término en griego aún hay otro para expresar el *miedo irracional*, el de *phóbos*¹⁵, que es justamente el que el discurso le aconseja al amado que debe atribuir mejor a los amantes, *como es natural* (εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο, 232c 2-3). Por tanto, el orador, a través del contraste buscado de las raíces léxicas correspondientes, procura contraponer el miedo *normal* a que algo difícil como son las relaciones de *philía* salga mal y ese otro miedo *pavoroso* que se debe tener a los que están poseídos del *érōs*. Por decirlo de otra manera, este argumento del emisor trata de convencer al pretendido de que no son lo mismo el *miedo lógico o esperable* (δέος, 232b 5) de que ese lazo privilegiado de la relación interpersonal que llamamos *philía* no perdure entre las partes que llegan al acuerdo, y ese otro *miedo irracional*, o *temor* (φόβος), que debería conducir *naturalmente* a temer mucho más a los enamorados. Es decir, las relaciones no mediadas por el *érōs*, esto es, las privativas de *los que no aman*, caerían —según el argumentario sibilino del orador del discurso— del lado de la naturaleza racional de los seres humanos, por mucho que sea natural que no estén exentas de las desgracias sobrevenidas; mientras que las rela-

15 Así opinan los estudios filológicos que han destacado la pertinencia de esta pareja de opuestos (δέος frente a φόβος) en la matización de conceptos afines dentro de la obra de algunos autores como Tucídides. En cuanto a su origen, φόβος es el nombre de acción para expresar *la huida debida al pánico ante la visión del enemigo* (de ahí su personificación como *Fobos*, el divino hijo de Ares), mientras que δέος es otro nombre de acción que expresa el *miedo* de un modo más general, con un matiz más objetivo que no responde a la manifestación de un sentimiento (v. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968).

ciones surgidas exclusivamente de la dependencia de un enamoramiento, con *érōs* como el *principio dominador*, caerían de ese otro lado en que se localiza el *temor* —la clase de espanto o temor irracional de carácter enfermizo que define una *fobia*, como diríamos hoy—, originado especialmente por lo que tiene de imprevisible el carácter voluble de un amor-pasión. Esta especie de *locura*¹⁶, sobrevenida desde fuera a quienes por ser *amantes* la padecen como una enfermedad promotora de su desgracia, es lo que naturalmente debería hacerlos más aterradores a los ojos de los amados. Si las pasiones fuertes como el enamorarse (igual que sucede con otras como la ira o el odio) todo el mundo sabe que pueden llegar a nublar la razón, lo *normal* (εἰκότως, 232c 2) —viene a decir el emisor— es descartar el *érōs* como vehículo de una relación. En contrapunto con lo que en la época de este diálogo es *natural* o *normal* respecto a la *philía* y su contrario —el *odio* hacia el rival o *échthra*—, pueden recordarse las palabras del interlocutor de Sócrates en la *República*, 334c 4-5, cuando se le pregunta por quiénes son los *phíloi* y también los *echthroí*: Εἰκὸς μὲν, ἔφη, οὐς ἂν τις ἡγήται χρηστοὺς φιλεῖν, οὐς δ' ἂν πονηροὺς μισεῖν («Lo natural, dijo, es vincularse afectivamente a los que uno considera beneficiosos —es decir, tener como *phíloi* a los que se cree útiles— y odiar a los dañinos»). Todo el pasaje en que se inserta el texto citado es un buen ejemplo para ilustrar la evolución de estos conceptos antagónicos en el propio Platón, tal como muestra la siguiente pregunta de Sócrates, en la que, hábilmente, sustituye los términos utilitarios de *chrēstoí* y *ponēroí* de su interlocutor por los términos morales de *agathoí* y *kakoi*: Τούτοις ἄρα οἱ μὲν ἀγαθοὶ ἐχθροί, οἱ δὲ κακοὶ φίλοι; («¿Para ellos entonces los buenos son rivales odiosos y los malos aliados en el afecto?», *República*, 334c 10).

16 Recuérdese lo que dirá Sócrates más adelante sobre la procedencia divina de la *manía* y la necesidad tanto de no *temer-con-phóbos* sus efectos como de no *amedrentarse-con-déos* por ese *lógos* que nos quiere convencer de lo contrario a la hora de saber elegir la auténtica *philía*, pues esta, según Sócrates, tiene como protagonista, paradójicamente, al *phílos perturbado* por aquella y no al *phílos cuerdo*: Τοσαῦτα μὲν σοὶ καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβεῖτω δεδιττόμενος ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον (245b 1-4). No obstante, como advierte también el propio Sócrates (ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή, 245c 1-2), una demostración (*apódeixis*) de esta índole solo es creíble (*pistē*) para los *sabios* (*sophoí*), no para los que se muestran *hábil*es o *formidables* (*deinoí*), tal vez en alusión al dominio del discurso persuasivo del que da muestra el emisor de nuestro texto.

XVI. [232c 3-232d 4]

πολλὰ γὰρ αὐτούς ἐστι τὰ λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι. Διόπερ καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ συνέσει κρείττους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτημένων ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἐκάστου φυλάττονται. πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθῆσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῆς, ἤξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν.

«Porque muchas son las cosas que a ellos les afligen, y todas, según piensan, suceden para su propio daño. Por este motivo, precisamente, rechazan las relaciones de sus amados con otros, por su pánico a los que poseen una hacienda, no vaya a ser que con su riqueza los superen, y por el pánico a los que han recibido una instrucción, no sea que con esa inteligencia dispongan de un mayor predominio; así, de los que han adquirido otra cosa, si es buena, de cada uno de ellos se guardan. Por lo tanto, después de convencerte de que les tengas animadversión, te llevan a una carencia de amistosos aliados; pero, si tú te muestras más sensato que los que te aman al velar por lo tuyo, llegarás a un desacuerdo con ellos».

16) He aquí el doble temor intenso, casi enfermizo, de los que están bajo el dominio del *érōs*. Por un lado, temen a los privilegiados por su riqueza y, por otro, a los que pueden gozar de una mayor influencia gracias a su esmerada instrucción. Ahora bien, la clave de este miedo irracional, tal como aparece en el alegato del discurso, es el contexto competitivo en que se sitúa a los pretendientes, con o sin el concurso del *érōs*. Sutilmente, en esta pugna el objeto del temor de los que se sienten dominados por el *érōs* se desplaza desde los que deberían ser sus contrincantes netos, *los que no aman* —supuestamente imbuidos de la fuerza extra que les da prescindir del *érōs* para sus relaciones—, hasta los ricos y los instruidos, cuyo influjo en los que tienen que elegir (*los pretendidos*) les hace tremendamente peligrosos para sus intereses, aunque, por otro lado, se silencie si estos a su vez aman o no. Se trata, pues, de la tensión inevitable que genera la lucha de siempre entre los diferentes grupos humanos y que en el mundo griego adoptaba abundantes formas *agonísticas*. También es inevitable la rivalidad a la hora de pretender una relación erótica, aunque en el diálogo esta se intente disfrazar bajo el

ropaje tradicional de la *philía*. Y lo que nos da a entender el orador es que el pánico del amante a ser sobrepasado por sus posibles competidores se focaliza en el poder del dinero y de la cultura. La excusa que alega el amante de no poder dedicarse a su propia hacienda ni a su educación debido a la atención exclusiva que le exige el *érōs* es el trasunto del miedo irreprimible (*phóbos*) a quedar en la competición por debajo de los que, por estar libres del mandato del *érōs*, *logran poseer algo porque lo han adquirido*, se entiende que con su esfuerzo y preocupación. Tal es el matiz del término κτάομαι al que se recurre aquí: τοὺς κεκτημένους y τῶν κεκτημένων. Pero obsérvese que la riqueza y la educación son asimiladas a cualquier otro *bien* que requiera un proceso de ganancia sostenida en el tiempo. Frente a eso, la inconstancia del amante en procurarse lo suyo propio le incapacitaría —parece sostener el orador del discurso— para la obtención de posesiones o bienes preciados, incluido el de la provechosa *philía*: la expresión griega de *procurarse o adquirir philoi* sigue vigente en la nuestra de *ganarse amigos*. Por eso, el que se sabe en inferioridad de condiciones recela de todos y solo le queda estar precavido y procurar, en la medida de lo posible, alejar a su pieza cobrada de todos los posibles competidores. Se trata supuestamente de otro argumento más para que el pretendido prefiera, antes que a un amante suyo, a uno que aspira a esa misma relación sin que medie el *érōs*: los amantes tienden a mantener con su amado una relación exclusiva —hoy diríamos *tóxica*— que les lleva a tener odio a todos los que supone que le envidian por dicha relación, lo que provoca que intenten apartar a su amado de los demás, terminando por sumergir a este en *una completa soledad* de posibles aliados, en *un desierto de philoi*, dice el texto (πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, 232d 2). Y si, por un casual, el amado reacciona mirando lógicamente por su propio bien, no le quedará más remedio que *llevarse mal con sus amantes* (ἤξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν)¹⁷, con quienes entraría en conflicto por la diferencia de criterio acerca de qué es mejor para cada uno.

17 Adviértase el paralelismo que guarda esta expresión con otros textos, como el v. 75 de la escena de *Medea* de Eurípides, donde la nodriza se pregunta cómo Jasón va a permitir el destierro de sus hijos aunque *tenga desavenencias* con la madre (εἰ καὶ μητοὶ διαφορὰν ἔχει). También en este caso el contexto es el de una pugna, en torno a la *philía* y el odio, entre antiguas y nuevas coaliciones de los afectados (παλαιὰ καινῶν λείπεται κηδευμάτων, κούκ' ἔστ' ἐκεῖνος τοῖσδε δώμασιν φίλος: «Las antiguas alianzas ceden el paso a las nuevas y aquel ya no es amigo de esta casa», vv. 76-77).

XVII. [232d 4-232e 2]

ὅσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο, οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας μισοῖεν, ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ τῶν συνόντων δὲ ὠφελείσθαι, ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι.

«Sin embargo, cuantos obtuvieron lo que necesitaban no por su amor, sino por merecimiento, no envidiarían a los que se relacionan con ellos, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, al pensar que son desdeñados por estos y beneficiados por los que con ellos tienen una relación, de manera que hay mucha más esperanza de que a partir de ese negocio suyo les surja una amistosa alianza antes que una enemistad por animadversión».

17) Se expone a continuación qué sucede con los que, sin necesidad de ningún *érōs*, obtienen el objeto de su solicitud solo por sus propios méritos y excelencia (δι' ἀρετὴν, 232d 5). La construcción gramatical del periodo presenta enormes problemas de interpretación, debido a su ambigüedad, que intentaremos resumir:

a. Para empezar existe indeterminación de quiénes son esos a los que no se debe envidiar en la expresión del participio sustantivado (τοῖς συνοῦσι). En algunas versiones se interpreta que hace referencia a todos los que puedan tener trato con el amado: los que no aman no envidiarían a otros que quieran también tener trato con sus pretendidos. Las hay, además, que dan por supuesto que es al interlocutor concreto al que se interpela elípticamente en segunda persona: los que no aman no envidiarían a los que tienen trato contigo. Sin embargo, es posible, tal como se recoge en nuestra traducción, que esos a los que no envidiarían los no amantes sean los propios pretendidos: «los que no aman no podrían envidiar a los que tienen una relación con ellos». La recapitulación que el propio orador hace en 233b 5 vendría a corroborarlo. Allí se menciona explícitamente a los «amados» (τοῖς ἐρωμένοις), al exponer que los que no aman no podrían tener celos o envidia de ellos: «En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos». El argumento del discurso, según nuestra interpretación, expuesta detalladamente más abajo, consistiría en que no es posible envidiar a los pretendidos ni con ζῆλος ni con φθόνος.

b. Para la mayoría de las traducciones, por el contrario, la cuestión que se plantea aquí —algo sorprendente a primera vista— es que los que no aman,

esto es, cuantos se salen con la suya sin *érōs*, no podrían sentir envidia de los que frecuentan al pretendido, porque su trato con este de algún modo también les beneficia a ellos. En esta manera de entender el texto, el orador del discurso continuaría dirigiéndose al destinatario en segunda persona, mencionado justo unas líneas antes, pero ahora omitido. La idea quedaría enunciada más o menos así: *Los no amantes no podrían tener envidia de los que te traten, porque piensan que ese trato de algún modo les beneficia también a ellos. En cambio, odiarían a los que no quieren tratar contigo, porque con esta renuncia también ellos se sienten menospreciados.* Las mayores dificultades de esta interpretación se hallan en concretar cuál puede ser ese provecho no declarado en el original y qué motivo tienen los que no aman para sentirse concernidos por el desprecio que les muestran unos extraños no a ellos, sino a los pretendidos. Sobre dichas cuestiones no existe consenso¹⁸. En todo caso, según esta versión, respecto a la persona codiciada (ya sea por cuestiones eróticas o amistosas) habría dos tipos de postulantes diferenciados: los que sin *érōs* consiguen unirse a ella y los otros que están dispuestos a tratarla. Quedaría pendiente saber si estos últimos coinciden con los que el discurso nombra continuamente como *los que aman* o *los amantes*.

c. Pero el principal escollo para una comprensión clara del pasaje se localiza en los complementos del adjetivo verbal (ἡγούμενοι, 232d 6), gramaticalmente atribuido al sujeto (es decir, a *los que no aman*). En el interior de esta construcción hay un pequeño detalle que casi todas las traducciones tratan de solventar con mayor o menor tino, intentando responder, mediante el sentido del contexto, a esta pregunta: ¿quiénes son de entre todos los posibles sujetos no explícitos los que *miran desde lo alto* (ὑπερορᾶσθαι, 232d 7) a esos que no aman? En otras palabras, ¿a quiénes se refiere el primer complemento agente expresado con el deíctico griego, normalmente de lejanía, *ekéinōn*, «aquellos» (ὑπ' ἐκείνων, 232d 6)? La pregunta es pertinente, porque para poder traducir por «estos», tal como hacen la mayoría de las versiones al uso, es necesario darle al deíctico de lejanía un valor de cercanía. Esta posibilidad —recogida en algunos diccionarios, como el *Diccionario Griego-Español* del CSIC, de donde tomamos la explicación de que con «un antecedente ambiguo referido al más cercano» in-

18 Véase, a propósito de la interpretación del sentido de este controvertido pasaje, el resumen que hace A. Poratti de algunas de las explicaciones que el texto ha recibido (*op. cit.*, p. 233).

dica «esto, lo segundo nombrado, e. d., lo más cercano en el texto»— es la que también aparece más abajo en 233a 4 (ἐραστῆ [...] ἐκεῖνοι), donde el demostrativo se refiere justo al término nombrado más próximo, en una concordancia *ad sensum*. Así pues, el deíctico *ekéinōn* aludiría a *los últimos* que acaban de nombrarse, es decir, a *estos* o *los más próximos* de los dos conjuntos en que la oración anterior había distribuido la presencia o no de la voluntad de relacionarse con los que no aman: estarían *los que sí tienen trato* (τοῖς συνοῦσι, 23d 5) y, en contraposición, *los que no lo quieren* (τοὺς μὴ ἐθέλοντας, 232d 6). De ahí se seguiría que aquellos que menosprecian a los no amantes son estos segundos; y, a su vez, esta sería la causa de que se granjearan el odio de los no amantes. Parece claro: la consecuencia de todo lo predicado por esos que no tienen *érōs* en sus relaciones es que al menosprecio de los que no quieren trato con ellos —respondido con el odio natural propio de una *philía* truncada— hay que contraponerle el beneficio que aportan los que sí los tratan (ὑπὸ τῶν συνόντων, 232d 7). Más dudoso sería interpretar sintácticamente, como hacen otras traducciones, que el rechazo a tratar con el amado implicara más un desdén hacia los que no aman que hacia el propio amado¹⁹. En este caso, paradójicamente los que tienen trato con el pretendido se ganarían el agradecimiento de los que no aman y, al contrario, su animadversión cuando no quieren tenerlo.

d. Volviendo al valor del deíctico *ekéinōn*, otra de las opciones no descartables desde el punto de vista puramente gramatical (aunque más difícil de interpretar coherentemente por el sentido) sería pensar que se refiere a *los más lejanos*, los primeros en aparecer en el enunciado: *los que tienen trato* (τοῖς συνοῦσι). Una traducción que intentase trasladar este hipotético sentido sería más o menos así: «[Ellos] no envidiarían a los que te tratan, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, *al pensar que son mirados con desdén por aquellos que te tratan, pero que, sin embargo, sacan utilidad de estos [de los que te tratan]*».

Si dejamos el análisis de estas particularidades y atendemos ahora al sentido más general del discurso, la interpretación que sugerimos en nuestra traducción encuentra que es muy relevante el *agón* en que se afanan los personajes, coincidiendo con el estudio de De Vries que A. Poratti se-

19 «[Los que no aman] no recelarán de los que te traten, sino que odiarán a los que no quieran hacerlo, juzgando que estos los desdeñan y que los que te tratan los benefician» (trad. de María Araujo *et alii*, en Platón, *Obras completas*, Aguilar, 1988).

ñala en la obra citada anteriormente en nota. En dicha pugna, resulta paradójico que se diga que los que no están bajo el yugo del *érōs* no solo no envidian a los que tienen con los pretendidos una relación, sino que incluso pueden obtener de ellos beneficios. Es el mismo ambiente de rivalidad que estaría detrás del motivo de que los que no quieren ningún trato con los no amantes muestren su menosprecio y conciten el odio natural de estos. Las implicaciones de los diferentes actores en esta enrevesada historia de amor se parecen, de algún modo, a los típicos triángulos amorosos. Seguir la pista de su progreso nos ayudaría a dilucidar los posibles intereses de unos y otros: respecto a los que declinan unirse a los que no están dominados por el *érōs*, contribuiría a explicar el motivo de un menosprecio tan visible; respecto a los que no están dominados por el *érōs*, nos ayudaría a saber cómo hay que entender esa ausencia de envidia (*phthónos*) hacia quienes aceptan sus pretensiones; y, finalmente, respecto a los que acceden a relacionarse con los que no están dominados por el *érōs*, permitiría averiguar qué clase de beneficio puede aportarles tal consentimiento.

Empecemos por preguntarnos cómo es posible que el discurso sostenga que el que se dirige de esa forma al amado para persuadirlo va a tener más posibilidades de conseguirlo si le habla no del beneficio que este pueda obtener de la unión, sino del suyo propio. Es decir, el demandante parece centrar su inusitada oferta —en ese mercado del amor en que aparece ambientado todo el discurso— en que si se le elige a él, que sabe mantener a raya la pulsión de su *érōs*, está garantizada la ausencia de los típicos celos de los amantes. En este sentido, el texto ofrece algunas pistas que podrían hacer pensar que la retorcida argumentación del orador está utilizando de forma tácita la célebre imagen mítica y tradicional del concepto de la discordia (*éris*), tal como, al menos, se expresaba en los *Trabajos y días* de Hesíodo en relación con otra clase de conflicto, en este caso filial. Recordemos que allí había dos Érides o Discordias: una desdichada, que *multiplica la malvada guerra y la disputa* (πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει, / σχετλή, vv. 14-15), con la que *ningún mortal quiere vincularse afectivamente* (οὐ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, v. 15), lo que hace que los dioses terminen exigiendo a los mortales que la aprecien a la fuerza, por obligación (ἀνάγκης, v. 15); y otra —otra Éride—, que es *mucho mejor para los varones* (ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω, v. 19), al lograr que obtengan varios beneficios: puede hacer despertar (ἐγείρει, v. 20) para el trabajo incluso al perezoso, quien vería

progresar al otro mediante su esfuerzo; puede dar celos (ζηλοῖ, v. 23) al de al lado, estimulándolo a mejorar, si contempla que su semejante está entregado a su riqueza; puede causar la animadversión (κοπέει, v. 25) entre los artesanos —se supone que para agudizar su ingenio práctico—, y, finalmente, puede *concentrar la envidia* (φθονέει, v. 26) entre dos grupos aparentemente muy dispares, como el de los pobres y el de los poetas —por mucho que sea un tópico en el mundo de los artistas y los creadores—, al incentivar quizá la superación de la indigencia mediante el recurso a su instinto creativo²⁰.

En cuanto a la altivez de los que no quieren trato con los que no aman —que interpretarían el mercadeo de esos pretendientes sin amor como simples maniobras para obtener *lo de siempre*, pero sin la lata de las consabidas veleidades del *érōs*—, vendría justificada por el hecho de que ellos, como amantes, sí sienten la envidia y los celos propios de la contienda amorosa. Se da a entender que para ellos *amar con érōs y tener una relación* han de ser la misma cosa, pero desde dos ángulos diferentes, el de aquello que los impulsa y el del logro de su empuje; es decir, ellos, a diferencia de los que no aman, sí tienen esa envidia que, como dice la tradición, es todo un estímulo para llegar arriba en la encarnizada liza de los que compiten por la adhesión del amado. Es desde *allí arriba* desde donde mirarían con desprecio a los que no aman.

¿Pero cómo interpretar, entonces, la falta de *envidia* (*phthónos*) de los que no aman? Sobre todo, cuando de todos es sabido —como ya se vio— que, desde Hesíodo al menos, la *Discordia buena* es un sentimiento que trae beneficios. Para ello hay que recordar que, en relación con los beneficios que supuestamente genera ese tipo de discordia, en *Trabajos y días* se juega con dos términos similares pero de diferentes matices. Por un lado, *zēlos* (ζηλοῖ, v. 23), que vendrían a ser los celos propiamente dichos, dentro de un contexto puramente de *rivalidad* o *emulación*; y, por otro, *phthónos* (φθονέει, v. 26), que nombraría una *envidia* próxima al «dolor causado por la merecida felicidad de los demás»²¹. Pues bien, el término *phthónos* es precisamente el

20 Conviene recordar que ya en época arcaica eran célebres los *agónes* no solo atléticos, sino de poetas que competían en los teatros y otros escenarios recitando sus creaciones. Los vencedores recibían un premio a su reconocimiento, a menudo consistente en una corona de laurel (símbolo de Apolo) o un trípode de bronce, como sucedía en Atenas con los poetas dramáticos.

21 Para esta diferencia de matiz de los términos griegos ζήλος y φθόνος, v. P. Chantraine, *op. cit.* En cuanto a φθόνος, se trataría de un sentimiento ambivalente de *dolor* y *gozo* —como el que suelen mostrar un *philos* o un *amante* envidioso por la prospe-

que usa el discurso en 232d 5 (οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν), a la hora de expresar que los que no aman no podrían *envidiar* a los que se les unen en una relación. Si esta correspondencia que establecemos fuera cierta, sería como si el discurso le estuviera diciendo a su destinatario que los que no están bajo el poder del *érōs* no solo no necesitan de la Éride buena que les genere celos para superarse en la competición de amores, como les pasa a los amantes —porque ellos sencillamente están al margen de tales *agones*—, sino que tampoco les afecta la envidia que causa dolor al ver el progreso o la fortuna del otro —porque ellos no se ligan amorosamente a los pretendidos—. Casi se podría conjeturar que subrepticamente se insinúa que ellos, frente a los que aman, son casi como dioses, porque sus relaciones están fuera de toda competitividad, al no moverse por ningún *érōs*, sentimiento tan turbador a veces como generador de disputas; incluso parecería que este argumento sugiere la extrema posibilidad de que la aspiración de los no amantes a relacionarse con los pretendidos es desinteresada, en esa manera de tratar con ellos como si fueran meros extraños: una vez más, una paradoja bastante irónica, cuando parece intuirse que detrás del empeño del orador en convencer al interlocutor con sus explicaciones puede estar también el beneficio de una conquista erótica, tal y como luego el propio Sócrates evidenciará en su discurso²². La idea puede tener algún encaje, si se recuerda también que el propio Platón describirá muy gráficamente más adelante, en 247a 7, que, frente a las idas y venidas dentro del cielo de las diferentes agrupaciones o divisiones de divinidades, según su voluntad o sus posibilidades, esta clase de envidia debe considerarse fuera del círculo

ridad del otro o la propia divinidad hacia la felicidad excesiva de los mortales—, y como tal es objeto de comentario y estudio en numerosos textos. El propio Platón se ocupa de este aspecto en *Filebo* 48 b 11-12, a propósito del goce de los males del vecino: Ἀλλὰ μὴν ὁ φθονῶν γε ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἡδόμενος ἀναφανήσεται. También aparece el motivo en Heródoto, 3.40, donde el rey Amasis no siente reparos en expresar su disgusto por la buena suerte de su *amigo*, el tirano Polícrates, cuando la divinidad misma es *phthonerón*: ἐμοὶ δὲ αἰσαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν. Por último, en Aristóteles, 1388a, puede apreciarse la diferencia entre ζῆλος (cercano a la emulación) y φθόνος (envidia causada por la buena fortuna del otro): διὸ καὶ ἐπιεικέες ἔστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων; mientras que en *Retórica* 1386b, se identifica al *phthonerós* con el que se alegra del mal ajeno: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχειρέκακος καὶ φθονερός.

22 Lo que desmonta Sócrates no es que el *érōs* no sirva, como si dijéramos, para la *philia*, sino que sea verdad que quien dice aspirar a la *philia* con su pretendido no lo haga con *érōs*, aunque sea disimulado. Por eso, propondrá dejar de lado esos *cuentos* y averiguar seriamente primero qué es el *érōs* y si este puede o no intervenir en una *philia* auténtica.

divino (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται), y para ello usa la misma base léxica (*phthónos*) que encontramos en el discurso y en Hesíodo²³.

Ahora bien, la clave sigue estando en el género de beneficio que podrían obtener los que no aman, ya sea que les venga de los que acceden al trato con ellos (la opción de nuestra interpretación), ya sea de los que frecuentan al amado (como se dice en algunas traducciones). Esta cuestión parece difícil de explicar en las versiones en las que el provecho de los que no aman procede sorprendentemente de otros que también frecuentan al destinatario del discurso. En cambio, puede clarificarse algo la situación si se considera que el texto está jugando con las implicaciones propias del esquema de la *philía* tradicional, a la que, según nuestra opinión, apuntaría el sentido último de la relación amorosa aquí descrita. Por un lado, se diría que el beneficio de los que no aman lo obtienen de los que eligen tener trato con ellos, debido a que los que supuestamente aman sin el *érōs* prefieren una auténtica y duradera *philía* —algo así como un vínculo auténticamente amistoso entre todas las partes que se consideran unas a otras como propias—, antes que mantener la típica relación amorosa de pasiones y celos, más propia de los amantes que de los *phíloi* que torticeramente dicen ser ellos. Estaríamos ante otra falacia más del seductor que disfraza sus verdaderas pulsiones con el deseo de lograr un lazo cariñoso (*philía*) y estable para conseguir del pretendido su aprobación. Por eso, en una relación tal, la envidia sana generada por la Éride buena, que Hesíodo atribuye a los pobres o los aedos, sería innecesaria, pues no se asemejaría a ninguna *honestá competición*, sino a una simple caza o a una engañosa celada.

Llegados a este punto, casi a la mitad exacta del discurso, podemos recapitular, a modo de inventario, los argumentos que hasta aquí alguien interesado en otro —pero sin que, según él, por ello medie el *érōs*— ha esgrimido para que ese otro lo elija a él antes que a cualquiera de los posibles pretendientes que intentan alcanzar como amantes la misma relación, es decir,

23 Igualmente, encontraremos esta palabra (*phthónos*) en las explicaciones de Sócrates cuando expone que es forzoso que el amante interesado por un tipo de amado *débil* o *blando*, en cuya formación o tutela moral el enamorado no pone mayor interés, tenga envidia de las posesiones del amado que pueden defenderle o prestarle ayuda, como la hacienda, su propia familia o el grupo incondicional de amigables aliados: ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν (240a 4-5).

llevados por el *érōs*:

a) Los que se llaman amantes o enamorados (*ἐραστής*, 231a 1; *οἱ ἐρῶντες*, 231a 6, etc.) no son fiables en relación con el marco de la *philía*. El lazo que afirman formar los amantes (*ὅτι τούτους μάλιστα φασιν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν*, 231c 1-2) no llegaría a ser estable —es decir, no habría una *philía* perdurable con ellos—, debido a la volubilidad propia del *érōs* que prima siempre a los últimos deseados frente a todos los anteriores.

b) En un asunto de índole semejante (*τοιούτον προᾶγμα*, 231c 7), no se puede confiar en ellos o ceder ante ellos, porque son una *desgracia* para los demás (*συμφορά*, 231d 1).

c) ¿Y en qué consiste exactamente esa desdicha que provocan? En que, como ellos mismos reconocen, padecen una enfermedad que los aleja del estado normal de sensatez (*καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν*, 231d 2-3). Es más, han perdido el juicio y lo saben (*καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν*, 231d 3). Como sea, no son capaces de dominarse a sí mismos (*οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν*).

d) El estado en que los enamorados tienen que tomar las decisiones sobre sus asuntos les impide darlas por buenas *luego*, cada vez que logran recobrar el juicio (*ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἠγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακεείμενοι βουλεύονται*, 231d 4-5).

e) Pero, sobre todo, el hecho de considerar el enamoramiento como el marco referencial más favorable para que los que desean convertirse en *phíloi* logren un lazo estable de relación y de mutuo beneficio —la interpretación tradicional de la *philía*— supone, de algún modo, restringir inevitablemente ese posible lazo a unos pocos, al conllevar la obligación a elegir al mejor candidato de entre esos pocos que estén enamorados (*καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἰροῖο, ἐξ ὀλίγων ἂν σοι ἢ ἔκλεξις εἶη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν*, 231d 6-8). En consecuencia, lo más conveniente (*τὸν ἐπιτηδειότατον*, 231d 4) para alguien sensato que se encuentra en el centro de atención de otro sería mantenerse receptivo al mayor número de posibilidades.

f) Primera conclusión, pues: hay mucha más esperanza de encontrar a alguien merecedor y digno de una relación de *philía* en una mayoría amplia —aunque no esté vinculada con uno por los lazos del *érōs*— que en una minoría diferenciada por su exclusiva condición de amante (*ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φίλιας*, 231d

7-e 2). Esto se debe a que, cuando un pretendido se decide a escoger para sus relaciones íntimas a uno de entre los del grupo mayoritario de los que no se apoyan en el *érōs* para dicha unión —que son los que ni sentirían celos de los que se unen a ellos ni percibirían con ninguna envidia ese trato—, hay muchas más posibilidades de que a partir de ese modo de obrar surja una relación amistosa auténtica (*philía*) y no una enemistad odiosa (*échthra*) entre los implicados (ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι, 232e 1).

g) Pero, según el discurso, la costumbre imperante es una norma establecida (τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα, 231e 3) que lleva a la gente, al enterarse de la relación determinada persona con otra, a censurar a esa persona, con lo cual se genera en el censurado un sentimiento de vergüenza (Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, 231 e 3-4).

h) En el discurso, se tiene como algo obligado o forzoso que los que no estén necesariamente movidos por el *érōs* en su interés por el otro mantengan ciertas relaciones con los demás. Y ello, o bien a causa de la *philía*, o bien a causa de algún otro placer o gozo (ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν, 232b 4-5). De donde se puede colegir, primero, que la *philía* es uno de los impulsores que necesariamente contribuyen a la vinculación entre la mayoría de la gente en el seno de la sociedad; y, segundo, que la *philía* se hallaría dentro de los posibles placeres o deleites que propician también el intercambio de palabras entre los hombres. De ser así, el contexto al que alude este pasaje podría interpretarse como un indicio más de la evolución que debió de sufrir el concepto heredado de la *philía*, en el seno de la *pólis* griega de esta época, desde un ámbito propiamente religioso-popular a otro de carácter social o simplemente privado y ciudadano.

i) En cualquier caso, si bien es *lógico* el miedo (δέος, 232b 5) del que afronta la fragilidad de las relaciones personales (χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, 232b 6) con la sensación de que será él quien más pierda, aún debería dar más *espanto* (φοβοῖο, 232c 3) unirse a alguien gobernado por el inconstante *érōs*.

j) Así que estar unido a uno que ama sería quedar expuesto a los temores (φοβούμενοι, 232c 6) de sus celos enfermizos por no poder competir con otros mejores que él en atraerse la atención del amado para él solo. De ahí la

reacción de pánico del amante, que hace todo lo posible por aislar al amado, a través del odio a los demás (σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, 232d 2), y entrando en disputas con él si protesta.

k) Frente a todo lo anterior, ¿qué ganará el pretendido si elige esta ganga (ἐκ τοῦ πράγματος, 232e 1) de unirse al que tiene el poder supuesto de neutralizar su *érōs*? La respuesta es clara para el emisor del discurso: una gran esperanza (πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς, 232e 1) de entrar en el ansiado círculo protector de la *philía* —que garantiza a sus miembros la ausencia de envidia entre ellos, por no estar en competencia—, en lugar de quedar expuesto al odio (ἢ ἔχθραν γενέσθαι, 232e 1-2) de los que, fuera de esta clase de trato, se pasan la relación porfiando, llevados de su *érōs*.

XVIII. [232e 3-6]

Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται.

«Y mucho más aún: la mayoría de los que aman proyectan su deseo sobre el cuerpo antes de reparar en el modo de ser o de entrar en contacto con otros rasgos propios del amado, de tal forma que no está nada claro si querrán ser sus aliados afectuosos, cuando abandonen su deseo».

18) Sexto ítem, de carácter enfático (καὶ μὲν δὴ). Hasta aquí, el emisor del discurso ha mencionado el deseo hacia sus pretendidos como un impulso transitorio de los amantes, que se extingue con la pérdida de interés por ellos (ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται, 231a 2-3). También ha hablado de él como causa apremiante de la relación (ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας, 232b 1-2). Ahora, da por hecho que el deseo de la mayoría de los amantes surge, sobre todo, *en relación con* el cuerpo del pretendido (el prefijo *epí* en griego hacía recaer la acción sobre el *thymós*: ἐπεθύμησαν, 232e 4). Es un hecho natural: el cuerpo es *lo primero* (πρότερον, 232e 4) que de las personas perciben los sentidos, especialmente el de la vista²⁴. El *reconocimiento* del modo del ser (τὸν τρόπον ἔγνωσαν, 232e 4) o la *experimentación repetida* (ἔμπειροι ἐγένοντο, 232e 5) de las otras carac-

24 Solo hay que recordar la relevancia que tienen los ojos sobre el amor o el término mismo de *idea*, relacionado en su origen griego con el verbo empleado para *ver* y *mirar* (εἶδω), en latín *video*, de donde proceden *visión*, *visible*, etc.

terísticas de los seres humanos se producen solo después de la seducción que provoca la contemplación del cuerpo. Por eso, se deduce que muchos de los que están bajo el dominio del *érōs* corren el riesgo de no tener claro qué hacer cuando se les agote el deseo si fían el acicate para su *vinculación afectiva* (φίλοι, 232e 6) en el cuerpo antes que en las otras facetas del amado que solo salen a la luz con el trato habitual. Esta es una de las claves de la solidez de la *philía*, tal como la entiende el discurso: no es seguro que los amantes sepan qué hacer para que la *philía* les dure más tiempo que su deseo, porque el *érōs* que les impele hacia lo tangible les impide ir más allá de la vista, al no darles tiempo a conocer o tratar lo que, por naturaleza, está más oculto en el amado.

XIX. [233a 1-4]

τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἱ καὶ πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι.

«Pero para los que no aman —aquellos que, ya siendo entre sí aliados amistosos, ultimaron el negocio incluso antes— es natural que esos momentos tan felices que pasaron no les hagan disminuir su afectuosa vinculación, sino que queden como recordatorios de los que aún están por ocurrirles».

19) Si la vista puesta en el cuerpo oscurecía la posibilidad de los amantes de lograr una *philía* firme y duradera, ¿qué sucede, entonces, con los que no aman? Paradójicamente, no se dice de manera expresa que, frente a los otros, ellos busquen lo incorpóreo. Pero sí se muestra cómo las vivencias de los que ya han aceptado unirse a ellos han dejado huellas indelebles en el recuerdo de ambos con la propiedad de engendrar nuevas y gratas experiencias en el futuro. El discurso parece que insinúa que al menos los que supieron llevar a término sus demandas obtuvieron no solo numerosos bienes gananciales sino *recuerdos* o *indicios memoriosos* de otros tantos negocios en el futuro. Respecto al sustantivo μνημεῖα, esta es la única vez que se usa en el *Fedro*. A fin de expresar la idea de *memoria*, el diálogo emplea el sustantivo μνήμη²⁵, y ἀνάμνησις²⁶ para la *anamnesis*. Por este motivo, se alude —probablemente de una manera hinchada— a los buenos ratos del amante

25 Aparte del caso recogido, aparece en 250a 5, 250c 7, 251d 6, 253a 3, 254b 5, 267a 5 y 274e 5.

26 Por ejemplo, en los célebres pasajes correspondientes a 249c 2 y 250a 1.

y el amado como si fueran *signos para el recuerdo, monumentos sepulcrales*²⁷, donde estaría inscrito no lo hecho, sino lo que ha de venir. Tampoco deja de ser significativo que el verbo aquí empleado para lo *que queda* o *se deja* (καταλειφθῆναι, 233a 3) se suela aplicar a seres perniciosos, como *los malvados* o *los cobardes* de otros textos conservados de Platón y de Aristóteles²⁸.

XX. [233a 4-5]

καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τὰ τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαινοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χειρὸν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκοντες.

«Y mucho más aún: te interesa llegar a ser mejor haciéndome caso a mí más que a un amante. Pues estos alaban las palabras dichas y las acciones practicadas, al margen de si es lo mejor; de un lado, porque sienten un miedo lógico respecto a las palabras dichas, no sea que se atraigan la animadversión del amado; de otro, porque ellos tienen peor juicio respecto a las acciones practicadas, a causa del deseo».

20) Séptimo *ítem* del discurso (καὶ μὲν δὴ). Con él se añade la decisiva razón sobre la que pivota la irresistible oferta del emisor del discurso: la elección del que no ama, frente al que está dominado por el *érōs*, viene a hacer mejor al amado. Se trataría, pues, de un motivo de corte moral, no *corpóreo*, una vez sugerido el descarte del *érōs* de los amantes como instigador de la estimación preferente del exterior del hombre frente a su interior. Nótese que, mediante este peculiar *humanismo* del discurso, hemos pasado

²⁷ En la *República*, por ejemplo, hay un pasaje donde el sustantivo en griego μνημεῖα, en plural, se usa como *monumento* público que el Estado dedica a los que perseveran en el estudio la dialéctica, como si fueran hombres bienaventurados o divinos (μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν [...] ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θεῖοις, 540b 7); en otra parte del mismo diálogo, el sustantivo alude a una supuesta persona entendida que trata de imitar a los buenos poetas, los únicos que saben dejar *muchas bellas obras como recuerdos suyos* (πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταλιπεῖν μνημεῖα, 599b 6); mientras que en el *Teeteto* expresa los *recuerdos inscritos* en una tablilla para distinguir el nombre de los números inequívocamente (ἀλλ' αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ, ἃ φαμεν ἐκεῖ μνημεῖα ἐν τῷ ἐκμαγείῳ εἶναι καὶ ψευδῇ ἐν αὐτοῖς οὐκ εἶναι δοξάσαι, 196a 3); por último, en *Critias* hace alusión a los juicios de los reyes del imperio atlántida, cuyas palabras se inscribían como *recuerdos* en tablillas de oro (ἐν χρυσῷ πίνακι γράψαντες μετὰ τῶν στολῶν μνημεῖα ἀντιθέσαν, 120c 4).

²⁸ ἅμα γὰρ συμβαίνει καὶ χώραν καταλιμπάνειν φαύλοις ἀνθρώποις, οἱ οὐκ ἀπὸ τοῦ βελτίστου πρὸς τὰ κοινὰ προσέρχονται. περὶ τούτων μὲν οὖν ἱκανῶς (Πλάτων, *Cartas*, 358b 1); ὁ δὲ δειλὸς περὶ τοὺς κινδύνους, τοὺς γὰρ συγκινδυνεύοντας ἐγκαταλιμπάνουσι διὰ τὸν φόβον (Αριστοτέλης, *Retórica*, 1368b 19).

de la oposición que se hizo al comienzo del diálogo entre las afueras y el interior de la *pólis* a un contraste entre el exterior, siempre más accesible, de los seres humanos y sus *dotes* internas o su *carácter*, más ocultos para la simple vista. En el oyente-lector del diálogo parece resonar la pregunta inocua con que se iniciaba la conversación de estos dos *phíloi* que son Sócrates y Fedro: «¿A dónde vas y de dónde vienes?». Porque lo que le dice el emisor del discurso a su joven oyente es que en él mismo reside la capacidad de convertirse en una mejor persona, con la única condición de que le haga caso y abandone el mundo exterior de los cuerpos hermosos —que es lo primero que entra por los ojos— y se oriente directamente al mundo interior del demandante. Para ello desprestigia a los que aman por actuar *a un margen y otro de lo mejor* —tal es la sugestiva imagen de la preposición usada (παρὰ τὸ βέλτιστον, 233a 6), que en castellano también poseemos en expresiones como la de *al margen de la ley*—. Y la razón que aduce para este comportamiento es doble, según lo elogiado por los amantes sea una cuestión de *palabras* o de *práctica*²⁹ —aunque en este caso se trate del tipo de *prácticas* o *maniobras* que los que aman están dispuestos a acometer, inducidos por el deseo de unirse a sus amados—. La cuestión es, pues, por un lado, que los amantes tienen un *miedo lógico* (δεδιότες, 233a 7) de que, si sus cumplidos no surten efecto en cuanto a las palabras que pronuncian, puedan atraerse la *animadversión* (ἀπέχθωνται, 233a 7) de sus amados, es decir, dejen de ser *phíloi* —que es el término con el que contrasta el verbo elegido para el odio—; por otro lado, los amantes se sienten disminuidos en su capacidad de percibir el alcance de sus prácticas amorosas, ya que su deseo tiene adormecidos sus sentidos.

XXI. [233b 1-6]

τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μὲν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς

29 Que en este pasaje existe una evidente contraposición entre *lógos* y *práxis* lo corrobora el único caso en que se repiten en el diálogo ambos términos griegos, esta vez a propósito del verdadero arte de la escritura: se trata de un pasaje donde se dice, también a modo de contraste, que la capacidad del *lógos* reside precisamente en la adecuada conducción del alma (Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, 271c 10), pero que, una vez analizada, se debe pasar a la *práctica* para ver de qué modo hay que obrar, con los sentidos despiertos, en los casos concretos, casi lo contrario de lo que les ocurre a los amantes en el discurso de Lisias, cegados por su deseo (μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὁξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, 271e 1).

ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει.

«Pues su amor se manifiesta en este tipo de cosas: si son desdichados, hace que tengan por incurable lo que a los demás no les produce pena; pero, si son afortunados, por fuerza hace que incluso las cosas no placenteras obtengan la alabanza de su parte. De manera que interesa mucho más compadecer a los amados que sentir celos de ellos».

21) Se inicia aquí una descripción de lo que el *érōs* provoca en los amantes: tiene un efecto distorsionador de la realidad que los rodea, cuya valoración se mide solo por el sentimiento de éxito o de fracaso respecto a sus prácticas o tratos. Por eso, cualquier contratiempo les hace insoportable lo que cualquiera que no estuviera bajo los efectos del *érōs* simplemente tendría como algo pasajero; en cambio, la buena suerte los lleva a una felicidad elogiosa incluso si padecen incomodidades con las que nadie, sin estar enamorado, se sentiría a gusto. En conclusión, conviene que el destinatario del discurso sepa que la situación del amado en unas relaciones como las descritas no suscita los celos de nadie. Más bien mueve a sus posibles testigos a compadecerse de él si se ponen en su lugar. Ese es el lugar donde, precisamente, según le está diciendo el emisor del discurso a su pretendido, no querría verle a él.

XXII. [233b 6-233c 6]

ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπέων συνέσομαι σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἠττώμενος ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μέγαρα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἐκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια.

«En cambio, de hacerme caso, primero estaré contigo no por servir solo al placer presente, sino también a la utilidad que fuera a surgir; no por quedar vencido por el amor, sino por ser mi propio dueño; ni tampoco por suscitar una fuerte animadversión debida a pequeñas cosas, sino por aceptar calmadamente un enfado pequeño a causa de cosas grandes; mostrando mi comprensión hacia los actos involuntarios e intentando revertir los voluntarios. Estas son, en efecto, las señales de una alianza amistosa que ha de durar mucho tiempo».

22) En contraposición directa con las nefastas consecuencias que trae hacer caso de los que están dominados por el *érōs*, se enumeran las ventajas de atender al que no ama y establecer un lazo duradero con él:

a. Primera: los futuros beneficios (frente al placer momentáneo). El emisor, que no ama, sabe *cuidar de los beneficios venideros* (τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσσεσθαι, 233c 1) que la unión con él le reportaría a su pretendido, y no solo del *placer de cada momento* (παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων, 233b 7).

b. Segunda: el dominio de sí (frente al despotismo del amor-pasión). Al tener *el poder sobre sí mismo* (ἐμαυτοῦ κρατῶν, 233c 2), quien no ama *no puede ser derrotado por el érōs* (οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος, 233c 1).

c. Tercera: una ira escasa (frente a un poderoso odio). El *temple* del que no ama (βραδέως, 233c 3) —que le permite afrontar con *penas enojo* (ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, 233c 3) los muchos motivos para los celos que suele haber entre los amantes— a él le evitará concebir cualquier *enemistad o traición odiosas, motivadas por una nimiedad* (οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος, 233c 2).

d. Cuarta: la determinación de obviar las faltas voluntarias y la condescendencia con las involuntarias. El que no ama sabe disculpar el carácter *involuntario* (τῶν ἀκουσίων, 233c 4) de los reveses surgidos en todas las relaciones, a la vez que pone empeño en dejar a un lado las que son de carácter voluntario (τὰ ἐκούσια, 233c 4).

Pero ¿qué es lo que se supone que todos esos beneficios han de reportarle, *en última y decisiva instancia*, al pretendido si, como dice el emisor del discurso, lo elige a él? Dicho en otras palabras: ¿qué clase de *ganancia superior* acarrearán todos esos beneficios parciales al pretendido si elige al que no ama frente a los que sí aman? Está claro que se trata de una ganancia suprema³⁰: la *philía*, que dura más tiempo que las otras, es decir, esa clase de *lazo amistoso* que no estará sometido a las veleidades despóticas del *érōs*; lo que implica casi proponer el *descarte* del *érōs* como un modo —se presume que más *racional*— de conseguir que la *philía* pueda *durar mucho tiempo*.

30 No en vano esta es *la cuestión* de la que partirá Sócrates en su discurso posterior acerca de si la *vinculación afectuosa (philía) debe buscarse con uno que ama o con uno que no ama* (ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρώντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἦν ἔχει δύναμιν, 237 c 7-8). Una vez identificada *la cuestión* (ὁ λόγος), se sigue que lo primero será determinar qué clase de cosa es el *érōs* y si es o no beneficioso, para ver después si conviene que el pretendido lo acepte o lo rechace.

XXIII. [233c 6-233d 4]

εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἶόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἔαν μή τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι οὐτ' ἂν τοὺς υἱεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιοῦμεθα οὐτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὐτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων.

«Pero si, con todo, se te ocurre eso de que no es posible que llegue a existir una alianza amistosa robusta, a no ser que precisamente se esté enamorado, tienes que pensar que, en tal caso, no apreciaríamos tanto a los hijos, ni a los padres o a las madres, ni poseeríamos aliados amistosos fieles, quienes nacen no de un deseo semejante, sino de otros empeños».

23) Para el emisor del discurso, la hipótesis irreal de que entre los seres humanos no puede existir una *philía* sólida sin *érōs* conduce a un sinsentido desmentido por la vida misma: la *philía* entre familiares —especialmente, el natural *aprecio* hacia los progenitores— o la *philía* entre aliados —cuya fidelidad se puede *adquirir*, porque no es de nacimiento como la anterior— vendrían a demostrar palmariamente, según el discurso, que esa *philía* sólida carente de *érōs* no solo es posible, sino real. La conclusión que intenta extraer el que no ama, al citar estas clases de *philía* tradicionales (tan caras a los poetas desde Solón al menos) es que la insólita *unión sin amor* que él propone no tendría nada de arbitraria, puesto que, al no estar fundada en el *érōs*, sería tan fuerte y poderosa como las otras nombradas, donde es evidente que también falta ese amor-pasión o *érōs*. El discurso, llevando al límite la argumentación, trata de persuadir al otro de que su oferta no está motivada por simple interés propio, sino que responde a una evidencia irrefutable. En el fondo, el emisor del discurso se vale para sus propios intereses del cruce idiomático y cultural existente entre dos realidades o ámbitos humanos que la sociedad griega clásica, al menos, consideraba tan próximos como conflictivos e inscritos ambos en esa otra peculiar forma que tienen las personas de comunicarse entre sí, no ya con el *lógos*, sino por medio de sus sentimientos e intereses. Nos referimos a las nociones de la *philía* y el *érōs*, cuya relación es objeto de examen no solo en el discurso de

Lisias, sino en el propio diálogo, considerado en su conjunto³¹.

XXIV. [233d 5-233e 5]

Ἔτι δὲ εἰ χρὴ τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι, προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν· μεγίστων γὰρ ἀπαλλαγέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται. καὶ μὲν δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς· ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἤξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἴσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὖξονται.

«Además, si sobre todo hay que conceder el favor a quienes lo necesitan, también en los demás casos conviene hacer bien no a los mejores, sino a los más apurados; porque estos, una vez liberados de sus males más grandes, les guardarán a sus salvadores la mayor gratitud. Y más aún: en los gastos por cuenta propia no vale la pena convidar a los amistosos aliados, sino a los que mendigan y a los que necesitan quedar saciados; porque querrán a sus benefactores, les darán su séquito, llegarán a sus puertas y se mostrarán especialmente alegres; el reconocimiento que les tendrán no será ínfimo y en sus plegarias pedirán para ellos muchos bienes».

24) Octavo ítem del argumento (ἔτι δὲ), en el que se incluye otro con mayor énfasis (καὶ μὲν δὴ καὶ). La lógica del emisor trata de afinar cada vez más para conseguir el favor del pretendido. Este quizá no atiende a las razones dichas hasta aquí, pero se espera que se deje llevar por el silogismo que se le pone delante: la norma de buena conducta comúnmente aceptada de hacer un favor a quien lo necesita o lo pide le obliga a complacer a

31 En efecto, son numerosas las ocasiones, aparte de esta comentada, en que ambos términos (*philia* y *eros*) se muestran juntos dentro del diálogo para determinar las posibles implicaciones de su relación: aparte del ejemplo de 237c 7-8 citado en la nota anterior, en 249e 3-4 se llama la atención sobre la diferencia, que se refleja en la lengua, entre *amar con eros* (*erân*) y *amar con philia* (*philéin*). Tal es la razón por la que la *philia* no se confunde con el *eros*: es decir, el sustantivo *erastês* deriva del verbo *erân*, no de *philéin*. En el razonamiento de este pasaje se intuye lo contrario; por lo tanto, al que ama en calidad de *philos* (ὁ φιλῶν), como no participa de la locura, no se le puede llamar *amante* (ὁ ἐραστής), sino *philos* (καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται). Otro ejemplo significativo es el de 256c 7-256d 1, en el cual, a propósito de la célebre alegoría del carro alado, se describe la *philia* de las parejas de acuerdo con la duración de su *eros* (φιλω μὲν οὖν καὶ τούτω, ἦπτον δὲ ἐκείνων, ἀλλήλοιν διὰ τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἕξω γενομένω διαγούσι, 256c 7-256d 1).

los más apurados, aun siendo los peores y aun no estando entre sus fieles allegados, sus *phíloi*. Dicha pauta de conducta se aprecia mejor en el ámbito privado de los dispendios dedicados a toda clase de reuniones o celebraciones en compañía de otros. Los propios, los *phíloi*, naturalmente no pueden estar necesitados de lo que, por ser lo que son, ya tienen. Con otras palabras, invitarlos casi sería un gasto innecesario. En cambio, convidar a los más faltos —aunque por interés se obvie que estos no tengan nada que ver con uno— granjeará a quien lo hace un agradecimiento sin límites.

XXV. [233e 5-234a 9]

ἀλλ' ἴσως προσήκει οὐ τοῖς σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς ἐρώσι μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἱ διαπραξάμενοι πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ' οἵτινες αἰσχυρόμενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις· οὐδὲ οἵτινες παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ παυσάμενου τῆς ὥρας τότε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται.

«Ahora bien, quizás conviene favorecer no a los que piden con tanta vehemencia, sino a los que más pueden devolver el favor; y no solo a los que aman³², sino a los merecedores de este negocio; ni a cuantos gozarán de la flor de tu edad, sino a los que, cuando te hagas viejo, te darán parte de sus propios bienes; ni a quienes, después de llevar a término el negocio, se ufanarán ante los demás, sino a quienes, dándoles vergüenza, lo callarán ante todos; ni a los que se lo toman en serio por poco tiempo, sino a los que de un modo igual por toda la vida serán tus amistosos aliados; ni a quienes, una vez que cesan en su deseo, buscarán un pretexto para su animadversión, sino a los que, pasada esa flor de tu edad, entonces te demostrarán la excelencia propia».

25) El razonamiento se cierra con una lista de los beneficios que se obtienen de cambiar el agradecimiento de los otros por el del propio emisor. Dichas ventajas serían:

32 Se sigue la variante que para esta palabra dan los códices T (cód. Venetus) y W (cód. Vindobonensis): τοῖς ἐρώσι. Otras ediciones, como la de Burnet, prefieren leer, siguiendo a F. Ast, τοῖς προσαιτούσι («los que piden o necesitan»).

a. Primera: ante la costumbre de pedir desaforadamente, él se incluye entre los que pueden devolver mejor el favor que se les presta (τοῖς μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν, 233e 6-7).

b. Segunda: los amantes están bajo el sino del *érōs*, mientras que él se atiene a la práctica de tratos de otra índole (οἷς τοῦ πράγματος ἀξίους, 234a 1).

c. Tercera: su oferta de alianza no se ciñe solo al tiempo en que el pretendido esté en sazón, sino que le promete participaciones de los bienes propios en la vejez (πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν, 234a 2-3).

d. Cuarta: también ofrece, por supuesto, la máxima discreción (σιωπήσονται, 234a 5).

e. Quinta y más importante: el lazo afectuoso (τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἔσομένοις, 234a 6-7) que se brinda es más que un mero pasatiempo; es un contrato de por vida sin alteraciones: ya se ha demostrado que una *philía* sin *érōs* puede ser más duradera y sólida.

f. Sexta, en consonancia con todo lo anterior: la *philía* que le promete no puede promover ningún tipo de *odiosa animadversión* (παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, 234a 7-8) entre sus beneficiarios porque no se funda en el deseo de puro gozo del momento más lozano, sino en una excelencia que sabe traspasar las fronteras de la edad.

XXVI. [234b 1-5]

σὺ οὖν τῶν τε εἰρημένων μέμνησο καὶ ἐκεῖνο ἐνθυμοῦ, ὅτι τοὺς μὲν ἐρῶντας οἱ φίλοι νοθετοῦσιν ὡς ὄντος κακοῦ τοῦ ἐπιτηδεύματος, τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὐδεὶς πώποτε τῶν οἰκείων ἐμέμψατο ὡς διὰ τοῦτο κακῶς βουλευομένοις περὶ ἑαυτῶν.

«Tú, por tanto, acuérdate de lo que está dicho y en tu ánimo ten presente aquello de que a los que aman sus amistosos aliados les amonestan como si tuvieran una mala conducta y de que, en cambio, a los que no aman, nadie de los de casa los censuró nunca por pensar que a causa de su amor tomaban malas decisiones respecto a sí mismos».

26) En este consejo que el emisor del discurso le ofrece al pretendido hay una sutil identificación que viene a aclararnos, por si había aún dudas, a qué clase de *phíloi* simula parecerse: da por supuesto que, mientras que son los *phíloi* quienes no regañan a sus enamorados, por el contrario, en la

relación que él propone establecer —basada en no estar bajo el dominio del *érōs*—, son, literalmente, *los de casa* (τῶν οἰκείων, 234b 4) quienes no reprenden a sus pretendidos. Es decir, el emisor del discurso se presenta a sí mismo como uno más de los que, en torno al hogar, se consideran los allegados o los propios de cada cual.

XXVII. [234b 6-7]

Ἴσως ἂν οὖν ἔροιοί με εἰ ἄπασίν σοι παραινῶ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι.

«Quizás, pues, me preguntarías si te aconsejo conceder tus favores a todos los que no te aman».

27) La lógica aplastante de la proposición del emisor conduce a un sinsentido, puesto en evidencia por la vida misma: el que, a la hora de establecer una relación personal, quiera dar preferencia a los que no le aman sobre aquellos en quienes su presencia ha suscitado el *érōs* puede encontrarse con un tropel de candidatos. Así que no le queda más remedio al emisor que intentar acotar, un poco artificiosamente, ese ingente número de posibles elecciones. Que es lo que hará a continuación.

XXVIII. [234b 7-234c 4]

ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν. οὔτε γὰρ τῷ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον, οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν ὁμοίως δυνατόν· δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν, ὠφελίαν δὲ ἀμφοῖν γίγνεσθαι.

«Yo creo que ni siquiera el que ama te exhortará a tener esa intención hacia todos los que aman; porque ni lo recibido, para el que lo recibe, es digno de una gratitud simétrica, ni para ti, que quieres pasar oculto a los demás, igualmente posible. Ahora bien, lo necesario es que, de resultas de ello, no se produzca ningún daño, pero sí una ganancia para ambos».

28) La imposibilidad lógica citada se centra, claro está, en la vida misma, donde las relaciones interpersonales son con bastante frecuencia *relaciones asimétricas*. Respecto a estas, además, suele haber también —como ya se mencionó— una idea de que una parte siempre da más de lo que recibe, o viceversa. Al mismo tiempo, se insiste en la voluntad de clandestinidad del pretendido, tal vez por las circunstancias ya aludidas del tipo de relación de la que se trata y de su valoración entre la gente. En cualquier caso, para el emisor la conclusión es evidente: no hay por qué consentir el daño

de ninguna de las partes; el mayor atractivo de su oferta —casi se diría que irresistible, en vista de la reacción que causa en alguien como Fedro— reside en que con ella los dos polos de la relación salen siempre ganando: nadie pierde cuando se descarta el *érōs* como impulsor de la unión.

XXIX. [234c4-5]

ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημμένα· εἰ δ' ἔτι τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελειφθαι, ἐρώτα.

«En fin, yo considero suficiente lo que por mí queda dicho; pero, si tú aún sientes deseo de algo, creyendo que se ha dejado de lado, pregunta».

29) Al final del discurso, se suscita la pregunta tópica en estos casos de qué más se puede esperar. Se diría que el emisor —adelantándose en varios siglos al genio de la promoción de las empresas en quiebra— está a un paso de cerrar este digno ejemplo de persuasión para Fedro con aquel célebre reclamo de «busque, compare y, si encuentra algo mejor, cómprelo». Para el emisor, al menos, lo principal ya está dicho. Y si bien le da cortésmente a su interlocutor la opción de que exponga las dudas que pueda seguir teniendo, la impresión sugerida es que, dado el alcance de los argumentos expuestos, sus interrogantes solo podrían referirse ya a algo secundario; tal sería la pericia del orador que parece admirar aquí el amigo de Sócrates, empeñado en fijar en la memoria lo que esta pieza escrita, por sí sola, puede enseñar a sus posibles lectores.

Los argumentos esgrimidos en esta segunda parte del discurso vendrían a ser los siguientes:

a) Es lógico que un lazo afectivo como el de los amantes —enraizado en un ánimo centrado en el cuerpo, aquello de las personas que primeramente alcanza la vista— dure lo que tarde en desaparecer el deseo suscitado por su contemplación.

b) En cambio, la predisposición de los que no aman a frecuentar las otras dotes ocultas de la persona los induce a una atadura más firme y amable, cuyos recuerdos actuarán, a su vez, de acicate para futuras relaciones.

c) Se debe seguir preferentemente a los que, como el emisor, no aman, pues ellos garantizan la mejora de quienes les hacen caso, al no estar nublados por el deseo ni tener miedo de que su unión sea tan débil como para dejar de decir lo que convenga en cada situación.

d) En cambio, los pretendidos que eligen para su relación a los que aman

son dignos de compasión, antes que de envidia, ya que el *érōs* de los amantes les impide valorar el verdadero alcance de las experiencias compartidas.

e) La compañía del que no ama, pues, proporcionará múltiples beneficios: sabe mirar por el futuro, no solo por el presente; en el amor sale vencedor porque cuenta con el dominio de sí mismo; su falta de arrebatos le hace hábil en sortear los odios y los enojos; por último, también conoce la diferencia entre hacer algo a sabiendas o por error.

f) El miedo lógico a no poder mantener una relación afectiva sólida sin *érōs* es infundado, si se considera la consistencia de las relaciones de parentesco o de fuerte amistad.

g) Hacer caso al que no ama es semejante a favorecer a los más necesitados, porque estos lo agradecerán mucho más que los propios de casa, que ya están acostumbrados a contar con ello.

h) En el asunto del intercambio de favores que implica una relación personal, también estaría justificada la preferencia por los que no aman en muchos sentidos: son una inversión segura de respaldo en la vejez, a causa de no atender al esplendor efímero de los cuerpos; muestran suma discreción sobre el trato alcanzado; su falta de impulsos eróticos los convierte en fieles compañeros para toda la vida.

i) Los que no aman saben cuidar de lo propio sin desatender el trato que los mantiene unidos a quienes los prefieren como aliados amistosos.

j) La lógica que debe abrirse paso en la elección es la ganancia de las dos partes —algo que los que no aman garantizan—, frente a las relaciones asimétricas en las que interviene el *érōs*.

k) La simple relación de lo propuesto bastaría para hacerse una idea de las principales bondades de la oferta.

Una vez reunidos todos los aspectos examinados en la lectura que hemos planteado de este discurso de Lisias, pensamos que no solo el contexto, sino también las expresiones o el léxico con que fueron concebidos en el escrito original justifican su interpretación como el paradójico intento de lograr el trato amoroso prescindiendo del amor —igual que en otros *negocios* o *intercambios* entre seres humanos, donde el *érōs* se halla ausente— y simulando, en su lugar, que el objetivo es beneficiarse mutuamente de la creación entre ellos de una *philía*, es decir, de un lazo amistoso, afectivo y sólido.

Para ello, el texto parte de la singular premisa de que uno de los can-

didatos a unirse con el requerido alegue que su ventaja sobre los demás rivales es la capacidad que tiene de prescindir del *érōs*, facultad que incluso presenta como el único medio fiable de conseguir que la relación sea firme. A su vez, se le plantea el inconveniente de tratar de eludir cualquier posibilidad de sospecha de que se crea que su pretensión esté motivada, como en el resto de los competidores, por un mero deseo pasional o estrictamente erótico. Así que lo lógico es que, a cambio de ese descarte del *érōs*, intente fundamentar su solicitud de trato con el pretendido en algo que considere irresistible.

Esta es, precisamente, la empresa declarada de los *negocios* o de los *asuntos* en que parece estar sumido el emisor del discurso. Su *oferta*, y, en definitiva, el núcleo del discurso consistirían en la promesa de alcanzar — gracias a la elección *racional* del que no es un amante— aquello a lo que todas las relaciones humanas siempre han aspirado inútilmente, debido al nocivo efecto del *érōs*³³: una *philía* sólida y duradera. La tesis, desde luego, es sorprendente: en el frágil entramado de las relaciones humanas, la *philía* no es compatible con el *érōs*.

Todo un reto que deberá afrontar Sócrates cuando, acto seguido, ponga en duda la interesada *amistad* de un pretendiente sin amor y lleve a examen la cuestión de determinar en qué medida el *érōs* puede participar de forma provechosa en el establecimiento de una *philía* perdurable.

Referencias

- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris. Klincksieck.
- Eurípides. *Tragedias*, vol. I. (1999). Medina González, A. y López Férez., J. A (trads.). Madrid. Gredos.

33 Respecto al tópico de un efecto nocivo del *érōs*, ya hicimos notar las palabras de Sócrates en 244a 6-8 sobre la bondad de una demencia o locura (*manía*) concebida como un don auténticamente divino (νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης); pero, sobre todo, en 244e 4-245a 1 se añade la capacidad de esa *manía* para procurar una liberación (*lýsis*) de los males al loco o poseso por el *érōs* solamente si lo está *de una forma correcta* (*orthōs*). De donde se deduce que el daño atribuido por el discurso a los amantes —que están locos o *perturbados* (κεκλινημένου, 245b 4) por el impulso de *érōs*— hay que achacarlo a que están poseídos por él *de manera incorrecta* (λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη).

—*Medea* (2004). López Férez, J. A. y Labiano, J. M (trads.). Madrid. Cátedra.
Fraisse, J.-C. (2016). *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie Antique*. Paris.
Librairie Philosophique J. VRIN.

Platón. *Fedro*.

Texto original griego:

Burnet, J. (1901 [reimpresión: 1988]). *Platonis opera*. Oxford. OCT.

Versiones al castellano:

Araujo, M. (1988). [En Platón. *Obras completas*. Madrid. Aguilar].

Lledó, E. (1988). Madrid. Gredos.

López Férez, J. A. y Labiano, J. M. (2004). Madrid. Cátedra.

Poratti, A. (2010). Ed. bilingüe. Madrid. Akal.

Shorey, P. (1933). On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*. *Classical Philology*, 28.2, 131-321.