

AMISTAT I UNITAT EN EL *LISIS* DE PLATÓ

EL *LISIS* COM A NARRACIÓ D'UNA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL SOCRÀTICA

ANTONI BOSCH I VECIANA

AMISTAT I UNITAT EN EL *LISIS* DE PLATÓ
EL *LISIS* COM A NARRACIÓ D'UNA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL SOCRÀTICA

TESI DOCTORAL PER OPTAR AL TÍTOL DE DOCTOR EN FILOSOFIA

DIRIGIDA PEL DR. JORDI SALES I CODERCH

FACULTAT DE FILOSOFIA
DEPARTAMENT DE FILOSOFIA TEORÈTICA I PRÀCTICA
UNIVERSITAT DE BARCELONA
OCTUBRE DE 2002

Als meus pares

A l'Àngels, la meva esposa.

Als meus fills, el Guillem i la Marta, i el Bernat.

*Propietat e comunitat s'encontraren, e mesclaren-se
per ço que fos amistat entre l'amic e l'amat.*

RAMON LLULL, Llibre d'Amic e Amat, 43

*Il n'y a jamais ni philosophie ni philosophes en dehors d'un
groupe, d'une communauté, en un mot d'une «école»
philosophique et, précisément, une école philosophique
correspond alors avant tout au choix d'une certaine manière de
vivre, à un certain choix de vie, à une certaine option
existentielle qui exige de l'individu un changement total de vie,
une conversion de tout l'être, finalement à un certain désir
d'être et de vivre d'une certaine manière.*

PIERRE HADOT, Qu'est-ce que la philosophie antique?
Paris 1995, 18

Í n d e x

| | |
|--|-----|
| Advertiments | 13 |
| Agraïments | 15 |
| INTRODUCCIÓ | 19 |
| CAPÍTOL I. LA RECEPCIÓ DEL <i>LISIS</i> | 35 |
| 1. El <i>Lisis</i>, un text platònic decebedor? | 37 |
| 2. Lectures del <i>Lisis</i>. Història de la seva interpretació (ss. XIX-XX) | 48 |
| 3. Una nova lectura del <i>Lisis</i> | 178 |
| CAPÍTOL II. TEXT I ESTRUCTURA DEL <i>LISIS</i> | 185 |
| 1. El final narratiu del <i>Lisis</i> (223A1-B8), clau interpretativa de l'obra | 188 |
| 1.1 EL TEXT | 192 |
| 1.2 ANOTACIONS | 194 |
| 1.3 COMENTARI. LA SEVA FUNCIO NARRATIVA | 229 |
| 2. L'estructura del <i>Lisis</i> | 273 |
| 3. Elements contextuais i narratius del <i>Lisis</i> | 304 |
| Capítol III. El sentit del <i>Lisis</i>. La συνουσία dialogal | 335 |
| 1. LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL EN ELS «DIÀLEGS SOCRÀTICS» DE PLATÓ | 339 |
| 2. LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL DEL <i>LISIS</i> | 358 |
| 3. EL VALOR FILOSÒFIC DE LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL DEL <i>LISIS</i> | 483 |
| Conclusió | 497 |
| Bibliografia | 515 |

ADVERTIMENTS

Al llarg de l'estudi distingirem el diàleg platònic *Lisis* (en *cursiva*) del personatge d'aquest diàleg, el noi Lisis (en rodona). En general, els títols dels diàlegs platònics els posarem *en cursiva* per evitar confusions prou manifestes.

Respecte dels textos platònics grecs seguim l'edició de J. BURNET, de la Oxford Classical Texts (=TB). En català ens servim de les traduccions de la Bernat Metge (=BM). De les obres que encara no han estat publicades per la Bernat Metge, en donem una traducció nostra (=T-ABV). Pel que fa al text del *Lisis* seguim també la versió de JOAN CREXELLS per a la Bernat Metge. Quan ens en separem, ho advertim, i sempre, en aquest cas, la traducció és nostra (=T-ABV).

Els noms propis grecs els donarem d'acord amb el treball de JOAN ALBERICH i MONTSERRAT ROS, *La transcripció dels noms propis grecs i llatins* (cfr. Bibliografia: Alberich-Ros 1993).

Donades les característiques d'aquest treball, les citacions de les obres les donem en la llengua original, sempre que aquesta sigui una de les llengües de la *International Plato Society*. Les obres les citem amb el nom de l'autor o de l'autora seguit de l'any de l'edició emprada (i, davant, si fa al cas, entre claudàtors, l'any de la primera edició) i, després d'una coma, el número de pàgina o de pàgines citades. En el cas que se citi una nota, després de la pàgina hi constarà la lletra "n" i a continuació el número de nota (p.ex.: 129n3, cal llegir-ho: la nota 3 de la pàgina 129). Si es tracta d'algun volum, aquest es posarà en nombres romans després de l'any de l'edició. Les referències completes es poden trobar a la bibliografia que hi ha al final del treball.

En general, les abreviacions són les acostumades en les obres de la nostra especialitat. Algunes, si són d'obres, les fem constar a la bibliografia, ordenades alfabèticament, com si es tractés d'una entrada d'autor (p.ex.: DL = Diogenes Laertius).

AGRAÏMENTS

Aquest estudi és, abans que res, motiu d'agraïment a tots aquells que, tant en l'inici com al llarg de la seva elaboració, han fet possible que aquesta investigació s'hagi dut a terme, orientant -i fins i tot, a voltes, determinant- la reflexió i els interessos filosòfics.

En primer lloc, al Dr. Jordi Sales i Coderch, que ha dirigit i ha acompanyat aquesta investigació. Sense ell aquest treball, que suportà proves ben inesperades i enutjoses, de ben segur que no hauria arribat a bon port.

Als membres de la secció d'*Hermenèutica i Platonisme* de la *Societat Catalana de Filosofia* que, a través del treball i el diàleg platònics, tant han tingut a veure amb el seguiment i l'elaboració d'aquest treball.

A l'amic Francisco J. Gonzalez, «fellow explorer of the Platonic landscape», professor del Skidmore College (Saratoga Springs, NY) i estudiós reconegut del *Lisis* platònic, que ha seguit aquest estudi i l'ha ajudat amb converses sovintejades, facilitant-me tothora material bibliogràfic de difícil accés.

Als professors Michael Bordt (Münster), Luc Brisson (Paris), Louis-André Dorion (Quebec), Michael Erler (Würzburg), Shinro Kato (Tokyo), Ginger Osborn Justus (Belmont), Thomas M. Robinson (Toronto), Livio Rossetti (Peruggia), Samuel Scolnicov (Jerusalem), Franco Trabattoni (Milano) i Mauro Tulli (Pisa) que, de lluny, m'han fet arribar els seus comentaris i sovint textos que, amablement, m'han cedit per a la confecció d'aquest treball. Alguns dels textos, a punt de ser publicats, m'han fet possible conèixer per endavant determinats posicionaments inèdits respecte del *Lisis*.

Igualment el meu més sincer reconeixement al professorat i als companys i companyes de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, als de la Facultat de Teologia de Catalunya i als de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, en la qual he

pogut professar alguns cursos sobre Plató. Tots ells han col·laborat, també, en la meva formació i en la meva preparació acadèmiques. Especialment vull agrair l'ajut rebut del seu actual Degà-President Dr. Jaume Aymar.

Al Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya li agraeixo la concessió d'una llicència d'estudis durant el curs 1993-94. Això em va permetre disposar de més temps per tal de dedicar-me a aquesta investigació. La feina de cada dia en l'ensenyament fa gairebé impossible disposar del temps necessari per a dedicar-se a aitals investigacions.

A la comunitat benedictina de monjos de Montserrat també el meu reconeixement. Ella em va acollir durant el curs 1993-94 i va posar al meu abast tot el necessari (i més) per tal que dugués a terme aquest treball d'investigació en condicions humanes, espirituals i científiques immillorables. Especialment vull recordar l'acolliment i la generositat del P. Sebastià Bardolet, aleshores Abat de Montserrat. De manera ben significativa voldria agrair les converses fecundes amb els monjos Pere Busquets, Lluís Duch, Miquel Estradé[†], Andreu Marquès, Alexandre Olivar i Evangelista Vilanova. Amb particular gratitud vull recordar Lluís Duch. Han estat moltes les hores que ha dedicat a escoltar i discutir amicalment els meus plantejaments. La seva amabilitat i generositat han fecundat aquest estudi. Un agraïment ben afectuós al P. Xavier Poch, aleshores bibliotecari del monestir, pel seu servei pacient i diligent envers mi, tothora encertat, fins i tot més enllà del derivat del seu càrrec de bibliotecari.

També agraeixo de tot cor al Sr. Enric Campos i Dominguis, actual Director de l'IES Joan Oliver de Sabadell, que ha fet tot el que ha estat al seu abast perquè en el curs 2001-2002 disposés, en el darrer trimestre, d'una llicència d'estudis per tal de poder enllestir aquesta investigació.

També vull agrair l'ajut desinteressat del personal sempre amatent de la Biblioteca de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, de la Biblioteca de Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona, de la

Robarts Library de la University of Toronto i de les biblioteques de la Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap i de la Faculteit der Letteren de la Rijksuniversiteit Groningen.

Als meus pares, així com als de casa, a l'Àngels, al Guillem i la Marta, i al Bernat, he dedicat aquest estudi. En els darrers anys, els de casa, han patit dia rera dia, cap de setmana rera cap de setmana, vacances rera vacances, el treball de preparació i de realització d'aquesta investigació. Especialment vull agrair a l'Àngels les hores de lectura d'originals que en qualsevol moment del dia (i de la nit) ha fet pacientment i intel·ligentment. De tot cor: gràcies!

INTRODUCCIÓ

Aquest estudi vol llegir i comprendre el *Lisis* de Plató. Des dels seus inicis aquesta obra segurament fou llegida i escoltada amb un certa incomoditat i recel. En efecte, una tradició inconeguda, transmesa per Diògenes Laerci, ens explica que Sòcrates, després d'escoltar de llavis del jove Plató la lectura del *Lisis*, exclamà: "Per Hèracles, quantes boles posa a la meva boca aquest jovenet" (*Vides dels filòsofs* III, 35, traducció d'Antoni Piqué Angordans). No sabem res de la reacció del jove Plató. Tanmateix en l'actualitat tenim a les mans el *Corpus platonicum*. Llegir el *Lisis* de Plató després de conèixer el judici que, segons Diògenes Laerci, el mateix Sòcrates adreçà al jove Plató, en aquellencontre ara recordat, és, de ben segur, una decisió arriscada. Malgrat tot, també aquesta tradició laerciana pot esdevenir un repte a la curiositat lectora i interpretativa. No obstant això, la nostra lectura i interpretació del *Lisis* no té com a objectiu ni investigar ni respondre directament aquesta tradició llunyana i desconeguda sinó llegir i interpretar el *Lisis* de Plató des del nostre present. El present se'ns mostra com el lloc de lectura i d'interpretació, atès que comprendre el sentit d'un text és un desafiament situat sempre en un *ara i aquí*. El text laercià pertany al seu present. Amb tot, resta permanentment com a senyal d'alerta que ens prevé contra ingenuïtats lectores desassenyades. Per això l'hem esmentat amb promptitud.

El nostre interès se centra en l'estudi del *Lisis*, però sabent de l'existència del *Corpus platonicum*. El Sòcrates de l'anècdota laerciana ni tan sols podia sospitar-ne, aleshores, la seva realització. Ben al contrari, segurament escoltant aquell rotlle, el Sòcrates de la tradició que recull Laerci no hauria augurat al jove Plató un succés com el que la seva obra ha arribat a assolir, a redós del pensament. Si el Sòcrates de la tradició transmesa per Diògenes Laerci no podia saber dels verals pels quals transitaria Plató, sí, en canvi, que la tradició que aplega Laerci (i fins i tot ell mateix¹) coneixia, en part, la rellevància de l'obra

¹ Com diu J. Mejer: "Malheureusement, nous ne pouvons pas identifier ou décrire Diogène Laërce de façon plus précise [...] Pour la datation de l'ouvrage, il est très important de constater que Diogène

platònica², i per això mateix –entre segurament d'altres raons- el mateix Diògenes Laerci recull aquella anècdota en les seves *Vitae Philosophorum*. Podia, doncs, distingir entre el sentit i el mèrit generals de l'obra platònica i el valor gens aconseguit del *Lisis* de Plató, sobretot respecte del seu lligam amb una possible (i més autèntica ?) tradició discipular socràtica. Sovint, un cop desaparegut el mestre, la disputa entre els deixebles per tal d'esdevenir *els* autèntics deixebles porta a afirmacions de menysteniment dels uns envers els altres, i fa que es llegeixin de manera oposada i excloent les paraules del mestre, llavors, després de la seva mort, incòmodament compartit³.

Nosaltres ara llegim el *Lisis* sabent-lo ja un text del *Corpus platonicum*. En l'actualitat llegir aquest *Corpus platonicum*, sobretot a Occident, no necessita de cap justificació. Plató certament ha tingut a veure d'una manera prou reconeguda amb la fecundació espiritual d'Occident perquè tant el pensament pròpiament platònic com les seves diverses

ne montre aucune connaissance du néoplatonisme ou de néopythagorisme. Il a pu vivre vers 200 ap. J.-C." (Mejer 1994, 831-832 [dins DPhA]).

² Certament, emperò, res a veure amb la visió contemporània de l'obra platònica (autèntic *Corpus*) diversament interpretada. Diògenes no coneixia una de les lectures més influents del platonisme a Europa: el neoplatonisme. Sí que devia tenir present el platonisme del *Timeu* que "è stato il dialogo di Platone più letto, e per molti aspetti anche il più influente nella storia del pensiero filosofico e teologico dell'Occidente" (Reale 1993, 583). Ens referim a una rellevància, com diem, parcial. Cal tenir en compte, també, que l'obra atribuïda a Diògenes Laerci ens ha estat transmesa per manuscrits medievals dels segles XII-XIII, que portaven per títol Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγὴ εἰς δέκα o bé, altres manuscrits, Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἰρέσει ἁρεσάντων τῶν εἰς δέκα. Per a la transmissió de les obres de Plató resulta indispensable l'obra de Henri Alline, *Histoire du texte de Platon* (Alline 1984).

³ Hom podria estudiar el *Corpus platonicum* des de la perspectiva de considerar-lo com el posicionament platònic davant dels diversos autors, grups i corrents en tant que cadascun d'ells es creien *els* deixebles i intèrprets autèntics i autoritzats de la doctrina i el pensament socràtics (cfr. el debat platònic respecte de la problemàtica de la *transmissió doctrinal* en el *Fedó*, el *Convit*, etc.). Aquí també caldria tenir present el mateix naixement del gènere literari (en els inicis del segle IV aC) del *logos sokraticos* quant a conservació de fidelitats discipulars respecte del mestre executat. Vegeu el capítol I de Charles H. Kahn dedicat a l'estudi dels *Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato's work* (Kahn 1998, 1-35) i els treballs recents de Livio Rossetti (Rossetti 2001a i 2001b).

interpretacions (a voltes enfrontades) formen part del pòsit espiritual d'Occident⁴. Encara més: han estat copartícips en la conformació d'Occident. Els escrits platònics que constitueixen les *Opera Platonis* han esdevingut, a través de la seva recepció diversament acollida, un veritable *Corpus platonicum*⁵. Endinsar-se en aquest *Corpus* resulta, alhora, una feina interessant, en tant que permet penetrar en allò constitutiu d'Occident, i una labor feixuga, en primer lloc, perquè és una obra d'una profunditat insospitada i, en segon lloc, perquè la literatura sobre Plató i les seves diverses interpretacions és inabastable per un sol lector. A banda, cal afegir-hi les dificultats pròpies de la lectura dels estudis dels notables de l'exegesi i de l'hermenèutica platòniques. Comptat i debatut, però, el fet mateix d'anar a pouar en un dels autors fontals de la nostra tradició d'Occident paga la pena de segur.

Tot i que les *Opera Platonis* han arribat a conformar un veritable *Corpus*, cal tenir present que tot *Corpus* ho és perquè *singularment* totes i cadascuna de les seves obres tenen valor en si mateixes. Tots i cadascun dels membres d'aquest *Corpus* són necessaris i valuosos per tal que el *tot* sigui un autèntic *Corpus*. El *Lisis* en aquest sentit és un text *singular*. Aquest estudi es proposa d'escatir la seva *singularitat*. I ho fa tenint presents els diversos estudis que sobre ell s'han dut a terme. De fet, si fullegéssim qualsevol recull bibliogràfic platònic –de mida necessàriament voluminosa– ens adonaríem que el *Lisis* ha estat un diàleg poc treballat. En general es considera un text platònic escrit amb destresa literària, escènica i reeixit, però un text filosòficament difícil d'interpretar, carregat de giragonses argumentals i, sobretot, que a penes aporta relleu al *Corpus platonicum*. La comunitat platònica internacional tingué l'oportunitat d'expressar els diversos punts de vista respecte del *Lisis* en

⁴ Una síntesi de les diverses interpretacions, amb una mostra antològica de textos, la trobem en: Reale 1975.

⁵ Avui al Japó els estudis platònics estan prenent volada. Les trobades triennals dels *Symposia Platonica* de la *International Plato Society* tenen una representació ben significativa dels estudiosos de Plató al Japó, presidits tots ells pel Prof. Dr. Shinro Yoko Kato, president de la Societat Platònica del Japó. Les bibliografies platòniques són també una bona mostra d'aquest interès lector i interpretador al Japó.

el penúltim simposi platònic (V *Symposium Platonicum*) de la *International Plato Society*, durant l'agost torontí de 1998⁶.

En el present dels estudis platònics especialitzats hom sosté –com en l'antigor alexandrina– que el *Lysis* tracta temàticament de la *φιλία*. Més encara. Avui hom sosté que el *Lysis* obre el pensament a la reflexió sobre les *relacions humanes*⁷. Ens trobem, doncs, davant una temàtica i una problemàtica de permanent actualitat. Però en recercar en el *Lysis* un problema (un tema) a resoldre i, en adonar-se que el text, després de moltes giragoneses argumentatives, acaba en *aporia*, el lector resta com decebut. Cal esmerçar temps a llegir una obra com aquesta? Com podia Plató escriure un text així? Si hom llegeix des d'aquesta tessitura interpretativa, sobretot algun dels diàlegs platònics –dels anomenats aporètics–, sovint no hi troba res més, com diem, que *aporia* i decepció⁸.

Davant d'aquesta tessitura interpretativa cal demanar-se si hom pot llegir el *Lysis* de Plató d'una manera diferent. Aquest estudi intenta donar una resposta afirmativa a aquesta qüestió. Però si ens pronunciem per una metodologia diferent, caldrà que aquesta metodologia sigui generalitzable a tots els diàlegs platònics que conformen el conjunt del *Corpus platonicum*. La metodologia que adoptem de cara a llegir i comprendre el *Lysis* té present que cada diàleg platònic és un diàleg complet i, per tant, cal llegir-lo tenint present

⁶ Vegeu els *Proceedings of the V Symposium Platonicum* intitulats *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides* (Robinson-Brisson 2000).

⁷ En el resum que Christophe Rowe feia en la seva comunicació durant el *V Symposium Platonicum*, a Toronto, sobre alguns acords aconseguits en aquell simposi, hi llegim en el primer punt: "1. The *Lysis*: is it about 'friendship'? It is certainly about *philia*, but the extension of *philia* and *to philon* is –uncontroversially– not limited to that of 'friendship'; insofar as the *Lysis* is even about human relationships, it is ultimately trying to understand the best kind of such relationships in terms of some wider notion of desire (which may be referred to either as *philia*, or as *epithumia*, or even as *eros*)" (Rowe 2000, 214).

⁸ Michael Erler ha dedicat un estudi –el seu escrit d'habilitació– intitulat *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone* a examinar el sentit de l'*aporia* dels diàlegs platònics anomenats *aporètics*. Hi tracta el *Laques*, l'*Hípias menor*, l'*Eutifró*, el *Càrmides* i l'*Eutidem*. No pas el *Lysis*. Va més enllà de les tesis de Gaiser, per a qui els diàlegs aporètics tenen una funció protrèptica, i sosté "la «serietà» delle aporie, la loro risolvibilità e la funzione «ipomnematica» dei dialoghi" (Erler 1991, 60).

que Plató el dotà de significació completa. No som originals en aquest punt. David Bolotin en el seu estudi ho afirma clarament del *Lysis*: "The *Lysis* is a complete work, which must be interpreted as a whole in its own right"⁹. Al mateix temps, comprenem que en els diàlegs platònics resulta indispensable la consideració de la seva escenografia dramàtica i del seu pensament filosòfic, inseparablement. En les obres platòniques no hi ha escenografia insignificant, que tan sols emboliqui i adorni el pensament que s'hi transmet. No es dona un pensament no incardinat en l'escena. Ni una dramàtica que no sigui pensament. En Plató el pensament esdevé escena i l'escena esdevé pensament. L'escriptura platònica trià d'expressar-se literàriament en diàlegs, en els quals l'escenografia esdevé decisiva no perquè vehiculi el pensament del diàleg sinó perquè també ella és pensament. En els diàlegs platònics, tant com allò que s'hi diu hi són de relleu els silencis; tant com allò que s'hi fa hi és significatiu el que no s'hi fa. Tampoc aquest principi metodològic interpretatiu és novetat. Ha estat assajat per alguns estudiosos que al llarg d'aquest estudi (sobretot en el capítol I) donarem a conèixer amb més detall (noms com els de F. E. D. Schleiermacher, Adolf Westermeyer, Paul Friedländer, Hans-Georg Gadamer, Robert George Hoerber, David Bolotin, Ariside Tessitore, James A. Arieti, Francisco J. Gonzalez, Ginger Osborn Justus, Michel Narcy, i Gary Alan Scott cal tenir-los ben presents)¹⁰. En particular l'obra editada per Francisco J. Gonzalez, *The Third Way*¹¹ proposa treballar Plató en la direcció d'una interpretació que superi els posicionaments enfrontats (les interpretacions de tall *escèptic* i les interpretacions de caire *doctrinal*) i "unlike the skeptical one, grants positive content to Plato's philosophy, and, that, unlike the «doctrinal» one, is able to show some necessary connection between this philosophy and the dialogue form"¹². A casa nostra, el grup de treball *Hermenèutica i platonisme*, creat pel professor Dr. Jordi Sales i Coderch l'any 1992, es constituí com a secció de la Societat Catalana de Filosofia i tingué i té com a

⁹ Bolotin 1979,10.

¹⁰ Hom pot consultar els seus posicionaments en el proper capítol (Capítol I, punt 2). En la bibliografia hi ha recollides les referències bibliogràfiques d'aquests autors.

¹¹ Gonzalez 1995b.

¹² *Ibíd.*, 13.

metodologia aquest principi interpretador que indissocia dramàtica i pensament¹³. El recent llibre *Hermenèutica i platonisme*¹⁴, editat a cura del professor Dr. Josep Monserrat Molas, que és un recull d'alguns treballs del grup, permet veure els resultats i la bondat de l'aplicació d'aquesta metodologia¹⁵. La nostra pertinença a *Hermenèutica i platonisme* des

¹³ No volem deixar de referir el valor que tenen alguns dels elements (*réactifs*) que, segons Rémi Brague, cal tenir presents en interrogar un text platònic de cara a escatir-ne el seu sentit. Els donem a continuació: "Le sens d'un mot peut parfois s'éclairer par les autres occurrences du même mot dans un texte étudié, même si ce mot apparaît dans un contexte apparentment à chaque fois différent: Les citations faites par Platon doivent être examinées dans leur contenu et leur contexte (quand nous le possédons) propres et dans leur contexte platonicien. Leur sens résidera alors dans les effets de transposition de l'un à l'autre contexte. Certains parties du texte doivent être l'objet d'un examen particulièrement attentif, ainsi le début que le centre. Les rapprochements de termes qui font apparemment pléonasme ou qui au contraire couvrent par l'identité de la construction la diversité de statut de ce qu'ils désignent doivent être étudiés. L'examen du rapport de Platon aux autres écrivains grecs ne doit pas exclure Aristophane. Les renvois aux doctrines non-écrites ne doivent pas être cherchés seulement dans le contenu des dialogues, mais tout aussi bien dans leur forme, leur plan, le nombre de leurs personnages. La forme perd ainsi sa signification purement formelle pour devenir partie intégrante du contenu du dialogue" (Brague 1978, 229). A parer nostre, Remi Brague desconsidera injustificadament el final dels diàlegs, tan sols subratlla «le début et le centre». Aquest nostre estudi així ho vol posar de manifest, almenys pel que fa al cas del *Lisis*.

¹⁴ Monserrat Molas 2002. En aquest llibre hi ha recollits treballs de: Josep Monserrat Molas (dos) [Monserrat Molas 2002a i 2002b]; Jordi Sales i Coderch [Sales 2002], Antoni Bosch-Veciana [Bosch-Veciana 2002], Gregori Luri Medrano [Luri Medrano 2002], Beatriz Bossi [Bossi 2002] i Xavier Ibáñez Puig [Ibáñez Puig 2002]. En un altre estudi el Dr. Josep Monserrat Molas parlava del grup d'*Hermenèutica i platonisme* com d'un "cordial laboratori d'investigació platònica i platonista" (Monserrat 1997, 18 [cfr. Monserrat 1999a, xiv]). El grup ja ha fruitat en la publicació d'alguns llibres individuals. Vegeu, a tall d'exemple: Sales 1992 i 1996; Luri 1998 i 2001; i Monserrat 1999a). En el treball de Jordi Sales hom hi llegeix el principi metodològic emprat: "És bo, davant l'abús del model evolucionista en la reconstrucció de la filosofia platònica, encarar sempre els diàlegs des de molt diverses relacions mútues respecte al seu contingut i la seva forma. Podem tractar la forma dialogal en el seu conjunt com una relació a un públic, i no com un simple embolcall de doctrines o com a materials per a dibuixar una evolució o una trajectòria, la recomposició de la qual fóra la tasca del filòleg platònic" (Sales 2002, 28).

¹⁵ El professor Dr. Josep Monserrat Molas exposà la metodologia a la qual ens referim en una colla de premisses interpretatives (sis), complementades amb alguns altres punts (quatre) en la seva tesi doctoral dels quals en participem plenament. A continuació, abreujades, donem les sis premisses interpretatives: "a) El diàleg platònic no és un tractat ni el text d'una llicó escolar [...]; b) Els diàlegs estan travessats de seriositat i de joc, composant una barreja de comèdia i tragèdia, i ambdós aspectes són igualment importants; c) El lector assisteix com a participant callat a la conversa representada al seu davant: correspon al lector acceptar o refusar en última instància allò que s'hi dóna [...]; d) Els diàlegs no són aproblemàticament l'expressió de la «doctrina» o del «sistema» platònic [...] Plató no apareix com a personatge amb veu, sinó que Plató ens presenta diferents

dels seus inicis ens ha permès assajar aquesta metodologia en més d'una ocasió. La novetat que aportem en aquest estudi és la de dedicar l'esforç que representa l'aplicació d'aquestes premisses metodològiques a l'estudi del *Lisis* sencer, i prenent el *text* com a base del seu *sentit*. La consideració del *Lisis* com un *text* que porta en si mateix la completesa del seu *sentit* ens ha fet fixar primer *exegèticament* en el *text* i, després, abordar *hermenèticament* el seu *sentit*.

En general, els estudiosos que més han tingut en compte criteris metodològics semblants a aquests que acabem d'esmentar han articulat el *sentit* del *text* des de consideracions o bé encara parcials (d'una o altra part del *Lisis* tan sols) o bé d'una totalitat en la qual es fa prevaler el qüestionament temàtic de l'obra. En el punt 3 del capítol I d'aquest estudi hi farem referència més detallada. Nosaltres, per la nostra banda, posarem en relleu allò que el *text* ens dóna com a dada significativa. Ens referim a la importància que de cara al seu *sentit* té el fragment narratiu final del *Lisis* (223a-b). En ell hi és explicitat allò que el *Lisis* és per al seu autor. Si, en efecte, atenem la totalitat del *Lisis* des del que s'hi afirma en el seu final, el διελύσαμεν τὴν συνουσίαν de 223b3 (*dissolguérem la reunió*, tradueix Joan Crexells¹⁶), hom pot formular la següent tesi: **el *Lisis* és la narració d'una συνουσία**

personatges en una conversa que es vol la representació de la vida de la filosofia en la ciutat. No hi ha clarament un portantveu platònic; e) Mentre que un diàleg conforma un tot de forma i contingut al qual cal fer justícia, de poca ajuda serveixen les remissions a altres diàlegs si no es té present que el *corpus platonicum* no conforma aproblemàticament una unitat orgànica, i que cal tenir present el context dialògic; f) En un diàleg platònic compta tot el que s'hi diu i ha de ser anotat curosament. Els detalls poden aclarir tant o més que els parlaments llargs. És un principi hermenèutic considerar la possibilitat que Plató no hagi dit res en va" (Montserrat Molas 1997, 21-22 [cfr. Montserrat Molas 1999, 4-6]). Josep Montserrat veu la força del diàleg platònic en el moviment que genera en el lector: "un diàleg platònic és una fenomenologia dramàtica que, a partir de la descripció d'uns personatges, d'un argument discursiu i d'uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció que ens situa com a espectadors-oïdors, i que espera de nosaltres una resposta perquè quedi acomplert l'acte comunicatiu que el diàleg pretén" (Montserrat Molas 1997, 22 [cfr. Montserrat Molas 1999, 6]).

¹⁶ Ens referim a la versió de la Bernat Metge. La Bernat Metge tradueix sempre, en contextos semblants, συνουσία per *reunió*. Més endavant aclarirem específicament el *sentit* platònic del terme συνουσία. Avancem que es tracta d'un terme innovat per Plató que suggereix la idea d'una *reunió (sovintejada) de persones amb el propòsit de dialogar i en la qual, gràcies a la convivència que la seva freqüentació comporta i al seu afany continuat de recerca de la veritat i del Bé, s'arriba*

dialogal socràtica. Provar de mostrar això i el significat que per al *Lisis* i per al *Corpus platonicum* té és l'objecte d'aquest estudi.

El pensament i l'escriptura platònics mostren a través de l'escriptura del *Lisis*, de manera exemplificada, el que era una *synousia* dialogal socràtica (i com aquesta es diferenciava, per contrast, de les diverses *synousies* sofistiques). La *synousia* socràtica portà Sòcrates davant el tribunal atenès que, de resultes de la seva defensa (les seves conviccions i la seva pròpia determinació) i del sistema judicial atenès, el conduí fins a la mort. A Sòcrates se'l condemna per la seva incidència educativa considerada altament negativa envers el jovent d'Atenes (cfr. l'*Apologia de Sòcrates*¹⁷). La *synousia* que exercia Sòcrates hi tingué molt a veure¹⁸. D'aquí la rellevància del *Lisis*. Plató evoca el paper educador de Sòcrates. L'interès que Plató demostra per la *formació* dels ciutadans resta palès en el *Lisis*. La pregunta que Plató formula a la *República* en tractar de la formació dels guardians és per a ell determinant: τίς οὖν ἡ παιδεία; (*República* II, 376e2). El *Lisis* esdevé, en conseqüència, una obra que, bo i rememorant (i recreant) el quefer quotidià socràtic, pensa sobre el valor (filosòfic) que la *synousia* té per a la *formació* dels ciutadans, sobretot després del judici i la condemna a mort de Sòcrates.

a un entendre's tal que engendra relacions d'amistat veritable entre els seus membres. Nosaltres, donat el sentit específic que per a Plató té el terme, o bé el deixarem escrit en grec (συνουσία) o bé el donarem com a neologisme (*synousia*, i els seus derivats *synousial*, etc.), un neologisme que creiem prou justificat.

¹⁷ Vegeu alguns textos d'interès: els de Kevin Robb, *Asebeia and Synousia. The Issues Behind the Indictment of Socrates* (Robb 1993; cfr. Robb 1994, 183-213); el de Michel Narcy, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon* (Narcy 1997c) i el de Gabriele Giannantoni, *La religiosità di Socrate secondo Platone* (Giannantoni 1997). Cfr. també Bosch i Veciana 1997.

¹⁸ Cfr. Bosch i Veciana 2001; Bosch-Veciana 1998 i 2000 (Cfr. Bosch-Veciana 2002). Luc Brisson en el seu escrit titulat «Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien» conclou dient: "Socrate refusait la compétition verbale sur laquelle se fondait le système démocratique athénien, surtout à l'Assemblée du peuple et au Tribunal. En refusant d'avoir recours à la rhétorique et à l'éristique, Socrate renonçait à rechercher la victoire à tout prix, car il cherchait la vérité, que Platon allait situer sans ambiguïté du côté non pas du sensible, mais de l'intelligible" (Brisson 2001, 226).

Els estudiosos d'aquesta obra platònica no han cregut necessari parar esment en aquell *διελύσαμεν τὴν συνουσίαν* de 223b3¹⁹, segurament pel fet de considerar-lo un detall insignificant, un recurs literari que se sospita que únicament té com a funció tancar dramàticament el *Lisis*. En aquest estudi, en canvi, volem defensar que la intenció platònica va més enllà d'allò que podria semblar, a primer cop d'ull, tan sols una insignificància. L'agudesesa de l'escriptura platònica posa en aquest aparent detall narratiu de 223b3 –tal com Plató ens hi té acostumats al llarg dels seus diàlegs- bona part de la força del *Lisis*: un diàleg que ens ofereix l'escenificació d'una *συνουσία* socràtica per tal de ressituar l'actuació educativa socràtica en la memòria dels seus conciutadans. Plató, que al final del *Fedó* evoca Sòcrates com "l'home del qual diríem que, dels que hem tractat del seu temps, era el millor, i també el més ple de seny i el més just " (118a15-18), vol mostrar a través del *Lisis*, tal com diem, com Sòcrates comprenia i practicava la *συνουσία* al bell mig del trasbalsat món educatiu de l'Atenes del segle V aC, el qual afrontava el repte i la necessitat política d'una *παιδεία* nova.

Henri-Irénée Marrou fa notar que, a diferència de la nostra manera d'entendre l'educació, en la Grècia anterior al segle V aC "l'éducation, *παιδεία*, résidait essentiellement dans les rapports profonds et étroits qui unissaient personnellement un jeune esprit à un aîné qui était à la fois son modèle, son guide et son initiateur, rapports d'une flambée passionnelle illuminait d'un trouble et chaud reflet"²⁰. Aquest model educatiu, propi d'una cultura oral, perviu a Atenes en l'època dels sofistes i de Sòcrates, quan l'escriptura s'obre camí en aquella societat que demanava noves maneres de vetllar la formació dels nois i dels joves per tal de fer front a naixents maneres d'entendre la vida política. La *συνουσία*, en quant suposava un tracte personal sovintejat i orientava la formació humana dels nois i dels joves

¹⁹ No hem trobat ni un sol comentari al *Lisis* que consideri -o que ho faci significativament- el *διελύσαμεν τὴν συνουσίαν* de 223b3. Tan sols Maria Lualdi en nota a la seva traducció ens adverteix que "il termine *synousia* indica propriamente lo stare insieme, e costituisce –a quanto pare- un'innovazione linguistica platonica che ben descrive il momento in cui avviene l'educazione" (Lualdi 1998, 201n113).

²⁰ Marrou 1965, 68.

i preparava la seva participació en la vida política, suposava un risc en relació al poder constituït com a tal. La *συνουσία*, transmetent aquells valors morals i polítics en els quals es volia educar els nois i els joves, de fet, podia resultar ser una poderosa arma que, en quant *formava* els joves, els podia revoltar contra el poder constituït. El caràcter ambigu de la *συνουσία* la feia, doncs, una institució particularment perillosa de cara a la formació (o deformació) espiritual dels nois i joves d'aquell moment cultural de la Grècia antiga, sobretot d'Atenes, el poder polític de la qual, en l'època de Sòcrates, sofrí vaivens ben coneguts, i que plantejaren enormes suspicàcies. Kevin Robb, seguint de prop les intuïcions d'Erik A. Havelock, escampades al llarg de la seva obra²¹, ha mostrat en el seu treball *Asebeia and Sunousia. The Issues Behind the Indictment of Socrates* (1993)²², com la manera d'entendre i realitzar la *συνουσία* de Sòcrates li valgué l'acusació d'ἀσεβεία i la condemna a mort. Kevin Robb, que estudia la *συνουσία* a través de l'obra platònica que té a veure amb el judici i la condemna de Sòcrates, se cenyeix als textos del *Menó*, del *Laques*, de l'*Apologia* i del *Protàgoras*, sense ni esmentar el *Lisis*. Si bé li pot semblar justificat de no dir ni una paraula del *Lisis*, essent la *συνουσία* socràtica d'una importància tan cabdal per a comprendre la seva condemna, hagués estat un servei interessant a la seva pretensió haver-se referit a la *συνουσία* continguda en el *Lisis*, ja que és des del *Lisis* que ens resulta possible de resseguir una *συνουσία* socràtica pam a pam. I precisament d'una *συνουσία* entre joves aristòcrates atenesos, i només entre ells. El *Lisis* és l'únic dels diàlegs de Plató en el qual només intervenen joves i nois (llevat del esclau pedagogs, al final del diàleg, però als quals Plató no donà veu, sinó que són esmentats en el fragment narratiu final).

²¹ Ens remet aquest text d'Erik A. Havelock, publicat com a «Why Was Socrates Tried?» en *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto, 1951, p. 100: "The mechanism, if it can be called such, for maintaining this education by guaranteeing its transmission from generation to generation was one typical of an oral society: namely the habit, sedulously cultivated, of close daily association (*sunousia*) between adolescents and their elders who served as "guides, philosophers, friends." (cfr. Havelock 1963, 4).

²² Robb 1993.

La importància decisiva que la *συνουσία* tingué en Sòcrates ens obliga a seguir-li el rastre on sigui i estudiar-la allà on poguem tan sols sospitar alguna petjada de la seva presència. Aquest és el cas del *Lisis*, diàleg que Plató ha tingut la cura de transmetre'ns com a *συνουσία* fidel a la *συνουσία* socràtica, i en el seu desplegament més total, és a dir, des del moment de l'encontre inicial de Sòcrates amb els nois i joves del diàleg platònic fins al moment del comiat. Això és el *Lisis*: una *συνουσία* escenificada en la seva complexa dramàtica i filosòfica. Certament la *συνουσία* vehicula la filosofia socràtica. Però és més que això: és la forma de la filosofia socràtica i, per tant, l'expressió d'una filosofia viva que només en *συνουσία* pot considerar-se com a tal.

Per això, el nostre treball, atenent allò que el text mateix ens refereix (*διελύσαμεν τὴν συνουσίαν*, en 223b3), estudia el *Lisis* tenint ben present aquest aclariment platònic. Sostenim, doncs, que *el Lisis és l'escenificació d'una συνουσία dialogal socràtica*, tal com aquesta fou compresa pel mateix Plató. D'acord amb això, i segons el *Lisis* ens refereix, al llarg de la present investigació posarem en relleu com *la συνουσία és no només la manera de fer pròpia de la filosofia sinó sobretot la manera de ser de la filosofia mateixa*: la vida filosòfica és una vida de *συνουσία*, i és aquí *on es realitza la φιλία*. D'aquí el títol d'aquesta investigació: AMISTAT I UNITAT EN EL *LISIS* DE PLATÓ. *La συνουσία és el receptacle de la filosofia i com a tal determina la manera de ser de la mateixa filosofia*. Hi ha, doncs, un profund lligam entre *συνουσία*, *φιλία* i *φιλοσοφία*, com també tractarem de posar en relleu. Com ha escrit Pierre Hadot, de qui em triat el text que encapçala el davantal d'aquest estudi (juntament amb els versos lul·lians), "la philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maîtres et disciples au sien d'une école"²³. Grècia ens ha deixat en herència la força del *diàleg* com a forma del pensament. Plató ens ha mostrat detalladament a través del seu *Corpus* com el dialogar de l'ànima amb si mateixa

²³ Hadot 1995, 93.

(*Teetet* 189e4-190a6 i *Sofista* 263e3-264b8) i el dialogar *synousialment* amb els altres (*Lisis*, per exemple²⁴) esdevenen dos moments necessaris del propi pensar.

* * *

En el temps d'investigació que ha precedit aquest treball hem pogut encetar el diàleg (*synousial*) sobre les línies mestres d'aquest estudi en diversos àmbits acadèmics i extracadèmics i, al mateix temps, hem pogut publicar alguns articles, en referència al *Lisis*, que han anat obrint camí i han fet possible arribar als resultats que el present estudi dona a conèixer. Tots aquests estudis van en la mateixa direcció i fan servir la mateixa metodologia d'accés al text platònic a la qual ens hem referit més amunt. Esmentem com a textos que estan a la base del present estudi els següents ²⁵: *Notes per a una lectura de l'aporia final del Lisis platònic* (1998); *Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship «realized» all throughout the Dialogue* (1998); *El Lisis de Plató: un exemple de συνουσία dialogal* (2000 i 2002); i *La συνουσία socràtica i la vida política* (2001).

L'argumentació que desenvoluparem en el present treball demana de ser exposada en tres grans parts. En un primer capítol, intitulat «*La recepció del Lisis*», estudiarem les diverses lectures que d'aquest text platònic han estat dutes a terme d'ençà del segle XIX. Resultava imprescindible de cara a la nostra investigació veure el transitar del *Lisis* a través dels segles, sobretot d'ençà de la renovació dels estudis platònics (F. E. D. Schleiermacher), i descobrir les raons del menysteniment d'aquest diàleg platònic. El fet d'haver concentrat en aquest primer capítol l'esforç d'exposició dels altres estudiosos del *Lisis*, a banda de ser necessari per a comprendre el nostre posicionament, ens permetrà, en els altres capítols, alleugerir l'exposició dels posicionaments ja donades dels estudiosos de l'obra. En aquest

²⁴ Al llarg d'aquest estudi, en el capítol III, farem referència a altres diàlegs en els quals es contempla la *synousia* socràtica, tot i que podríem considerar, en un sentit ampli, el diàleg platònic com a moment *synousial* del pensament.

²⁵ Poden consultar-se les referències completes a la bibliografia del present treball.

primer capítol també es posa de manifest la necessitat d'una nova lectura del *Lisis* de Plató, feta des de les premisses metodològiques assenyalades més amunt i que, al llarg de l'estudi, anirem subratllant, sempre que, amb la mirada posada en el lector, creguem convenient de fer-ho.

Després d'atendre el que ha estat dit (llegit i interpretat) sobre el *Lisis*, entrarem a considerar, en un segon capítol, allò que el *text* mateix del *Lisis* diu en la seva literalitat. En aquest segon capítol, que hem titulat «*Text i estructura del Lisis*», ens mourem, doncs, en un terreny exegetic per tal de mostrar allò que el text del *Lisis* ens refereix, a través sobretot del fragment narratiu final (223a-b), una de les claus interpretatives del *Lisis*. En l'estudi del *text* mostrarem com Plató mateix ens dóna la clau de lectura del *Lisis*. El *Lisis* és la narració d'una *synousia* dialogal socràtica. Així ho recolzen el text mateix (sobretot en 223b3), l'estructura de l'obra i diversos elements contextuais i narratius que trobem al llarg del *Lisis*.

Finalment, en el darrer capítol, el capítol III, que porta per títol «*El sentit del Lisis. La συνουσία dialogal*», estudiarem hermenèuticament el text del *Lisis*, és a dir, n'oferirem el seu sentit, o, si es vol, la nostra lectura, i això després d'haver considerat amb detenció què diuen els altres intèrprets i d'haver estudiat amb minuciositat el text mateix del *Lisis*. En aquest darrer capítol abordarem, abans que res, el sentit que la *synousia* té en el món grec i sobretot en els diàlegs anomenats socràtics²⁶. Després, en un segon moment, ens referirem

²⁶ L'any 1980 Charles H. Kahn va publicar un interessant text intítulat precisament «Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?» que era una conferència, seguida de col·loqui, tinguda el 20 de febrer de 1980 a la *Société Française de Philosophie*, en la qual es mostra contrari ("je veux récuser") a les tesis que defensen que en els diàlegs anomenats socràtics, "Platon a été animé surtout par un souci d'exactitude historique: il voulait préserver et défendre le souvenir de Socrate en le présentant aussi fidèlement que possible" (Kahn 1980, 48). Més recentment William J. Prior ha discutit també el problema assajant de donar les raons que portaren Plató a escriure diàlegs socràtics: «Why Did Plato Write *Socratic Dialogues*?» (Prior 1997). La tesi que hi defensa és que en aquests diàlegs "we may most profitably view the Platonic dialogues in which Socrates plays a prominent role not as historically accurate studies in philosophical biography, but as Plato's attempt to depict, describe and justify the life of philosophy by placing the philosopher, in the person of Socrates, in dialectical confrontation with those defending other lives. Plato's aim in writing dialogues, from the earliest compositions on, was not historical, but philosophical" (Ibid., 121-122).

al sentit específic de la *synousia* socràtica narrada en el *Lisis*, que prendrà relleu després d'haver-ne considerat els altres sentits i usos platònics. Ací analitzarem les tres converses principals d'aquest diàleg platònic i el lligam que la *synousia* socràtica estableix amb el *διαλέγεσθαι*, l'ἕρως i la *φιλία*. Al final, en un tercer punt, tractarem del valor filosòfic de la *synousia* socràtica, tal i com aquest ens és ofert a través de l'escriptura platònica del *Lisis*.

Partirem, doncs, de la insuficiència (en general) de les diverses interpretacions del *Lisis* mostrarem la necessitat de renovar la lectura del *Lisis* i en donarem els fruits en tornar a llegir el *text* del *Lisis* i cercar-ne el seu *sentit*, amb fidelitat al *text* i amb una metodologia provada. El *sentit* del *text* recolzarà en el text però obrint-lo des del nostre present per al nostre present.

Advertim que el *Lisis* és una narració que Plató ha decidit posar en boca del mateix Sòcrates, el qual s'adreça a un suposat oient anònim, que mai intervé i que, d'alguna manera, pot representar en el text la presència silenciosament amatent de qualsevol possible lector. Aquest enginy literari de Plató no pot ser oblidat en llegir el *Lisis*, malgrat les dificultats d'interpretació que suposa aquesta destresa literària de Plató. Constantment haurem de tenir ben present si ens trobem en un moment *dialogal* del text (on se'ns refereix *com* en directe les converses de Sòcrates amb els altres personatges) o en un moment particularment *narratiu* (on se'ns diu el pensament de Sòcrates, les seves intencions, les seves valoracions, etc., coses les quals sovint no saben –perquè no els han estat dites- els

A casa nostra el professor Dr. Jordi Sales i Coderch, que no comparteix la denominació de «diàlegs socràtics» ni creu que, de fet, hi hagi hagut mai uns tals diàlegs (cfr. Sales 2002, 28n6), fa un plantejament més a fons sobre «Què és un diàleg platònic» en general i situa en la necessitat d'un replantejament en l'«estètica de la recepció» les possibilitats d'una lectura renovada i més fecunda dels textos platònics. "El diàleg platònic –ha escrit- és una forma literària d'«exposar» (en el doble sentit de fer-la manifesta i fer-la vulnerable) la recerca filosòfica. Aventura que és possible perquè la *philo-sophia* està radicada en la vida humana com a *alguna cosa més* que una doctrina. [...] La recerca filosòfica no té mai únicament un sentit doctrinal [...] li cal també ésser un *coratge respecte als forts i tendresa respecte als febles* mitjançant l'al·lusió i l'exhortació" (Sales 1992, 42).

personatges conversadors del *Lisis*). El lector té al seu davant els conversadors (alguns dels quals van i vénen, d'altres romanen en silenci -i amagats- bona part de l'obra, etc.) i l'oient anònim. També el lector participa de la narració perquè la seva atenció no pot ser destorbada per res. I encara podríem distingir entre el lector del present platònic, a qui li podia ser comentat el sentit del text (potser a l'interior de l'Acadèmia), i el lector de qualsevol altre present, com nosaltres, a qui la narració li arriba en el seu indefugible present. El lector del nostre present es veu en la necessitat de discutir i compartir les lectures que del *Lisis* fa amb altres lectors de cara a dotar significativament de sentit un text que ha navegat presents ben diversos i sovint ja prou distants. És així com qualsevol lector es veu abocat a realitzar ell mateix amb el text (ple de paraula i de silenci) i amb els altres lectors aquella *synousia* que el Sòcrates de la narració platònica ens escenifica per a qualsevol possible present.

La lectura que oferim en aquest estudi té presents, doncs, com podem veure, tant el text del *Lisis* platònic –en el qual es fonamenta– com la història de la seva intepretació. Precisament tant el text com la seva tradició lectora ens han permès de llegir novament i críticament el *Lisis*. Aquest estudi, doncs, dialoga amb el text del *Lisis* i amb la tradició que l'ha anat llegint i fent-lo present. És la força dialògica del diàleg platònic. D'aquesta faisó la nostra lectura se situa a l'interior de la història de la seva interpretació, la qual, en tant que història d'una actualització del sentit, demana sempre de noves lectures. Des de la lectura que nosaltres presentem, el *Lisis* es ressitua en l'espai del *Corpus platonicum*, un espai que li confereix un relleu ben peculiar, que no desmereix ni l'escriptura ni el pensament platònics. Si és cert que el *Lisis* no decideix la nostra imatge de Plató, ni segurament l'altera, també és ben cert que, llegit des de la consideració de ser l'escenificació d'una *συνουσία*, el *Lisis* podrà perdre la seva reputació d'obreta irrellevant i d'escassa significació. Les obres dels grans autors trasllueixen l'empremta de la seva grandesa. L'esforç d'aquest treball és precisament de cercar la d'aquesta obra singular, breu i tan sovint deixada de banda.

CAPÍTOL I

LA RECEPCIÓ DEL *LISIS*

Plató és un dels autors més llegits i interpretats. Aquesta dada demana transitar pel camp interpretatiu platònic amb la cautela necessària per tal de restar atent a les diverses lectures que del text platònic s'han dut a terme, i això a fi de no imaginar com a nou quelcom de vell i conegut. Així doncs, la lectura d'un text platònic que avui intenti dir quelcom d'interessant i de nou invita, de ben segur, i fins i tot insta, al coneixement de les moltes lectures que respecte del mateix text han estat elaborades. En general, el risc de presentar com a nova una interpretació platònica anterior és força elevat, ja que enmig de tantes lectures com les que s'han prodigat, el desconeixement de les interpretacions que s'han donat al llarg de la història interpretativa del *Corpus platonicum* podria induir -i sovint indueix- a miratges lectors deceptius. A partir de la renovació lectora que s'esdevingué d'ençà dels treballs de F. E. D. Schleiermacher (1768-1834)¹, la qual esperonà amb força la lectura interpretativa dels escrits platònics, s'ha fet del tot evident la necessitat de tenir presents els estudis sobre Plató a l'hora d'investigar el text platònic i el seu sentit.

A més, en el cas de Plató, que ha triat com a forma literària el *diàleg*, resulta ser més manifest que cal atendre les interpretacions anteriors, perquè la forma dialogal dels escrits platònics expressa una manera d'entendre la filosofia mateixa i en condiciona la seva recepció. Francisco J. Gonzalez, en el seu llibre *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998), ha escrit: "The study of the Platonic dialogues should ideally be itself a dialogue, primarily with the dialogues themselves, but also with others who have

¹ Resulta imprescindible considerar l'accés metodològic lector de F. E. D. Schleiermacher respecte de Plató tal i com es troba exposat en la *Einleitung in Platons Werke* de 1804 (Schleiermacher 1804). Més endavant, en tractar de l'obra hermenèutica de Schleiermacher, sobretot la referida a Plató, donarem a conèixer les seves posicions.

seriously studied him"². Podem ací esmentar, a tall d'exemple, els treballs d'Yvon Lafrance respecte de *República* VI, 509d-511e, els quals, en tant que operen amb una tal manera de procedir en la lectura del text platònic, mostren, en aquest sentit, l'interès i els fruits d'una tal metodologia³.

En el cas del *Lisis*, el fet de tenir presents les altres lectures que d'ell s'han fet, no només permet una metodologia que en la interpretació dels textos de Plató s'ha mostrat ja eficaç i necessària sinó que, en ser un diàleg de fet poc estudiat, permet estar al corrent amb una certa facilitat de la totalitat de les lectures que d'ell s'han fet. Encara més, el *Lisis* exigeix fer aquest estudi perquè, com veurem, el camp interpretatiu està força dividit, si bé la majoria d'estudiosos –no tots, certament– compartiran l'escàs relleu filosòfic i literari del *Lisis*.

En aquest capítol I, doncs, ens proposem, abans que res, considerar tot allò que de rellevant tenen, de cara al nostre estudi, les diverses lectures interpretatives que del *Lisis* han estat realitzades, sobretot d'ençà de la lectura del teòleg reformat F. E. D. Schleiermacher. Serà després d'aquest *status quaestionis* que podrem significativament formular la nostra lectura, la qual, de fet, s'anirà insinuant ja inevitablement en l'interior d'aquest mateix capítol.

De cara al nostre propòsit, en aquest capítol I procedirem de la manera següent. En primer lloc (1. *El Lisis, un text platònic decebedor?*), posarem en relleu, la poca importància que, en general, s'ha concedit al *Lisis* platònic. El *Lisis* ha estat considerat un text poc interessant i, fins i tot, segons alguns estudiosos, un text que ha desencantat i segueix desencantant els

² Gonzalez 1998a, ix.

³ Lafrance 1987 i 1994 (cfr. també els seus estudis de 1979, 1981 i 1986). Davant dels innombrables estudis platònics, que mostren un «état de saturation» (Lafrance 1986, 275), Lafrance diu que ens podem demanar si el treball de l'investigador "pourrait bien ressembler à celui d'un certain Sisyphe et [...] le rocher qu'il tente de déplacer est fatalment voué à revenir à son point de départ" (Ibid., 275-276).

lectors. En segon lloc (2. *Lectures del Lisis. Història de la seva interpretació [ss. XIX-XX]*), exposarem les diverses lectures que s'han fet del *Lisis* platònic i que són del nostre interès per tal de mostrar les raons del seu efecte lector decebedor. Al mateix temps assenyalarem les línies interpretatives que al llarg dels segles XIX i XX han portat a una recepció secundària d'aquesta obra platònica. I finalment, en tercer lloc (3. *Una nova lectura del Lisis*), assajarem de donar sentit a la història de la interpretació plantejada en el segon punt i obrir a la possibilitat d'una nova lectura el text platònic que aquest estudi llegeix i interpreta: el *Lisis* platònic.

1. EL *LISIS*, UN TEXT PLATÒNIC DECEBEDOR?

Si dirigim la nostra mirada a la vastíssima història de la interpretació del *Corpus platonicum* ens adonarem que el *Lisis* ha estat, i és de fet encara, una de les obres menys estudiades, una de les obres més desateses d'aquest llaurat *Corpus*. En general, el *Lisis* ha estat considerat un text intricat, més aviat decebedor, de poc gruix, una obra que no modificaria en absolut la nostra concepció de Plató. Ací, doncs, podríem fer nostres les paraules que Michel Narcy va escriure a propòsit de l'*Eutidem* i dir del *Lisis* que "n'est pas au nombre de ces dialogues sans lesquels notre image de Platon ne serait pas ce qu'elle est"⁴. Per això, el *Lisis* ha estat tingut gairebé sempre per una obra negligible o, si més no, per una obra a la qual no li calia més deteniment que aquell que mereix pel fet de ser un escrit platònic, encara que, com diem, d'escàs relleu de cara al coneixement de Plató.

Tanmateix és cert que en ocasió de la celebració del *V Symposium Platonicum* (Toronto, 1998) s'atorgà al *Lisis* un paper de primer ordre. Això no obstant, cal afanyar-se a dir que es tractava d'un protagonisme compartit perquè el simposi fou dedicat a l'estudi de l'*Eutidem*,

⁴ Narcy 1984, 7.

el *Lisis* i el *Càrmides* per igual⁵. Ens podem demanar: dedicar unes sessions d'un simposi internacional, el de la *International Plato Society*, a l'estudi del *Lisis*, no era, malgrat tot, sols la visió d'un miratge ocasional? O, més aviat, era la mostra de la necessitat d'un temps de distensió enmig de les arduïtats del treball d'interpretació dels grans textos del *Corpus platonicum*? O, per contra, en aquell espai de debat s'obrien les portes a un temps venidor, no llunyà, de lectures noves, fetes damunt d'un text multiseular com és ara el text del *Lisis* platònic? Però si apel·lem al temps, la prova requerida haurà de ser també fruit del temps; d'aquell temps tan preuat a la lentitud que exigeix el pensament.

Sigui com sigui, el *Lisis* ha estat, de fet, un text de fortuna escassa. La tradició conservada per Diògenes Laerci en les *Vides dels filòsofs* manifesta que ja en els seus mateixos orígens el *Lisis* fou un text discutit⁶. Ben aviat, en la mateixa antiguitat, fou, a més, un text

⁵ En l'edició dels *Proceedings* d'aquest simposi es recullen 14 treballs sobre l'*Eutidem*, 7 sobre el *Lisis* i 7 sobre el *Càrmides*, a part de 5 *Comprehensive papers* (Vegeu Robinson-Brisson, 2000), curiosament unes dades poc representatives dels *Drafts of Papers* que es varen lliurar als assistents a Toronto, on es recullien prop de 25 treballs sobre el *Lisis* i tan sols uns 15 sobre l'*Eutidem* i uns 19 sobre el *Càrmides* (a les sessions de Toronto s'afegiren algunes comunicacions no anunciades per endavant que fan que aquestes dades siguin aproximades). Particularment interessant resulta l'article de Christopher Rowe, que presentarem més endavant i on, en apèndix (Rowe 2000, 214-216), ens dóna els punts d'acord (set, a parer seu) en què conflüïren les diverses intervencions i posicions sobre el *Lisis* en l'esmentat simposi.

⁶ La mateixa anècdota que ens fou transmesa en les *Vides dels filòsofs* per Diògenes Laerci (s.II-IIIc) en relació al *Lisis* és prou significativa. En efecte, de ben segur que el cúmul de dificultats que es llegien en el *Lisis* disposaren la tradició, ben al principi, a llegir el *Lisis* com una obra en la qual es desdibuixava el caràcter històric de Sòcrates, ja fos per excés (el *Lisis* fóra més platònic que no pas socràtic), ja fos per defecte (el *Lisis* fóra menys socràtic que el propi Sòcrates històric). En ambdós casos, però, s'haurien posat en boca de Sòcrates «afirmacions falses», segons llegim en el tercer llibre de les *Vides dels filòsofs*:

"Es conta també (φασὶ δέ) que Sòcrates, en oir la lectura del *Lisis* feta per Plató, comentà: «Per Hèraclès, quantes boles posa a la meua boca aquest jovenet (ὡς πολλά μου καταψεύδεθ' ὁ νεανίσκος)». Car va escriure en aquest diàleg no poques coses que Sòcrates com a home no digué mai".

(III, 35; trad. Antoni Piqué Angordans)

Notem la importància de l'ús de φασὶ δέ en aquest text de III, 35, p. 214, lín. 20 de la Teubneriana (Marcovich 1999, 214). A. Piqué Angordans ens refereix l'afany de fidelitat de Diògenes Laerci en

arraconat. Així ens ho dóna entenent, per exemple, la tradició indirecta referent al text del *Lisis* que els experts qualifiquen de més aviat pobra. En efecte, en un valuós estudi intitulat *La tradizione testuale del Liside di Platone* Stefano Martinelli fa notar que "la tradizione indiretta del dialogo in questioni non è molto ricca"⁷. Segons l'estudiós, aquesta manca de testimonis fa ben palès l'oblit en el qual caigué el *Lisis* en comparació amb altres diàlegs de Plató (i amb altres obres de l'antigor). Aquest oblit té com a causes, d'acord amb Martinelli, "la difficoltà linguistiche e interpretative"⁸ i, sobretot, el fet que "la trattazione sul tema dell'amicizia, condotta da Platone nel modo apparentemente contraddittorio e, mi si passi il termine, inconcludente tipico dei dialoghi aporetici, fu approfondita sistematicamente, a prescindere della soluzione di alcune aporie nel *Simposio*, da Aristotele nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* e nel libro VII dell'*Etica Eudemia*"⁹.

l'ús precisament de la forma verbal φασί, com trobem en d'altres indrets de la seva obra, amb semblants característiques de voluntat de transmissió fidel (cfr. Piqué 1988a, I, 29).

Com el text laercià posa en relleu, s'ha generat, doncs, un corrent lector, que Diògenes Laerci recull (φασὶ δέ), en relació al caràcter poc (o gens) rigorós (històric, diríem avui) del *Lisis* platònic, d'un Plató jove, segons ho indica l'ús de ὁ νεανίσκος a III, 35, p. 215, lín 1 de la Teubneriana: Diogenes Laertius [ed. M. Marcovich] 1999, 215. L'anècdota és simptomàtica i exponent d'un corrent lector de cert relleu que en temps de Diògenes Laerci disposava d'una credibilitat tal que la feia digna de ser tinguda en compte per part del mateix Diògenes i, alhora, digna de ser mantinguda en la redacció última de la seva *Vides dels filòsofs*.

Aquí també es pot entreveure el problema de difícil solució (i d'escàs interès avui) del lligam entre el Sòcrates històric i el Sòcrates platònic. Francis Wolff ho ha expressat d'una manera ben col·loquial, després d'haver exposat rigorosament els principals elements del «problema de Sòcrates»: "Telles sont les pièces du dossier. Alors, amateurs d'énigmes, à vos plumes. A votre tour de rechercher le «vrai Socrate», retranché derrière son silence, caché dans quelques témoignages et enseveli sous des tonnes de thèses. Mais avant de vous ruer sur les fichiers des bibliothèques, une seule question: ce Socrate-là a-t-il vraiment tant d'importance?" (Wolff 2000, 110).

⁷ Martinelli 1997, 227.

⁸ *Ibid.* Vegeu Anonymus, *Prolegomena in Platonis philosophiam*, X, 16-22 (Cfr. *Prolegomena to Platonic Philosophy*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1962) i Proclus, *In Platonis Parmenidem*, 989C (Ed. Cousin, Paris 1864 [rist. Olms, Hildesheim 1961]), citats per Martinelli (Martinelli 1997, 227).

⁹ Martinelli 1997, 227 i 228. Aquesta obra estudia tota la tradició textual fins a l'edició stephaniana. El camp de recerca abraça trenta-cinc manuscrits grecs que contenen el *Lisis* sencer (els principals i

Martinelli, en assenyalar, en primer lloc, les dificultats de caire lingüístic i interpretatiu com a motiu de l'oblit en el qual caigué el *Lisis* en l'antiguitat, el que fa és situar a l'interior del mateix *Lisis* la causa d'aquell desinterès lector i oblidatís que de bon començ patí el text d'aquell diàleg platònic. Aquestes dificultats les han fet notar tots els estudiosos del *Lisis*. En efecte, tots ells han reconegut aquestes arduïtats i les han formulades com a imprecisions d'ordre lingüístic (l'ambigüitat entre l'ús actiu i passiu de φίλος, la patent desorientació en l'objecte de la recerca: ὁ φίλος, τὸ φίλον o bé ἡ φιλία, etc.), i com a incoherències i apories que travessen tot el diàleg, les quals esclaten al final del diàleg, en aquell "no hem pogut arribar a descobrir què és ésser amic"¹⁰ (223b7-8).

A més de les esmentades dificultats d'ordre lingüístic i interpretatiu, Martinelli assenyala, en segon lloc, com a causa de l'escassa dotació de testimonis indirectes en la transmissió del text del *Lisis* platònic el tractament de la temàtica de l'*amicizia*, tan carregat de contradiccions, inconclusions, apories, etc. D'aquí també, segons l'estudiós, l'escàs ressò del *Lisis* ja d'ençà de la mateixa antigor hel·lènica¹¹. L'antiguitat llegia el *Lisis* com una obra

més antics, als voltants dels segles IX-X: el B [Bodleianus Clarkianus 39], el T [Venetianus. Marcianus graecus App. class. IV.1 (coll 452)] i el W [Vindobonensis suppl. gr. 7]), alguns codis que contenen *excerpta* grecs del *Lisis*, les traduccions llatines de Pier Candido Decembrio (1456), de Marsilio Ficino (1484), de Pier Vettori (1551), de Janus Cornarius (1561), de Jean de Serres (1578, el mateix any de l'edició stephaniana), el papir POxy 881v (primera meitat del s. III dC) que conté alguna línia del *Lisis* (208c3-d2) i la tradició indirecta suara esmentada. L'altra gran obra sobre el text platònic, la *Histoire du texte de Platon* de Henri Alline (Alline 1984), no tracta explícitament del *Lisis*, encara que emmarca la història dels documents en què es basa Martinelli.

¹⁰ TB: οὕτω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν.

¹¹ Martinelli afirma que la temàtica central del *Lisis* és l'*amicizia*, sense més deteniment. Si fem una repassada a la literatura sobre el *Lisis* veurem com, de fet, hi ha intèrprets per als quals la temàtica del *Lisis* és certament la φιλία, però d'altres hi veuren més aviat ἔρως. La dificultat sobre el discerniment de la temàtica del *Lisis* s'incrementa si tenim present el problema que suposa per a les llengües modernes traduir el sentit original dels mots ἔρως i φιλία. Convencionalment hom ha traduït ἔρως per *amor* (amor/-ris, amor, amour, Love, Liebe, amore) i φιλία per *amistat* (amicitia, amistad, amitié, Friendship, Freundschaft, amicizia), i així ho mantindrem en aquest estudi donat que no trobem cap altra traducció més raonable. Els camps semàntics que en grec cobreixen aquest dos termes i els de la seva família a vegades conflueixen en algun del sentits i esdevé difícil del tot expressar-ho a través de les nostres llengües modernes. Tots els estudiosos se'n fan ressò, d'aquesta

dificultat. Émile Chambry, per exemple, després d'afirmar que "Le sujet du *Lysis* est l'amitié" (Chambry 1947, 345), precisa que "le mot [amitié] n'a pas en grec le sens restreint que nous lui donnons aujourd'hui. Il s'applique non seulement à l'amitié proprement dite, mais encore à l'amour, spécialement à cet étrange amour que les moeurs grecques autorisaient entre personnes de même sexe. C'est de ce sentiment complexe que Platon recherche l'essence et le principe dans le *Lysis*" (Ibíd.). Francisco Rodríguez Adrados en el seu llibre *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua* exposa la problemàtica lexical: "lo que entendemos por «amor», si lo traducimos al griego, tiene dos componentes, que a veces son solidarios, a veces pueden faltar el uno o el otro. Un componente es aquel que se refiere a la raíz *er-* y otras sinónimas o cuasisinónimas, que producen verbos, nombres y adjetivos dentro del campo semántico del deseo [...] De otra parte, un segundo componente es el sentido expresado por la raíz *phil-* y otras sinónimas o cuasisinónimas que se refieren al campo de la comunidad humana, de las relaciones de afecto, acompañantes o no de las eróticas, entre dos o más personas. [...] Ciertos usos de *er-* se traducen por nuestro «amar». Otros no; *phil-* es más bien «querer», ya se dijo, y comporta una gradación semántica que va de la amistad al amor" (Rodríguez Adrados 1995, 22-23). Christopher Rowe, en el primer dels punts d'acord que ell considera que hom pot treure del *V Symposium Platonicum*, celebrat a Toronto (1998), hi situa el següent: "1. The *Lysis*: is it about 'friendship'? It is certainly about *philia*, but the extension of *philia* and *to philon* is –uncontroversially– not limited to that of 'friendship'; insofar as the *Lysis* is even about human relationships, it is ultimately trying to understand the best kind of such relationships in terms of some wider notion of desire (which may be referred to either as *philia*, or as *epithumia*, or even as *erôs*)" (Rowe 2000, 214). En general, tots els articles de diccionari donen abans que res l'etimologia de l'arrel $\phi\lambda-$, els diversos camps semàntics i els diversos usos al llarg de l'antiguitat: Lemme 1896-1913, 267-269; Rankin 1913, 131-132; Stock 1913, 134 i ss.; Vansteenbergh 1932, 501-502; Biser 1960, 363-364; Centineo 1967, 214-216; Lalande 1968a, 43-44; Lalande 1968b, 46-48; Treu 1972, 418-434; Stählin 1973, 1115-1144; Chantraine 1980, 1204-1206; Gentili 1981, 30-31; Schrey 1983, 590-593; i Forschner 1994, 17-18. Per a la determinació dels camps semàntics vegeu Rodríguez Adrados 1995, 19-34 i Kahn 1998, 258-264. D'enorme interès són els estudis de Curtius [1875] 1882, 183-202; Steinmueller 1951, esp. 404-406; Adkins 1963, 30-45; Bashor 1968, 269-280; Benveniste 1983, 216-227; Lain Entralgo 1985, 31-36; Halperin 1985, 161-204, esp. 206; Halperin 1986, 60-80; Dover 1989, 42-54 on estudia el vocabulari de *Eros and Desire* (42-49) i *Eros and Love* (49-54); Konstan 1996, 71-92; Konstan 1997, 28-31 i 53-56; Fitzgerald 1997, 13-34; i Bordt 1998, 50-60, esp. 53 i 122 on comenta el terme *verliebt* de 204b2. En el *Colloque franco-espagnol*, celebrat a París els dies 8-10 de febrer de 2001, que tenia com a tema *L'Amitié dans la philosophie antique*, el professor Alvaro Vallejo, de la Universidad de Granada, presentà una ponència aclaridora respecte del nostre tema amb el títol de *Eros y philía en Platón*, amb notes de molt d'interès que contenen referències bibliogràfiques fins al moment present (Vallejo 2001b, *pro mechanoscripto*, 1-14; cfr. també Vallejo 2001a, 83-109). Allí, en un primer apartat de la ponència, exposa les diferències entre els camps semàntics d'*eros* i de *philía* i ens sintetitza la temàtica a través de tres punts: *primer*, *eros* i els seus derivats denoten, en l'àmbit de les relacions interpersonals, un desig de naturalesa sexual, no així la *philía*, que d'una manera més ample fa referència a sentiments d'estima i d'afecte, els quals poden ser independents de les relacions de caràcter sexual; *segon*, cal advertir una diferència considerable en la intensitat de les passions implicades, molt major en el cas d'*eros* (que arriba fins i tot a produir un estat malaltís i de bogeria); i *tercer*, en el cas d'*eros* es dona una assimetria (diferenciant-se l'amant [$\xi\rho\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$] de l'amat

platònica notablement insuficient. Per això, tal com el mateix Martinelli afirma, ben aviat es produí un desplaçament lector cap als llibres VIII i IX de l'Ètica a Nicòmac i cap al llibre VII de l'Ètica a Eudem, on hom hi podia trobar un tractament més sistemàtic del tema de l'*amicizia*¹². Segons el nostre autor, el *Convit* platònic donava sortida a algunes de les

[ἐξώμενος]), ben a la inversa de la *philia* on hi predomina, a parer del nostre autor, la reciprocitat. Cal tenir present que l'autor sempre té com a referent les ètiques aristotèliques. En tractar del *Lisis* posa en relleu el trobament de dos models d'amor (i, per això, l'ús dels dos termes ἔρως i φιλία), escenificats a través de la parella Hipotales-Lisis on s'hi dibuixa una relació eròtica i la parella Lisis-Menexen on la relació és de *philia* (Vallejo 2001b, *pro mechanoscripto* 1-3; cfr també Vallejo 2001a, 85n3).

¹² El tractament que Aristòtil donà a la temàtica de la φιλία es llegí com un reeiximent del tractament filosòfic de la temàtica de la φιλία (definició d'amistat, característiques, espècies d'amistat, etc.), i encara avui, en general, perviu aquest decantament interpretatiu en abordar el *Lisis* de Plató. Aquest fet, si fos tan sols un desplaçament de Plató vers Aristòtil, sense més conseqüències interpretatives que el decantament preferencial pel contingut i el text aristotèlics, fóra un pas hermenèutic gairebé inevitable en aquell present del platonisme. El fet, però, va comportar un *desplaçament interpretatiu a la inversa*, és a dir, un desplaçament d'Aristòtil vers Plató, la qual cosa afectà de ple la lectura del *Lisis* platònic. Així fou com s'inicià una lectura del *Lisis* des de preocupacions marcadament i significativament aristotèliques, lluny del camp de visió platònic: es formulaven al *Lisis* preguntes que s'adeien a l'obra aristotèlica (a la tractada amb rigor *lògic* i sistemàtic a les ètiques), no a la platònica. Cal afegir que en la lectura dels textos platònics, amb aquest gir interpretatiu aristotelitzant del platonisme, prengué un extraordinari relleu el rigor que Aristòtil demanava a la *definició universal* (el delimitar l'universal, ὀρίσθαι καθόλου) i que ell mateix n'atribueix la seva descoberta a Sòcrates (*Metafísica* A, 6, 987b 1-6; M, 4,1078b 17-29; cfr. també Xenofont, *Records de Sòcrates*, I, 1, 16; IV, 2, 13-23; i IV, 6). De tota manera, tot el pensament platònic reposa, des d'un punt de vista filosòfic que coneix bé Aristòtil, en l'exigència de definir, a través de la διαίρεσις, les realitats, segons les corresponents propietats essencials de cada classe de realitat considerada. D'aquí en nasqué la fórmula tradicional: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. De fet, Plató adoptà diversos mètodes de cara a *definir*: la *divisió*, però també *l'abstracció* i la *dialèctica*. El mètode de definir variava d'acord amb el tipus d'ens de què es tractés. Per això, Aristòtil volgué posar ordre en aquest univers de determinació dels conceptes universals (cfr. Ferrater Mora 1979, II, 730-731). El tractament sistemàtic del *definir* possibilità a Aristòtil acostar-se als diversos interessos temàtics amb un esquema que permetia deixar veure amb millor intel·ligència *lògica* la plural temàtica considerada en cada moment de la seva reflexió filosòfica. El procés d'abstracció intel·lectiva de la cultura grega, adobat el seu sòl amb un pensament d'estructura parmenideana, possibilitava una comprensió més esforçada i habituada en el *logos* que cercava les identitats (i, des de la identitat, les diferències). D'aquí, en aquest punt, l'acolliment d'un pensament de tall més aristotèlic. Plató s'assajà de sintetitzar el pensament parmenidià amb l'heraclitià, amb les greus dificultats que la fita comportà. La seva comprensió de la realitat, *dialèctica*, el feia difícilment accessible a un pensament que només es volgués moure amb paràmetres d'una lògica parmenidiana, per clara que aquesta pogués mostrar-se als ulls d'un oient o

apories que apareixien en el *Lisis* platònic, però el pes de la sistematització aristotèlica de la temàtica de l'*amicizia* s'imposà i desplaçà el nostre diàleg a la calaixera de l'oblit. Les reflexions que el món antic postplatònic dugué a terme respecte de la temàtica de la *φιλία* seguiren les petjades del pensament aristotèlic, això sí, passat pel sedàs del tractament que hi donaren els estoics, els quals influenciaren l'àmbit del neoplatonisme, i els epicuris¹³.

Si en l'antiguitat s'esdevenia aquest abandonament literari i filosòfic del *Lisis*¹⁴ o, si es vol, es produïa un desviament clar de l'atenció envers altres textos temàticament semblants, en l'actualitat no hi ha cap estudiós que no posi igualment en guàrdia a lectors i intèrprets dels enormes entrebancs i obstacles que la lectura del *Lisis* platònic ofereix a qualsevol lector i fins i tot als mateixos estudiosos. Alguns exemples són ben il·lustratius del que diem. Així, llegim en Thomas A. Szlezák: "Bisogna ammettere che la frustrazione che nasce alla lettura di questo dialogo è notevole. Noti interpreti si sono visti costretti a trasformare il loro sentimento personale di frustrazione nel giudizio «obbiettivo» che il *Liside* sia un dialogo non riuscito"¹⁵. Hans Krämer, per la seva banda, en el seu assaig introductori a la versió italiana del *Liside* (de Rusconi, Milano), també mostrà la perplexitat en què pot caure un lector culte, encara que inexpert en la lectura platònica, després de la lectura del *Lisis*: "La prima impressione da cui il lettore non preparato è colto leggendo el dialogo platonico

lector grec. Aristòtil, en canvi, pensador d'una rigorositat *lògica* extrema i bon coneixedor del pensament heraclitià d'una realitat canviant, incorpora *en el seu esquema explicatiu* la saviesa del text del *Lisis*, sense negar-ne el seu valor *dialògic*. Cal parar l'atenció ací en el fet que Aristòtil no pretengué discutir el *Lisis* (com ho féu la tradició posterior) sinó tractar de la *φιλία* a l'interior d'uns treballs d'ètica en els quals s'investigava com era possible a la polis una veritable *εὐδαιμονία*. En aquest propòsit, el *Lisis* li brindà un extraordinari material de reflexió.

¹³ Cfr. Martinelli 1997, 228-257. En aquest punt té un interès notable el treball de Luigi Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Pizzolato 1993).

¹⁴ Els estudiosos de la tradició textual del *Lisis* i la seva transmissió posen en relleu que, malgrat l'oblit en el qual caigué el *Lisis* a nivell literari i filosòfic, com a text servia de material d'exercicis per a ús de gramàtics i lexicògrafs de l'antiguitat (Martinelli 1997, 228 i Dörrie-Baltes 1993, 54-60 i 226-236).

¹⁵ Szlezák 1992, 179. Citem la versió italiana de l'obra de Szlezák que ell mateix aprovà amb agrat, d'acord amb el que diu en la *Premessa* d'aquesta versió (cfr. *Ibíd.*, 44).

Liside consiste in uno stato di estrema confusione"¹⁶. En la mateixa obra, l'estudiosa Maria Lualdi ha escrit que "la lettura del *Liside*, come anche Krämer osserva, costituisce un'esperienza per molti aspetti sconcertante, tanto per chi si accosta per la prima volta ad esso, quanto per lo studioso"¹⁷. I afegeix que "questo breve testo è stato oggetto non solo di contrastanti interpretazioni (cosa del resto comune a tutti gli scritti di un autore assai studiato come Platone), ma anche di valutazioni divergenti, che hanno indotto la critica a classificarlo ora come un vero e proprio fallimento, ora come un dialogo condotto e concluso in modo incerto, contenente intuizioni più o meno significative ma nebulose e confuse, ora come un'operetta minore ma graziosa [...] un breve scritto di secondaria importanza"¹⁸. També el catedràtic de filologia grega José Luis Calvo, en la *Historia de la literatura griega* editada per Juan Antonio López Férez, d'una manera més general, i fent extensiva la problemàtica a d'altres diàlegs dels anomenats primerencs, ha escrit que "tanto este diálogo [el *Càrmides*] como el *Lisis*, que trata sobre la amistad (*philia*), y el *Hippias Menor* sobre la verdad, contienen tal acumulación de falacias y sofismas que la búsqueda de una definición es sólo aparente; lo que Sócrates busca consciente y trabajosamente es la aporía en sí. [...] La impresión general que producen estos diálogos es la de un pensamiento poco maduro"¹⁹. David R. Robinson amb una expressió plàstica i sincera, encara que poc encoratjadora i mostra d'un temor interpretatiu manifest, arriba a comparar el *Lisis* a un *untraversable minefield*²⁰. D'altres, com Ursula Wolf, es limiten a assenyalar

¹⁶ Krämer 1998,7.

¹⁷ Lualdi 1998, 49.

¹⁸ *Ibid.* Aquesta citació correspon a la descripció que Maria Lualdi fa d'una situació interpretativa que *de facto* es dona, sense que ella la comparteixi. Ben al contrari, Lualdi, a través dels seus treballs, s'ha esforçat sempre a mostrar el valor del *Lisis*: "Il *Liside* è dunque un'opera ben più ricca e complessa di quanto non appaia a prima vista e merita di essere rivalutato per molteplici ragioni" (*Ibid.*, 86. Notem que el text és ben recent, del 1998; cfr. també Lualdi 1974).

¹⁹ Calvo 1988, 664. Altres històries de la literatura grega de renom, com la de Albin Lesky (Lesky 1989, 548) i la de P.E. Easterling i B.M.W. Knox (Easterling-Knox 1990, 528), simplement fan referència al fet que el *Lisis* parla de què és l'*amistat*.

²⁰ Robinson 1982, 43.

que "Der *Lysis* ist einer der umstrittensten platonischen Dialoge"²¹. De més arriscats, com ara Charles H. Kahn, tot i reconèixer que "the *Lysis* is one of the more perplexing dialogues, and its interpretation has been the subject of endless controversy"²² no dubten a afirmar que "in this case [en el cas de la seva pròpia interpretació del *Lysis*] I think the puzzles are all solubles"²³. Els exemples resulten interminables. De fet trobaríem tantes expressions de perplexitat, i fins i tot de decepció, com lectors (intèrprets) del *Lysis* platònic hi haguessin. En definitiva, doncs, un text que, des de molts punts de vista, esdevé una obra de difícil i de riscós abordatge. Segons ha escrit Francisco J. Gonzalez en un interessant article sobre el *Lysis* intitulat *Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship*²⁴, "consider practically any possible thesis about the dialogue and you will find that both it and its opposite have been defended"²⁵. Per això, Francisco J. Gonzalez, a propòsit de les interpretacions tan divergents del *Lysis*, parla en aquest article d'un *bizarre spectacle*²⁶.

A començaments del segle XIX alguns estudiosos del text, davant la magnitud de les deficiències i de les incoherències que suposaven que l'obra contenia, optaren per negar obertament la paternitat platònica del *Lysis*²⁷. No es podia atribuir a Plató ni un pensar ni un

²¹ Wolf 1992, 103.

²² Kahn 1998, 281.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Gonzalez 1995a, 69-90.

²⁵ *Ibíd.*, 69.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ En aquest treball donem com a dada adquirida en l'actualitat l'autenticitat platònica del *Lysis*. Les posicions hipercrítiques que contra la paternitat platònica del *Lysis* defensaven, a principis del segle XIX, Ast ([1816] 1976, 434-435), Socher (1820, 137-144), Schaarschmidt (1866, 405 et passim) i parcialment Lutoslawski ([1864] 1897, 75n i 194) foren discutides amb testimonis convincents (l'esment en les tetralogies de Trasíll·los, les nombroses al·lusions en les *ètiques* d'Aristòtil i la polèmica de Colotes, un deixeble d'Epicur, contra el *Lysis* de Plató) per part de Gomperz (*Pensadores griegos*, s/d, II, 736 nota a 398-2), Robin (1964, 44n1), Kuiper (1909, 107-108) i, més endavant, per Taylor (1955, 64), entre d'altres. Zücher (1954, 15-23), que sostenia una suposada dependència del *Lysis* respecte de l'estoïcisme i l'epicureisme, també negà la paternitat platònica. De fet, les seves tesis foren desconsiderades per tal com mantenien arguments molt dèbils (Laurenti

escriure tan decebedors: calia salvar la imatge de Plató construïda a partir d'altres diàlegs, això és, dels diàlegs majors, els quals, a parer d'aquells estudiosos, feien de Plató un autèntic platònic. Avui, tan sols sabem de Victorino Tejera que, en un article publicat el 1990 i que porta per títol *On the Form and Authenticity of the Lysis*, encara gosi negar la paternitat platònica del diàleg²⁸. Gairebé tothom ha pres un camí diferent, és a dir, en general els estudiosos afirmen la paternitat platònica de l'obra perquè, en tot cas, els

1966, 9). Per aquesta qüestió resulta indispensable: Kuiper 1909, 1-43 (Cfr. també: Stallbaum 1857, 107-117; Laurenti 1966, 9-12; Lualdi 1974, 21-22). Robert G. Hoerber en referir-se a les posicions germàniques que en el segle XIX negaven la paternitat platònica del *Lysis* va escriure: "The views of Platonic scholars in Germany during the nineteenth century strike contemporary critics *at time as amusing*; and their remarks regarding Plato's *Lysis* frequently are no exception" (Hoerber 1959, 15, la cursiva és nostra).

²⁸ Tejera amb aquest interessant article ha reobert la qüestió sobre l'autenticitat del diàleg. Atenent fonamentalment la forma poc socràtica de determinades frases ("unsocratic phrases" que es troben a 203a-211d) i a la manera poc socràtica en general d'argumentar (es demana "if the argumentation in the *Lysis* is not a set of socratic paradoxes"), així com basant-se en el fet que, segons ell, hi ha locucions en el diàleg (com ara ἄχρηστος i φαῦλος dit de Sòcrates, a 204bc; etc...) que no es diuen en el sentit que les diu el Sòcrates dels diàlegs centrals de Plató, i basant-se també en el fet que, a parer seu, es donen escenes dramàtiques improbables (les festes d'Hermes com a moment per a veure's nois i joves a les palestres,...), a més d'altres apreciacions, conclou afirmant la inautenticitat del diàleg platònic. Segons Tejera, "the dialogical approach provides a criterion of authenticity not available to the doctrinal approach, namely, the literary or *formative skill* with which the dialogue has been composed. Our standard of artistry or workmanship will, of course, be derived from such central, undoubted dialogues as the *Phaedo*, the *Phaedrus*, the *Protagoras*, or the *Gorgias*. Thus, when a work alleged to be Plato's bears marks of inferior workmanship or compositional skill, it should remain suspect" (Tejera 1990, 176-177). Tejera planteja un problema d'hermenèutica (quin és el principi hermenèutic que ha de guiar la lectura d'un diàleg platònic), tot i derivar-lo cap a una qüestió d'autenticitat. En tot cas, no proposa cap autoria probable, bo i manifestant el convenciment que "the characterization of Socrates in the *Lysis* is not credible" (Tejera 1990, 187), recolzant la credibilitat en la força caracteriològica socràtica dels diàlegs centrals, als quals els la pressuposa. Si Sòcrates és un *personatge* de Plató, per què demanar un *personatge* a la nostra mesura i no a la del seu *creador literari*? Martinelli, a propòsit de les raons de Tejera, escriu: "il suo approccio di tipo schiettamente letterario mi è parso molto interessante, ma le sue argomentazioni mi sono risultate francamente poco convincenti" (1997, 228). Si el conjunt del *Lysis* el prenem com una *lectio difficilior* del *Corpus platonium*, nosaltres ens decantem, d'entrada, per assajar de donar-ne una explicació, això és, per preferir-la, més que no pas abandonar-la, fet que suposaria negar l'autenticitat de l'obra. Les raons (internes i externes a l'obra) a favor de l'autenticitat del *Lysis* proven més que no pas neguen. De fet, pensem que resoldre el problema de l'autenticitat suposa resoldre prèviament el sentit del diàleg com un tot literariofilosòfic. I això és precisament l'objecte del nostre estudi.

arguments que la neguen no resulten ser convincents. Per això, hom adopta la posició metodològica de penetrar l'obra des de nous angles d'intel·ligibilitat per tal de trobar en ella mateixa les explicacions que permetin fer disminuir aquella perplexitat amb què el lector cau inexorablement en abordar el text del *Lisis* platònic.

En aquest punt ens cal emprendre l'exposició de les diverses lectures que del *Lisis* han estat fetes al llarg de la història de la seva interpretació. Això ens permetrà adonar-nos d'on són els problemes i quines han estat les cruïlles que han determinat el camí que ha seguit la interpretació del text del *Lisis*. Aquest camí, de lectures ben divergents, ha dut de manera força unànime a constatar, sobretot fins a la segona meitat del propassat segle XX²⁹, que el *Lisis* era un text decebedorament platònic. Gary A. Scott, en la seva obra intitulada *Plato's Socrates as Educator* (2000), no dubta a afirmar en el començ mateix del seu tractament del *Lisis* que "The *Lysis* is a rich but vastly underappreciated dialogue"³⁰. El pont que va des de l'afirmació de la menysvaloració del diàleg fins a l'afirmació de la seva riquesa només pot ser construït a base de conèixer i dialogar tant amb el text mateix del *Lisis* platònic com amb les diverses lectures que han estat proposades al llarg de la història de la seva interpretació³¹. Aquesta és la preocupació que de manera genèrica travessa aquest estudi sobre el *Lisis* de Plató per tal de situar (o ressituar, si es vol) aquest text platònic dins del conjunt del *Corpus platonium*.

²⁹ Ací cal tenir ben presents els esforços d'intèrprets com ara Adolf Westermeyer, Paul Friedländer, Hans-Georg Gadamer, David Bolotin, Francisco J. Gonzalez, Aristide Tessitore, i Gary Alan Scott, entre d'altres, no tots pertanyents als segles XX i XXI. Tanmateix l'obra de David Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship. An interpretation of the Lysis, with a New Translation* (1979), representa un punt d'inflexió en la història de la interpretació del *Lisis* platònic. En ella llegim: "The *Lysis* is a complete work, which must be interpreted as a whole in its own right before it can be properly appreciated in the context of Plato's other writings " (Bolotin 1979, 10).

³⁰ Scott 2000, 51.

³¹ Francisco J. Gonzalez formulava aquesta mateixa idea –com hem ja esmentat abans- quan en el seu llibre *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998a) deia que "the study of the Platonic dialogues should ideally be itself a dialogue, primary with the dialogues themselves, but also with others who have seriously studied them" (Gonzalez 1998a, ix).

2. LECTURES DEL *LISIS*. HISTÒRIA DE LA SEVA INTERPRETACIÓ (SS. XIX-XX).

La consideració general del *Lisis* com un diàleg platònic de poc relleu i la conseqüència d'aquest fet, això és, que el *Lisis* hagi estat una obra extraordinàriament desatesa dins del *Corpus platonicum*, fa del tot obligat resseguir els treballs dels estudiosos que d'ençà de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) han constituït un mosaic de lectures del *Lisis* platònic. Només recorrent la història de la interpretació del nostre diàleg ens serà permès de veure com s'ha anat encaminant el treball dels estudiosos del *Lisis* així com penetrar en les línies principals de lectura d'aquest diàleg per tal de captar-ne els seus matisos.

Fixar la nostra atenció en la història de la interpretació del *Lisis* ens facilitarà, a més, mostrar el doble moviment interpretatiu que s'ha donat al llarg d'aquesta història, que resulta ser coincident, en bona part, amb aquell doble moviment que ens exposava Martinelli en relació a la manca de tradició indirecta respecte del text del *Lisis* platònic. Certament Martinelli, en donar les raons de l'oblit en el qual caigué el *Lisis* en l'antiguitat, ens fa veure el canemàs explicatiu que l'antigor, sense propòsit d'avenir, disposà. Fou en ell on es teixiren les diverses lectures que trobem, amb lleugeres variants, tot al llarg d'aquesta història interpretativa. Hi ha, doncs, com un fil conductor que ens transmet el desplaçament que ha sofert el *Lisis*. Tanmateix aquest desplaçament ja es donava *in nuce* en l'antiguitat.

La història de la interpretació del *Lisis* ens mostra com la insuficiència llegida en el *Lisis* porta metodològicament als comentaristes a cercar la resposta o bé a d'altres escrits del mateix Plató o bé a escrits d'Aristòtil. A partir d'aquest accés metodològic al *Lisis*, aquest diàleg, en general, serà llegit temàticament o bé com una obra que considera de manera central la φιλία (i el *Lisis*, així considerat, serà engolit pel nucli voraginós del pensament ètic aristotèlic on esclata el tractament filosòfic de la φιλία [*Ètica a Nicòmac* i *Ètica a Eudem*]) o bé com una obra l'eix temàtic de la qual gira a l'entorn d'ἔρως (i, d'aquesta manera, el *Lisis* troba la sortida a la seva insuficiència en el *Convit* i en el *Fedre*). Així

doncs, la metodologia emprada en llegir el *Lisis* en determina de manera prou palesa no només el valor d'aquest diàleg platònic sinó també la temàtica que els intèrprets sostenen que el *Lisis* tracta de manera directa. Per això, el *Lisis*, llegit com un diàleg preludi d'obres aristotèliques (*Ètica a Nicòmac*, *Ètica a Eudem*) o d'altres diàlegs platònics (*Convit* i *Fedre*), s'ubicà a la prestatgeria de les obres menors. Fins i tot alguns, creiem que precipitadament, desplaçaren (i encara desplacen) el *Lisis* de la prestatgeria del *Corpus platonicum*.

Amb aquesta història de la interpretació del *Lisis* platònic també se'ns posarà en relleu la necessitat d'abordar-lo d'una altra manera: llegir-lo des de dins, sense caure en paranys de centrifugacions que no permetrien concentrar-se en el treball interpretatiu del *Lisis* com a obra completa en si mateixa. Tot plegat farà més entenedora la necessitat d'una nova lectura del text, que gosem emprendre en aquest estudi. També així resultarà més fàcil mostrar el lloc que la nostra lectura del *Lisis* pretén ocupar dins el conjunt d'interpretacions tan plural que ens mostra la seva història.

* * *

Recordem, abans, que d'ençà dels temps alexandrins hi ha memòria del *Lisis* respecte de la preocupació que ens guia. En efecte, en els temps alexandrins, cada diàleg platònic, segons ens ha transmès Diògenes Laerci (*Vides dels filòsofs*, III, 57 i 59), fou anotat amb un doble títol, que posà Trasil·los: l'un, referent al nom de l'interlocutor principal; l'altre, a la matèria. En el cas del nostre diàleg trobem el nom de *Lisis* i com a matèria hi ha anotat: $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$

φιλίας. I s'afegeix: *maièutic*³². Aquesta fou la lectura que determinà, en bona part, la perspectiva des de la qual es llegí el *Lisis*: com un diàleg que tractava (gairebé necessàriament) sobre la φιλία, i, en conseqüència, n'orientà, al mateix temps, els lligams i les interrelacions amb altres textos de l'època i posteriors. El *Lisis* es llegí, així, de tal manera que permetia i aconseguia una orientació en la direcció de l'escriptura ètica aristotèlica, i, per això mateix, es posaven les bases per tal de poder ser llegit des de les preocupacions de la interrogació aristotèlica, desatentent la interrogació pròpiament platònica en la confecció del text.

El *Lisis*, tal com ens ho mostren els escassos testimonis de la seva tradició indirecta, restà, de fet, en silenci, i les pinzellades amoroses que sobre l'ἔρωσ s'hi recullen enfilaren, per la banda dels neoplatonismes (des de Plotí fins a Marsilio Ficino), pel camí ascendent del mateix ἔρωσ, amb extraordinaris comentaris sobre el *Convit*, de gaudi merescut per als lectors místics de tots els temps.

En la nova època dels estudis platònics, a principis del segle XIX, aparegué amb força l'impuls lector romàntic que glatia de nova saba platònica. Calgué llegir de nou (i traduir de dalt a baix) Plató sencer. Aquesta empresa fou obra d'un teòleg luterà eminent, el pare del

³² En relació a com el *Lisis* es va alliberant del sotstítol de περὶ φιλίας, cfr. Begemann 1960, 41-43. Aquí no dubtem a adoptar el punt de vista de Jordi Sales i Josep Monserrat quan afirmen que aquest sotstítol (en el nostre cas, περὶ φιλίας) en sobredeterminar la lectura, més aviat destorba que no pas ajuda a la comprensió del diàleg (Sales 1992, 43 i Monserrat 1999a, 29 i 290n66). A l'interior del platonisme i del neoplatonisme més aviat l'estudi es decantà vers l'ἔρωσ, més que no pas vers la φιλία, que emprengué el camí del pensament ètic aristotèlic i d'altres escoles hel·lenístiques ben conegudes, com ara l'epicureisme i l'estoïcisme. Si resseguim Diògenes Laerci ens adonarem de la importància que el tema de la φιλία tenia en el món grec i com, llevat de Simmias, el Tebà, tots els altres autors amb un tractat amb aquest títol són posteriors a Plató, i encara el cas de Simmias, el Tebà, és probable que es tractés d'un deixeble del pitagòric Filolau, el Simmias que Plató esmenta en el Fedó (passim) i en el Critó (45b4). Esmentem els autors que hem pogut localitzar en l'obra de Diògenes Laerci i als quals s'atribueix algun escrit que explícitament porta per títol περὶ φιλίας, i no es tracta pas tan sols d'una citació. Així trobem a Simmias, el Tebà (esmentat en el llibre segon de Diògenes Laerci), Plató (en el llibre tercer), Espeusip i Xenòcrates (en el quart), Aristòtil i Teofrast (en el cinquè) i Cleantes (en el llibre setè).

platonisme modern: F. E. D. Schleiermacher (1768-1834)³³. Ell traduí i prologà el *Lisis*, al qual comprengué com un diàleg que s'interrogava sobre la *φιλία*. En efecte, en la seva introducció al *Lisis* exposa com el *Lisis* ha estat relacionat amb el *Convit* i el *Fedre*, perquè s'havia fet del *Lisis* un diàleg que parlava d'ἕξις. Era el preu dels vaivens interpretatius. No obstant això, Schleiermacher no dubta a argumentar que la temàtica del *Lisis* era la *φιλία*, i d'aquesta manera en mostrava la distància desigual amb la qual es trobava en relació al *Convit* i al *Fedre*. En aquest sentit, en la seva introducció al *Lisis*, va escriure: "For in its

³³ Schleiermacher es preocupà de l'hermenèutica en general i en veia el seu origen en dos camps ben delimitats, el teològic i el jurídic, malgrat tenien la tasca hermenèutica com una finalitat secundària. Schleiermacher escriví en el punt 8 de la seva *Hermenèutica General* del 1809-1810: "Die Bearbeitungen rühren meist von solchen her, wo ein Nebenzweck obwaltete. Theologen und Juristen." (Schleiermacher 1996, 196). D'aquí féu extensiva la seva tasca hermenèutica als escrits platònics que, a proposta de Schlegel, traduí a l'alemany. Ha estat un dels grans traductors i innovadors dels estudis platònics en la modernitat. La seva traducció i les seves introduccions al pensament platònic tenien una fita clara: llegir Plató des de Plató i no pas des de Plotí i els corrents neoplatònics (Marsilio Ficino, entre d'altres). Enrera quedaven les lectures al·legoritzants i s'obria el camí de l'accés al sentit a través de la lletra, de la *sola scriptura* proclamada pel luteranisme original. Aquesta *lectio* (aquesta *e-lectio*) suposava tot un esdeveniment hermenèutic que recolzava, de fet, en la lectura dels textos bíblics i la seva interpretació, a la qual Schleiermacher havia dedicat hores de reflexió i de treball. Els principis hermenèutics de F. Schleiermacher respecte de l'obra platònica els exposà l'autor en la seva cèlebre obra de 1804, *Einleitung in Platons Werke*, la qual marcà un punt d'inflexió en la interpretació de Plató i ha estat motiu d'una pluralitat d'estudis innombrable, repesos arran de les propostes dels exegetes platònics pertanyents a l'*Escola de Tubinga* i, més recentment, a l'*Escola de Milà*. De cara al *Lisis* cal tenir present la introducció que el mateix Schleiermacher féu al *Lisis* (cfr. Schleiermacher [1804] 1836, 74-80). L'estudi de Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica* (Krämer 1993a) és imprescindible per a la comprensió dels exegetes de l'anomenat, kuhnianament, *nou paradigma* interpretatiu del platonisme. Una crítica rigorosa de les posicions de Tubinga i de Milà la podem trobar en un interessant article de Luc Brisson intítulat *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon* (Brisson 1993). Per a l'estat de la qüestió sobre les diverses posicions respecte de l'ensenyament oral de Plató pot consultar-se, amb profit, l'obra de Marie-Dominique Richard (Richard 1986, esp. 21-47). Crític de Schleiermacher fou un seu deixeble, August Boeckh, qui el 1808 escrivia: "Mais lui [Schleiermacher] non plus n'est pas aisé à comprendre et tant en cela et tant en ce qu'il donne lieu à tant de mésinterprétations, il s'apparente à son modèle: si seulement ce n'était pas le cas aussi avec ces introductions et surtout si nous pouvions, pour notre part, être préservé de ce mal!" (*Platons Werke von Schleiermacher*, Ersten Theiles erster Band, Berlin 1804, in der Realschulbuchhandlung, IV, dins *Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst*, 1re année, Heidelberg 1808, 84, citat per Marie-Dominique Richard 1998, 11.

subject-matter the *Lysis* is related to the *Phaedrus* and the *Symposium* alone of all the dialogues of Plato, inasmuch as the question as to the nature and the grounds of friendship and love, which constitutes its whole content, is a secondary and subordinate object in point of form in the *Phaedrus*, while in the *Symposium* it is, in form, primary and predominant. [...] In the *Lysis*, on the contrary [referint-se al *Fedre*] it is friendship in general that is the subject of discussion"³⁴. De fet, és de notar que en aquesta introducció al *Lysis* Schleiermacher no fa ni una sola referència a Aristòtil. Li preocupava el text del *Lysis* en si mateix i el text del *Lysis* en relació a la resta del *Corpus platonicum* que els intèrprets més l'haguessin apropiat. D'alguna manera això era conseqüència dels seus principis hermenèutics, entre els quals *l'autarquia del text* n'és un de fonamental. En aquest sentit no trobarem cap referència aristotèlica en la introducció sobre el *Lysis* que va escriure Schleiermacher, sí en canvi constants remissions al *Fedre* i al *Convit*. El principi hermenèutic, de clara referència luterana, de la *sola scriptura* determinava que el sentit del text platònic calia trobar-lo a l'interior del mateix text perquè en la seva materialitat només el text de Plató permetia arribar al pensament de Plató³⁵. En aquest context, val la pena assenyalar que foren dos els principals principis hermenèutics de l'obra platònica que propugnava Schleiermacher. D'una banda, la inseparabilitat de forma i contingut; i, de l'altra, l'afirmació del caràcter sistemàtic del *Corpus platonicum*. Deixant de banda les conseqüències que aquests principis hagin comportat en els prop de dos-cents anys d'interpretació platònica que s'ha esdevingut després de l'obra de Schleiermacher³⁶, a

³⁴ Schleiermacher [1836] 1973, 74 i 76 (citem la versió anglesa de què disposem, de William Dobson, del Trinity College).

³⁵ A partir de l'any 1780 aparegueren molts estudis platònics (entre els quals cal remarcar el *System der platonischen Philosophie*, en quatre volums [Leipzig-Iena, 1792-1795], de Tennemann) que guiant-se pels criteris que havien traçat Leibniz i Wolff –i que havia escampat Kant– seguia ja una lectura no al·legoritzant i pròpiament platònica. Recordem que en el 1760 Leibniz ja havia fet notar la necessitat de distingir el Plató autèntic del de les interpolacions neoplatòniques, si el que es pretenia era intel·ligir Plató (cfr. Leibniz, *Philosophische Schriften*, éd. C.J. Gerhardt, t. VII, 147-148).

³⁶ Per a un estudi sobre les diferents conseqüències dels diversos enfocaments hermenèutics: Gonzalez (1995b, 1-22; 1998, 3-13; i 1999a, 5-18).

nosaltres, de cara a la interpretació específica del *Lisis*, ens aporta sobretot l'advertiment de la necessitat de no separar *fons* de *forma* en qualsevol dels textos platònics, i, per tant, també en el del *Lisis*, que ara ens ocupa. Schleiermacher, amb tot, i donat el caràcter marcadament sistemàtic amb el qual llegeix el *Corpus platonicum*, fa veure, com acabem de dir, el lligam *Lisis-Convit-Fedre*: "For in its subject-matter the *Lysis* is related to the *Phaedrus* and the *Symposium* alone of all the dialogues of Plato"³⁷. Schleiermacher, al final de la seva introducció al *Lisis*, qualifica la situació d'aquest com d'un *planeta*³⁸. Aquests lligams disposaven els estudiosos a considerar l'obra platònica *evolutivament*, i neixeran tots els intents d'ordenar cronològicament el *Corpus platonicum* i de demanar ajut a l'*estilometria*, avui ja de poc ús en l'univers dels platonistes³⁹.

El 1875 aparegué una obra important: *Der Lysis des Plato. Zur Einführung in das Verständnis der Sokratischen Dialoge*, d'Adolf Westermeyer. Aquesta obra veia la llum després d'un intercanvi d'opinions entre S. Chovala, J. Kvicala i H. Bonitz⁴⁰ sobre l'autenticitat del *Lisis*. Chovala negava la paternitat platònica del *Lisis* a causa dels defectes d'argumentació, d'usos de girs no platònics, de la caracterització de Sòcrates i de la composició general del diàleg, raons totes elles discutides per Kvicala i Bonitz. Alguns

³⁷ Schleiermacher [1836] 1973, 74.

³⁸ El text de Schleiermacher fa, referint-se al *Lisis*: "Partly, also, it is an example of how easily Plato could give birth to dialogues of a slighter cast, which, considered in themselves, are merely dialectical, but stand in a necessary connection with something mystical without them, -planets, as it were, only borrowing their light from the greater independent bodies, and moving around them" (Schleiermacher [1836] 1973, 80). El caràcter teològic de l'hermenèutica schleiermacheriana el fa llegir la relació entre escrits d'un autor de la profunditat de Plató com d'una "*necessary connection with something mystical*". No es tracta, en conseqüència, d'una sistematització del *Corpus platonicum* purament material sinó que es vertebrava, segons Schleiermacher, el sentit invisible d'una relació, de difícil articulació lingüística, que només es pot comprendre posant de manifest el lligam profund que es dona entre *forma* i *contingut*. Així Schleiermacher interrelaciona els seus dos grans principis interpretatius que hem assenyalat.

³⁹ Cal no oblidar, malgrat tot, l'obra de Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Brandwood 1990), on s'estudien els arguments de vint-i-un dels més importants estudiosos platonistes de la cronologia.

anys més tard, el 1874, es publicà el treball de K. Schimek, *Über die Echtheit des platonischen Dialog Lysis*, insistint en la problemàtica. L'obra de Westermeyer resulta ser notablement interessant. De fet, reclama un estudi del *Lysis* que tingui en compte la unitat entre el contingut i la forma literària, deixant de banda les relacions amb altres obres platòniques (o aristotèliques). Tracta del valor filosòfic del diàleg i de la destresa literària que s'hi mostra. Estudia el *Lysis* des del *Lysis*, i aquesta és una novetat remarcable. Evita, però, parlar d'ἔρως en tant que suposa parlar d'enamorament entre joves (a tall d'exemple, el cas de l'enamorament d'Hipoteles del jovenet Lisis l'ignora), fet que és –a parer de Westermeyer, professor del Gymnasium de Nürnberg- inadequat pel jovent, un perill!: "... denn es scheinen ihnen die äusseren Grundlagen des Dialogs zu sinnlich, als dass derselbe der Jugend ohne Gefahr vorgelegt werden dürfte"⁴¹.

No podem deixar d'esmentar l'estudi de L. Dugas, *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes* (1894), un estudi voluminós en relació a l'amistat en l'antiguitat, encara que ni precisa què significa pels grecs φιλία, ni distingeix convenientment φιλία d'ἔρως, la qual mancança li va ser retreta, amb raó, pels crítics⁴². Quan parla de Plató afirma que "c'est n'est pas tant l'amitié proprement dite que la faculté générale d'aimer qui és analysée par Platon"⁴³. I més endavant, en posar en relació el *Convit* i el *Lysis* sosté que "Platon, dans le *Lysis*, recherche quels sont les amis, et, dans le *Banquet*, quelle est la nature de l'amitié"⁴⁴.

⁴⁰ Vegeu Chovala 1858 i 1859; Kvicala 1859a i 1859b; i Bonitz 1859.

⁴¹ Westermeyer 1875, 5.

⁴² Vegeu Fraisse 1974, 26-27. Fraisse sosté que "l'ouvrage de Dugas ne manque pas d'intérêt, par l'abondance de ses références comme par ses nombreux rapprochements, même si ceux-ci relèvent plus d'une libre association d'idées que d'une enquête attentive et rigoureuse" (Ibíd., 27).

⁴³ Dugas [1894] 1976, 161.

⁴⁴ Ibíd., 163.

Theodor Gomperz, en el volum II de la seva obra intitolada *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* (1902)⁴⁵, tracta el *Lisis* només de passada. Hi dedica tan sols un paràgraf del capítol setè dedicat a *El "Banquete" de Platón* (pp. 395-412). A part de posicionar-se en nota⁴⁶ a favor de l'autenticitat del *Lisis* platònic, considera aquest diàleg com un pròleg⁴⁷ i un satèl·lit del *Convit*, que, juntament amb el *Fedre*, ens donen un "cuadro acabado" sobre l'erotisme⁴⁸. El text de Gomperz, quan parla de l'erotisme contingut en aquests tres diàlegs, és ben significatiu: "¡Mas ante todo el "Lisis"! No nos preocupemos por su contenido doctrinal, porque volveremos a encontrarlo, con mayor madurez y más variado [sic!] matices, en el astro brillante cuyo satélite humilde constituye este pequeño diálogo"⁴⁹. Les línies següents (i finals) del paràgraf les esmerça en lloar la introducció escènica del *Lisis*: "Su introducción extraordinaria, y casi podríamos decir, indebidamente extensa, resulta en cambio de un valor inapreciable a este respecto"⁵⁰.

Léon Robin, en la seva prestigiosa obra *La théorie platonicienne de l'amour* (1908), afirma de bon començament que "le point de départ du *Lysis*, c'est l'amour d'Hippothalès pour le jeune Lysis. Toutefois la recherche, bien qu'elle soit motivée autant par ce fait initial que par l'amitié, proprement dite, de Lysis pour Ménexène, port sur l'essence non de l'ἔρως, mais de la φιλία, en général"⁵¹. Aquesta obra de Robin, d'ençà de l'any de la seva

⁴⁵ En aquest treball seguim la versió castellana de l'esmentada obra: *Pensadores griegos. Historia de la filosofía en la antigüedad. II*. Traducido por Pedro von Haselberg, Guaranía, Asunción del Paraguay s/d. Citarem les pàgines d'aquesta edició.

⁴⁶ Gomperz s/d, II, 736 nota a 398-2.

⁴⁷ "El lugar que quedó vacío, lugar que, a decir verdad, lo estuvo en parte desde el principio por lo que respecta al romanticismo del amor; este lugar es ocupado por aquella forma de erotismo con la que ya hemos tropezado y de la que el "Fedro" y el "Banquete", junto con el prólogo de éste, el "Lisis", nos ofrecen un cuadro acabado" (Ibíd., 398).

⁴⁸ Ibíd., 398.

⁴⁹ Ibíd., 398-399.

⁵⁰ Ibíd., 399.

⁵¹ Citem l'edició de 1964: Robin 1964, 3.

publicació, marcà fortament els estudis platònics posteriors i fou en ella on s'establí que en «la formació de la teoria de l'amor» cronològicament els diàlegs que hi intervenen cal ordenar-los progressivament així: *Lisis-Convit-Fedre*⁵². Interpreta el final (aporètic) del *Lisis* (222b-223b), és a dir, la impossibilitat de definir l'amistat com que "sans doute il faudra chercher ailleurs"⁵³, referint-se al *Convit* (i, posteriorment, al *Fedre*). Ha posat, doncs, en moviment l'*evolucionisme* que significaven les tesis hermenèutiques de Schleiermacher.

L'obra de W. E. J. Kuiper, *De Lysidis dialogi origine, tempore, consilio* (1909), sosté, en el punt que ens ocupa, la força que té l'ἔρως en el *Lisis* platònic, més que no pas la φιλία en ella mateixa. L'amor que es dona en la φιλία es fonamenta en l'ἔρως. A tall d'exemple, donem una de les moltes afirmacions que es fan: "Iam constat itaque, totum Lysidem dialogum eo tendere, ut comprobetur, verae amicitiae causam in ἔρωτος sensu consistere"⁵⁴. I també: "boni ideam esse illud, quod non nisi ἔρωτος stimulo acti sibi petant homines"⁵⁵. La darrera frase de l'obra ha estat adequadament triada per al seu objectiu: "Pugna enim illa [la de Plató per a mostrar la imatge de Sòcrates] quodammodo pugna erat περὶ Σωκράτους"⁵⁶.

A partir de 1913 s'inicia una coneguda polèmica que mantenen dos dels grans estudiosos del món grec de l'antiguitat: Max Pohlenz i Hans von Arnim⁵⁷. En aquesta polèmica hi ha en joc no només la manera de comprendre la φιλία i l'ἔρως, el lligam, en el fons, entre el

⁵² *Ibíd.*, 44-99.

⁵³ *Ibíd.*, 7.

⁵⁴ Kuiper 1909, 104 (cfr. 102 i ss).

⁵⁵ *Ibíd.*, 115.

⁵⁶ *Ibíd.*, 116.

⁵⁷ Vegeu Pohlenz 1913, 1916 i 1917; v. Arnim 1914 i 1916. Cfr. Begemann 1960, 27-31; Lualdi 1974, 26-30 i l'apèndix de Bolotin intitulat *The Pohlenz-von Arnim Controversy about the Lysis* (Bolotin 1979, 201-225).

Lisis i el *Convit*, tot i que cal dir que està centrada en el *Lisis*, sinó que la polèmica abraça el tot del *Corpus platonicum*, és a dir, posa en relleu una diferent comprensió global de l'obra platònica: von Arnim, de tendència clarament schleiermacheriana, defensa la *unitat* del pensament platònic des dels seus inicis⁵⁸; Pohlenz que, per la seva part, admet una interpretació schleiermacheriana adaptada (una interpretació genètica, historicoevolutiva, segons el model de K. F. Hermann⁵⁹), argumenta sobre el *desenvolupament* de l'obra platònica al llarg de la vida intel·lectual de Plató. Respecte al tema que ens ocupa, Pohlenz, que manté que el *Lisis* és posterior al *Fedre*, sosté que hi ha un estret lligam entre el *Lisis* i el *Convit*, i veu en l'ἔϑως el fil conductor d'ambós diàlegs: el *Lisis* preanuncia el *Convit*. Contràriament, von Arnim, polemitzant amb Pohlenz, defensa amb raons internes al mateix diàleg, una composició força primerenca del diàleg. La φιλία li sembla ser la temàtica fonamental del diàleg, problemàtica ben diversa de la del *Convit*, que parla d'ἔϑως. Per a von Arnim, el context dramàtic res té a veure amb el contingut de caire filosòfic (v. Arnim 1914, 69-70), contràriament a Pohlenz per a qui la dramàtica del diàleg és ben rellevant de cara a percebre'n el seu contingut (Pohlenz 1916, 259). Els dos platonistes, partint de l'anàlisi del text, s'acusen mútuament d'haver introduït en el text del *Lisis* cossos estranys al text del diàleg, recercats o bé en el mateix *Corpus platonicum* o bé en el *Corpus aristotelicum*.

En el *Platon* de Wilamowitz, del 1919-1920⁶⁰, podem destacar-ne la datació del *Lisis* que proposa: una datació primerenca, com ho havia fet von Arnim, i, al mateix temps, defensa que la temàtica del *Lisis*, la φιλία, és ben diferent (perquè ho era pels grecs de l'antigor) de

⁵⁸ Hans von Arnim restà influenciat per l'obra de Paul Shorey, *The Unity of the Plato's Thought* (Chicago 1903), a qui agraeix el fet d'haver-li mostrat els perills de les posicions genètiques respecte del *Corpus platonicum* (v. Arnim 1914, iii-iv).

⁵⁹ Cfr. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839 (Reimpressió el 1976 a Arno Press, New York).

⁶⁰ Citem la 2a edició de 1920: Wilamowitz 1920, I, 187-189 i 198-200; 1920, II, 68-75.

la temàtica del *Convit*, l'ἔρως. L'escena i el contingut s'interrelacionen de tal manera que "Sokrates wählt die Freundschaft als Thema, weil sie den Knaben nahe liegt"⁶¹.

Paul Friedländer publicava el seu segon volum sobre Plató, intitulat *Platon. II: Die platonischen Schriften*, el 1930⁶². Després d'exposar breument el contingut del *Lisis* (pp. 92-101), relacionant la narració escènica i el pensament filosòfic, passa a situar el diàleg dins el conjunt dels escrits de Plató. La seva posició és ben clara: la doble consideració interpretativa haguda fins aleshores (el *Lisis* com a precursor del *Convit*, en tant que tractava la temàtica de l'amor, i el *Lisis* com a afí al *Càrmides*, pel fet del seu caràcter aporètic, com moltes de les obres primerenques) es retroba en el moment present de la interpretació: "Actually, the two types of perspective belong together. The *Lysis* shows the philosophical *Eros* on the level of Plato's early works"⁶³. De fet, l'accent que es posava en aquells moments en la relació del *Lisis* amb les obres aporètiques socràtiques li fa veure un perill: abandonar la relació del *Lisis* amb el *Convit*. Per això, Friedländer dedicarà la resta del seu comentari (pp. 102-104) a posar en relleu aquesta relació, la qual és vista tant des del punt de vista lingüístic ("The *Eros* is behind *philia*"⁶⁴; i "The terms «friendship» and «love» are interchangeable throughout"⁶⁵) com des d'un punt de vista conceptual ("In the movement of ideas, too, there is a close connection with the *Symposium*"⁶⁶, i "if the *Lysis* is an initial move upward toward what is «most beloved,» the good and the beautiful, then the *Symposium* will render *Eros*, the ascent, and the highest realm itself in the concrete images of myth. In the *Symposium*, the necessary correlation between love for a beautiful human being and love for the *Eidos* will be pursued far more deeply than in the *Lysis* where it is

⁶¹ Wilamowitz 1920, II, 71.

⁶² Ens servim de l'edició anglesa: Friedländer 1964, II.

⁶³ *Ibíd.*, 102.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

shown in a live context without reaching full consciousness. The *Symposium*, then, repeats at the height of maturity the intellectual themes of the *Lysis*"⁶⁷. De fet, Friedländer deixa ben clar –i així acaba el capítol– que el *Lysis* pertany als diàlegs socràtics aporètics (esmenta el *Laques*, el *Càrmides*, el *Trasímac* i l'*Eutifró*) cosa la qual prova que *Eros* (the "great demon"⁶⁸) pertany des del començament a l'univers conceptual platònic. Per a Plató, "there was no philosophy without friendship or love"⁶⁹.

Després de la publicació d'alguns estudis de menys interès per a nosaltres⁷⁰, aparegué l'obra doctoral de Franz Dirlmeier, *ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechentum* (München 1931), breu (99 pp.), la qual, suposà, en aquella època, un esforç de recopilació de textos del tot meritori, que abraçava tot l'arc de l'univers grec, des dels seus orígens fins a Aristòtil. Dirlmeier agrupava els textos en dos grans apartats: l'un, que posava en relació

⁶⁷ *Ibid.*, 103-104

⁶⁸ *Ibid.*, 104.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Ens referim als treballs de V. D. Seta sobre l'arquitectura del diàleg platònic en general, amb estudis sobre el *Ió*, *Critó*, *Eutifró*, *Lisis*, *Laques*, *Càrmides* i *Convit* (Seta 1921), a l'apunt sobre 209a del *Lisis*, de U. E. Paoli (Paoli 1923), a l'article de Calogero que posa en relació el *Lisis*, el *Convit* i el *Fedre* en la línia que ja hem advertit (Calogero 1928), i, finalment, a un altre article de Paul Shorey sobre *Lisis* 220e, sostenint que es tracta d'una pretesa fal·làcia (Shorey 1930). Paul Shorey ja s'havia posicionat en la polèmica schleiermacheriana i postschleiermacheriana sobre la unitat o el desenvolupament defensant una posició unitarista de l'obra platònica (cfr. Shorey 1903). En la introducció que més tard féu al *Lisis*, a l'interior de la seva obra *What Plato Said* (Shorey 1933, 113-118), hom hi percep un excés d'hermenèutica en detriment de l'exegesi del text. Així, a tall d'exemple, veu l'escena inicial del *Lisis* com "the banter and persiflage of Romeo's companions in Shakespeare" (Shorey 1933, 113) i, també, quan Sòcrates a 211a li fa a Lisis que sigui ell mateix que li expliqui a Menexen de què han parlat, Shorey comenta que "this reminds us of the educational practice in old New England families of requiring the children to report the sermon, or perhaps more pertinently of other passages in Plato that imply the remembering and repeating of Socratic discourses" (Shorey 1933, 114-115). De totes maneres Shorey percep amb claredat, quan comenta el *Lisis*, que: "Its *dramatic purpose*, as we have seen, is probably to display the difference between Socrates' treatment of the ingenuous boy Lysis and his attitude toward a young eristic like Menexenus. It reads precisely as if its *philosophic purpose* were to illustrate the mental confusion that arises when necessary and relevant distinctions are overlooked or not clearly brought out" (Shorey 1933, 115. El subratllat és nostre).

φιλία i συγγένεια (pp. 7-22); l'altre, que tractava dels textos que parlaven de la φιλία sense συγγένεια (pp. 23-85). Però, com amb raó li criticà Jean-Claude Fraisse, aquesta dissertació era "assez rapide dans les interprétations qu'elle donne"⁷¹. El *Lisis* hi és tractat en la segona part, com un diàleg en el qual la φιλία, segons l'autor, hi és abordada d'una manera central en aquest tan debatut diàleg: "Der einzige Dialog, in dem Platon von der Philia gehandelt hat, ist der so umstrittene Lysis"⁷². El *Lisis*, segons ell, no pot ser considerat un diàleg de primer ordre: "Bei dieser abgrenzenden Untersuchung kann der Freundschaftsdialog Platons, der Lysis, nicht an erster Stelle stehen"⁷³. La relació amb el *Convit* hi és considerada com un canvi de perspectiva i de temàtica: "Im Symp. läßt sich φιλία deutlich als der weitere Begriff vom ἔρωσ ἀblösen"⁷⁴.

En el 1932 Luigi Stefanini publicà el primer volum del seu *Platone*⁷⁵. En la segona part, dedicada a *Dialoghi in forma narrativa*, i en el capítol primer, que tracta de *Oltre Socrate*, Stefanini en el punt quart presenta el *Lisis*, sota l'encapçalament de *Le ragioni dell'amore nel Liside* (pp. 180-186). En les poques pàgines que dedica al *Lisis*, Stefanini dona la seva idea central: el *Lisis* és un diàleg platònic que esclatarà en el *Convit* i en *La República*⁷⁶ i

⁷¹ Fraisse 1974, 26.

⁷² Dirlmeier 1931, 72.

⁷³ *Ibid.*, 59.

⁷⁴ *Ibid.*, 60.

⁷⁵ En el 1991, en ocasió del centenari del naixement de Luigi Stefanini [Treviso, 3 de novembre de 1891-Padova, 16 de desembre de 1956], l'*Istituto di Filosofia-Istituto di Storia de la Filosofia* de la *Università degli Studi di Padova* editaren l'obra en edició facsimil corresponent a la segona edició del 1949 [2 vols.]. En el present treball citarem aquesta edició (=Stefanini 1991, I). L'edició original aparegué en el 1932 (primer volum) i en el 1935 (segon volum) a CEDAM, Padova.

⁷⁶ Segons Stefanini, el *Lisis* és un diàleg autèntic de Plató, però el seu socratismes és del tot particular i, discutint les tesis de Sòcrates, apunta cap al *Convit*: "[...] rimanda al *Convito* [...] quel dialogo [il *Convito*] sta a questo come il diritto e il rovescio dello stesso ricamo. Tutto ciò che nel *Liside* è confuso e contraddittorio, riesce chiaro e coerente alla luce dei principi del *Convito*; del quale quindi è logico stabilire la successione, prossima se non immediata, a quello" (*Ibid.*, 182-183n4). En referència a *La República* hi llegim: "Più che la critica del socratismo, nelle tortuose

que pretén ser "una *deduzione platonica dai principi socratici sull'amicizia, per dimostrare l'inconsistenza*"⁷⁷. Segons Stefanini "Svariando di motivo in motivo il *Liside* illustra l'unico argomento: *in una concezione utilitaristica della vita morale non esistono ragioni dell'amicizia*"⁷⁸. La crítica a la comprensió socràtica de l'amistat que, d'acord amb el nostre autor, elabora Plató en el *Lisis* deixa clar que aquesta incapacitat de dir què és l'amistat se supera en el Plató posterior: "Il Bello del *Convito*, il Bene della *Repubblica* costituiscono il *deus absconditus* del nostro dialogo"⁷⁹. De fet, val a dir que la presentació que Stefanini fa de Sòcrates és la que en els *Records de Sòcrates* en deixà per escrit Xenofont⁸⁰. Des d'aquest context centra el tema de l'amistat socràtica que situa en un ambient pedagògic novel·lós: "nel suo esempio e nel suo magisterio la *paiderastia* si purificava, diventando *pedagogia*"⁸¹. L'ambient familiar de l'educació socràtica era per Stefanini ben rellevant: "il maestro formava con gli scolari una società che non aveva affatto i caratteri dell'accademia, e, meglio di una scuola, poteva dirsi una famiglia"⁸². Aquest exemple de comportament amistós socràtic és el que dispara l'interrogant de Luigi Stefanini: "L'esempio [di Socrate] chiudeva in sé una dottrina altissima che Platone renderà esplicita nel *Convito*. Ma lo stesso Socrate seppe dar ragione del suo esempio altissimo? Le ragioni socratiche sull'amore sono adeguate all'amore?". Segons Stefanini no, com acabem de veure.

argomentazioni del *Liside* è la critica di tutto un mondo con la sua concezione della vita; e in essa già albeggia il sole della *Repubblica*." (Ibíd., 186. Vegeu també 185).

⁷⁷ Ibíd., 183.

⁷⁸ Ibíd., 185.

⁷⁹ Ibíd.

⁸⁰ En presentar-nos a Sòcrates, Stefanini ens dóna vuit notes dels *Records de Sòcrates* de Xenofont, sense fer ni una sola citació de Plató (vegeu Ibíd., 181-182). En aquest context Stefanini afirma (i parteix del fet que) "[Socrate] l'apostolo della ragione era passato per le vie di Atene anche quale apostolo dell'amicizia perfetta" (Ibíd., 180).

⁸¹ Ibíd., 181.

⁸² Ibíd.

G. M. A. Grube, autor de *Plato's Thought* (1935), diu del *Lysis* que pretén "to define love or affection (φιλία) and is small way a forerunner of the *Symposium*"⁸³, i en aquest intent de definir es va acostant a aquella visió platònica posterior que els estudiosos, com el mateix Grube, anomenen teoria de les idees⁸⁴. En el *Lysis* hi ha tan sols un apropament a aquella teoria, si, segons l'autor, atenem els textos que es refereixen a «l'objecte últim de l'amor» (219d) i a «les imatges d'allò que constitueix realment l'objecte de l'amor» (ibíd.)⁸⁵. Amb més amplitud tracta del *Lysis* en el capítol III, en el qual s'estudia l'*Eros* platònic (pp. 87-119). Després que en les primeres pàgines d'aquest capítol III ha parlat de l'amor homosexual grec en general, Grube passa a considerar el pensament de Plató en particular, amb aquestes paraules: "We must then at the outset accept the fact that Plato seeks the higher manifestations of love and affection in love between men"⁸⁶. L'autor afirma que si bé Sòcrates, amb el seu tracte amb els nois i els joves, no tenia en ment, segurament, la relació sexual, sí que es movia en el camp de l'atracció eròtica⁸⁷, i és ací on, entre altres diàlegs, parla del *Lysis*, al qual considera un dels més deliciosos diàlegs respecte d'aquesta temàtica i que "is also the first dialogue wherein love is the subject of the discourse"⁸⁸. Com hem trobat en altres autors, també Grube, abans de resseguir el fil argumental del *Lysis*, sosté que "as so often, we find here [en el *Lysis*] in embryo many thoughts that will be developed

⁸³ Grube 1985, 8.

⁸⁴ El capítol I del llibre de Grube que estem comentant s'intitula *The Theory of Ideas* (cfr. Ibíd., 1-50).

⁸⁵ Ibíd., 8 i 8n2.3. Vegeu també Ibíd., 21, on parla de "the supreme reality considered as object of love, the in-itself-beloved", referint-se al *Lysis*.

⁸⁶ Ibíd., 89.

⁸⁷ "The thought of sexual intercourse would, as a rule, not even be present to his mind, but the erotic attraction –if he knew himself half as well as Socrates did and were half as honest- he would be the last person to deny" (Ibíd., 90). El *Càrmides* i l'escena de l'acariciament dels cabells de Fedó en el *Fedó* (89b) en són una bona mostra, segons Grube, d'aquesta atracció eròtica (Ibíd.).

⁸⁸ Ibíd. Grube ens adverteix en nota de la relació semàntica entre φιλία i ἔρως: "The word for love in the *Lysis* is φιλία, which is a more general term than ἔρως (sexual desire) and includes the love of parents or that between two youths like Lysis and Menexenus here..." (Ibíd., 92n1. Vegeu la nota sencera).

later"⁸⁹. Un cop exposat el *Lysis* clou amb la frase següent: "From all this there begins to emerge the Socratic conception of mutual love as a means to joint search for supreme truth"⁹⁰.

L'article de Konrad Glaser, *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis* (1935)⁹¹, estudia tota la problemàtica filosòfica a través dels termes fonamentals del nostre diàleg (φίλος, μεταξύ, παρουσία, πρῶτον φίλον, οἰκεῖον), i tot això ho relaciona amb les altres obres de Plató, si bé dóna ja per pressuposat, prèviament, el "sistema" de Plató i, per això mateix, en predetermina el caràcter "protrèptic" del *Lysis* platònic, que estudia en "Das protreptische Gespräch" a través de 207c-211a. Situa també el tema de la φιλία en relació a l'experiència biogràfica de Plató. L'afirmació sobre la qual reposa l'estudi és que "Freundschaft und Liebe sind dreimal zum Grundthema Platonischer Dialog erhoben worden: im Lysis, im Symposion und im Phaidros", però es demana, i a això respon el seu treball, "Warum hat Platon gerade bei der Behandlung des Themas Freundschaft und Liebe so gern und so tief in seine Philosophie eingeführt? Warum schien ihm φιλία untrennbar von φιλοσοφία?". La resposta sosté que es troba en el *Lysis*: "Schon der Lysis kann, recht verstanden, die Antwort darauf geben"⁹².

El mateix 1935 es publica, a Maastricht, la tesi de Petrus Gerardus Maria Jozef Janssens, *Hoofdbegrippen uit de platonische Dialogen Lysis en Symposion*, amb una conclusió en llengua francesa. Hi estudia dos conceptes fonamentals (Hoofdbegrippen): el d'ἔρῶν pel que fa al *Convit* (pp. 45-95) i el de φιλεῖν pel que fa al *Lysis* (pp. 96-135), posant-los en mútua relació. En la conclusió sintetitza el seu punt de vista en relació a la φιλία, que ens permetem donar una mica àmpliament: "De même que la φιλία comme phénomène de la

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., 95-96.

⁹¹ Glaser 1935.

⁹² Glaser 1935, 47.

vie ne saurait être compris dans son ensemble par la pensée discursive, de même les plus grandes difficultés surgissent devant nos yeux lorsque nous devons constater que l'homme peut éprouver de la *φιλία* pour ce qui est inanimé et, généralement parlant, pour tout ce qui n'est capable de répondre à son amour, soit à cause de la nature même de son être, soit accidentellement [...] Malgré cela, à juste titre, il [Platón] ne le nie pas. [...] ce phénomène ne trouve sa place que dans le cadre d'une conception du monde dont la base ne soit pas uniquement l'homme et la valeur des choses au point de vue humain, mais Dieu et la *φιλία* bien plus sublime qu'il éprouve pour sa création. Pourvu qu'on accepte ce point de vue, on arrive à une synthèse dans laquelle l'amour que l'homme rend à Dieu, l'amour du prochain qui relie les hommes entre eux et l'amour de l'homme pour la nature, la *φύσις*, se fusionnent et deviennent un phénomène qui est essentiellement un, celui de l'amour chrétien, qui exclut toute convoitise égoïste. Ce n'est qu'ainsi que toutes les *ἀπορίαι* du *Lysis* trouvent leur solution"⁹³.

Werner Jaeger publicava el tercer volum de la seva *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* el 1943⁹⁴. Les referències al *Lysis* no hi manquen, encara que són més aviat breus. Més enllà de Xenofont, Jaeger posa la filosofia platònica de l'amistat socràtica en l'àmbit de la reflexió metafísica, havent-nos advertit que "este concepto [socrático de amistad] no es una simple teoría, sino que tiene sus raíces en la forma de vida socrática"⁹⁵. El text més significatiu resulta el següent: "En Platón, el concepto socrático de la *philia* aparece exaltado al plano de lo metafísico en *Lysis*, el *Simposio* y *Fedro*"⁹⁶. Més endavant, en el capítol VIII, dedicat al *Convit* i a *Eros* (cfr. pp.565-588), torna a parlar del *Lysis* (tan sols a les pp. 565-567). Ací considera el *Lysis* com un diàleg prolèptic: "En el *Lysis*, uno de sus más graciosos diálogos menores, Platón había planteado ya el problema de la esencia de

⁹³ Janssens 1935, 147-148.

⁹⁴ Citarem l'edició castellana: Jaeger 1982.

⁹⁵ *Ibíd.*, 436.

⁹⁶ *Ibíd.*

la amistad, tocando con ello uno de los temas fundamentales de su filosofía, que habría que desarrollar en toda su plenitud más tarde, en las grandes obras de su madurez que tratan del *eros*: el *Simposio* y el *Fedro*"⁹⁷. La filosofía de l'amistat de Plató, segons Jaeger, està emmarcada en l'esquema de la seva filosofia política: "Su teoría de la amistad constituye el nervio de una manera de considerar el estado que ve en éste, primordialmente, un poder educativo [...] tal es siempre el significado de la amistad (φιλία) para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética"⁹⁸. El desplegament del concepte de *filia* arriba amb Aristòtil a un grau elevat de formulació. El mateix Jaeger escriu: "Para comprender claramente el verdadero alcance del concepto griego de *filia*, no tenemos más que seguir el desarrollo ulterior de este concepto hasta llegar a la teoría sutilmente diferenciada de la amistad en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, teoría que desciende en línea recta de la platónica"⁹⁹. Del *Lisis*, de fet, tan sols remarca el πρώτον φίλον com a concepte que fonamenta l'amistat, d'una amistat comprensible en el marc de la comunitat política, com afirmarà el *Gorgias* (507e-508)¹⁰⁰.

Robert George Hoerber va escriure un parell d'articles d'interès sobre el *Lisis*. En el primer, brevíssim, *Character portrayal in Plato's Lysis* (1946), l'autor ens suggereix sobre la possibilitat d'una nova lectura del *Lisis*, des de la consideració de Plató com a poeta (en el sentit que Aristòtil ens dóna en la seva *Poètica*), fet que ha estat massa oblidat. Aquest filó interpretatiu el desenvoluparà amb rigor Ginger Osborn, en la seva tesi de doctorat (*Plato: Poet: 'Lysis': Poem*, 1995) presentada a la Vanderbilt University (de Nashville, Tennessee), a qui ens referirem més endavant. Hi ha, però, un segon article que Robert George Hoerber dedicà al *Lisis: Plato's Lysis* (1959), on, contra els estudis que veien en el

⁹⁷ *Ibíd.*, 565.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, 566-567.

Lisis de Plató una obra plegada de *adolescentiae vestigia*, aborda la interpretació de l'obra des de la consideració del seu contingut dramàtic. A més de sostenir que el tema del *Lisis* és la *φιλία*, advoca per la unitat de fons i forma des d'on restaria garantida la lectura de l'obra de cara a una més plena comprensió. En això segueix Paul Shorey, a qui cita. Respecte a aquest punt llegim a Hoerber: "A major stumbling block to the penetration of its deeper philosophic content of the *Lysis* –that is, to observe the dramatic technique intertwined with, and illustrating, the philosophic content. Several statements of scholars reveal that frequently the interplay of the dramatic and philosophic has not been observed between Socrates' first discourse with Lysis and a subtle argument with self-assured Menexenus"¹⁰¹. En definitiva, segons el nostre autor, "A closer study of the interplay between the dramatic and philosophic should be helpful in demonstrating the trend of thought in the *Lysis* and its positive content"¹⁰². I en la resta de l'article ens ofereix algunes pinzellades de tast d'aquesta unió entre l'estructura dramàtica i el contingut filosòfic de l'obra, mètode de treball que també defensem com a notablement il·luminador de cara a la comprensió en general del *Corpus platonicum*. En aquesta unitat estudia les estructures triàdiques del diàleg que es troben ja en l'escena inicial (mètode narratiu triàdic) entre tres aspectes de la *φιλία*: a) l'apassionat, Hipotales; b) l'amical, entre Lisis i Menexen; i c) el familiar, dels pares pels fills. Segons Hoerber, el *Lisis* en dóna entenenent una triple forma de *φιλία*: a) una d'elevada, que és recíprocitat i neix de la semblança de naturalesa; b) una de baixa, utilitarista, i que neix de la dissemblança de natura; i c) una forma intermèdia que és la que concorda amb allò que s'exposa en el *Convit*, en el *Fedre* i en *Les Lleis*, i també en *l'Ètica a Nicòmac*¹⁰³.

Dels anys 50 voldríem encara fer referència a l'article d'Adolfo Levi, *La teoria della φιλία nel Liside* (1950). Malgrat el *Lisis* es relacioni amb el *Convit* i el *Fedre*, l'autor s'afanya a dir de bon començament que "il *Liside* ha per oggetto la *φιλία* (espressione che poco

¹⁰¹ Hoerber 1959, 17.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, 25 i ss.

esattamente si traduce con amicizia), mentre gli altri due trattano dell'ἔρως"¹⁰⁴. Parla de la φιλία com estretament lligada a l'afecte i a la παιδεία: "È chiaro che la *filia* così intesa, è un rapporto insieme di affetto e di educazione, di elevazione spirituale"¹⁰⁵. I en la mesura que va aproximant la φιλία a l'ἔρως s'esdevé, al seu torn, un trànsit del *Lisis* cap al *Convit*. Trobem alguns exemples: "Questo punto [el desig d'un bé per sempre] è messo in rilievo nel *Simposio*, ma ve n'è una spunto nel *Liside*"¹⁰⁶ o bé: "La via d'uscita dalle difficoltà maggiori del *Liside* si trova formulata esplicitamente nel *Simposio* e si potrebbe dubitare che quando scriveva il primo dialogo ancora non l'avesse scoperta"¹⁰⁷. De fet, conclou l'article afirmant que "socratico è l'oggetto della ricerca, la *philia* concepita come amore spirituale"¹⁰⁸. L'article tan sols cita explícitament, d'entre els estudiosos de Plató, Paul Friedländer, per al qual la temàtica d'ἔρως preval, en relació a la φιλία, en el *Lisis* platònic¹⁰⁹.

L'any 1960 es publica la tesi de Albertus Willem Begemann, *Plato's Lysis. Onderzoek naar de plaats van den dialoog in het oeuvre* (amb un sumari en llengua anglesa)¹¹⁰. Un excel·lent treball de «l'escola holandesa»¹¹¹ que investiga la manera de dialogar (d'argumentar) en el *Lisis* per tal de concloure sobre una data de composició propera al

¹⁰⁴ Levi 1950, 285.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 294.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, 295.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 296.

¹⁰⁹ En Friedländer 1964, 102 s'afirma que "The *Lysis* shows the philosophical *Eros* on the level of Plato's early works. That *Eros* is behind *philia* [...] is clear from the very beginning of the *Lysis* [...] In the movement of ideas, too, there is a close connection with the *Symposium*". L'accés des del *Lisis* devers el *Convit* és continuat en l'obra de Paul Friedländer.

¹¹⁰ Begemann 1960.

¹¹¹ Anomenem convencionalment "escola holandesa" al grup d'estudiosos de Plató que, des de diverses universitats d'Holanda han treballat el *Lisis* de Plató i, entre els quals, comptem, amb els noms de W. E. J. Kuiper, P. G. M. J. Janssens i A. W. Begemann.

Parmènides platònic donats els estrets paral·lelismes en l'ús de les argumentacions (i de les figures d'argumentació). L'estudi conté uns estats de la qüestió amb tot detall en relació a la cronologia que li permet, després d'analitzar l'estructura argumentativa formal, situar l'obra com a molt tardana dins el *Corpus platonicum*. En haver estat el primer estudi d'una amplitud i d'una solidesa considerables (541 pp.) li és permès a l'autor d'afirmar, en el *Summary*, que "The dialogue *Lysis* is a most remarkable little work of PLATO's, not only among his others dialogues, but also, -and to a much higher degree- in scientific literature"¹¹². De les set conclusions que treu, en la tercera part del seu treball, en voldríem remarcar algunes: la segona, que sosté que el *Lysis* no és un diàleg que tracti d'ἔρως: "the philia of the *Lysis* is neither Eros nor friendship, but comprises all relations of affection"¹¹³; la cinquena, que defensa que la lògica relacional del *Lysis* amb el seu esquema és la mateixa que la del *Parmènides* i dels diàlegs que hi són relacionats; la sisena, en la qual s'afirma que el *Parmènides* conté la resposta a la pregunta sobre la concepció platònica de la φιλία que formula el *Lysis*; i la setena, que de tot l'estudi se'n conclou que "the dialogue *Lysis* belongs to the surroundings of the *Parmenides*"¹¹⁴. Aquesta tesi, que resulta indispensable per a aquells qui analitzin les estructures lògiques platòniques, resta preocupada en excés per ubicar cronològicament l'obra en qüestió. L'ordenament del pensament, fet per tal d'explicar un pretès *evolucionisme*, condiona en excés la lectura d'una obra, perquè n'acostuma a desmerèixer el relleu que té la totalitat de la seva escriptura. Aquest és el cas quan, en analitzar tan sols l'estructura del pensament, es desatén el marc dramaturgic a través del qual també s'hi expressa el pensament de l'autor.

L'any 1964 defensava la seva tesi de doctorat a la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma el jesuïta espanyol Iosephus Aloysius Gómez Muntán. La tesi portava per títol *El itinerario platónico del amor. Del "πρῶτον φίλον" (Lysis, 219 c 8) al "αὐτοῦ τοῦ καλοῦ*

¹¹² Begemann 1960, 517.

¹¹³ *Ibid.*, 518.

¹¹⁴ *Ibid.*, 519.

μάθημα" (*Symp.*, 211 c 9). L'any 1966 en publicà una *excerpta*¹¹⁵ que contenia l'índex, la introducció, la bibliografia i la recapitulació. En un article del mateix any 1966, intitulat *La concepció platónica del amor según el Lysis*¹¹⁶, Gómez Muntán reproduïx el capítol I de la seva tesi. Aquesta tesi, que té ben present l'obra de Begemann i la discuteix, (després d'analitzar-la en una llarga nota, la nota 3 de les pp. 25-27), defensa la ubicació del *Lysis* abans del *Convit* i del *Fedre*, contra Begemann, perquè segons el nostre autor, sense els elements ontològics necessaris –que Plató desplega després- no podria entendre's el *Lysis*. Escriu: "Se entiende muy bien que el Lysis se proyecte posteriormente en el Symposium y en el Fedro; sería ininteligible una relación en sentido contrario"¹¹⁷. El fet que el *Lysis* acabi en aporia és "un artificio literario [...] se entrevé un camino, pero no se sabe llegar al final de él. Y esto es lo que en realidad hace muy interesante al Lysis: descubrir su potencial, ver cómo se halla en él en germen un tema trascendental en la filosofía platónica, que luego se desarrollará en líneas paralelas, pero en un plano muy superior, en el Symposium y Fedro"¹¹⁸. Estudia l'amor en el *Lysis*, tot i que deixa per una altra ocasió l'estudi de la relació entre *φιλία* i *ἔρως*: "Un problema que exigiría ser estudiado con más profundidad es el de las relaciones entre *φιλία* y *ἔρως* [...] quizá se ha pretendido ver en el Lysis más de lo actualmente hay en él. Concedemos su relación con el Symposium, como no podemos negar que el *ἔρως* ocupa un papel importante dentro del diálogo"¹¹⁹. Tot en el *Lysis* apunta cap al *Convit* i el *Fedre*, des de la concepció de l'*ἔρως* fins a l'establiment del *πρῶτον φίλον* com a fonament metafísic. Més encara, "en la filosofía platónica posterior no se olvida nunca al hombre, pero el giro del interés hacia el objeto se acentuará más y más hasta llegar a la exaltación trascendente del Bien en la República"¹²⁰. L'estudi recerca l'anàlisi conceptual

¹¹⁵ Gómez Muntán 1966a.

¹¹⁶ Gómez Muntán 1966b.

¹¹⁷ *Ibid.*, 25.

¹¹⁸ *Ibid.*, 24.

¹¹⁹ *Ibid.*, 30.

¹²⁰ *Ibid.*, 52.

sense a penes recórrer a l'anàlisi del context dramàtic, fent del *Lisis* un diàleg expressió d'un pensament necessari però de trànsit, itinerant: "Queda con todo, como hemos dicho repetidas veces, una concepción perfectamente apta, más aún, con muchos elementos ya en germen, para desarrollarse posteriormente en la teoría de las Ideas y en la concepción del ἔργος del Symposium y Fedro"¹²¹. I també, per concloure, escriu. "Ahora no ha visto aún toda su trascendencia y por eso en el Lysis el πρώτον φίλον no tiene toda la fuerza que tendrá luego la Idea del Bien. El desarrollo ideológico de su mente [de Platón] será lento e irá en parte influido por las circunstancias de su vida"¹²².

En l'article de Manlio Buccellato, *Studi sul dialogo platonico. IV. Il tema della "philia" e il suo interesse civile nel "Liside"* (1968), a partir del text inicial del capítol VIII de l'*Ètica a Nicòmac* ("la φιλία és una ἀρετή o bé no es dóna sense ἀρετή", en VIII, 3-4), es relaciona la φιλία del *Lisis* de Platón, considerada com a ἀρετή, amb aquella excel·lència hel·lènica que només el γενναῖος, l'home de noblesa natural, podia lluir, i tan sols accidentalment l'home corrent. La φιλία era reconeguda, en l'*ethos* aristocràtic, com un vincle social, fins i tot més fort i prioritari que el vincle amb el νόμος. L'autor sosté que en el *Lisis* "è l'*ethos* gentilizio della *philia* e non il 'concetto' o il 'sentimento' *universaliter* dell'amicizia la direzione interlocutoria del dibattito platonico"¹²³. És en aquest sentit que "la *philia* si viene a trovare con il *dikaion*"¹²⁴. Per això, el que Platón fa en el *Lisis*, segons Buccellato, és de "restituire il tema e il dibattito della *philia* ai suoi termini e al suo interesse effettivi, che non sono psicologici o genericamente "etico-umanistici", quali potrebbero essere quelli di un'odierna discussione sull'amicizia, ma piú propriamente e, se si vuole, piú astrattamente c i v i l i"¹²⁵. Platón vol restablir un nou *dikaion* i una nova *philia*, diversa de la dels sofistes,

¹²¹ *Ibid.*, 51.

¹²² *Ibid.* 53.

¹²³ Buccellato 1968, 4.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* 5.

és a dir, no lligada a la noblesa atenesa. En aquest sentit, segons l'autor, el *Lysis* planteja una radical novetat: el descobriment del $\pi\rho\omega\tilde{\iota}\tau\omicron\nu$ φίλον, el qual possibilita que tot home pugui accedir al Bé i, per tant, esdevenir excel·lent. L'autor adopta com a clau de lectura del diàleg l'estreta relació que hi veu entre l'acció del diàleg i l'acció mimètica: "il riconoscimento del canone mimetico e dei modi del suo impiego si rivela in grado di fornire un insieme di indicazioni capaci di verificare a vari livelli, contro le tradizionali e "apocrife" riduzioni metafisiche o gnoseo-logicistiche, l'impientito e la vocazione s t o r i c o – c i v i l i del *philo-sophèin* platonico"¹²⁶.

En el mateix 1968 Valentin Schoplick defensa a la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg i. Br. la seva brevíssima tesi (90 pp.) intitulada *Der platonische Dialog Lysis* i en la qual a través d'una visió de conjunt de la investigació del diàleg, que es detura en el tema de les diverses posicions respecte de la cronologia del diàleg (pp. 1-16), i d'una interpretació general (pp. 17-66), acaba amb una interpretació conclusiva (pp. 67-85) i la bibliografia (pp. 86-90). El treball es proposa donar nous elements de cara a defensar una ubicació del *Lysis* en els diàlegs platònics del període mig: "Es ist also deutlich geworden, daß in allen diesen Punkten der Lysis sich über die Frühdialoge erhebt und in Richtung der Mitteldialoge tendiert"¹²⁷. L'estudi es mou en la tessitura d'aquells intents que s'esforcen en projectar el *Lysis* en algun lloc segur del *Corpus platonicum*.

També pertany a aquest mateix moment l'estudi de Drew A. Hyland, Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato (1968). Un estudi general sobre Plató que tracta del *Lysis* (Lys 221-222) en relació al *Convit* (200a-201b) i d'altres referències a d'altres diàlegs de Plató. Sosté, després de fer les pertinents distincions entre els termes estudiats (que ell veu ben evidents a través dels textos), que "The *Lysis* is a dialogue whose ostensible concern is the nature of

¹²⁶ *Ibid.*, 18.

¹²⁷ Schoplick 1968, 77.

a friend (φίλος) or more broadly, of friendship (φιλία)"¹²⁸. Sobretot sosté, contra molts intèrprets platònics que tracten gairebé com a sinònims els termes estudiats, que en el *Corpus platonicum* no hi ha tals semblances. Ho formula així: "My claim is not, indeed cannot be, that Plato always consistently distinguishes the terms in question, that he never uses them interchangeably"¹²⁹.

En els anys 70, a més d'alguns treballs com el de R. L. Hutchison (*The unspoken definition of a friend in the Lysis*, 1971), el de D. N. Levin (*Some observations concerning Plato's Lysis*, 1972), el de R. Laurenti (*Il significato filosofico del Liside*, 1976), el de D. Wender (*Letting go: imagery and symbolic naming in Plato's Lysis*, 1978) i la tesi doctoral de Z. Seech (*Plato's Lysis as Drama and Philosophy*, 1979), els quals aborden algun punt o aspecte particular del diàleg, es publiquen alguns treballs que ens permetem ara de remarcar, sobretot els que enceten una manera nova de treballar; ens referim principalment a l'article de Hans-Georg Gadamer, del 1972 i al llibre de David Bolotin, que apareix el 1979 i que correspon a una tesi de doctorat defensada poc abans. També veié positivament el *Lysis* l'article de Laszlo Versenyi, del 1975. Cal, sens dubte, fer referència en aquesta dècada a dos textos de gran ressonància: l'un del 1973, de G. Vlastos; l'altre, del 1974, de J.-C. Fraise.

D'enorme interès és, com acabem de dir, el text de Hans-Georg Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen "Lysis"* (1972) al qual hem fet referència i on l'autor, donant com a dada prèvia que el *Lysis* pertany al primer període de l'obra platònica, estudia la relació d'harmonia (d'harmonia dòrica, segons Sòcrates irònicament fa) que hi ha entre el *logos* i l'*ergon*, entre la paraula i l'acció. Ho fa des de la consideració d'aquesta harmonia en el mateix *Lysis*, és a dir, considerant tant les escenes dramàtiques del diàleg i els seus personatges com allò que el text diu. Aquesta és una novetat remarcable en el camp dels

¹²⁸ Hyland 1968, 36.

¹²⁹ Ibid., 33.

estudis platònics, però tot just insinuant-se. Aquest mètode hermenèutic és particularment brillant precisament per a aquells textos que no són tractats (amb necessitats argumentatives d'una lògica implacable) sinó diàlegs. Donada la importància de la inflexió hermenèutica ens permetem fer una cita llarga del mateix Gadamer, de la versió francesa que tenim a mà: "Le fait que Socrate se soit souvent servi d'artifices sophistiques de l'argumentation n'a en tout cas rien à voir avec l'état de la logique d'alors. Il est certes exact que c'est seulement Aristote qui a éclairci les fondaments théoriques essentiels sur lesquels reposent des conclusions correctes et au moyen desquels l'apparence trompeuse peut être elucidée. Mais on ne peut tout de même pas croire que l'aptitude à penser correctement ne s'acquiert que grâce au détour par la théorie de la logique. Si nous trouvons dans des dialogues platoniciens et dans l'argumentation socratique des infractions à la pensée logique, conclusions erronées, conclusions hâtives, équivoques, confusions d'idées, il y a lieu de faire cette supposition herméneutique raisonnable qu'il s'agit en ce cas de conversations. Nous ne nous comportons pas non plus *more geometrico* dans des entretiens; nous nous mouvons au contraire dans un jeu vivant qui hasarde des affirmations et revient sur ce qui a été dit, qui admet et refuse, et par lequel se prépare l'entente. Ainsi il ne me semble pas du tout que ce soit une tâche raisonnable pour l'étude de Platon de soumettre celui-ci à un contrôle logique sourcilieux –cela peut bien entendu être un bon moyen de souligner des raccourcis logiques. Mais la tâche ne peut être que d'activer les rapports de signification dans lesquels se meut le dialogue, même s'il en résulte que la logique soit choquée"¹³⁰. Gadamer aplica aquest principi hermenèutic, que llegeix en la mateixa ironia socràtica (per exemple en el *Laques*), al *Lisis* i sosté que és l'única manera d'abordar aquest diàleg platònic, un diàleg que acaba en aporia, "mais si l'on suit la progression du dialogue selon la correspondance réciproque du logos et de l'ergon, alors tout s'ordonne en une coherence significative"¹³¹. Resulta ser des d'aquesta nova lectura proposada per Gadamer, doncs, que "on reconnaît tout à coup qu'en entretien que Socrate mène sur l'amitié avec deux garçons

¹³⁰ Gadamer 1982, 282-283.

doit s'achever en aporie, parce que des enfants ne savent pas encore ce qu'est l'amitié et quelle réalité pleine de tensions constitue l'amitié entre des amis et sa constance"¹³². De fet, el mètode de Gadamer, com intentarem de mostrar en aquest nostre estudi, possibilita llegir el *Lisis* considerant que al final del diàleg s'ha realitzat la *φιλία*, tal com sostenim que el mateix text platònic afirma. Deixem-ho, però, per més endavant.

L'estudi de Gregory Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato* (1973), ha estat un punt de referència per a la majoria d'estudiosos del *Lisis*, tot i que val a dir que ha desvetllat opinions ben contraposades. Aquest assaig forma part dels *Platonic Studies* del mateix autor. El *Lisis* hi és treballat fonamentalment en l'apartat segon (II) de l'assaig (pp. 6-11) i en un apèndix (*Appendix I*) que porta per títol *Is the Lysis a Vehicle of Platonic Doctrine?*, un interrogant inevitable en el desplegament interpretatiu del mateix G. Vlastos. En efecte, Vlastos en demanar-se pel sentit platònic de *φιλεῖν* i de *φιλία* que comprèn ben cobert sota el camp semàntic del terme anglès *love*¹³³, s'interroga al començ de l'assaig (Apartat I: pp. 3-6) pel sentit de l'*amistat* (i de l'*amor*) que Aristòtil exposa en la *Retòrica* (1380b35-1381a1) i en l'*Ètica a Nicòmac* (1166a2-5). En mostrar el sentit aristotèlic¹³⁴ de l'estimar propi de l'amistat, que no és altre que "voler per a algú aquelles coses que es creuen béns, per mor de l'altre i no pas per mor de si mateix, com també dur a terme aquests beneficis segons les pròpies possibilitats"¹³⁵ fins arribar a la noció d'"amistat perfecta"¹³⁶,

¹³¹ *Ibid.*, 283.

¹³² *Ibid.*

¹³³ "«Love» is the only English word that is robust and versatile enough to cover *φιλεῖν* and *φιλία*" (Citem l'edició de 1981: Vlastos 1981, 4).

¹³⁴ G. Vlastos dóna raó del fet de parlar primerament d'Aristòtil i de comparar-li Plató, cosa que troba més justificada que no pas tractar de Plató en relació al Nou Testament, com ho fa Anders Nygren en el seu llibre *Eros und Agape*: "All I need here is to find a standard against which to measure Plato's concept of love –a standard from his own time and place, so that I would not have to risk gross anachronism by going with Anders Nygren so far afield as the New Testament. This standard Aristotle supply." (Vlastos 1981, 6).

¹³⁵ *Retòrica* 1380b35-1381a1 (traducció de Joan Leita).

Vlastos es decideix a mostrar el radical contrapunt que significa el *Lisis* platònic. Segons Vlastos, el contingut de la φιλία del *Lisis* se'ns dóna en 210cd, text a partir del qual hom pot veure clarament que aquí Sòcrates "is saying that a person will be loved if, and only if, he produces a good. Produces it *for whom?* [...] A might love B because B produces benefits for a third person or for a group or groups of persons or, for that matter, for B himself"¹³⁷. Per això, Vlastos parla de "the egocentricity of utility-love"¹³⁸ en el *Lisis*. De fet, reconeix en el *Lisis* alguna formulació de la φιλία per tal com es refereix ben clarament a "the theory of *philia* in the *Lysis*"¹³⁹. Però l'amant socràtic, tal com Vlastos interpreta el *Lisis*, "has in view seems positively incapable of loving others for their own sake, else why must he feel no affection for anyone whose good-producing qualities *he* did not happen to need?"¹⁴⁰. Vlastos afirma finalment que només si anem als diàlegs platònics del període mitjà trobarem una "new theory of love" distintivament platònica¹⁴¹.

Maria Lualdi edità el 1974 un llibre que porta per títol *Il problema della philia e il Lyside platonico*, una d'aquelles obres que permeten situar els problemes, malgrat, després, hom hi pugui dissentir. Aquesta obra suposa un coneixement notable del *Lisis* platònic i, alhora, un coneixement de la principal literatura que els estudiosos del *Lisis* han publicat del 1900 en endavant (coneix l'estudi de Gadamer com a darrer treball). Defensa que el *Lisis* és certament un diàleg platònic juvenil, proper al *Càrmides* i amb semblances amb el *Convit*, més tardà. En relació a la temàtica també resulta una posició ben neta. Amb cursiva ha escrit i sosté: "*che l'ambito tematico del Lyside è costituito dalla philia e non dall'eros, e*

¹³⁶ La τελεία φιλία (1156b7 i ss.) i la μάλιστα φιλία (1157b1-1158a1) que Aristòtil comenta en la seva *Ètica a Nicòmac*.

¹³⁷ Vlastos 1981, 7.

¹³⁸ *Ibid.*, 8.

¹³⁹ *Ibid.*, 9n20.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 9.

¹⁴¹ *Ibid.*, 11.

che –evidentemente- i due termini hanno un valoro e un significato diverso [...] Se è vero, da una parte, che entrambe la realtà che essi indicano implicano un preciso rapporto rispetto al bene, d'altro lato, la philia risulta racchiudere in sé, in misura maggiore che non l'eros, un carattere di razionalità"¹⁴². Com a conclusió del seu estudi afirma que la clau del diàleg, de l'aporia del diàleg, està "nell'identificazione dell'*oikeion* con il Bene"¹⁴³.

La tesi de doctorat de Jean-Claude Fraisse, intitulada *PHILIA. La notion d'amitié dans la philosophie antique* (1974), obtingué de part dels estudiosos una acceptació extraordinària. És tracta d'un estudi filosòfic de primer ordre respecte de la noció de φιλία des dels poemes homèrics fins a Plutarc, és a dir, s'estudia des de la noció popular de φιλία (I part, pp. 31-122) fins a la posterior noció filosòfica (II part, pp. 123-330) i l'oblit i la supervivència de la noció de φιλία (i d'*amicitia*) en el món hel·lenístic i romà (III part, pp. 331-445). D'aquesta manera el tractament del *Lysis* rep una perspectiva indispensable per a l'estudiós, i aquest és un valor destacable de l'obra pel que es refereix al nostre objectiu (cfr. esp. pp. 128-150). En l'anàlisi que l'autor fa del *Lysis* la idea que n'articula la seva vertebració és, segons Fraisse, la idea d'*oikeiotès*. Comprèn el *Lysis* com un "modèle de l'entretien socratique", sense, però, desenvolupar aquesta afirmació, que és el nostre propòsit. L'aportació del *Lysis* la formula el nostre autor com a descobriment: "la vraie découverte du *Lysis*, au-delà de l'analogie entre amitié humaine et amitié pour le bien absolu [...] est en effet le caractère éclairant de la notion d'*oikeiotès*, dont la portée métaphysique est, dès ce moment, entrevue, et dont l'application à la *philia* résout la plupart des problèmes posés"¹⁴⁴. De cara al nostre propòsit volem subratllar encara un altre text: "Nous pouvons remarquer que le *Lysis*, avant même de traiter du fondement de l'amitié d'un point de vue théorique, nous donne, dans ce que l'on pouvait, sans y regarder

¹⁴² Lualdi 1974, 59.

¹⁴³ *Ibid.*, 132.

¹⁴⁴ Fraisse 1974, 143.

de plus près, considérer comme un prélude, un exemple de ce qu'est l'amitié socratique"¹⁴⁵. Fraisse assenyala la direcció del sentit del text, sense, creiem, penetrar-hi, és a dir, sense abordar el text del *Lysis* com allò que ell considera: "un exemple de ce qu'est l'amitié socratique", motiu del present treball. De tota manera, Fraisse posa un cert fre quan afirma que "ce que le *Lysis*, cependant, ne nous montrait point [...] c'était la pratique, et, avant elle, la naissance d'une telle amitié"¹⁴⁶. Diguem, finalment, que l'autor situa el *Lysis* com una obra anterior al *Convit* i al *Fedre*, seguint les inclinacions de Léon Robin, tal com ens diu el mateix Fraisse¹⁴⁷.

Del mateix 1974 és la primera edició de l'obra de Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. En el capítol XIII, dedicat a la *Teoría del Amor*, ens presenta el *Lysis*, el *Convit* i el *Fedre*, seguint d'aprop les posicions interpretatives de Léon Robin¹⁴⁸. Després de situar el *Lysis* entre els diàlegs de l'anomenat període socràtic¹⁴⁹ i d'advertir de l'ambivalència semàntica dels termes φιλία i ἔρως¹⁵⁰, fa un repàs al diàleg de manera succinta¹⁵¹ i que acaba sostenint que "el diálogo termina bruscamente, como varios otros del llamado ciclo socrático, sin encontrarle al tema ninguna solución"¹⁵². Al final es reserva el seu posicionament, proper a Léon Robin: "Para quien lo lee con atención, sin embargo, salta a la vista el importante rendimiento filosófico del *Lysis*, a despecho de su carácter predominantemente aporético. Aquí está en germen, cuando no en su primer brote, lo que con toda amplitud habrá de decirnos Platón en el *Banquete* sobre la naturaleza sintética e

¹⁴⁵ *Ibid.*, 153.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 155.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 164-165.

¹⁴⁸ Citem l'edició de 1993: Gómez Robledo 1993, 376n1.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 376.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 376-377. A la p. 377 sosté que "el sentido preciso [de φιλία i de ἔρως] lo dará en cada caso, naturalmente, el contexto del pasaje".

¹⁵¹ *Ibid.*, 377-382.

¹⁵² *Ibid.*, 382.

intermediaria del amor, síntesis vital de lo positivo y lo negativo, de valor y disvalor, pero síntesis animada de una continua dialéctica ascensional a la conquista del valor supremo. El *Primum Amabile* del *Lisis* no es otra cosa, en el fondo, que la Idea del Bien, reguladora del universo, y del amor también, por consiguiente"¹⁵³. La tendència no confessada del *Lisis* cap a la *República* es deixa endevinar, sense que hi hagi, però, ni una sola referència.

W. K. C. Guthrie publicava el volum IV de la seva *A History of Greek Philosophy (IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period)*, en el 1975. La posició que defensa respecte del *Lisis* és ben coneguda per tots els estudiosos. I gairebé tots recullen el seu conegut posicionament, formulat amb frase duríssima: "Even Plato can nod"¹⁵⁴. Per ell el *Lisis*, sense estar-ne molt segur, creu que és un diàleg tardà del període inicial. N'exposa les dificultats que conté, degudes a les ambigüitats lingüístiques en l'ús dels termes φίλος, φίλια i derivats. Aquests termes, que resulten ser d'una dificultat semàntica considerable, constitueixen -diu-, precisament, el tema principal de l'obra¹⁵⁵. Guthrie considera com a causes del fracàs del *Lisis* el mètode i la presentació¹⁵⁶, i de tal manera que no dubta a aconsellar al lector interessat en conèixer el mètode socràtic que més aviat s'adreci a l'*Eutifró*, al *Laques* o bé al *Menó*¹⁵⁷. El fracàs del *Lisis* també l'explica per l'èmfasi que posa en l'utilitarisme¹⁵⁸. Després d'exposar el *Lisis* a grans trets i d'afegir alguns comentaris a determinats indrets del *Lisis*, tracta de determinar la relació del *Lisis* pel que fa a la doctrina de les Formes (cfr. pp. 150-153). Aquí posa en relleu les nocions de 'presència' (παρουσία)

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Citem l'edició de 1977: Guthrie 1977, 143. La citació sencera, tal com la trobem en aquesta pàgina diu: "There are many opinions about this dialogue, and I must confess to my own, which is simply that it is not success. Even Plato can nod".

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 136-137.

¹⁵⁶ "The failure is in method and presentation" (*Ibid.*, 143).

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Vegeu *Ibid.*, 144-147. D'entre els anomenats diàlegs socràtics, el *Lisis* "is the most Socratic of them all, namely the emphasis on the utilitarian motive" (*Ibid.*, 144).

i de 'πρῶτον φίλον'. Amb tot, metodològicament defensa el principi que no es poden llegir els primers diàlegs platònics a la llum dels posteriors¹⁵⁹. Tanca el seu comentari del *Lysis* amb una nota adicional sobre Aristòtil i el *Lysis*, on torna a mostrar el seu desencantament en relació a aquest diàleg platònic: "Throughout the *Lysis* one wishes that Plato would take the excellent advice of his own Socrates in the *Charmides* (163d): 'I give you leave to assign to any word what meaning you please: only make clear, whenever you utter a word, what it is that you are applying it to'¹⁶⁰. Segons Guthrie, Aristòtil ha abordat la temàtica del *Lysis* amb rigor i èxit: "In his discussion of *philia* and its cognates in the *Ethics* (bk 8) Aristotle has cleared up many of the confusions of the dialogue in such a concise and businesslike way that the temptation to quote some of what he says is irresistible"¹⁶¹. I acaba esmentant la tripartició aristotèlica de la φιλία i la destresa del seu plantejament.

Per la seva part, l'article de Laszlo Versenyi, *Plato's Lysis* (1975), fa una lectura que vol donar sentit a l'aporia del *Lysis*. Després d'haver mostrat les lectures fetes fins aleshores del *Lysis* (insatisfactòries), es proposa capgirar l'actitud. "In the following I would like to take exception to these types of interpretations and present a view opposed to both of the the above variants. The argument of this paper is that although the *Lysis* is negative and aporetic in method it contains a positive and substantive theory"¹⁶². L'autor considera el valor del *Lysis* en si mateix i, alhora, defensa, des de bon començament, la temàtica de l'amor (love) com a temàtica del *Lysis*. Així llegim: "The *Lysis* does not merely prepare the ground for later developments in Plato's thought but in fact contains a theory of love that is in its essential lines complete and beyond which Socrates, unlike Plato, might not want go. It is important to note at the outset that this theory is not just a theory about "friendship" in

¹⁵⁹ Guthrie es posa de la banda dels qui "refusing to read back into a earlier dialogues the teaching of the later unless it is openly expressed" (Ibíd., 152; cfr. també 153).

¹⁶⁰ Ibíd., 154.

¹⁶¹ Ibíd.

¹⁶² Versenyi 1975, 186.

the strict sense of a reciprocal relationship of attraction between human beings"¹⁶³. I l'autor s'afanya a precisar que "the aim of the dialogue seems to be to show that however different the diverse manifestations of love may be, and however much loving people may differ from loving power, fame, wine, knowledge, virtue or any other seeming or pretended good, all kinds of love have a common structures, a form they share and in terms of which they can be understood"¹⁶⁴. L'estudi li permet acabar amb una dada que remarca en la seva conclusió o, amb paraules seves, "what I want to emphasize in conclusion is not just that in matters of love too excellence is proportionate to wisdom and thus in the *Lysis*, as elsewhere, virtue is still knowledge, but that apart from the close correspondance between the *Lysis*' substantive theory of love and that of the other early dialogues concerning human nature there is an internal correspondance between method and content within the *Lysis* itself"¹⁶⁵.

La tesi de Evelyne Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse* (1979), conté unes pàgines dedicades al *Lisis* (pp. 173-178), les quals estan dins un context d'anàlisi dels punts de vista sobre l'irracional en la moral socràtica exposada en els diàlegs de joventut¹⁶⁶. En concret, el *Lisis* (com el *Critó* i el *Laques*) ens donen indicacions sobre les relacions familiars i els sentiments que aquestes relacions trenen¹⁶⁷. En el *Lisis* "pour la première fois, nous trouvons ici l'effort de cerner le sentiment qui unit les parents aux enfants. C'est l'objet de la première partie de l'entretien, entre Lysis lui-même et Socrate"¹⁶⁸. Fent referència al *Gòrgias* (467b), Méron sosté que és fàcil de provar que "dans la perspective socratique, [...] l'autoritarisme des parents, forçant

¹⁶³ Ibid., 186-187.

¹⁶⁴ Ibid., 187.

¹⁶⁵ Ibid., 198.

¹⁶⁶ Vegeu el capítol V d'aquesta tesi intitulat *Points de vue sur l'irrationnel* (Méron 1979, 159-210).

¹⁶⁷ Cfr. Ibid., 169.

¹⁶⁸ Ibid., 173.

l'enfant ignorant à faire «*ce qu'il veut*» aux dépens de «*ce qui lui plaît*» est la meilleure preuve d'amour qu'ils puissent lui donner. Resterait à se demander pourquoi aimer un ignorant¹⁶⁹. Segons Méron, "de toute façon cette question n'est ni soulevée, ni même évoquée. Socrate tait pour une fois ses doctrines paradoxales, et Lysis est assez jeune pour avoir le droit de les ignorer¹⁷⁰". D'aquí que "toute la discussion se place donc au niveau des opinions du Lysis sur la question, et c'est à titre qu'elle nous intéresse, comme riche en renseignements sur le visage populaire de la *philia*"¹⁷¹. Després d'advertir de la dificultat lingüística en la traducció de *philia* proposa d'entendre-la dins el camp semàntic "à la fois d'amour, d'amitié, d'affection, et hors du domaine émotif, de désir et de besoin"¹⁷². Les realitats objecte de *philia* (persones, objectes concrets i entitats abstractes) tenen com a denominador comú un 'sentiment de dependència', sentiment que, segons Méron, resulta sorprenent després de Ciceró (cfr. *De amicitia*, VIII 26-27), encara que per Lisis i pels seus contemporanis "cela va de soi, à tel point que c'est à peu près la seule chose qui ne soit pas discutée au cours du dialogue"¹⁷³. Per això, "toutes les relations humaines, où nous autres voyons un fondement affectif: amour, amitié, et tendresse, le Grec en fait un calcul d'intérêt"¹⁷⁴. Això és el que mostren les pàgines següents de Méron, entre les quals l'actualització no hi és absent, honorant l'escriptor francès Antonie de Saint-Exupéry¹⁷⁵. La concepció grega respecte de les relacions humanes "est une vue fort rationnelle, mais non moins artificielle"¹⁷⁶. Segons Evelyne Méron, tot i que Sòcrates porta la veu cantant en el

¹⁶⁹ Ibid., 174.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid., 175.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Méron cita el capítol CLII de *Citadelle* per mostrar la relació en el món contemporani entre la *philia*, l'amor i la dependència (Cfr. Ibid., 176-177).

¹⁷⁶ Ibid., 177.

Lysis, l'anàlisi de la *philia* "ne représente pas pour autant la doctrine socratique sur la question"¹⁷⁷. En el *Lysis* se'ns mostra Sòcrates en desacord amb totes les posicions que ell mateix exposa pel que fa al sentit de la *philia* corrent en el pensament poètic i filosòfic hel·lènic. Sòcrates exposa el seu pensament a partir de 219c, quan parla del principi primer de la *philia*, principi que "ressemble beaucoup à l'Idée du Bien et place les «avantages» de la *philia* sur un plan tout à fait supérieur à la vie quotidienne et matérielle"¹⁷⁸. Cal tenir present que per a Sòcrates "le seul bien avantageux c'est la vertu ou la santé de l'âme"¹⁷⁹. Méron torna, en aquest punt, a posar en relació el *Lysis* amb el *De amicitia* de Ciceró: "si Socrate est cohérent, et il l'est toujours, la *philia* selon lui existira en vue de la vertu, et annoncera très précisément celle définie par Cicéron, à cette réserve près que Socrate est plus métaphysicien et Cicéron plus psychologique"¹⁸⁰. I com que, tal com Méron ens ha advertit amb anterioritat, Ciceró s'oposava obertament al *Lysis*, això significa que "le point de vue socratique, non exposé mais suggéré, doit être différent de ce que Platon fait dire ici aux interlocuteurs de Socrate"¹⁸¹. Per això, Evelyne Méron sosté que "il est donc légitime de considérer les thèses du *Lysis* comme des thèses populaires d'un certain milieu"¹⁸². L'autora clou el seu text sostenint que la diferència entre la posició de Sòcrates i la dels seus interlocutors és que Sòcrates té una concepció espiritual de l'utilitat: "Socrate [...] transcende l'utilitarisme qui fonde l'amitié grecque; mais il ne trahit point le principe utilitaire"¹⁸³.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid., 177-178.

¹⁷⁹ Ibid., 178.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid. En aquest punt Méron segueix d'aprop J.-C. Fraisse (Cfr. Fraisse 1974, 88 i 129).

¹⁸³ Ibid., 178.

I així arribem al que podem anomenar «cruïlla hermenèutica» en la lectura del *Lysis* platònic. De fet aquesta possibilitat d'una nova aproximació interpretativa al text del *Lysis* havia estat preparada per autors com Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss i Jacob Klein¹⁸⁴. Hans-Georg Gadamer l'havia encetada només a nivell de petit assaig amb el mateix *Lysis*. Leo Strauss i Jacob Klein l'havien practicada en escrits del *Corpus platonicum*, encara que no en el *Lysis*. Ara David Bolotin interpreta i tradueix el *Lysis* des d'aquest nou enfocament interpretatiu. La seva obra doctoral, en la qual ens dóna a conèixer els fruits de la seva investigació, es publicà el 1979 amb el títol de *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis, with a New Translation* (1979). Ben a l'inici de l'obra l'autor afirma amb rotunditat que "the *Lysis* is a complete work, which must be interpreted as a whole in its own right before it can be properly appreciated in the context of Plato's other writings. Accordingly, and in the belief that the *Lysis* could well be Plato's most revealing discussion of friendship, I have tried to understand it on its own"¹⁸⁵. Bolotin, atret per la manera de llegir un diàleg platònic proposada per autors com Leo Strauss i Jacob Klein tal com acabem de dir, és deutor, de fet, del plantejament molt anterior de Max Pohlenz, el qual en el debat amb Hans von Arnim ja havia clarament mantingut aquesta posició de llegir el *Lysis* per si mateix, abans de barrejar-hi en la interpretació cap altra referència (platònica o no)¹⁸⁶. La radicalitat del posicionament metodològic de Bolotin rau en el fet

¹⁸⁴ Bolotin esmenta tan sols de passada l'estudi de Gadamer, al qual ens hem referit més amunt (Bolotin 1979, 108n2), però demostra conèixer-ne els seus posicionaments hermenèutics. D'altra banda, l'estudi de Gadamer resulta ser relativament breu i tan sols vol ser una pinzellada general al *Lysis* per tal de donar-ne a entendre els seus principis hermenèutics. Pel que fa als treballs de Leo Strauss i Jacob Klein, Bolotin els esmenta ja en la seva mateixa introducció (Ibíd., 12) per tal de fer-nos notar que ell mateix adopta els principis hermenèutics d'aquest dos autors en referència a com llegir un diàleg platònic. De Leo Strauss es refereix a *The City and Man* (Chicago, 1964), pp. 50-63 i de Jacob Klein a *A Commentary on Plato's Meno* (Chapel Hill, 1965), pp. 3-31. L'obra de Leo Strauss ha estat traduïda al català: *La ciutat i l'home*. Traducció de Jordi Galí Herrera i Josep Monserrat Molas, barcelonesa d'edicions, Barcelona 2000 (cfr. pp. 85-95 pel que fa a com llegir un diàleg platònic).

¹⁸⁵ Bolotin 1979, 10.

¹⁸⁶ Bolotin es refereix al text de Pohlenz, *Nochmals Platons Lysis* (1917) en el qual a la fi del treball (p. 588) Pohlenz parla del mètode d'interpretació del *Lysis* fent-nos avinent que el *Lysis* cal que sigui

que aplica el mètode a tot el *Lisis*, donant-ne una interpretació de la totalitat del text perquè el text és un tot ple de sentit per a ell mateix, i només en ell mateix pot trobar el sentit. Cap altre autor abans havia fet una lectura (traducció i interpretació) del *Lisis* sencer. Sí que trobem estudis parcials, però de cap manera aproximacions a la totalitat del text. Diguem, finalment, que en relació a la temàtica i a la problemàtica del *Lisis* Bolotin certament parla del *Lisis* com d'un diàleg platònic que tracta «on friendship»¹⁸⁷. Però ben aviat ens adverteix que "Plato sees a kinship between friendship –at least in some of its aspects- an erotic passion (*eros*)"¹⁸⁸. En l'apèndix que dedica a la controvèrsia mantinguda entre Max Pohlenz i Hans von Arnim, Bolotin es posa de la banda de Max Pohlenz en referència a la temàtica de l'obra, amb un matís que deixa la seva posició fluctuant, des del nostre punt de vista: "I am inclined to the side with Pohlenz's stand that friendship is inseparable from *eros*, or rather from deficiency"¹⁸⁹. No obstant, sembla més clar el seu posicionament a l'inici quan afirma que "the fact remains that Plato chose to investigate friendship as a distinct theme in this separate dialogue"¹⁹⁰. Serà el *Convit* el diàleg que tracti de ple d'*Eros*¹⁹¹. Al final del llibre Bolotin clou el text de manera ambigua dient: "I conclude, then, that love (or friendship) for the Good would be impossible in a being..."¹⁹².

L'obra de Bolotin suposa, doncs, mostrar en un diàleg sencer, el *Lisis*, la consideració que "Plato's dialogues, as we know, are dramas rather than treatises"¹⁹³. La lectura i la

interpretat abans que res per si mateix; després, en tot cas, el seu ensenyament es podrà comparar amb algun altre indret del *Corpus platonicum* (Bolotin 1979, 206).

¹⁸⁷ No només el títol de l'obra de Bolotin utilitza aquesta expressió trasil·losiana sinó que s'hi refereix sovint al llarg del llibre.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 10.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 296.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 10.

¹⁹¹ "*Eros* is the theme of Plato's *Symposium*" (*Ibid.*, 55n22).

¹⁹² *Ibid.*, 225.

¹⁹³ *Ibid.*, 12.

interpretació bolotinianes del *Lisis* han impulsat una línia renovada de lectura i d'interpretació d'aquest diàleg breu, si bé és "the only surviving work by a classical Greek author which is devoted entirely to this theme [*friendship*]"¹⁹⁴. De fet, la posició hermenèutica de David Bolotin (com la d'altres platonistes) és extensiva a la totalitat del *Corpus platonicum*, fet que en l'actualitat dels estudis platònics va prenent cos de manera creixent¹⁹⁵.

Després del treball de David Bolotin l'exegesi del *Lisis* s'encaminà, en part, vers aquesta metodològica interpretativa del diàleg platònic, encara que alguns autors segueixen, no obstant això, l'estudi del *Lisis* des de l'anterior perspectiva, la qual no tenia present el context literari de l'obra i n'abordava tan sols el rerafons filosòfic, del tot desarrelat del teixit literari.

De fet, l'interès pel context dramàtic ja havia suscitat en el mateix 1979 una tesi de doctorat, presentada a la Universitat de Califòrnia San Diego, per part del doctorand Zachary Seech, intitulada *Plato's Lysis as Drama and Philosophy*, en la qual es posa de manifest aquella relació indissociable en Plató entre narració i pensament. Una altra tesi presentada a la Emory University el 1980 per Ronald B. Rembert es decanta per l'estudi del mètode filosòfic que Sòcrates fa servir en el *Lisis*, i el relaciona amb el mateix mètode

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 10.

¹⁹⁵ En aquest sentit cal fer esment del *desplegament* de la línia metodològica que fa una lectura dramàtico-filosòfica dels diàlegs platònics. Entre els estudiosos platonistes nordamericans ha estat extraordinàriament plantejada i assajada per Francisco J. Gonzalez. Ell l'ha anomenat -segurament d'una manera més publicitària que precisa- "The Third Way", és a dir, una interpretació que vol evitar les exclusions entre filosofia i discurs oral, filosofia i retòrica, filosofia i representació dramàtica, filosofia i imaginació, escepticisme i dogmatisme, ensenyament escrit i ensenyament oral (cfr. Gonzalez 1995b, *passim*, esp. 1-22). J. Arieti (1991) i Gerald A. Press (1993) havien treballat en aquesta direcció, el primer des dels estudis clàssics, el segon des de la filosofia antiga, especialment platònica. Els principis interpretatius de: a) Holisme; b) Contextualisme i c) Organicisme, han estat ben exposats en el capítol sisè del llibre de Gerald A. Press: *Principles of Dramatic and Non-dogmatic Plato Interpretation* (1993, 107-127). En aquesta direcció metodològica s'encaminen (lentament) bona part dels estudis platònics, també als altres continents.

socràtic que ens transmeten el Menó i el Gòrgias: *The Socratic method in the Lysis, Meno, and Gorgias: a pedagogical interpretation and its implications*.

Als inicis dels anys vuitanta els articles que apareixen estudien aspectes particulars del *Lysis* platònic, encara no tocats -o poc tocats- pels corrents exegetics literàrio-filosòfics. Així, Otto Kaiser, en el seu treball intítulat *Lysis oder von der Freundschaft* (1980), estudia el concepte d'*amistat* en el *Lysis* de Plató, relacionant-lo amb l'entorn literari hel·lènic, accentuant-ne l'especificitat platònica. Plató, "der Denker des ἔρως"¹⁹⁶, com l'anomena Kaiser, tracta una sola vegada i afinadament sobre l'*amistat*: en el *Lysis*, una obra que situa entre en el període intermig de la producció literària platònica¹⁹⁷. Es planteja com l'*amistat* que tothom es creu conèixer potser calgui situar en l'àmbit del misteri: "Oder ist die Freundschaft, von der wir alle genau zu wissen meinen, was sie ist, in Wahrheit ein Geheimnis?"¹⁹⁸. De fet, en estudiar el *Lysis* hi llegeix la *reciprocitat* com la característica que el *Lysis* dona de l'autèntica amistat¹⁹⁹. Aquest plantejament Kaiser el formula constantment en relació a l'*Ètica a Nicòmac*, i veu en Aristòtil el seguidor i desenvolupador del *Lysis* platònic²⁰⁰. L'*amistat*, que segons Kaiser planteja el *Lysis*, recolza en un parentiu essencial que no anul·la les diferències dels amics: "Freundschaft beruht auf Wesensverwandtschaft, aber nicht auf unterschiedsloser Gleichheit"²⁰¹. I aquesta relació que suposa l'*amistat* Kaiser la veu –en tant que aquesta sigui una autèntica amistat- com provocada pel mateix Déu i com a lloc d'experiència de la presència de Déu en l'altre: "So

¹⁹⁶ Kaiser 1980, 197.

¹⁹⁷ Kaiser veu el *Lysis* com una obra que preannuncia la teoria de les idees platònica: "So hat es den Anschein, daß Platon seine Lesen unvermerkt vor die Tore seiner Ideenlehre führt" (Ibid., 209). L'ús de termes com ara παρουσία (a 217b) així li confirmen.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ "Freundschaft im Vollsinn gibt es nur als ein wechselseitiges Verhältnis" (Ibid., 202-203).

²⁰⁰ "Besinnen wir uns, werden wir dessen gewahr, daß Aristoteles hier Ansätze seines Meisters systematisch entfaltet hat" (Ibid., 208).

²⁰¹ Ibid., 213-214.

wäre die echte Freundschaft die von Gott selbst bewirkte liebende Zuwendung zum anderen um seiner selbst willen, ausgelöst dadurch, daß wir ihm die Anwesenheit des Göttlichen selbst erfahren"²⁰². Per tot això, conclou l'autor, sense *amistat* ni seríem feliços ni disposaríem de l'experiència de la presència de Déu en el temps: "Wäre die Freundschaft, wie es manchmal scheint, als eine lebensgestaltende Wirklichkeit unserem Gesichtskreis entschwunden, blieben wir nach *Platons* Überzeugung eines tiefen menschlichen Glücks und *der* Erfahrung der Anwesenheit Gottes in der Zeit verlustig, der wir alle teilhaftig werden könnten"²⁰³.

David Glidden a *The language of love: Lysis 212a8-213c9* (1980) estudia la conversa entre Sòcrates i Menexen sobre qui és l'amic, si el qui estima o el qui és estimat o ambdós estats alhora. L'ambigüitat del terme φίλος (la distinció entre el seu sentit actiu [φιλοῦντες] o passiu [φιλούμενοι]) és estudiada en tot detall en el seu ús en el fragment especificat del *Lysis*²⁰⁴. Glidden sosté que aquí Plató, respectant i aprofundint la dita popular grega que ningú (individualment) no pot ser amic de l'enemic, més que no pas jugar amb l'ambigüitat esmentada, vol atènyer una teoria psicològica i una metafísica qualificada (*transcendental metaphysics*²⁰⁵) que expliqui la base de l'amor, el *proton philon*, fonament de l'ésser amic. Des d'aquest enfocament, veu el *Lysis* com un diàleg que demana la reflexió del *Convit* i el *Fedre*: "In this way the *Lysis* serves as a prolegomenon to the *Symposium* and the *Phaedrus*"²⁰⁶. L'any següent Glidden publica un altre interessant article sobre el *Lysis* intitulat *The Lysis on loving one's own*. En aquest article l'autor es preocupa precisament per quina és la contribució més específicament platònica en el tema de l'*amistat*. Agafa el

²⁰² *Ibid.*, 214.

²⁰³ *Ibid.*, 218.

²⁰⁴ Glidden sosté que no hi ha cap malabarisme semàntic (*semantic skulduggery*) en l'argumentació socràtica mantinguda en l'elenchos socràtic (Glidden 1980, 277).

²⁰⁵ *Ibid.*, 288.

²⁰⁶ *Ibid.*

Lysis per un dels punts més criticats del diàleg: l'amistat entesa com a amor interessat, com a amor, en el fons, a un mateix (tesi de Vlastos). L'autor mostra com "it is more revealing to study the character of the argument in the *Lysis* rather than the specific theses which are debated and discounted"²⁰⁷. L'estudi de l'argumentació li permet concloure que el *Lysis* combina dos grans temes de la filosofia platònica: a) que en les nostres vides el comportament és una qüestió de coneixement; i b) que comprendre la realitat és l'únic camí que nosaltres tenim per a comprendre les aparences. Segons l'autor, "these two themes are nicely encapsulated in the concept of οἰκεῖον"²⁰⁸. Allò que ens és propi és allò que, al mateix temps, ens pertany i és legítimament nostre. Per això, segons Glidden, "Plato ends with the tradition with which he began: man loves his own"²⁰⁹. D'aquesta manera Glidden ha aconseguit mostrar la inconsistència de les crítiques al concepte de φιλία que, a parer d'alguns estudiosos de tendència vlastosiana, posa en relleu el *Lysis*.

James Haden, en un article intitulat *Friendship in Plato's Lysis* (1983), es proposa, a través d'un accés renovat al diàleg, donar unes claus hermenèutiques per tal de resoldre els problemes i els conflictes que, a principis del segle passat, posà de manifest la disputa entre Pohlenz i von Arnim. Coneix les hermenèutiques de Jacob Klein (*Menó*), de Stanley Rosen (*Convit*) i de David Bolotin (*Lysis*), als quals esmenta i amb qui manifesta el seu acord. Amb tot, afegeix alguna particularitat metodològica per tal d'abordar un diàleg platònic i és que, segons Hade, "it seems impossible to treat the dialogue –indeed any of the Socratic dialogues- without introducing considerations from real human life"²¹⁰. Hi afegeix encara el que anomena dos principis bàsics: a) que Plató en tant que pensador ha de ser pres amb la

²⁰⁷ Glidden 1981, 40.

²⁰⁸ *Ibid.*, 58.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Haden 1983, 335. Igualment fa referència al cercle hermenèutic en la consideració de l'obra platònica: "This is a case of confronting the hermeneutical circle, that is, the inextricable involvement of whole with part, of consequent with precondition. In looking just at the dialogue, we cannot understand the parts unless we have some grasp of the whole and vice versa" (*Ibid.*, 336).

major seriositat possible i, en aquest sentit, té probablement alguna cosa nova i il·luminadora per a dir-nos; i b) que Plató, a més de ser un pensador, és un gran artista (*supreme artist*) i els diàlegs són una refosa única entre forma i contingut, com qualsevol obra d'art superba²¹¹. El que anomena el *principi de la natura orgànica dels diàlegs* l'explicita com el fet de considerar en tota interpretació que "the whole informs the parts while the parts inform the whole"²¹², un principi corrent en el criticisme propi de l'art. Planteja, amb raó, la dificultat actual de llegir i comprendre Plató amb la nostra mentalitat postcartesiana²¹³. Per això insisteix en la necessitat d'un aclariment de les posicions hermenèutiques per tal de poder penetrar en el text platònic –i la seva dialèctica- amb major abundància de resultats. Reclama la possibilitat d'aquest nou treball: "let us think of Platonic dialectic as a progressive broadening and deepening of our understanding of the subject under examination; the process is not simply linear, but rather a kind of helix, where at each turn we encounter the same topic or topics but from a new perspective. In practice this means that no 'refutation' is final [...] Every stage of the dialogue, from its opening words and the setting of the scene, makes a real contribution, and if at the end we have rightly grasped the course of the discussion, we should be able to look back and interpret each stage and each proposal positively"²¹⁴. Com a mostra de la seva interpretació del text del *Lisis* estudia algunes imatges que s'hi troben (el déu Hermes, els murs i els portals), adoptant com a model interpretatiu el propi de la crítica literària i no pas el de l'argumentació lògica. L'estudi d'aquelles imatges li serveix de cara a la comprensió de les

²¹¹ Cfr. *Ibíd.*, 337.

²¹² *Ibíd.*, 343.

²¹³ "It is very difficult for the contemporary commentator not to view Plato through post-Cartesian eyes, disparaging the "soft" studies such as literatures and history in comparison with the "hard" ones such as mathematics and mathematical natural science, which are taken as the paradigms of rational understanding" (*Ibíd.*, 337). La cultura hel·lènica era, contràriament, una *Republic of Letters*, segons Renford Bambrough ("Literature and Philosophy", en *Wisdom: Twelve Essays*, ed. Rendford Bambrough, Totowa, N.J., 1974, pp. 274-275: "The Greeks had no word for literature because they still lived in a united Republic of Letters").

²¹⁴ *Ibíd.*, 243.

posicions que el diàleg mostra en relació a la *φιλία* i, en conseqüència, de cara a comprendre més profundament allò que la *φιλία* suposa de relació amb el bé (el Bé Primer) fonament de les relacions de *φιλία*.

Kevin McTighe ens ofereix en un article breu (*Nine notes on Plato's Lysis*, 1983) unes anotacions exegetiques respecte de nou fragments dell *Lysis* (204d3-7; 205c2-d2; 207c7-d2; 209a4-b1; 212b5-c8; 218b6-8; 219a6-b8; 219c1-d2; i 220a6-b5), els quals no tenen cap més lligam que el de pertànyer a la mateixa obra platònica. Un article d'ajut exegetíc pels comentaristes del *Lysis* platònic.

Resulta ben curiós l'article de Ronald S. Stroud, *The gravestone of Socrates' Friend, Lysis* (1984), on l'autor, a través d'allò que s'afirma en el *Lysis* sobre Hipotales i Lysis, sosté que no és difícil concloure que "they were real young men of late 5th-century B.C. Athens"²¹⁵. De seguida passa a estudiar Lysis (perquè d'Hipotales no se'n sap històricament res més, a part que, segons Diògenes Laerci [*Vides dels filòsofs*, III, 46] fou deixeble de Plató) i ens informa, a partir de l'examen d'inscripcions, del descobriment fet per part de G. P. Oikonomos, el 1912, de la tomba de la filla de Lysis, una tomba modesta i simple que demostraria que aquella família rica hauria anat a menys un cop mort Lysis, el personatge del diàleg. Igualment ens informa del descobriment fet per part de la Dra. Olga Alexandri, el 1974, de la tomba del mateix Lysis i del seu fill, fins aleshores desconegut. Stroud, amb el permís de la Dra. Alexandri, estudia arqueològicament la tomba i les inscripcions que hi són esculpides. L'autor conclou que "the discovery of the gravestone of Lysis has helped to bring life a character from Greek literature and from the circle of Socrates"²¹⁶. El més

²¹⁵ Stroud 1984, 356.

²¹⁶ *Ibid.*, 359.

remarcable és l'empobriment familiar d'aquell home de família benestant "who may have followed his early passion for philosophy"²¹⁷.

En la direcció metodològica que treballa posant en relació els aspectes literaris i els continguts filosòfics, tot i que desconeix el llibre de David Bolotin i sí en canvi que sap de les posicions de Paul Friedländer²¹⁸ i Hans-Georg Gadamer²¹⁹, cal subratllar l'article de Christopher W. Tindale, *Plato's Lysis: A Reconsideration* (1984). L'article argumenta en contra d'aquells intèrprets que sostenen que el *Lysis* representa un fracàs en el tractament de l'amistat. Tindale es proposa defensar que "while they [Lysis i Menexen] cannot say what friendship is, one of the boys, Lysis, does in fact apprehend the nature of friendship, and that this is seen in the actions which underlie his words"²²⁰. Adopta l'hermenèutica relacional que considera que "the very medium of dialogue for the presentation of philosophic ideas is validated"²²¹. Sosté que si es ressegueix la noció d'amistat que apareix al llarg del diàleg hom ha de concloure positivament respecte de la mostració de l'amistat que es va donant a través de l'estructura del mateix diàleg. Segueix, com hem assenyalat, Friedländer i Gadamer, dels quals en mostra les insuficiències. Que el *Lysis* ens dona narrativament la prova de l'existència de l'amistat ho considera a partir d'un moment rellevant (*crucial moment*) del diàleg, com és 211c, on Lysis demana a Sòcrates que també rebaixi Menexen com l'ha rebaixat a ell, és a dir, li ha fet veure la necessitat d'un mestre. També en remarca un altre moment, fort de realització de l'amistat, a 222a, en la resposta afirmativa de Menexen i el silenci de Lysis. En definitiva, "Socrates draws out of these boys not only a sincere attempt to understand their friendship, but also the enactment of

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Es refereix al *Plato* de Paul Friedländer, que cita en l'edició següent: *Plato. An Introduction*, Vol. 2, New York 1964 (*Ibid.*, 108n4).

²¹⁹ Esmenta l'obra *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Translated and introduced by P. Christopher Smith, New Haven 1980.

²²⁰ Tindale 1984, 102.

²²¹ *Ibid.*

friendship"²²². En aquesta comprensió del diàleg, segons Tindale, s'ha produït un procés de *reconstrucció* per part del lector d'allò que Sòcrates havia *de-construït* en el mateix diàleg.

Thomas A. Szlezák comenta el *Lisis* en el capítol 9 (*Lysis. Der Dialektiker und die Knaben*) de la seva obra *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, 1985²²³. L'autor, un dels actuals intèrprets de l'anomenada «escola de Tubinga», comença el capítol exposant el que en la versió italiana intitula com els *effetti e clima intellettuale del «Liside»*²²⁴ (pp. 179-181). Tot i admetre que en llegir el *Lisis* es produeix un estat de frustració, l'autor sosté que aquesta frustració és volguda, i considera, en canvi, que és depriment, i no pas frustant, la ingenuïtat lectora d'alguns intèrprets de Plató (com ara Guthrie)²²⁵. Per això es disposa a entendre el *Lisis* d'una manera que en faci veure la seva vàlua. I és així com, sense desconsiderar la seva proximitat amb el *Càrmides* (sense, però, entrar-hi)²²⁶, ens proposa una lectura del *Lisis* en relació amb el *Fedre*, en tant que ambdós diàlegs parlen de l'art de la paraula: en el *Lisis*, "Socrate viene coinvolto in una gara a proposito dell'arte di trattare a parole in modo corretto un amato (ἔρωμενος)"²²⁷; en el *Fedre*, "Platone ha sviluppato [...] le condizioni generali della superiorità di un'esposizione sull'altra"²²⁸. En el *Fedre* esdevé clau el concepte de dialèctica, "che è un'arte dei *logoi* e della loro utilizzazione psicagogicamente corretta, e, con questo, anche un'«arte» dell'amore filosofico"²²⁹. Encara que el *Lisis* no

²²² *Ibid.*, 106.

²²³ Tal com ja hem notat més amunt fem servir la versió italiana del 1992 (cfr. Szlezák 1992).

²²⁴ L'edició italiana porta, en cada capítol, sotstítols que, tal com ens adverteix el seu curador, Giovanni Reale, tenen el beneplàcit de Thomas A. Szlezák: "la differente traduzione italiana del sottotitolo è stata concordata con l'autore (*Ibid.*, 4).

²²⁵ Cfr. *Ibid.*, 179.

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, 179-180.

²²⁷ *Ibid.*, 180.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

respongui als plantejaments del *Fedre* sí que tenen, segons l'autor, "la stessa concezione del procedimento del dialettico"²³⁰. En l'estudi d'aquest procediment dialèctic és on Szlezák concentra la seva atenció pel que fa al *Lisis*. Primer, mostrant com els personatges de l'obra (Hipotales, Lisis i Menexen)²³¹ juguen un paper important de cara a posar en relleu la figura de Sòcrates com la figura del dialèctic. Szlezák escriu (sense citar, en aquest text Hipotales): "La costellazione Socrate-Liside-Menesseno prende ancora più corpo, se la consideriamo come una variazione autoironica dei rapporti presupposti nel *Fedro*: Socrate è il dialettico, e si rivela come tale nell'*elenchos*, e per questo deve incontrare il «pericoloso» (δεινός, [211]C4) avversario Menesseno; il dialettico, però, è anche il maestro compiuto, che può piantare *logoi* vivi nell'anima del discepolo adatto che siano in grado di venire in aiuto a se stessi e al piantatore (*Fedro*, 276E7), e così Socrate si assicura l'«aiuto» di Liside"²³². El tercer i darrer apartat²³³ l'autor el dedica a estudiar Sòcrates en la seva activitat dialèctica, tal i com aquest la desenvolupa en el *Lisis*. Així, Sòcrates, en el *Lisis*, "partendo dall'oggetto del suo amore, si spiega anche la sua capacità di riconoscere gli amanti: essa non è altro che la capacità del dialettico di trovare l'anima «affine» alla filosofia, l'anima adatta (ψυχὴ προσήκουσα)"²³⁴. L'amistat que recerca Sòcrates en el *Lisis* és l'amistat del Bé. Com diu l'autor: "Egli vuole far «suo proprio» il Bene, e questo fa la sua «amicizia» (φιλία) per la «filosofia» (φιλοσοφία), poiché è davvero proprio dell'anima solo ciò che è accessibile alla sua intelligenza (νοῦς)"²³⁵. A la pregunta de "dove si mostra, allora, l'arte dialogica del dialettico?" Thomas A. Szlezák respon "essa si mostra

²³⁰ Ibid., 180-181.

²³¹ Cfr. Ibid., 181-184 (que en italià s'encapçalen amb el sotstítol de *Le figure di Ippotele, Liside e Menesseno*).

²³² Ibid., 184.

²³³ L'encapçalament del tercer apartat fa: *Socrate nel ruolo del dialettico: la sua arte dell'«ingannare» corrisponde al significato della critica dello scritto* (cfr. pp. 184-189)

²³⁴ Ibid., 186.

²³⁵ Ibid.

nell'inganno"²³⁶, encara que "l'inganno è intenzionale"²³⁷. Aquest «inganno» ja li havia fet afirmar que "il *Liside* acquista, così, un significato fondamentale per il guidizio sui dialoghi aporetici [...] le aporie socratiche hanno solo un senso tattico"²³⁸. El *Lisis* acaba, segons l'autor, amb la referència a la necessitat de prosseguir el discurs, però a un altre nivell, més exigent. Szlezák sosté, finalment, que "il lettore che ha imparato ad interpretare come parte della enunciazione il «rivestimento poetico», viene congedato con l'informazione definitiva che il sapere filosofico decisivo dell'origine come prima cosa degna d'amore è stato considerato solo in una «situazione di inebriamento», e quindi secondo un'ottica sfocata; ma il suo contenuto vero e proprio è stato tenuto fuori dal discorso con ben precisa intenzione, ed è stato riservato per un'altra occasione".

T. F. Morris, en l'article intitulat *Plato's Lysis* (1986), exposa i analitza el contingut del *Lisis*, que considera altament positiu. Parteix del fet que, al final del diàleg, Sòcrates "considers Lysis, Menexenus, and himself to be friends of one another"²³⁹. Aquest fet, segons Morris, suposa que es donen sis exemples d'amistat ja que cadascú dels tres és amic dels altres dos. En aquest article Morris "demonstrates that a careful reading of the *Lysis* yields an explanation of why each of these instances of friendship is, in fact, an instance of friendship"²⁴⁰. L'estudi d'exemples i contraexemples que apareixen en el *Lisis*, juntament amb l'estudi de diversos passatges i dels personatges del diàleg, li possibiliten a l'autor de mostrar per què en el *Lisis* cadascun dels exemples d'amistat es pot considerar, de fet, un exemple d'amistat, malgrat les incoherències i els enigmes que contenen les argumentacions que es formulen. Finalment, Morris posa en relació el seu plantejament del *Lisis* amb el del *Fedre* (275e-d) en el sentit que "all this exemplifies the playful use of the

²³⁶ *Ibid.*, 187.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, 183.

²³⁹ Morris 1986, 269.

²⁴⁰ *Ibid.*

written word discussed at *Phaedrus* 275ff.)²⁴¹. Tanca l'article suggerint que "putting together the answers to the riddles found in different dialogues would hopefully give us a body of Platonic doctrines as a systematic whole"²⁴².

David B. Robinson (*Plato's Lysis: The Structural Problem*, 1986), aborda el *Lisis* des de la consideració que el *Lisis* és un diàleg de definició (com el *Càrmides*, el *Laques*, l'*Hípias Major* i l'*Eutifró*, entre els diàlegs breus). La pregunta que, segons Robinson, formula el *Lisis* (això és, τί ἔστιν τὸ φίλον) el porta a estudiar lexicogràficament els termes φιλεῖν, φίλος i φιλία. Aquest estudi el focalitza en l'àmbit grec fora de Plató i, també, particularment, en el mateix *Lisis*. La definició que cerca el *Lisis* vol determinar el sentit del τὸ φίλον. Però, com ens adverteix l'autor, això suposa una doble possibilitat significativa: a) que es demani per "what is valued or pursued or approved", és a dir, "that which is the object of value or pursuit"; o bé b) que es pregunti pel concepte de "friendship"²⁴³. De cara a respondre a aquesta qüestió recorre a l'escenificació dramàtica del diàleg i sosté que allí hom hi pot veure, a través de la relació de Lisis i Menexen, quina és la qüestió que de debò demana el diàleg: "The perfectly genuine exemple of friendship between the two boys is the real starting point of the main discussion"²⁴⁴. Segons Robinson, "there is no difficulty in seeing that so far φίλος means 'friend' throughout"²⁴⁵, i a continuació ho mostra estudiant el fragment 212a-213d en el seu context més ampli de la secció 213d-216b. Donats els vaivens semàntics que es troben en aquests fragments del *Lisis* hom podria estat temptat a abandonar-lo²⁴⁶, encara que la situació s'aclareix a partir de

²⁴¹ *Ibid.*, 278.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Robinson 1986, 69.

²⁴⁴ *Ibid.*, 70.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ "There is an excusable temptation at this point to abandon the *Lysis* altogether as a riotous muddle. But the situation is perhaps less desperate than it may seem" (*Ibid.*, 74).

216c-221d quan es llegeix la pregunta τί ἔστιν τὸ φίλον, prenent φίλον en el seu sentit passiu, és a dir, demanar-se per "what is the object of pursuit"²⁴⁷. En relació al seu propòsit, Robinson estudia a continuació 218d-220b i les seccions finals (d'ençà de 221b), on s'hi implica la relació entre els οἰκεῖοι, els ὅμοιοι i els φίλοι. Finalment, Robinson fa una immersió en els textos de l'*Ètica a Nicòmac* per tal de mostrar-nos la noció aristotèlica d'amistat que s'hi tracta, i això a causa que "Aristotle works rigorously within the framework of a logical analysis"²⁴⁸. Aristòtil investiga, de fet, el concepte de τὸ φιλητόν en persones i en coses, justament abans d'estudiar el concepte d'amistat entre persones. Aristòtil creu que els φίλοι són els φιλητοί. I, segons Robinson, es pot fer una equivalència entre el τὸ φιλητόν aristotèlic i el τὸ φίλον-passiu platònic. Això porta a Robinson a concloure l'article veient una diferència de mentalitat entre Plató i Aristòtil (pp. 79-83)²⁴⁹. Aristòtil pensa en la possibilitat d'una φιλία perfecta (*highest friendship*) entre éssers humans perquè els homes bons poden ser amics, tot i que ha d'explicar perquè l'home bo no és autosuficient; Plató, en canvi, refuta que els bons puguin ser amics, i per això ha d'esmerçar arguments en mostrar com el desig del bé és un desig nascut d'una necessitat real natural. En definitiva, Robinson sosté que les dificultats del diàleg i les seves apories no són ficcions o joc platònics sinó que corresponen a dificultats reals en la naturalesa mateixa del bé²⁵⁰.

²⁴⁷ "I hope to make sense, then, of the rest of the dialogue by treating it as discussing for most of the time no longer "what is friendship"? but "what is the object of pursuit"?" (Ibíd., 74).

²⁴⁸ Ibíd., 77.

²⁴⁹ "Is this point in Aristotle's analysis also present in Plato's mind? The answer I think here must be no" (Ibíd., 79).

²⁵⁰ "Plato's aporetic dialogues are not aporetic purely as a device of irony, but as a result of real difficulties [...] I can perhaps add briefly that underlying the logical confusions of the *Lysis* Plato seems to have had a substantial difficulty about the nature of the good" (Ibíd., 82). I encara: "This placed him in the real, and not 'ironical', dilemma, of not being able to believe that men who has achieved goodness could continue to need friends" (Ibíd., 83).

Mary Margaret Mackenzie en el seu article intitulat *Impasse and Explanation: from the 'Lysis' to the 'Phaedo'* (1988) estudia si al final del *Lysis* (223a-b, provinent de 216c-222e) s'hi formula realment una aporia o, per contra, el *Lysis* té sortida, és a dir, si ens deixa entreveure algun resultat. A partir de l'anàlisi del final literari del *Lysis* –literalment aporètic en els seus termes (ἀποροι, en 223b)- postula que també la intenció filosòfica del diàleg sencer és volgutament aporètica: "My purpose is to show that the literary frame of this, as of other aporetic arguments, is directly connected to its philosophical purpose, and then to argue that the last argument of the *Lysis* is susceptible to new interpretation, of greater fertility in understanding the development of Plato's thought than its rivals"²⁵¹. Estudia l'ús que el *Corpus platonicum* fa del terme ἀπορία (tenint present, també, el seu contradictori εὐπορία) i ens mostra com en l'ἀπορία sempre hi ha un element d'autoconsciència que és el que permet seguir en la investigació. El *Lysis* és un diàleg aporètic en la seva forma i el seu fons i, en aquest sentit, segons Mackenzie, és formalment socràtic: "Plato's use of aporetic structure, and his reflections upon it, make it clear that he attributes his aspect of philosophing to Socrates"²⁵². I més endavant afegeix: "any aporetic arguments should be attributed directly to the historical Socrates"²⁵³. Mackenzie sosté, contra Vlastos, que el *Lysis* no és un diàleg de transició entre els diàlegs socràtics i els diàlegs de la maduresa platònica (d'acord amb l'ús que Plató realitza en el *Lysis* de l'*elenchos*), sinó un diàleg perfectament socràtic, tal com ho dona entenent l'aporètica del diàleg. El *Lysis* és una investigació sobre el φίλος, terme l'ambigüitat del qual –a parer de Mackenzie- no és aprofitada per Plató, encara que en deixa constància²⁵⁴. Ací cal tenir ben present que,

²⁵¹ Mackenzie 1988, 16.

²⁵² *Ibid.*, 23.

²⁵³ *Ibid.*, 24.

²⁵⁴ "The *Lysis* is about the term φίλος [...] the systematic ambiguity of φίλος, between the befriender and the befriended, is not exploited by Plato, but carefully observed (e.g. at 218d)" (*Ibid.*, 26).

d'acord amb Mackenzie, "φίλος is not just a value, it is also a relation"²⁵⁵. En l'anàlisi del *Lysis* que duu a terme l'autora posa en relleu la força de l'aporètica del *Lysis* així com l'esforç esmerçat en l'explicació mateixa de les causes. Aquesta és la profunditat del *Lysis*, el seu valor fonamental. El *Lysis*, així considerat, és vist com a més socràtic que no pas platònic (si per platònic s'entén aquell escrit que defensi ja la teoria de les formes com ho fan –segons Mackenzie– els diàlegs de maduresa, com ara el *Fedó*). Per això nega tota lectura que sigui una *platonising interpretation* del *Lysis*²⁵⁶ i defensa, al seu torn, una *teleological interpretation* que recolzi en el plantejament èticosocràtic "on value" que mostri el treball platònic sobre el fenomen del desig i sobre el valor en ell mateix. Des de la vessant ètica del φίλος, entès com a valor i com a relació, cal explicar-ne la seva fonamentació: "In this respect his ethical analysis coheres well with what I shall claim to be the central project here, namely the explanation of explanation"²⁵⁷. En la recerca de les causes de l'amistat (del valor *amistat* i de les relacions que el valor *amistat* estableix) és on el *Lysis*, malgrat l'aporètica del diàleg, conté elements de lligam amb els diàlegs de maduresa, especialment amb l'argumentació metafísica del *Fedó*. D'aquí que Mackenzie afirmi que "the *Lysis* does not answer the direct question about practical ethics which it asks. But that is not to suggest that the dialogue is vacuous, pointless or sceptical. For, as my preceding arguments have hinted, it does have a great of positive theorising to offer, but at higher, metaphysical level. That is, as I shall now show, the *Lysis* offers an account of explaining which is both metaphysically sophisticated, and in line with the criteria for explanation advanced by Plato in the *Phaedo*. Nay, more – I shall claim that the *Lysis*

²⁵⁵ Ibid., 38.

²⁵⁶ Vegeu especialment les pp. 31-35 de l'article, on explícitament s'afirma que "platonising view of the *Lysis* cannot be supported" (Ibid., 31). I, així, tota exegesi que vegi en termes com ara παρουσία ο τὸ πρῶτον φίλον una possibilitat d'ombra de teoria de les formes és rebutjada. Mackenzie sosté que "the supposition that Plato's theories are marked off by a body of technical terms is an error" (Ibid., 32).

²⁵⁷ Ibid., 37.

provides a vital complement to the *Phaedo* in the explanation of the explanation"²⁵⁸. Així, d'acord amb l'autora, el *Lysis* brinda al lector de Plató el treball necessari sobre l'argumentació que serà exigida per a poder transitar a través del pensament madur de Plató tal com aquest es desenvolupa en el *Fedó*, sobretot en l'argumentació que s'enfila a partir de l'autobiografia continguda en 96a i ss. Per això, servint-se de l'expressió del *Fedó* (99d1), Mackenzie, clou l'article, dient que "the ἀπορία of the *Lysis* is converted into a δεύτερος πλοῦς"²⁵⁹, dotant d'un relleu remarcable el *Lysis* platònic.

Anthony W. Price, el 1989, publicà un llibre de força anomenada: *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (286 pp.)²⁶⁰. El primer apartat d'aquesta obra està dedicat al *Lysis* platònic, i porta per títol *Friendship and Desire in the Lysis*. Abans que res, notem que el llibre està dedicat, en general, a Plató i Aristòtil. Dels set apartats que conté, quatre estan dedicats a Aristòtil i tres a Plató (al *Lysis* [pp. 1-14], al *Convit* [pp. 13-54] i al *Fedre* [pp. 55-102]). Respecte d'allò que Price ens refereix en la part dedicada al *Lysis* cal advertir que ja de bon començ l'autor ens planteja dues qüestions, que immediatament respon: "What is the topic of the *Lysis*, and what is its conclusion? [lín. 1] [...] [lín. 4-5] The topic is friendship (*philia*), and the conclusion failure". D'entrada l'autor ens fa notar l'estreta relació que hi ha entre el *Lysis* i l'Ètica a Nicòmac i l'Ètica a Eudem²⁶¹. Després d'advertir-nos, de manera general, del lligam entre el *Lysis* i les ètiques aristotèliques ens exposa el seu objectiu: "My aim in this book is to display that their approach is reflective and fertile,

²⁵⁸ *Ibid.*, 40.

²⁵⁹ *Ibid.*, 45.

²⁶⁰ A. W. Price ja havia publicat, el 1981, un text sobre el sentit de l'estimar platònicament: *Loving Persons Platonically* (Price 1981), on es fa referència tan sols al *Convit* i, sobretot, al *Fedre*. No hi ha ni un sol esment del *Lysis*.

²⁶¹ "In his two surviving treatements, in the *Nicomachean* and *Eudemian Ethics*, Aristotle effectively takes the *Lysis* as his starting-point; with no other Platonic dialogue does he show such a detailed, yet implicit, familiarity. He takes over from it not only points of detail, but general presuppositions that locate his own conclusions, which are not aporetic, in the same conceptual

well-conceived in theory and pregnant in practice"²⁶². Aquest objectiu té ben present un risc que posa en relleu A. W. Price i que és el de no arribar a eludir completament "the danger of opposing to Greek theoretical assumptions that remain [...] mere modern moralistic commonplaces"²⁶³. Exposa i discuteix al llarg del text els punts de vista de G. Vlastos i D. B. Robinson²⁶⁴ per tal de deixar patent el seu. Després de fer referència als tres sentits del terme *philos* ("friend", "dear" i "fond"), entrelligats per Sòcrates en el *Lysis*, motiu de la situació dilemàtica (*quandary*) del diàleg, l'autor passa a fer una síntesi del *Lysis* des de la perspectiva de recer-car-ne una resposta als perquè platònics de l'amistat (*the grounds of friendship*), considerada com a "fulfilment of fundamental human needs and desires"²⁶⁵ i mostrant com s'arriba a l'aporia final. Feta aquesta mirada al *Lysis*, Price ens dóna tots els textos aristotèlics (de les ètiques que hem esmentat) que puen del *Lysis* i ens refereix com aquests textos han estat curiosament el referent que han fet possible la sortida exitosa del plantejament aristotèlic sobre l'amistat. Els dos plantejaments, el platònic i l'aristotèlic, sobre l'amistat comparteixen el fet d'anar contra el rerafons general de l'estructura del desig humà. Aquí A.W. Price torna a discutir les posicions ja conegudes de Vlastos. Price en aquest context afirma: "a contrast between an egoistic Plato an altruistic Aristotle is imported, not discovered; I hope that it will become evident in the course of this book that it can nowhere be made out"²⁶⁶. Finalment, la referència a la *fantasy*²⁶⁷ de les parelles de dobles criatures singulars del discurs d'Aristòfanes contingut en el *Convit* de Plató li permet

region. If Socrates' failure in the *Lysis* is wholly misconceived, so is Aristotle's success in his *Ethics*" (Price 1989, 1).

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, 2.

²⁶⁴ A. W. Price fa referència als articles de G. Vlastos i D. B. Robinson que ja hem exposat en aquest estudi. En general podem dir que Price manifesta un cert desacord amb les anàlisis i conclusions de Vlastos i, en canvi, mostra un acord global amb Robinson.

²⁶⁵ *Ibid.*, 4-5.

²⁶⁶ *Ibid.*, 12.

²⁶⁷ *Ibid.*

a A.W. Price mostrar com "his failure to find a role for the good is also a failure to make sense of desire"²⁶⁸. Plató és, a parer del nostre autor, "an idealist who (it may be fair to speculate) could only respect human nature because he took an extraordinary view of a potentialities; but he was a philosopher foremost, and a moralist only in consequence"²⁶⁹. I conclou posant en relleu el valor del *Lysis*, malgrat els seus fracassos argumentatius en aproximar-se a l'amistat: "despite its failure either to define or to explain friendship, the *Lysis* succeeds in setting the scene for a genuine understanding; as Plato no doubt intended, it therefore constitutes a limited achievement under the guiso of a fiasco"²⁷⁰. No podem deixar de fer notar la darrera de les consideracions de A. W. Price: "of all Plato's investigations into love and friendship it is the *Lysis* that is the least dispensable"²⁷¹.

David Sedley, en una breu nota intitulada *Is the Lysis a dialogue of definition?* (1989), planteja la qüestió de si la lectura d'un diàleg platònic pot dependre d'una sola paraula (en el nostre cas, tal com es diu en el final del *Lysis*: ὅτι ἔστιν ὁ φίλος). La seva resposta és que si el que es diu en el final del *Lysis* és veritat, aleshores sí. De fet, l'autor sosté que "(contrary to what appears to be the prevailing view of the dialogue) the topic addressed throughout the *Lysis* is not the definitional question 'What is a friend? (or What is friendship?' or 'What is the friendly?'). No question with the definitional form 'τί ἔστι τὸ φίλον;' is framed. Rather, the central concern is the identificatory question: who or what is a friend to whom or what [...]"²⁷². Després d'analitzar alguns problemes que plantegen alguns passatges del *Lysis* (214d8-e1; 222b5; 218b6-c2) conclou que "to all these problems there is a remedy of irresistible simplicity"²⁷³, això és, si el text de 218b7-8 (παντὸς

²⁶⁸ Ibid., 13.

²⁶⁹ Ibid., 14.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Sedley 1989, 107.

²⁷³ Ibid., 108.

μᾶλλον ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὔ) es llegeix "... ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὔ" i, en conseqüència, es tradueix com a "we really have found out what the friendly is, and what it is (the friend) of"²⁷⁴ (i no com "we really have found out what the friendly and the unfriendly are"²⁷⁵). Així, segons David Sedley, amb aquesta distinció que permet la lectura οὔ (i no οὔ), és possible que "grammar, logical structure and philosophical coherence are all immediately restored"²⁷⁶. Aquesta nota acaba amb una afirmació provada: "the *Lysis* neither is, nor pretends to be, a dialogue of definition"²⁷⁷.

De la literatura sobre el *Lysis* dels anys noranta cal ressaltar, en primer lloc, l'article d'Aristide Tessitore, *Plato's Lysis: An introduction to philosophic friendship* (1990)²⁷⁸, sobretot pel fet de tractar-se d'un article que aborda metodològicament el *Lysis* des de la consideració de ser una obra alhora literària i filosòfica. L'intent de l'article és "to offer some conjectures concerning the teaching of the *Lysis* by being especially attentive to its *dramatis personae*"²⁷⁹. L'autor estudia els següents personatges: Lisis, Menexen, Hipotales

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid., 107.

²⁷⁶ Ibid., 108.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Fins a la celebració, a Toronto, del *V Symposium Platonicum* de la *International Plato Society* (1998), del qual se'n recolliren els *Proceedings* el 2000 (cfr. Robinson-Brisson 2000), la bibliografia apareguda en els anys noranta sobre el *Lysis* ofereix un ventall ampli d'interpretacions. De fet, els autors i els treballs més remarcables són els que tenen present la metodologia que considera l'escriptura del diàleg platònic com un tot literàrio-filosòfic. Són els que ressenyarem ací. Hi ha, no obstant això, estudis més de detall que tindrem en compte al llarg del nostre estudi i que, tot i que conformen igualment el mosaic interpretatiu del *Lysis*, ara no esbossarem. El treball de Victorino Tejera (Tejera 1990) mereix una consideració a part. Amb tot, ja n'hem donat suficients indicacions. De les altres obres dels anys noranta que ací no detallem hom pot consultar la bibliografia al final d'aquest estudi.

²⁷⁹ Tessitore 1990, 115. En nota a aquest fragment l'autor escriu: "Although there is the usual mountain of scholarship which accompanies all Platonic dialogues, very few scholars approach the *Lysis* in this way. [...] The tendency of most scholars is to abstract the "philosophic content" from the dialogue which is then regarded as a more or less (mostly less) successful prelude to the more mature dialogues of Plato's "middle period", especially the *Symposium*" (Ibid., 129n2).

i Sòcrates. Com afirma més endavant: "These are the four main characters and, as I hope to show, attentiveness to the comparisons, contrasts, and interaction among them proves to be an essential element for interpreting the dialogue as a whole"²⁸⁰. Prenent com a punt de partida les relacions d'aquests personatges, l'autor estructura el *Lisis* en sis grans apartats, en els quals ens descriu la interacció dramàtica dels personatges amb la intenció de mostrar com es va esdevenint l'ensenyament del *Lisis* com un tot. Els sis apartats que proposa són: 1) la conversa inicial amb Hipotales (203a1-206e2); 2) la conversa inicial amb Lisis (206e3-211b5); 3) la conversa inicial amb Menexen (211b6-213d2); 4) la segona conversa amb Lisis (213d2-216a3); 5) la conversa amb Menexen i Lisis (216a3-222d8); i la conclusió de Sòcrates (222e1-223b8). L'estudi de les relacions que a través d'aquest conjunt de converses mantenen els personatges porta a l'autor a concloure'n tres punts, que determina com a "conjectures" (pp. 127-129), i que podem referir així: primer, Plató suggereix que "philosophic friendship results from the serious effort to address a more fundamental love, the love of wisdom"²⁸¹ i en la mesura en què la recerca de la saviesa aquesta esdevé més *estimada* (*dear*), se'ns mostra la possibilitat d'esdevenir amics dels altres amb els quals compartim aquest amor (*primary love*); segon, en relació al suggeriment de Plató que només el qui no és ni bo ni dolent, això és, l'ésser intermig, és amic del bé, i que "a definition of friendship requires an understanding of the *archê* of friendship, a problem which, as we already observed, presupposes some understanding of the fundamental human need"²⁸², Plató ens mostra en el *Lisis* que "it is the serious search for first principles which is most likely to result in friendship"²⁸³; i tercer, en relació al coneixement que Sòcrates mateix té de l'amistat (que afirma no saber com aconseguir un amic i, alhora, sap com adreçar-se a algú en vistes a l'amistat), com reconciliar les paraules i els fets en Sòcrates? En el *Lisis* Sòcrates ocupa aquella posició de l'ésser intermig en

²⁸⁰ *Ibid.*, 115.

²⁸¹ *Ibid.*, 127.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, 128.

relació al saber (entre els savis i els ignorants) i, per tant, "as such, he possesses a certain kind of 'human wisdom' [*Apo 20d-e*] and is uniquely qualified to demonstrate how best to approach friendship [...] it would appear that it is only for someone in this intermediate position that friendship is possible at all"²⁸⁴. I Lisis i Menexen, en la recerca de la saviesa que duen a terme al llarg del diàleg, i que al llarg del diàleg se'ls fa sempre escàpola, "they are bound together with Socrates in a friendly search for the object of their common desire"²⁸⁵.

Giovanni Reale publicà la desena edició (definitiva²⁸⁶) del seu llibre *Per una nuova interpretazione di Platone* en el 1991²⁸⁷. En aquesta obra, que porta com a subtítol *Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, es dedica un capítol sencer, el quinzè, a estudiar la temàtica referent a *Eros e protologia nel «Liside», nel «Simposio» e nel «Fedro»* (pp. 454-494). De fet, el *Lisis* s'estudia tan sols en les pp. 456-459. En l'escàs espai dedicat al *Lisis* Reale vol accentuar com el *Lisis* -que estudia el problema de l'*amicizia* (φιλία)- "presenta una esplicita indicazione della spiegazione ultimativa di esso proprio nel *Principio primo e supremo del Bene*, con evidenti allusioni alle «Dottrine non scritte», o, comunque, con chiare anticipazioni di esse"²⁸⁸. En acabar la brevíssima síntesi de l'obra (cfr. pp. 456-457) Reale afirma que el nucli del *Lisis* ha estat ben enfocat per molts estudiosos i, en particular, esmenta «le fini notazioni»²⁸⁹ de Werner Jaeger. Reale recorre a Jaeger pel fet que és un estudiós que, essent

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*, 129.

²⁸⁶ En la *Prefazione* de Giovanni Reale a l'obra en la seva desena edició diu que "per capire la maniera in cui questo mio volume *Per una nuova interpretazione di Platone* non solo è nato, ma si è via via sviluppato nelle successive edizioni, fino a giungere a questa decima (che considero definitiva) in pochi anni..." (Citem l'edició de 1993: Reale 1993, XIII).

²⁸⁷ Segons el mateix Reale la undècima edició és igual a la precedent, encara que amb la correcció pertinent de les errates [cfr. Reale 1993, IV]).

²⁸⁸ *Ibid.*, 456.

²⁸⁹ *Ibid.* 457.

per raó d'època fora del «nou paradigma», resta, no obstant això, encaminat en la direcció justa. Cita en italià el text de Jaeger següent: "Quell'idea del bene che appare, negli altri dialoghi socratici, punto fisso di orientamento, si rivela *misura assoluta e ultima istanza* anche rispetto al problema dell'amicizia"²⁹⁰. Després de donar les citacions senceres (en italià i en grec, en nota) de 219c1-d5 i 220a7-b3, en relació a la "«prima cosa amica», ossia al Bene supremo"²⁹¹, Reale recorda com ha estat Hans Krämer²⁹² el qui per primera vegada, en aquests passatges, "ha notato la presenza della terminologia che risulta tipica delle «Dottrine non scritte»"²⁹³. El recurs a termes com ara ἀρχή i πρῶτον ens transporta al *Fedó*, la *República* i la *Carta VII*. Reale acaba el seu tractament del *Lisis* afirmant que "Krämer ha dunque ragione di concludere che «nel punto centrale del *Liside* (218c-220b) non si fa riferimento. Come finora si è ritenuto, alla dottrina delle Idee, ma al fondamento dell'essere», ossia al Principio primo in dimensione protologica. Si portano, così, alle esatte conseguenze, appunto in dimensione protologica, i giusti riferimenti di Jaeger alla «Misura assoluta»"²⁹⁴. Això serà el que més endavant serà presentat –segons Reale- en el *Convit*²⁹⁵.

En el llibre de James A. Arieti, *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama* (1991), en el qual s'estudien setze diàlegs platònics, l'autor presenta els textos de Plató com a representacions dramàtiques. En el primer capítol de l'obra intitulat *Reading the Dialogues* (pp. 1-17) s'aborda i es contextualitza l'escriptura platònica i es planteja com llegir els diàlegs platònics. Allí s'hi afirma que "tragedy and comedy are the genres that most

²⁹⁰ Ibid., 457 i 457n4. El text de Jaeger citat per Reale correspon a *Paideia* II, 302.

²⁹¹ Ibid., 457.

²⁹² Es refereix a l'obra de Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959 (cfr. Krämer 1959, 499 i ss.).

²⁹³ Ibid., 458.

²⁹⁴ Ibid., 458-459.

²⁹⁵ Ibid., 459.

resemble the Platonic dialogue"²⁹⁶ i també es formula la queixa que "but even those who have noted the drama have proceeded with a mistaken methodology. For while they see the dialogues as *dramatic*, they fail to see them as *dramas*"²⁹⁷. La lectura del *Lysis* com a representació dramàtica (capítol onzè, pp. 151-155) ens permet adonar-nos, d'acord amb Arieti, que una clau per captar el sentit de l'obra és parar atenció al rebaixament de Menexen, rebaixament que Lisis ha sol·licitat que Sòcrates dugués a terme amb Menexen. Arieti afirma que davant les argumentacions fallides i les moltes apories contingudes en el diàleg, "a number of possibilities suggest themselves as the dramatic purpose of the dialogue"²⁹⁸. Entre les possibilitats Arieti assenyala que en les argumentacions fallides "all of these hypotheses are false and that Plato had something else entirely in mind [...] it seems possible that Plato is satirizing arcane argumentation. Perhaps his competitor schools were already beginning to teach this kind of sophistic eristic and Plato wanted to attack it"²⁹⁹. Una de les altres possibilitats que ens refereix Arieti és que "perhaps in the *Lysis* Plato wished to give an example of what we might call 'exploratory dialect', in which Socrates really didn't know where he was going but was inventively trying to find this way"³⁰⁰. En definitiva, "perhaps in fact all Plato wanted to show us is that the process of philosophical investigation is in itself an activity of friendship and that even if one does not reach a conclusion the friendship is undiminished; the reward is in the activity even when there is no product"³⁰¹.

L'article que Ursula Wolf oferí en la miscel·lània en honor del 60è aniversari de Michael Theunissen intitulat *Die Freundschaftskonzeption in Platons Lysis* (1992), fa, en primer

²⁹⁶ Arieti 1991, 3.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, 154.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

lloc, un repàs del diàleg. En ell hi percep, com a novetat, una colla d'esquemes diàdics (*Zweierschemata*), els quals veu com a estretament vinculats amb aquells esquemes triàdics (*Dreierschemata*) que ja Hoerber, el 1959, en l'article que hem ressenyat, havia fet notar com a elements usats per part del mateix Plató en la construcció del diàleg³⁰². Ursula Wolf, després de presentar el *Lisis* i d'haver-se interrogat sobre les qüestions que el desenvolupament de la *φιλία* planteja, presenta una colla de *Perspektiven*³⁰³ que, prenent el diàleg com a punt de partida, s'obre a tres àmbits de reflexió, els quals aborda des del *Lisis*, però mirant cap a d'altres diàlegs platònics (el *Convit*, el *Fedre*, i també el *Gòrgias* i el *Teetet*) i cap a textos significatius aristotèlics (*l'Ètica a Nicòmac* i la *Política*). Els tres àmbits en els quals considera la *φιλία* són: en primer lloc, l'amistat a la polis; després, l'amistat amb un mateix i entre els bons; i, finalment, l'eros pedagògic. Respecte de la *φιλία* a la polis Sòcrates en el *Lisis*, d'acord amb Wolf, vol cenyir l'*οἰκεῖον* no al conjunt total (*das Ganze der Welt*, en aquest sentit: *la polis*) sinó a l'àmbit del nostre saber i poder que nosaltres mateixos podem regular, allò que és *οἰκεῖον* en el sentit més estricte de pertinença a l'àmbit del què disposem³⁰⁴. Quan hom tingui un domini de si mateix podrà després regir la polis. En aquest sentit la *φιλία* fa possible un ordre significatiu de la polis (*daß eine sinnvolle Ordnung der Polis*). Respecte de l'amistat amb un mateix i amb els bons, l'autora té present la situació política de desfeta de l'Atenes d'aquell moment i veu en el *Lisis* el treball que a través de l'*elenchos* l'individu pot fer de cara a canviar el conjunt vers el bé. Només quan les seves parts són bones es pot assegurar el bé del tot. La posició platònica de l'ésser intermedi necessitat de si mateix i dels altres (dels amics, que tampoc

³⁰² "Man kann jedoch auch eine Verknüpfung von Zweier- und Dreierschemata sehen", (Wolf 1992, 103; cfr. també p. 118). La construcció d'esquemes triàdics en el *Lisis* ha havia estat ja posada en relleu en l'article que hem referenciat de Hoerber (Hoerber 1959, 17 i ss.)

³⁰³ *Ibid.*, 119-128.

³⁰⁴ "Gegen diese Zielsetzung lautet der Standardeinwand des Sokrates, daß wir nur das regeln können, was im Bereich unseres praktischen Wissens und Könnens liegt, was *oikeion* im engeren Sinn der Zugehörigkeit zum eigenen Verfügungsbereich ist. Das gilt für das Ganze der Welt sicher nicht." (*Ibid.*, 119).

són ni dolents ni bons del tot) permet creure en la possibilitat d'una *polis* humanament harmoniosa. Finalment, respecte de l'eros pedagògic Ursula Wolf ens mostra la força educativa de l'atracció que la *φιλία* suposa i que es mou en l'àmbit d'*eros* perquè l'amor, com la raó, diu relació a la totalitat. Com fa Ursula Wolf: "Eine mit sich übereinstimmende Person repräsentiert das Gutsein des Ganzen"³⁰⁵. Aquesta totalitat és, amb tot, com ens diu l'autora, una totalitat concreta i determinada que la podem percebre i estimar³⁰⁶. I aquella forma d'estimar relacionada essencialment amb el bé (el *proton philon*) seria justament l'*eros* pedagògic³⁰⁷. Aquest *eros* és l'*eros* que atrau els joves que cerquen i necessiten de direcció en la seva recerca. D'aquí la relació entre els ancians i els joves en l'acte educador situat en l'univers de l'*eros*. Allò que podria semblar ser un acte autoritari (l'acte de l'*eros* educador) Ursula Wolf ens el mostra com un acte del tot fora d'aquella sospita autoritària: en l'actualitat se'ns fa molt difícil comprendre la pràctica d'aquell temps d'amor als joves³⁰⁸.

Don Adams, en l'article intitulat *The Lysis Puzzles* (1992), concentra la seva atenció en la primera part del *Lysis* que, segons ell sosté, arriba fins a 216b9. Dos són els objectius del present article. Primer, com ens refereix el mateix autor, "I intend to argue that the *Lysis* nowhere rules out instrumentalism, and hence that any interpretation of the *Lysis* must remain compatible with instrumentalism"³⁰⁹. Segon, també amb paraules de l'autor, "I intend to argue that a careful examination of them will show that they are serious and interesting philosophical puzzles"³¹⁰. Després d'exposar-nos *The nature of the Lysis* (pp. 3-

³⁰⁵ *Ibid.*, 127.

³⁰⁶ Cfr. *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ "weil wir den Sinn der damaligen Praxis der Knabenliebe nicht ohne weiteres nachvollziehen können" (*Ibid.*, 128).

³⁰⁹ Adams 1992, 3.

³¹⁰ *Ibid.*

4), que ell considera no maièutica³¹¹, tracta els diversos *puzzles* continguts des de 207d5 fins a 216b9, als quals Adams suggereix que el *Lysis* disposa "as a propaedeutic to a theory of friendship"³¹². Els quatre *puzzles* que Adams exposa són: 1) el de la utilitat (207d5-210d4); 2) el de la mutualitat (211d6-213d5); 3) el de la similaritat (213d6-215c2); i, finalment, el dels oposats (215c3-216b9). El conjunt estudiat per l'autor el porta a concloure, contràriament a l'opinió de molts estudiosos, que aquests *puzzles* no són ni sofismes (*sophistical tricks*) ni errors (*inept stumblings*) sinó que "they are all serious arguments which raise interesting and important issues which any theory of friendship must address"³¹³. Don Adams acaba subratllant que el seu treball no fa referència al *Lysis* sencer sinó tan sols a la primera part i, per tant, un estudi de la segona part ens possibilitarà veure Sòcrates començar a construir una teoria sobre l'amistat, després que en la primera part el mateix Sòcrates ha aprofundit els problemes que comporta una teoria de l'amistat. Respecte de la temàtica del *Lysis*, Adams afirma que "the topic of the *Lysis* is friendship (*philia*)"³¹⁴, encara que s'adona de la presència d'*eros* quan a continuació escriu "but the dialogue actually begins with an example of love (*eros*)"³¹⁵. El treball d'Adams mostra com els *puzzles* no són tan sols uns "mere technical logical fallacies"³¹⁶ sinó un autèntic camí cap a la determinació de l'amistat. En el 1995, el mateix Don Adams va escriure un altre article intitulat *A Socratic Theory of Friendship* i en el qual torna a considerar l'aportació del *Lysis*,

³¹¹ El *Lysis*, si hom estudia el paper de Sòcrates al llarg del diàleg, no es pot considerar un diàleg maièutic, almenys –com sosté Don Adams– en el sentit que ho són els dos diàlegs que els estudiosos vinculen més estretament al *Lysis*, és a dir, el *Càrmides* i el *Laques*. Adams en parlar de les apories del *Lysis* les comprèn en el sentit que Aristòtil exposa l'aporia en la seva *Metafísica* 995a27-b4. En aquest sentit, el *Lysis* es distancia dels altres diàlegs maièutics en *com* aquests *puzzles* són plantejats (cfr. *Ibíd.*, 3-4).

³¹² *Ibíd.*, 4.

³¹³ *Ibíd.*, 13-14.

³¹⁴ *Ibíd.*, 16n9.

³¹⁵ *Ibíd.* També hi afirma en la mateixa nota que: "A complete discussion of the *Lysis* would have to deal with this theme. However, I do not intend to give a complete discussion of the *Lysis* in one short paper, so I will focus only on *philia* and not on *eros* in the *Lysis*" (*Ibíd.*).

³¹⁶ *Ibíd.*, 4.

partint d'aquest article que acabem de presentar. En l'article del 1995 aborda la segona part del *Lysis* (218c4-220b5) i defensa que en aquest fragment "Socrates defends an instrumentalist theory of friendship"³¹⁷, si bé cal tenir ben present que en la segona secció d'aquest darrer article posa damunt la taula dues serioses objeccions a aquesta lectura instrumentalista³¹⁸, i acaba, en una tercera secció, exposant la refutació socràtica a aquesta teoria instrumentalista i exposa la nova teoria instrumentalista que Sòcrates ens brinda i que Adams qualifica com a una teoria instrumental sobre la conducta racional humana en general, i que és continguda en el fragment 220b6-222e7³¹⁹. Ara, en aquest article del 1995, la conclusió és clara: "In the *Lysis* Socrates develops an instrumentalist theory of friendship which can easily be defended against the objections he raises"³²⁰. Don Adams, finalment, ens adverteix que "we may not find the theory ultimately satisfactory, but its simplicity, initial plausibility, and explanatory power are a tribute both to the young author of the dialogue, and to the philosopher who inspired it"³²¹.

Samuel Scolnicov, en el 1993, publicà un article sobre el *Lysis* que portava per títol *Friends and Friendship in Plato. Some Remarks on the Lysis* i en el qual, partint d'aquells termes que els grecs tenen per descriure els sentiments i les relacions d'amor i d'amistat (*philia*, *eros* i *agape*), posa en relleu breument alguns punts en relació a l'obra platònica, com ara: el tema del diàleg, el món conceptual utilitarista, la teoria de les idees, la teoria sobre l'ànima i la concepció de l'amistat. L'autor veu el fracàs del plantejament del *Lysis* ja en la formulació de la pregunta que dóna lloc al diàleg. Segons Scolnicov, Plató no es pregunta

³¹⁷ Adams 1995, 269.

³¹⁸ La primera objecció és que atribuïm a Sòcrates un punt de vista simplement fals: un valor condicional no implica un valor instrumental; i la segona és que aquest punt de vista sembla ser incompatible amb altres punts de vista socràtics que el mateix Sòcrates planteja en d'altres diàlegs (cfr. *Ibíd.*, 274-277).

³¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, 278-282.

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ *Ibíd.*

"τί ἐστιν φιλία;" sinó "πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται;" (212a8). Així, Plató desplaça l'atenció que fins aleshores la φιλία havia tingut en l'àmbit de la filosofia de la naturalesa i de la metafísica vers l'àmbit únicament de les relacions interpersonals. Aquesta manera de formular la pregunta, posant l'accent en el φίλος més que no pas en la φιλία, "forces the dialogue to take a wrong turn"³²². Les relacions són qualitats i les relacions entre amics no són necessàriament simètriques, d'aquí també les enormes dificultats expressades en el diàleg. Segons Scolnicov "because the problem is badly posed, this solution is rejected almost offhand". A més, segons l'autor, "the conceptual world of the *Lysis* [...] is thoroughly utilitarian"³²³ i per això mateix acaba en aporia, perquè "the utilitarian standpoint is shown to be insufficient to account for social phenomena"³²⁴. En aquest sentit, al llarg del treball, Scolnicov mostra el seu desacord amb la interpretació de David Bolotin³²⁵, entre altres raons, perquè sosté que la interpretació de Bolotin (en aquest punt: en 220b6-e6) "is a typical of a trend of Anglo-Saxon interpretation which seems close to such a utilitarian view"³²⁶. Respecte de la problemàtica de la possible al·lusió a la teoria de les idees, Scolnicov sosté que l'ús en el *Lysis* del terme παρουσία és ben diferent de l'ús que se'n fa en els diàlegs que tenen a veure amb l'anomenada teoria de les idees (*Fedó*, *Parmènides*). Però encara que la teoria de les idees no es pugui afirmar que és present en el *Lysis*, sí que "the transcendence of the object of desire beyond the individual himself is clearly indicated"³²⁷. L'objecte primari de desig segons el *Lysis* és el πρῶτον φίλον, objecte transcendent. En referir-se, però, a una situació humana i a les relacions interpersonals, això fa que "an analysis of it in purely psychological, social or political terms is bound to be

³²² Scolnicov 1993, 69.

³²³ *Ibid.*, 70.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Cfr. *Ibid.*, 69n6; 70 i 73.

³²⁶ *Ibid.*, 70.

³²⁷ *Ibid.*, 72.

unsatisfactory"³²⁸. Aquí Scolnicov es refereix al *Gòrgias*, a *La República* i al *Timeu*, com també a Vlastos, a Aristòtil i a Kant, tot en relació a la manera de comprendre la *φιλία*. Finalment, l'autor afirma que "clearly, there is little room in it for Aristotelian *philia* and none for Kantian *Freundschaft* or Pauline *agape*. But the final *aporia* of this dialogue shows rather that for Plato human deficiencies are never adequately analysable in purely human terms"³²⁹. Però, segons Scolnicov, la qüestió fonamental del *πρῶτον φίλον* ("What is the *πρῶτον φίλον*?³³⁰) resta incontestada i això perquè no pot ser contestada només en termes de deficiència humana. La visió negativa del *Lysis* és mantinguda pel nostre autor fins i tot en l'afirmació final on ens refereix que "whether Plato already had his own solution ready at the time belongs to the realm of speculation, of which I would like to steer clear. But we do have here a sign of things to come"³³¹.

Michael D. Roth a *Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the Lysis* (1995) parteix de la coneguda expressió de W. K. C. Guthrie, el qual, en el volum IV (*Plato. The Man and his dialogues. Earlier period*) de la seva *A History of Greek Philosophy*, valora el *Lysis* d'aquesta sorprenent manera: "There are many opinions about this dialogue, and I must confess to my own, which is simply that it is not a success. Even Plato can nod"³³². A Michael D. Roth la lectura del *Lysis* li ha causat una reacció diversa: "My overall reaction to the *Lysis* is one of honest perplexity"³³³. En aquest article, Roth, partint de dos grans llocs comuns (contradictoris), que ell llegeix que es donen en la interpretació contemporània del *Lysis*, es proposa precisament posar-los en qüestió. Els dos llocs comuns són: d'una banda, que el *Lysis* no es troba entre les obres reeixides de Plató i

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*, 73.

³³⁰ *Ibid.*, 72.

³³¹ *Ibid.*, 73-74.

³³² Guthrie 1977, 143. Ja l'hem tractat més amunt.

³³³ Roth 1995, 2.

que, en canvi, en el *Convit* podem tobar desplegada satisfactòriament la doctrina continguda en embrió en el *Lisis*; i, de l'altra, ben a la inversa, que el *Lisis* ens proporciona alguna cosa d'interessant sobre el sentit i la importància filosòfica de termes tals com φίλος i φιλία, i també que hom pot esbrinar sense dificultat elements crucials de la doctrina de l'amistat³³⁴. Michael D. Roth, davant la perplexitat causada per la lectura del *Lisis*, i tenint present que "it may not be wildly implausible to construe the *Lysis* as a vehicle for endorsing egoism or as an illustration that even the greatest philosophical geniuses can have a bad day"³³⁵, ens vol oferir algunes conjetures, més o menys plausibles, que desenvolupa al llarg de l'article i que són tres³³⁶: a) "the *Lysis* is, in terms of subtlety, richness and philosophical power, at least the equal of such other early Socratic dialogues as the *Laches*, *Charmides* and *Euthyphro*"; b) "Socrates not only was not, in any interesting or detrimental sense, an egoist with respect to φιλία, but was fully alive to and fully endorsed the altruistic component of φιλία"; i c) "with respect to the roles that egoism and altruism play in the correct understanding of φιλία, Socrates differs little, if at all, from Aristotle". El text de Roth treballa partint de les conegudes posicions de G. Vlastos i referint-se, òbviament, als textos ètics d'Aristòtil. Davant les dificultats plantejades pels problemes que el *Lisis* aborda i les solucions que s'hi assagen –i que Guthrie decididament etiqueta amb l'expressió: "Even Plato can nod"-, Roth confessa que "the complaint is justified and I have no ingenious explanation to offer as to why Plato chose to do this, although the literature does not lack for such explanations"³³⁷. El treball, a través d'una anàlisi dels textos del *Lisis* que el mateix Vlastos explicà com a textos que clarament manifestaven un clara consideració utilitària i egoista de l'amistat (210c-d; 215c-e i 215a-c), mostra com poden ser interpretats des d'una consideració diferent de l'amistat. L'autor ens diu explícitament quin és el concepte d'*egoisme* que fa servir en el seu treball: "for purposes

³³⁴ *Ibid.*, 1-2.

³³⁵ *Ibid.*, 3.

³³⁶ Les tres conjetures que literalment donem a continuació es troben a Roth 1995, 3.

³³⁷ *Ibid.*, 10.

of this essay, we shall understand an egoist to be someone who could never terminate a complete, rational justification for some act by truthfully stating that helping others makes her happy"³³⁸. Del seu estudi en conclou les conjectures següents, amb el benentès que la seva plausibilitat resulta ser, almenys, igual que la plausibilitat de la seva negació³³⁹: a) podem situar el *Lysis*, filosòficament i dramàticament, enmig de diàlegs com ara el *Laques* i el *Càrmides*; b) Sòcrates no només era conscient sinó que s'afermava en una genuïna preocupació pels altres, la qual era considerada com un component necessari de la φιλία; i c) en relació a la reconciliació entre una consideració dels amics com a beneficiosos per a nosaltres mateixos i, d'altra banda, els amics com a aquells dels quals es vol el seu bé per a ells mateixos, Sòcrates dóna la mateixa justificació que Aristòtil. Michael D. Roth definitivament tanca el seu treball amb una afirmació escèptica: "I need only repeat that the interpretation I have offered above is as credible as any of the others".

Un dels treballs de més interès sobre el *Lysis* platònic és el de Francisco J. Gonzalez, *Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship* (1995), que ja hem esmentat. Gonzalez parteix de l'actual situació interpretativa del *Lysis* i se situa en la línia d'interpretar el diàleg per si mateix i tenint ben present el context dramàtic: "so long as this dialogue is not read on its own, its coherence will remain in question"³⁴⁰. I afegeix: "I shall sketch an

³³⁸ *Ibid.*, 15n26. Quan l'autor parla d'egoisme i d'altruisme tot al llarg de la nota, discutint amb G. Vlastos, posa com a exemple d'allò que vol dir la *Mother Teresa*, és a dir, aquella persona de la qual ningú diria que és egoista, però que si enfoquéssim les coses des de l'angle de la felicitat que ella trobava en fer els actes que feia, podríem arribar a dir que en aquest sentit fóra egoista.

³³⁹ Cfr. *Ibid.*, 19. En aquest punt Michael D. Roth dóna per endavant la possible crítica a què pot ser sotmès: "to claim of (a), (b) and (c) that I have established that their plausibility is at least equal to their denials leaves me open to the further objection that in order to accept such a claim one would have to invest the *Lysis* with far more subtlety than it is reasonable to suppose is there" (*Ibid.*). L'autor respon dient que, tot i que pot estar d'acord amb l'objecció, dir del *Lysis* que comporta un grau elevat de subtilesa no resulta ser més o menys implausible que dir que el *Lysis* és un exercici trivial i sense sentit en la crítica dels arguments o, fins i tot, dir que l'autor intencionadament descriu els seus principals i reverenciats personatges com aquell qui exhorta els nois a actuar únicament al marge del seu propi interès (*Ibid.*, 20).

³⁴⁰ Gonzalez 1995a, 70.

interpretation that reveals the dialogue's remarkable coherence when its arguments are situated in their dramatic context"³⁴¹. Gonzalez veu en l'aporia del diàleg la lliçó platònica que l'aporia està arrelada en la mateixa naturalesa de l'amistat i, en aquest sentit, el *Lisis* no representa un fracàs sinó un aprofundiment en l'amistat. Des d'aquesta perspectiva, el *Lisis* es mostra com un diàleg independent (del *Convit* i de les ètiques aristotèliques), i la seva visió de l'amistat "fundamentally disagrees with the characterization of friendship found in the latter"³⁴², això és, el *Convit* i les ètiques aristotèliques. Al llarg de l'article repassa el conjunt del *Lisis* de manera general, posant l'accent en *la dramatització de temes i de problemes* (pp. 71-72), en *la resolució inicial: el caràcter de Sòcrates i la primera discussió amb Lisis* (pp. 72-74), en el que anomena *la crisi: Sòcrates, desposseït de saviesa i d'amics* (pp. 75-77), en *la solució inspirada de Sòcrates: l'amor entre éssers intermedis i el Bé* (pp. 78-79), en el plantejament de *nous problemes: l'amistat en tant que aporètica i no recíproca* (pp. 79-81), en la proposta d'una *eventual solució: el Bé, estimat en tant que Οἰκεῖον* (pp. 81-83), en *l'amistat filosòfica en tant que relació aporètica amb el Bé* (pp. 83-84), en la consideració de *la filosofia com a fonament de l'amistat recíproca* (pp. 84-86), i en la mostració dels *problemes de l'inici, ara resolts en aporia* (pp. 86-87). Al final, a manera de conclusió, Francisco Gonzalez ens dona el seu punt de vista sobre les relacions del *Lisis* amb el *Convit* i l'*Ètica a Nicòmac*. Respecte de l'*Ètica a Nicòmac* l'autor agudament ens refereix que "for Aristotle the most complete friendship is based on equal possession of the good (virtue) by two friends: In contrast, for Plato in the *Lysis* friendship is based on equal *lack* of the good and the resultant shared *desire* to possess the good, a desire that will always be frustrated"³⁴³. Respecte de la relació entre el *Lisis* i el *Convit* afirma que "the *Lysis* stresses something that the *Symposium* does not, that friendship and love generally are based upon a kinship with the good through which the good belongs to

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² *Ibíd.*, 71.

³⁴³ *Ibíd.*, 87.

us without being possessed by us"³⁴⁴. Francisco Gonzalez creu haver fet un pas en la interpretació del *Lysis* quan sosté que "the challenge issued by the present outline of an interpretation, however, is that the *Lysis* no longer be seen as resolving around other works but that it be its own made source of light for future interpretations"³⁴⁵. El treball de Francisco Gonzalez recolza en un coneixement profund de la bibliografia sobre el tema i té, al nostre entendre, la singularitat d'haver posat en relleu la força interpretativa de l'obra d'Adolf Westermeyer, *Der Lysis des Plato. Zur Einführung in das Verständnis der Sokratischen Dialoge* (1875), en la qual, com ja hem fet notar, es fa molta èmfasi en una exegesi dramàtico-filosòfica del *Lysis*³⁴⁶. El treball del professor Francisco J. Gonzalez és la primícia d'una extensa obra sobre el *Lysis* platònic, la qual molt probablement portarà per títol *Kin, Rivals, Lovers: A Reading of Plato's Lysis*³⁴⁷.

Pierre Macherey col·laborà en l'obra *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances* (1995) amb un capítol dedicat al *Lysis*, al qual intitulà *Le «Lysis» de Platon: dilemme de l'amitié et de l'amour*. Es tracta d'una visió global del *Lysis* que, sense tenir present el context literari d'una manera explícita, ens fa arribar una lectura, més actualitzadora que exegètica, que encaixa amb el context general de l'obra per a la qual s'escribí el capítol. Sosté que Plató "est le premier à avoir théorisé la dissociation de l'amitié et de l'amour, en renversant leur rapport tel qu'il était traditionnellement établi dans la culture grecque"³⁴⁸. Per això, segons Macherey, "l'amitié se trouve ainsi disqualifiée au profit de l'amour"³⁴⁹.

³⁴⁴ Ibid., 88.

³⁴⁵ Ibid., 89.

³⁴⁶ Cfr. Ibid., 72n5, 73n12, 77n20 i 80n24.

³⁴⁷ Cfr. Press 2000, 244.

³⁴⁸ Macherey 1995, 58.

³⁴⁹ Ibid.

Després de distingir entre *amitié* (*philia*) i *amour*³⁵⁰, veient en l'*amitié* una determinació "horitzontal"³⁵¹ de la relació afectiva i en l'*amour* una determinació "vertical"³⁵² que no accentua la possessió o la presència o el fet de gaudir d'un bé sinó la recerca del bé que s'amaga i que es desitja³⁵³, l'autor fa una colla d'observacions terminològiques sobre la paraula *philia* mostrant com l'ús que Plató fa del terme està d'acord amb l'ús que es començà a donar en l'època dels sofistes, és a dir, quan "on a commencé à se demander s'il était possible d'attacher une valeur morale à des formes de comportement relevant primitivement d'un rapport naturel ou juridique d'appartenance et de possession"³⁵⁴. Després d'aquestes extenses consideracions prèvies (pp. 58-67), que han permès a l'autor

³⁵⁰ Aquí al llarg del text mai no especifica cap terme grec i, en canvi, pel context de què parla l'autor, algunes vegades es refereix a *agápe* i d'altres a *éros*, depenent de si fa referència al cristianisme o bé al *Convit* o al *Fedre* platònics. Aquesta confusió semàntica creiem que no permet argumentar ni concloure en la direcció que ho fa Macherey.

³⁵¹ "Il s'agit d'un rapport proprement humain, qui s'établit sans référence à une transcendance. Ce qui signifie, en d'autres termes, que dans ce lien entièrement positif il n'y a aucune place pour une négativité, c'est-à-dire pour l'appel que naît de la reconnaissance d'une absence, ou d'une manque, ou d'une irréductible disproportion (Ibid., 59-60).

³⁵² Macherey, que parteix d'un text que Stanislas Breton referia a propòsit de Michel Foucault ("Le christianisme a beaucoup parlé de l'amour, mais il n'a rien compris de l'amitié", en *De Rome à Paris*, Paris 1992, 183), sosté que: "entre l'éthique chrétienne, fondée sur le thème dominant du pur amour, et l'esthétique de l'existence développée par la culture du paganisme ancien, s'est opéré un radical changement de perspective. Il s'agit en effet de deux manières complètement différentes de "problématiser" la réalité humaine appréhendée au point de vue des conduites affectives. Par une sorte de mutation sémantique, le terme "aimer" renverrait ainsi, pour un chrétien et pour un païen, à des significations complètement différentes, le point de rupture se situant précisément au moment où, l'amitié perdant sa valeur absolue, telle qu'elle lui est reconnue dans certains textes d'Aristote ou de Cicéron, cette valeur est transférée à l'amour, qui semble prendre sa place: l'affectivité humaine est alors dotée d'une tout autre dimension, complètement inconnue auparavant [...] amitié et amour correspondraient à des réalités radicalement différentes en nature, à des attitudes incompatibles, et en tout cas incomparables, devant l'existence" (Ibid., 58-59).

³⁵³ Aquest bé és, per tant, l'"Autre, c'est-à-dire, l'absolu, le séparé, littéralement le détaché, celui qui est par-dessus tout aimable et désirable parce qu'il est inaccessible. L'affectivité cesse ainsi d'être une relation entre des individus pour devenir quête de l'Absolu. Ce qui signifie que l'objet du véritable amour, c'est Dieu en personne, ou le Bien, ou le Vrai, ou tout autre tenant lieu..." (Ibid., 60).

³⁵⁴ Ibid., 65.

situar Plató en un punt d'inflexió en relació a la història de la reflexió sobre la temàtica de l'afectivitat humana, que Macherey qualifica d'*anomalie*³⁵⁵, l'autor passa a tractar el *Lisis* platònic (pp. 67-75). El ràpid repàs que l'autor fa del *Lisis* respira pel capbaix una actitud contrariada envers l'obra. Així, en l'inici mateix de la presentació llegim: "C'est cette même suspicion que imprègne le seul texte que Platon ait expressément consacré au thème de l'amitié, le court dialogue du *Lysis*: un dialogue de divertissement, en apparence,..."³⁵⁶. La sospita, segons l'autor, és la mateixa que es planteja al llibre I de *La República* (334c1 i ss.) quan, en relació al tema de la justícia, dialogant Polemarc i Sòcrates, aquest darrer posa en relació la justícia i l'amistat, i responent a la posició de Polemarc ("és als injustos que és just perjudicar, i afavorir els justos", 334d), sosté que una actitud com la de Polemarc, "qui paraît «naturelle», parce qu'elle coïncide avec un usage social commun, ne va pas du tout de soi, et peut conduire à des terribles erreurs [...] il est clair que pour lui il y a dans les rapports d'amitié que traditionnellement les hommes ont entre eux quelque chose de fallacieux et d'équivoque, qui contribue à renfermer les hommes dans le prison de la *doxa*, c'est-à-dire dans un réseau de relations conventionnelles d'où il est impossible d'extraire un principe de justice véritable"³⁵⁷. Alguns fragments del treball, que referim en nota³⁵⁸,

³⁵⁵ Macherey s'ha referit a la doble significació del terme "estimar", la cristiana i la pagana. El trencament semàntic que suposa aquesta doble significació resultant el veu quan l'*amistat* perd el seu valor absolut, i l'absolutesa es desplaça vers l'*amor*, tal com ja ho assenyalen alguns textos d'Aristòtil i de Ciceró. En aquest procés històric que Macherey exposa hi veu en el pensament de Plató el pertorbament d'aquesta transició: "Ce schéma pourrait en gros être retenu si son exposition historique, dans le cadre successif fixé par la relation entre un avant et un après, n'était perturbée par une anomalie" (Ibid., 61).

³⁵⁶ Ibid., 67.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ A tall d'exemple: "de l'entretien, paisible en apparence, de Socrate avec ses enfants, se dégage finalement un malaise qui vient de ce que Socrate, comme il a l'habitude de le faire, sème le trouble dans leur esprit, les amène à reconsidérer des attitudes et des manières de penser qu'ils pratiquent spontanément, sans y voir malice. D'où un effet perturbateur et suspensif,..." (Ibid., 67-68); "...Il s'agit manifestement d'une feinte: Socrate, qui n'a pas d'amis de son âge, n'a aucune confiance dans les fausses valeurs de l'amitié, parce qu'il sait bien qu'elles sont un leurre..." (Ibid., 69); en parlar de l'esforç de Lisis per resoldre les dificultats plantejades per Sòcrates a Menexen, a partir de 213d, Macherey sosté que Sòcrates ha actuat "perfidement, car il s'agit évidemment d'une piège,..." (Ibid.,

permeten veure més de ple el posicionament de Macherey davant del *Lisis* (o del Sòcrates del *Lisis*, o bé del Plató del *Lisis*). Cap al final del treball, després d'haver repassat el *Lisis* i haver constatat la situació aporètica del diàleg, Macherey es pregunta: "et en écoutant parler ainsi Socrate, on ne peut manquer de se dire: est-ce que de telles choses sont bonnes à dire à des enfants? Est-ce qu'il ne pourrait pas les laisser tranquillement s'occuper à leurs plaisirs d'enfants?"³⁵⁹. La conclusió del treball de Macherey, el qual no ha reposat de comparar el *Lisis* amb el *Convit* i de referir-lo a Aristòtil, és ben clara: "Retenons essentiellement de tout ceci qu'au point de vue de Platon, l'amitié, interprétée dans les termes du rapport à autrui, comme relation intersubjective, donc sur le fond de réciprocité, risque fort d'être un leurre: la vérité de ce rapport se trouve en fait en dehors de lui, dans le principe absolu, le Bien en soi, qui se dérobe à toute appréhension directe, et ainsi par excellence l'objet aimé. C'est cette transcendance de l'*éros* qui dissipe les illusions de la *philia*"³⁶⁰. En aquest sentit, Macherey llegeix l'*amistat* del *Lisis* com "une réalité évanescence, qui vous glisse entre les doigts, un fantôme, ou en tout cas une apparence, impossible à fixer et à définir clairement, à la différence de l'amour, qui est quelque chose de bien réel, en tout cas qu'indique la voie, l'élan pouvant conduire à la réalité et a la vérité celui qui sait trouver le juste sens de son trouble affectif"³⁶¹.

El *XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi*, celebrat a Merano els dies 4-11 de maig de 1994, tractà el tema de «*Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*». En el volum de les seves actes hi ha recollit el treball de Franco Chiereghin,

70). En parlar sobre el *Convit* també trobem expressions com ara "...l'esprit du *Banquet*, où des gens d'âge mur, blasés et corrompus, profèrent des lieux communs ou des énormités sur le thème de l'amour" (Ibíd., 67).

³⁵⁹ Ibíd., 74. L'autor com a recolzament d'aquesta seva interpretació aporta l'obra de Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius* (cfr. Voelke 1961), una obra molt ben qualificada que no tracta especialment de Plató.

³⁶⁰ Ibíd., 74-75.

³⁶¹ Ibíd., 74.

L'individuazione del campo problematico dell'amicizia nel Liside di Platone (1995). Chiereghin estudia filosòficament el *Lisis* amb la convicció que el *Lisis* resulta ser un diàleg que no pot ser menystingut sinó que vehicula un sòlid pensament sobre l'amistat. Ja ben al començ del text llegim, referit al *Lisis*: "In ogni caso la sua appartenenza alle prime fasi dello sviluppo del pensiero di Platone non può certo autorizzare l'equivoco di ritenere che in esso predominio intenti esclusivamente descrittivi, introduttivi o parenetici, in qualche modo estranei o solo preparatori alla severità e alla serietà dell'impiego speculativo [...] in realtà vengono a maturazione, in modo più o meno palese, alcuni essenziali contenuti positivi di conoscenza relativamente al senso e alla portata ontologica di un fenomeno esistenziale qual è l'amicizia"³⁶². El text mostra com el *Lisis* ens presenta, d'una banda, "la precisa definizione del campo problematico all'interno del quale soltanto sarà possibile reperire [...] la risposta al problema che viene affrontato [el problema del sentit i del valor de l'amistat]"³⁶³; i, d'altra banda, "l'indicazione degli elementi indispensabili e delle condizioni che dovranno essere rispettate, affinché ciò che si proporrà come risposta possa pretendere di porsi autenticamente come tale"³⁶⁴. L'autor sosté que clarament en el *Lisis* es dóna entenent que no són les relacions de semblança o dissemblança por on cal cercar el fonament de l'amistat sinó que el fonament de l'amistat cal cercar-lo en un «terzo elemento», encara que tan sols esbossat en el *Lisis*³⁶⁵: el Bé com a fonament de l'amistat (el bé que, segons el *Lisis*, és afi a tota cosa). A partir de la determinació del primat del Bé, el *Lisis*, segons Chiereghin, desenvolupa l'altre gran guany especulatiu del diàleg: "la delineazione delle condizioni che rendono possibile l'attuazione dell'amicizia secondo due

³⁶² Chiereghin 1995, 519.

³⁶³ *Ibid.*, 520.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Segons Chiereghin, Aristòtil sistematitzarà i explicarà plenament la funció del Bé en l'amistat: *Ibid.*, 521. Ja en l'inici d'aquest treball l'autor afirma que "Il *Liside* di Platone sta alla base della trattazione dell'amicizia presente nelle grandi opere etiche di Aristotele e, conseguentemente, anche di quanto la riflessione filosofica e morale dell'Occidente ha elaborato intorno a questo tema" (*Ibid.*, 519).

direttive fondamentali [...] esse si collocano su due piani differenti che con il linguaggio non classico, ma a noi più familiare, potremmo chiamare l'uno trascendentale e l'altro trascendente"³⁶⁶. D'aquestes condicions, la primera és la dimensió horitzontal de l'experiència de l'amistat, entesa "come coesione comunitaria tra iguali"³⁶⁷; la segona, la dimensió vertical o d'obertura a la transcendència, conforma l'amistat "come partecipazione nella differenza" [ontològica]³⁶⁸. El text del *Lisis* en el qual l'autor es fonamenta és el de 218b8-c2: "l'amic, tant respecte de l'ànima com respecte del cos, com respecte de tota altra cosa, és aquell que no essent ni bo ni dolent és amic del bo a causa de la presència del mal", text en el qual es defineix l'estructura ontològica de la finitud en general, la qual mostra una "perenne inquietudine di trascendersi verso ciò di cui è indigente"³⁶⁹. Aquesta necessitat del bé és allò que és comú entre els amics, que al *Lisis* es determina com a οἰκεῖον, "ciò che di domestico e familiare consente a ciascuno di riconoscere sé nell'altro come un altro se stesso e su cui si fonda la dimensione orizzontale dell'amicizia come coesione comunitaria tra eguali"³⁷⁰. La presència del mal, amb tot, fa patent allò que de dolor i de misteri hi ha en la mateixa vida humana i ens diu de la impossibilitat del finit de trobar per si mateix la satisfacció del propi desig (*epithymia*). Però és aquest desig i la necessitat del finit de transcendir-se que fa néixer la participació en un principi transcendent (la segona dimensió), el *proton philon*, que alhora serà el *proton agathon*. Per això, "in realtè la

³⁶⁶ Ibid., 522.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid. Aquí Chiereghin comenta com aquesta segona dimensió "sia lasciato in ombra o addirittura negato da Aristotele nella trattazione sull'amicizia (non ci può essere amicizia verso Dio, perché non può esserci corresponsione [Magna Moralia, B, 1208b27-31]), ha indotto alcuni interpreti a contrapporre la *philia* greca, che sarebbe limitata al solo piano orizzontale della corresponsione comunitaria tra iguali, all'*amicitia* quale si afferma nel Cristianesimo e che si radica in ultima analisi in un principio trascendente. Così facendo tuttavia si trascura proprio la testimonianza del *Liside*, dove anche questo secondo aspetto viene riconosciuto nella sua essenzialità con una limpidezza impressionante" (Ibid., 522).

³⁶⁹ Ibid., 522-523.

³⁷⁰ Ibid., 523. Aquesta estructura *intermitja* de l'home com a ésser finit li permetrà a Plató de parlar de la naturalesa *filosòfica* de l'home, tal com ho desenvolupa en el *Convit* (Ibid.).

costituïció de ciò che si pone come principio impone che una differenza ontologica radicale contrassegni la relazione tra i membri della serie e il principio da cui essi dipendono"³⁷¹. Davant del problema de com anomenar al principi mateix amic, si és tant divers de l'ens finit, Chiereghin l'afronta amb radicalitat, veient en la llibertat humana una presència en l'home d'un valor infinit i punt de sintonia amb el transcendent (el *proton philon*): "Ciò che è degno di essere amato nell'amico è quanto esso possiede di più prezioso di ciò che fonda la sua dignità e questa è la sua libertà"³⁷². Però hi ha, també, un moviment invers, segons Chiereghin, que ve de la part del principi, no de l'ens finit: "Vi è infatti soltanto un modo in cui la trascendenza del principio può rivolgersi al finito senza incrinare in nulla la differenza ontologica e il non coinvolgimento nella relazione che il principio attiva e suscita verso se stesso. Ciò accade quando il principio si rivolge al finito con un atto che abbia il carattere dell'assoluta gratuità del dono [...] quello que viene donato proviene della libertà di Dio"³⁷³. D'aquí que tanqui aquest estudi afirmant que "in questo dialogo tra libertà dell'uomo e libertà di Dio diventa allora possibile attuare anche nei confronti del principio quell'amicizia che Platone aveva colto nella necessità del *proton philon*, di colui che nel mondo più autentico e originario può esserci amico"³⁷⁴. La lectura teològica del *Lisis* oferta per Chiereghin obre elements especulatiu del diàleg que analitzats des d'una estricta horitzontalitat es mantenen en un silenci extraordinàriament dibuïxat per part de Plató.

Més amunt ja hem fet esment de la tesi de Ginger Osborn Justus, *Plato: Poet: 'Lysis' :Poem* (1995)³⁷⁵. L'autora ens ofereix una lectura del *Lisis* que respon a una pregunta ben

³⁷¹ *Ibid.*, 524.

³⁷² *Ibid.*, 526.

³⁷³ *Ibid.*, 526-527.

³⁷⁴ *Ibid.*, 527.

³⁷⁵ Vegeu *supra*, pp. 27 i 27n57. La tesi, si bé no ha estat publicada, ens ha estat amablement facilitada per la seva autora, a qui agraïm la seva generositat.

pertinent, aparentment senzilla, i que obre el seu treball: "What is the *Lysis*?"³⁷⁶. La tesi respon a aquesta pregunta defensament, en contra del punt de vista corrent (*traditional view*³⁷⁷), que el *Lysis* no és un "diàleg" sinó un "*poema*", com de fet l'autora considera que, en general, ho són els escrits platònics, llevat de les cartes. Per això, Plató és considerat un *poeta*. Certament aquí '*Poema*' i '*poeta*' són presos per l'autora en el sentit que Aristòtil dóna a aquests termes en la seva *Poètica*. Ens diu l'autora: "«Poem» is not among the terms philosophers reach for first in describing the *Lysis*, but it is upon no lesser a mortal than Aristotle that I base this claim"³⁷⁸. Així doncs, que el *Lysis* sigui un *poema* no és un caprici lector de l'autora, sinó que té en Aristòtil un garant interpretatiu. La lectura del *Lysis* de Ginger Osborn és feta, doncs, amb lent aristotèlica. El començament mateix de la *Poètica* d'Aristòtil (1447a-1448b) forneix a l'autora la base textual de la seva afirmació. Allí Aristòtil exposa com un *poema* és fonamentalment una *imitació* (cfr. 1447a15-16 i *passim*) i com els *σωκρατικοὶ λόγοι*, en tant que són una *imitació* (1447b11), són un *poema*. Són una imitació de *λόγοι*, això és, de *converses* que tenen a Sòcrates com a principal conversador³⁷⁹. Quan Aristòtil en la seva *Poètica* escriu sobre el fet *imitar* ho fa, entre d'altres, amb els termes següents: "El fet d'imitar, en efecte, és quelcom de connatural als homes des que són infants [...] i totes les persones senten gaudi amb les imitacions. [...] el fet d'aprendre no solament és molt agradable als filòsofs, sinó que també ho és igualment a

³⁷⁶ Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 1.

³⁷⁷ El treball de Ginger Osborn Justus polemitza contra Vlastos i els seus seguidors, sobretot per la seva interpretació (només) filosòfica (analítica) del *Corpus Platonicum*: "One of the premier spokesmen for the traditional view of Plato, Gregory Vlastos..." (Ibid., 3). Entre els seguidors de Vlastos amb qui Ginger Osborn Justus també polemitza continuadament hi ha Martha Nussbaum (cfr. Ibid., 10 et *passim*). Aquest *traditional view* també l'anomena *traditional mechanical view* i sovint, també, *the dominant view* (p. ex.: "Despite resistance to the traditional mechanical view from hermeneuticists... [...]. Vlasto's view is the dominant view...", a Ibid., 9).

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ginger Osborn Justus tradueix els *λόγοι* de l'expressió *σωκρατικοὶ λόγοι* per *converses* i no per *diàlegs*, separant-se, així, de la posició de Vlastos, el qual entén els *σωκρατικοὶ λόγοι* com a *diàlegs* socràtics, això és, com aquell gènere literari propi del pensament filosòfic platònic, l'interès

les altres persones, per bé que aquestes només participen en el plaer a un nivell baix. Les persones, efectivament, senten gaudi en mirar les imatges per tal com, tot contemplant-les, es produeix el fet d'aprendre, alhora que es dedueix allò que representa cada cosa" (1448b; traducció de Joan Leita). Si el *Lysis* és un *poema*, allò que hi ha en joc té a veure amb el camp de la *imitació*. Amb paraules de l'autora: "if the *Lysis* is a poem, then it is in virtue of its imitation that its principal point and effectiveness lie. A reader who thinks herself urged to extract and "dissect the logical forms" may obliterate her chances to understand and appreciate the significance of the imitation and the "logic" of its effectiveness. This seems to be true of the *Lysis*"³⁸⁰. Un segon filó interpretatiu és també netament aristotèlic i és el fet de llegir el *Lysis* des de l'*Ètica a Nicòmac* (i l'*Ètica a Eudem*), més concretament, llegir el *Lysis* des de la consideració aristotèlica de la *philia*: "In the brief *Lysis*, we encounter an imitation of Socrates' making three kinds of friendship canvassed in *Nichomachean Ethics*"³⁸¹. La proposta aristotèlica de catalogar triplement la *philia* (l'amistat per interès, l'amistat per plaer i l'amistat perfecta), Ginger Osborn la llegeix com a escenificada en el *Lysis* en el que ella anomena *receptes* (*recipes*) del fer amics. El *Lysis*, entès com la imitació d'una conversa sobre la *philia* en la qual els participants comencen a fer-se amics, ens ofereix, a parer de l'autora, dues receptes per "cuinar" l'amistat i arribar a fer un mateix experiència d'*amistat*. Aquestes *receptes* les llegeix a partir d'una observació dramàtica del *Lysis*: Sòcrates, el protagonista dramàtic del *Lysis* i imitació de la figura del filòsof, ensenya

principal del qual no és l'escenificació dramàtica sinó l'argumentació a través de la qual el pensament es forja i s'expressa.

³⁸⁰ *Ibid.*, 4. L'autora desplega en el *Lysis* l'enfocament hermenèutic general del seu *advisor*, el Dr. Henry Teloh, tal com aquest l'exposa en la seva obra *Socratic Education in Plato's Early Dialogues* (Teloh 1986), on hi llegim: "what extent the dramatic features of a dialogue are relevant to an interpretation of its philosophical content. For the early Socratic dialogues –which use indirect communication and appear to end in utter perplexity- a literary analysis is essential" (Teloh 1986, 17, citat per l'autora).

³⁸¹ *Ibid.*, 131.

(is showing³⁸²) a fer-se amics amb els altres (personatges del text) a través de *converses* narrades en *passat dramàtic* (*Recipe I*: pp. 130-160) o en *present dramàtic* (*Recipe II*: pp. 161-181). "The budding friendships that sprout in the dramatic past are those of utility and pleasure"³⁸³, ens diu Ginger Osborn. En canvi, en *present dramàtic* "Socrates embarks upon a self-disclosing narrative in which we readers, along his auditor, discover myriad things known only to him [...] I speculate above that the frame for the narration occurs upon a question posed by the auditor to Socrates along the lines of 'How did you become friends with Lysis?'. As part of the frame Socrates has made the decision to recall his first meeting"³⁸⁴. I afegeix: "The motive for embarking upon this kind of remembrance seems neither calculated to benefit or improve the auditor, not primarily to spark the pleasures of dialectical inquiry as such occurred for Socrates in the palestra among those conversers [...] There is leisure attending the remembrance. There is time to remember and savor the past"³⁸⁵. Així doncs, d'acord amb l'autora, "the dramatic present of *Lysis* imitates one moment of how one converses "to gain the confidence" of a rare friend"³⁸⁶. El temps que en el *Lysis* (i en els diàlegs platònics en general) es dedica a les *converses* és altament rellevant per a l'autora: "Not only in the *Lysis*, but in most of the Platonic corpus, we are shown an imitation of a man who is using what time he has in the pursuit of conversation"³⁸⁷. En la

³⁸² Una de les diferències que l'autora mostra del divers tractament de la *philia* que duen a terme Plató i Aristòtil és precisament que, en relació a l'ús de la *conversa* o del *tractat* com a modes d'expressió literària, l'un, Aristòtil, a través del *tractat*, "ensenya", mentre que l'altre, Plató, a través de les *converses*, ens "mostra" ("I would reserve the term "teach" for Aristotle. Plato is 'showing' us" [Ibíd., 21]).

³⁸³ Ibíd., 131.

³⁸⁴ Ibíd., 162.

³⁸⁵ Ibíd.

³⁸⁶ Ibíd., 163. Ginger Osborn Justus prefereix anomenar l'*amistat perfecta* aristotèlica com a *rare friendship*, tal com Aristòtil també la qualifica a l'*Ètica a Nicòmac* VIII, 4: "L'amistat perfecta [τελεία φιλία] és la que es dona entre els qui són bons i els qui excel·leixen igualment en virtut. [...] És comprensible que aquestes amistats siguin rares [σπανία], ja que d'amics com aquests, n'hi ha pocs..." (traducció de Josep Batalla).

³⁸⁷ Ibíd., 170.

conclusió Ginger Osborn posa èmfasi precisament en el fet de *conversar* com a instrument d'*amistat*: "The thesis that the *Lysis* offers an imitation of conversations and friendships underway through the activity of conversation; the notion that conversation has a texture and fabric amenable to treatment by the Golden Mean seems a fairly innocuous one to explore [...]The activities of friends include everything from playing dice to conversation. It is conversation that the *Lysis* applauds as a proper means to friendship"³⁸⁸.

Brian Carr col·laborà en l'obra *Friendship East & West. Philosophical Perspectives* (1996) amb un article intitulat *Friendship in Plato's Lysis* i en el qual se sosté que el *Lysis* "is a short dialogue on the nature of friendship, one of the 'early Socratic' dialogues written before Plato's own ideas had matured into the Theory of Forms in such 'middle period' dialogues as the *Phaedo* and the *Republic*"³⁸⁹. En el tercer paràgraf del seu article, Brian Carr, després d'afirmar en el segon que "The *Lysis* develops puzzle after puzzle"³⁹⁰ i que "we might therefore despair of seeing our way through the puzzles to a resolution of Socrates' question, What is friendship?"³⁹¹, en el tercer paràgraf, diem, Brian se situa ja en un marc referencial aristotèlic que llegeix com a més o menys proper a nosaltres: "when we turn to Aristotle's treatment of the topic in the *Nicomachean Ethics*, we find ourselves more or less back on familiar ground. Aristotle writes about *philia* in a way that most of the time makes perfectly good sense, even though we might not agree with all of his claims"³⁹². En relació als raonaments aporètics del *Lysis* (*puzzles*) Brian torna a recórrer a Aristòtil: "Aristotle puts them back –more or less- into his account of *philia*, and produces therefore a more accurate account"³⁹³. L'autor ens ofereix, en primer lloc, una anàlisi de la seva pròpia

³⁸⁸ *Ibid.*, 183.

³⁸⁹ Carr 1996, 13.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, 14.

visió d'allò que és l'amistat a través de l'anàlisi semàntica de l'expressió 'és amic de'. Tres tesis ens proposa respecte a això, que estudia amb els mitjans argumentatius propis de la lògica relacional: Tesi 1) El terme relacional 'és amic de' és simètric i no transitiu (pp. 14-15); Tesi 2) L'amistat és recíproca (pp. 15-16); i Tesi 3) L'amistat no és una relació d'utilitat (pp. 16-17). Després ens parla com, contràriament, el *Lisis* tracta de la relació de la *philia* com d'una relació no simètrica i com d'una relació d'utilitat (pp. 18-25). En tercer lloc, Brian Carr exposa la consideració aristotèlica de l'amistat segons allò que se'ns diu en els llibres 8 i 9 de l'*Ètica a Nicòmac* i, sobretot, accentua com la noció aristotèlica de *l'amistat perfecta* és simètrica i no utilitarista (pp. 26-28). Finalment, l'autor formula una darrera tesi formulada des del text aristotèlic de l'*Ètica a Nicòmac*: Tesi 4) Les característiques centrals de l'amistat són intrínseques a ella mateixa. De fet, l'autor inicia i acaba l'exposició del *Lisis* en la part central de l'article, la qual resulta excessivament simplificadora. El text amb el qual clou aquesta part central de l'article dedicada al *Lisis* resulta ser ben transparent de la lectura que l'autor realitza: "Transitivity and utility have done their damage in producing this unhappy conclusion. Add to that Socrates' readiness to allow the terms of the *philia* relation to be objects (the good, health, etc.) and the damage seems inevitable. He has no chance of making sense of the normal, symmetrical and nontransitive personal relationship which Lysis and Menexenus enjoy, for he has on the contrary come to deny both boys title of 'friend' and failed to find a happy alternative object to which to apply it"³⁹⁴.

Fou en el 1996 que el professor Charles H. Kahn publicà *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. En aquest treball esforçat de comprensió del text i del pensament platònic, que pretén oferir "an interpretation of Plato's early and middle dialogues which aims to do justice to the genius of Plato not only as a thinker but also as a writer"³⁹⁵, hi és tractat el *Lisis* en diversos indrets. Primer, per tal de situar-lo literàriament

³⁹⁴ *Ibid.*, 25.

³⁹⁵ Citem l'edició en paperback de 1998: Kahn 1998, xiii.

(com a diàleg socràtic en forma narrativa³⁹⁶ i aporètica³⁹⁷) i cronològicament dins el *Corpus platonicum* (com un diàleg del període pre-mitjà o de trànsit cap a les obres de maduresa³⁹⁸); després, en el capítol 9 (*The object of love*), per tal de mostrar el lloc que el *Lisis* ocupa en la doctrina de l'amor (tal com és expressada en el *Convit*) que és un vincle essencial entre la psicologia moral i la doctrina metafísica de les Formes³⁹⁹. El *Lisis*, en aquest context, segons l'autor, prefigura el *Convit*⁴⁰⁰. En aquest sentit, Charles H. Kahn dedica un apartat, el tercer (*From the Lysis to the Symposium*, pp. 264-267), a situar el *Lisis*, en tant que diàleg que parla de l'amistat (amb un pròleg sobre el tema d'*eros*⁴⁰¹), en un lloc de transició clar: "the *Lysis* prepares the way for the theory of *eros* presented in the *Symposium*"⁴⁰², i també "in the *Lysis* Plato thus gives us a brief glimpse of the erotic model for philosophy that is taken up by Diotima in the *Symposium*"⁴⁰³. En aquest punt Kahn elabora un llistat de set punts en els quals posa en relleu quins són els elements que en el

³⁹⁶ El *Lisis* és un diàleg que, segons sembla, segueix la forma narrativa de l'*Alcibiades* d'Esquines, com també s'esdevé amb el *Càrmides* platònic (Vegeu Kahn 1998, 19).

³⁹⁷ "I suppose, shortly thereafter, Plato created an essentially new form, the aporetic dialogue with a pseudo-historical setting" (Ibid., 41). També llegim a Kahn: "Formally aporetic are the three dialogues of definition (*Laches*, *Charmides*, *Euthyphro*) as well as the *Protagoras*, *Meno*, and *Lysis*" (Ibid., 98), on l'autor no considera el *Lisis* com un diàleg de definició.

³⁹⁸ Els diàlegs de forma aporètica (*Laques*, *Càrmides*, *Eutifró*, *Protàgoras*, *Menó*, *Lisis* i *Eutidem*) pertanyen tots ells a allò que Kahn anomena "«pre-middle» or threshold dialogues", els quals han estat escrits "to emphasize their proleptic relationship to the later group" (Ibid.; Cfr. també Ibid., 47-48, sobre *The ordering of Plato's dialogues*, on el *Lisis* és situat entre el *Menó* i l'*Eutidem* [Ibid., 47]).

³⁹⁹ Ibid., 258.

⁴⁰⁰ "I will argue that the theory of *eros* formulated in the *Symposium*, and prefigured in the *Lysis*, is a direct development and transformation of the doctrine of the *Gorgias* and *Meno* that everyone desires the good" (Ibid., 259).

⁴⁰¹ "*Lysis* is overtly concerned with the theme of friendship [...] the topic of *eros* is presented in the prologue by an elaborate lesson in courtship administered to Hypothales by Socrates" (Ibid., 264).

⁴⁰² Ibid., 265.

⁴⁰³ Ibid.

Lisis es prefigura el *Convit*⁴⁰⁴. També sosté que "the *Lysis* also anticipates two technical features of the fullblown doctrine of Forms"⁴⁰⁵. Més endavant, en l'apartat sisè d'aquest mateix capítol novè, que porta per títol *A proleptic reading of the Lysis* (pp. 281-291), Kahn tracta del *Lisis* des de la consideració de ser "one of the more perplexing dialogues"⁴⁰⁶, però amb l'intent de trobar una explicació que doni sentit a tots els punts controvertits (*puzzles*) del diàleg. Per a realitzar aquesta explicació l'autor analitza el diàleg en deu etapes, que ací tan sols volem esmentar pel que tindrà a veure en el nostre estudi amb l'estructura del diàleg: 1) 207d-210d; 2) 212a-213d; 3) 213e-215b; 4) 215c-216b; 5) 216c-e; 6) 217a-218c3; 7) 218c5-220b; 8) 220b-221d6; 9) 221d6-222b2; i 10) 222b3-d8. L'autor, doncs, deixa de banda la part primera del diàleg (203a-206d), de la qual ha dit ja més amunt que es tractava d'un pròleg que tematitzava l'*eros*⁴⁰⁷. La tematització de l'*eros* (del pròleg) i de la *philia* (de la resta del diàleg) es dibuixa, segons Kahn, d'una banda assimètricament (l'*eros* d'Hipotales envers Lisis), de l'altra, simètricament (la *philia* entre Lisis i Menexen)⁴⁰⁸. L'esforç del nostre autor al llarg de les pàgines el porta a concloure, enmig d'aquest escenari de simetries i dissimetries, que el *Lisis* és un diàleg *proleptic* que anticipa els grans temes del Plató madur. A tall d'exemple -i per tancar aquesta presentació breu-, en l'etapa desena esmentada, llegim que "the implicit positive conclusion of the

⁴⁰⁴ Els set punts són: 1) L'amant de la saviesa (*philo-sophos*) com un ésser ni savi ni ignorant; 2) L'amor (*love*) com a desig (*epithumia*) del bé; 3) El bé intercanviable amb la bellesa (*kalon*) com a objecte d'amor; 4) El desig com a carència o com a deficiència; 5) El bé entès com allò que és propi (*oikeion*); 6) L'objecte primari d'amor (*proton philon*) en mancança del qual tota cosa també és estimada; i 7) Allò que és *autènticament* estimat, en contrast a les meres imatges (*eidola*) (Cfr. *Ibíd.*, 266).

⁴⁰⁵ *Ibíd.* Ací Kahn, en nota, assenyala que la terminologia específica sobre les Formes com a essències s'introdueix explícitament en el *Fedó* 74d6, però sosté que ja està anticipada en el *Lisis* 219c7 (*ἐχεῖνο οὐ ἐστὶν πρῶτον φίλον*). També hi ha anticipació en el *Lisis* d'allò que en el *Fedó* es desplega en relació a "allò que és veritablement estimat" (*Lisis* 220b1 i *Fedó* 220b1; cfr. també 102b i 103b8)(*Ibíd.*, 266n10).

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, 281.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, 264.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*

Lysis, which (together with the notion of the primary dear as the good and *kalon*) directly prepares for Diotima's doctrine of *eros*"⁴⁰⁹. És cert que a continuació l'autor manifesta "but this positive conclusion is buried under Socrates' final aporetic flourishes"⁴¹⁰. I afegeix: "In this respect the end of the *Lysis* resembles that of the *Laches* and *Charmides*, where we catch a glimpse of a positive conclusion that is then whisked out of sight by some final perversity or opacity on the part of Socrates. In this case the concluding maneuvers focus on two concepts that we meet again in the *Symposium*: desire (*epithymia*) and what is one's own or akin (*to oikeion*)"⁴¹¹. L'aportació de Charles H. Kahn es mou, doncs, en el marc d'una lectura nova ("a new paradigm"⁴¹²), la qual ofereix una "comprehensive interpretation" al mateix temps literària, històrica i filosòfica dels textos de Plató⁴¹³.

En el 1997 Michel Narcy publicà dins l'obra *Lezioni Socratiche* dos textos consecutius sobre el *Lisis* que portaven per títol *Le socratisme du Lysis: I. Philia et dialegesthai* l'un, i, l'altre, *Le socratisme du Lysis: II. Proton philon et oikeion*. Aquests articles corresponen a dues ponències que el professor Michel Narcy llegí com a participant en el programa de recerca de col·laboració entre el *Centre de Recherches sur la Pensée Antique* (Centre Léon Robin: Université de Paris IV-C.N.R.S. URA 107) i el *Centro di Studio del Pensiero Antico* (C.N.R.-Università "La Sapienza", Roma) durant els anys 1994 i 1995. En el primer text, després d'exposar breument l'argument del *Lisis*⁴¹⁴, l'autor es proposa com a hipòtesi de treball de mostrar "que *Lysis* incarne la solution de la question offerte à la sagacité des interlocuteurs –et, ici encore, des lecteurs- et qu'il s'agit d'un dialogue faussement

⁴⁰⁹ Ibid., 290.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid., i.

⁴¹³ Ibid., xiii. Cfr. el capítol 2 sobre *The interpretation of Plato* (pp. 36-70).

⁴¹⁴ Narcy 1997a, 207-209.

aporétique –un faux dialogue aporétique"⁴¹⁵. Nancy recorda, amb raó, com el propòsit principal del *Lysis* no és elaborar una definició de l'amistat sinó donar a conèixer a Hipotales allò que cal dir i fer per tal d'obtenir els favors de Lisis, el seu estimat (206c2-6). I, seguint la formulació feta per Gadamer en el seu article ja esmentat, sosté que si al final del *Lysis* els joves i el mateix Sòcrates s'han arribat a fer amics, "c'est que malgré l'absence d'une définition, d'un *logos*, de l'amitié, la réalité, l'*ergon*, en est advenue"⁴¹⁶. És a dir, el final del *Lysis* és "l'indication, destinée à Hippothalès, que Socrate a rempli l'engagement pris envers lui: devenu, par la vertu des discours qu'il leur a tenus, l'ami de Ménexène et de Lysis, il a montré à Hippothalès quels discours (*logoi*) font obtenir les faveurs de l'aimé"⁴¹⁷. Nancy adverteix que Sòcrates i Hipotales enlloc han convingut d'arribar a una definició sinó que s'han proposat de recercar, això és, de practicar el διαλέγεσθαι, no pas de l'arribar a conclusions definitòries. En el dialogar de Sòcrates amb Lisis, com a mostració a Hipotales d'allò que cal dir i fer, es posa en relleu la necessitat de la σοφία sense que hi hagi res d'aporètic. Per això, segons interpreta Nancy, Lisis (que en grec vol dir 'solució') pot ser considerat "comme le représentant, dans la suite du dialogue, de la solution"⁴¹⁸, tal com Plató considera en aquesta part didàctica del diàleg. En el diàleg amb Menexen, el jove erístic (211b8), s'esdevé la part aporètica del diàleg en el sentit que tot raonament acaba en aporia. Hi ha, però, una coimplicació entre les dues parts del diàleg: "La partie aporétique du dialogue apparaissant ainsi comme la mise en pratique de sa partie didactique ou positive, et les deux réponses à la question de savoir ce qui fait l'amitié –la science ou la dialectique- n'en faisant évidemment qu'une seule"⁴¹⁹. Nancy clou el primer text separant-se de la interpretació de Gadamer, bo i afirmant que "Gadamer a bien compris que le sens du *Lysis*, c'est ce qui s'y passe, l'*ergon*, plus que ce qui s'y dit, le *logos*; mais cet *ergon* n'est pas

⁴¹⁵ Ibid., 209.

⁴¹⁶ Ibid., 213.

⁴¹⁷ Ibid., 213-214.

⁴¹⁸ Ibid., 217.

⁴¹⁹ Ibid., 218.

celui du sentiment; c'est, au contraire, par le découragement du sentiment qu'opère la dialectique, l'oeuvre du *logos*, ou le travail de la parole"⁴²⁰.

En el segon text de Michel Nancy –que, com hem assenyalat, està en continuïtat amb el que acabem de presentar-, l'autor estudia les figures del *πρῶτον φίλον* i de *οἰκεῖον*. Parteix del fet que el lligam que, en general, els intèrprets⁴²¹ estableixen entre el Sòcrates del *Lisis* i el Plató madur, el qual desenvolupa una teoria obre l'amor (en el *Convit* i en el *Fedre*), és el *πρῶτον φίλον* (219b4-220b7), això és, aquella realitat que Sòcrates afirma com a principi requerit en tota atracció envers alguna cosa o envers algú. Quan hom es pregunta sobre la naturalesa que el *Lisis* atorga a aquest *πρῶτον φίλον* les posicions dels intèrprets divergeixen: alguns (com ara Vlastos) creuen que el *Lisis* no arriba a abordar la naturalesa d'aquesta figura, la qual, en canvi, és desplegada en els diàlegs de maduresa, i sobretot al final del llibre V de *La República*, és a dir, en el lloc on es tracta la teoria de les Formes; d'altres (com ara el deixeble de Vlastos, Terence Irwin), en canvi, que també sostenen la insuficiència del *Lisis*, miren, en un primer moment, cap a *l'Ètica a Nicòmac*, on es parla dels fins i del bé summe (*τὰγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον*: 1094a22) i, en un segon moment⁴²², capgiren la seva posició: mantenen que el Sòcrates del *Lisis* no ens diu quants objectes primers d'amor hi ha. De fet, com sosté Nancy, "ce qu'on trouve en effet dans le *Lysis*, c'est, presque littéralement, le premier énoncé de l'argument *e regressu ad infinitum*, classiquement tenu pour aristotélicien"⁴²³. A més, l'argumentació del *Lisis* és completament diferent de l'argumentació que es fa en els diàlegs de maduresa. Nancy es formula, després, a propòsit del viratge que ha operat Terence Irwin en la seva obra *Plato's Ethics*, dues qüestions: 1) Per què Irwin canvia de parer?; i 2) Quin és aquell bé que fonamenta els

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Nancy esmenta en aquest punt a G. Vlastos, L. Robin i J.-C. Fraise (cfr. Nancy 1997b, 223).

⁴²² Es tracta de la correcció que Terence Irwin fa en la nova versió del seu llibre *Plato's Ethics* (1995). Cfr. Ibid., 226.

⁴²³ Ibid., 224.

nostres desigs (le bien-fondé)? Respecte a la primera qüestió Michel Narcy creu que fou la crítica que Vlastos féu a Irwin⁴²⁴ allò que va fer canviar al mateix Irwin, és a dir, que "tout se passe par conséquent comme si, au Socrate sophiste dont sa référence de 1977 à Aristote faisait planer la menace, Irwin jugeait préférable le Socrate à demi platonicien de Vlastos"⁴²⁵. Hi ha, doncs, un acord entre Vlastos i Irwin en relació a la determinació d'allò que, segons ells, manca al *πρῶτον φίλον* del *Lysis* platònic. Respecte de la segona qüestió, és a dir, respecte del caràcter fonamentador del *πρῶτον φίλον*, l'autor, comparant les posicions aristotèliques de l'*Ètica a Nicòmac* amb les del Sòcrates platònic⁴²⁶, sosté que "c'est dans une perspective platonicienne, où il s'agirait de définir un bien universel, que la transition de «il faut s'arrêter quelque part» à «il y a quelque part où il faut s'arrêter» serait illégitime. Mais Aristote ne définit pas un bien universel: si, au lieu d'en rester au début du deuxième chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, on en poursuit la lecture jusqu'au chapitre 7, on comprendra que le raisonnement d'Aristote ne prétend à rien de plus que d'identifier «le plus grand bien» de chaque chose, et donc ce à quoi elle tend ou doit tendre en dernière instance, avec ce qui lui est propre (οἰκεῖον)"⁴²⁷. El terme οἰκεῖον és un terme que ja trobem en el *Lysis* (221d7-222b2; 222c1-3). Segons Narcy, "montrant l'absurdité d'une conception qui, ne faisant du bien que le contraire du mal, ne rendrait le bien désirable que pour échapper au mal, Socrate remplace ce qui ne serait qu'une problématique de la fuite par une problématique du désir, ce qui lui permet de substituer, à l'alternative bien-mal,

⁴²⁴ Narcy formula resumidament la crítica de Vlastos a Irwin així: "Vlastos a en effet reproché à Irwin d'avoir conclu du *Lysis* que, selon le raisonnement de Socrate, ce qui est choisi en vue d'un bien ultérieur ne peut être en soi-même un bien et qu'il n'existe en conséquence qu'un seul et unique bien" (Ibid., 228).

⁴²⁵ Ibid., 230.

⁴²⁶ Aquesta comparació Narcy la porta a consideració a propòsit de l'abandonament per part de Terence Irwin del seu punt de vista (que exposà a *Plato's Moral Theory*, 1977) per tal d'adoptar el punt de vista del seu crític i mestre, Gregory Vlastos. Narcy es pregunta precisament si Irwin no s'equivocà en el fet d'abandonar el punt de vista que havia sostingut anteriorment, segons el qual es donava una certa identitat o afinitat entre el raonament socràtic del *Lysis* i el raonament aristotèlic de l'*Ètica a Nicòmac* (Ibid., 230 i ss.).

⁴²⁷ Ibid., 232-233.

celle entre possession et manque [...] on ne désire donc que ce qui est propre à soi, οἰκεῖον (221d7-e5)"⁴²⁸. Malgrat tot, "Socrate, à la différence d'Aristote, ne dit rien sur ce que serait pour nous ce propre. Il reste muet [...] Quelles que soient les raisons de ce silence [...] nous pouvons cependant reconnaître dans le *Lysis*, et précisément dans ce que l'enseignement du *Lysis* a de non platonicien, donc probablement de socratique, le noyau conceptuel de l'éthique aristotélicienne"⁴²⁹.

Del mateix any, el 1997, hi ha encara dos treballs: el de Stefano Martinelli Tempesta (*La tradizione testuale del Liside del Platone*) i el de Naomi Reshotko (*Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*). Del valuós treball de crítica textual de Martinelli ja n'hem parlat suficientment més amunt. Respecte de l'article de Naomi Reshotko cal fer una doble consideració. En primer lloc, Reshotko llegeix el *Lysis* des de la consideració explícita que ens trobem davant d'un estudi sistemàtic de Plató (el considera un *Treatise*), en l'hipòtesi que "the *Lysis* is an early dialogue in which Plato attempts to disclose the views of the historical Socrates"⁴³⁰. En segon lloc, la lectura de Reshotko no determina l'*amistat* com a temàtica del diàleg⁴³¹ sinó que hi llegeix l'*atracció*, i comprèn el *Lysis* com un *tractat* que exposa una *teoria general sobre l'atracció*, la qual relaciona amb el *desig* i l'*amistat*: "In the *Lysis*, Socrates develops a general theory of attraction to which he refers using the word φιλία. Socrates also uses the term φιλία to refer to human friendship, because he takes human friendship to be a special case of desire which is itself a form of

⁴²⁸ Ibid., 233.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Reshotko 1997, 1.

⁴³¹ L'autor comença el seu treball fent notar el desconcert i la decepció en què hom cauria si el *Lysis* s'abordés amb l'expectativa d'una resposta a la qüestió de l'*amistat*. Així, llegim al començament mateix de l'article: "Plato's *Lysis* is commonly read as an early dialogue which takes up the question: 'What is friendship?' However, if we read the *Lysis* with the sole intention of understanding Socrates's views concerning when human beings might properly be called friends to one another, we will likely be confused and disappointed" (Ibid.).

attraction"⁴³². El treball, després de tractar el desig com a força d'atracció (pp. 2-3), ressegueix tot el *Lysis* parlant de tres aspectes: a) de l'amic que ho és del bé a causa del mal (pp. 3-11); b) dels desigs com a mancances (pp. 11-13); i c) del final del diàleg (pp. 13-16). La conclusió de Reshotko, que intitula "A Friend is a Means to the Good" (pp. 16-17), el porta a refermar la seva tesi: "In the *Lysis*, Socrates answers the question 'what is φιλία?' by disclosing a theory of attraction which is the basis for the theory of desire that is featured throughout the early dialogues [...] Human friendship is no different from any other kind of attraction. Human beings, like all others beings, are attracted to (desire) that which is theirs by nature"⁴³³. I defineix l'*amistat* així: "human φιλία is a relationship between a human being (who is at present NGNB) and the good"⁴³⁴. D'aquesta manera el Bé és allò que l'ésser humà necessita de cara a la seva felicitat. Per això, el bé és l'amic últim de l'ésser humà. Reshotko clou el seu treball insistint que "in order to understand the *Lysis*, it is important to understand that, on Socrates's view, it would not be possible to describe friendship between human beings as an isolated phenomenon. Friendship between two people can only be understood when a general theory of attraction is in place [...] Thus, even if we have a special interest in human friendship, we cannot read the *Lysis* successfully without the intention of coming to understand Socrates's general theory of attraction and desire"⁴³⁵.

En el 1998 l'editorial Rusconi publicà, en la seva col·lecció *Testi a fronte*, el text bilingüe del *Liside*, del qual n'havia encomanat l'edició a Maria Lualdi, bona coneixedora del

⁴³² *Ibid.* També més endavant afirma: "Further, I recommend that we understand Socrates's use of the term φιλία as a reference to something akin to our notions of desire and attraction" (*Ibid.*, 3).

⁴³³ *Ibid.*, 16.

⁴³⁴ *Ibid.* Les sigles NGNB l'autor les usa per referir-se a aquell ésser humà que no és ni bo ni dolent (Neither Good Nor Bad).

⁴³⁵ *Ibid.*, 17.

*Lisis*⁴³⁶. L'obra conté un *Saggio introduttivo* de Hans Krämer (pp. 7-46) i una anàlisi i interpretació del *Lisis* intitulada *Il Liside: Emblematico messaggio di Platone sull'amicizia* (pp. 47-91), a càrrec de Maria Lualdi, a les quals ens referim breument. En general, cal fer notar que tant Hans Krämer com Maria Lualdi orienten els seus treballs a mostrar com el caràcter desconcertant del *Lisis* només pot ser apaivagat obrint el diàleg a una interpretació que consideri l'oralitat de l'ensenyament platònic com l'eix vertebrador del sentit del diàleg. En la recerca del seu sentit, el *Lisis* apunta, així, fora d'ell mateix. Segons aquests autors, el *Lisis*, com en general tots els diàlegs platònics, remetent a una doctrina superior: la doctrina dels Principis. Aquest és, segons ells, un "nou paradigma"⁴³⁷. Els diàlegs són textos d'ajut (βοήθεια) que encaminen cap aquella doctrina i en ella retroben la seva plena significació. La pertinença dels autors a les anomenades «escola de Tubinga» (Hans Krämer) i «escola de Milà» (Maria Lualdi) és, doncs, ben manifesta⁴³⁸. El text que obre la publicació de Rusconi és el *Saggio Introduttivo* de Hans Krämer, el qual, després de mostrar el que ell anomena "l'eterogeneità delle interpretazioni" (pp. 9-14) –fent èmfasi en l'obra de David Bolotin (cfr. pp. 10-12), els resultats de la qual "non sembrano in alcun modo superiori a quelli dei suoi predecessori quanto a coerenza, aderenza al testo o forza di persuasione"⁴³⁹– sosté que el resultat de tota la història de la interpretació del *Lisis*, tal com ha estat abordada, és un "risultato interpretativo apparentemente misero"⁴⁴⁰. Per això, de cara a cercar noves possibilitats interpretatives que facin fruitar el diàleg, proposa recórrer a la

⁴³⁶ De Maria Lualdi ja n'hem presentat sumàriament el seu treball *Il problema de la philia e il Liside platonico* (1974). Cfr. pp. 76-77 del present treball.

⁴³⁷ Krämer es refereix al text mateix del *Lisis* per mostrar com Sòcrates, després de la fallida a la qual han arribat els interlocutors (213d), es disposa a revisar completament el camí fet, camí que els ha dut a aquella aporia, per tal d'emprendre en endavant la recerca, des d'uns altres pressupòsits. I remarca que "nella teoria della scienza un tale mutamento dell'idea-guida o dei presupposti fondamentali di una disciplina di ricerca si chiama, secondo Th. Kuhn, cambiamento di paradigma" (Krämer 1998, 15).

⁴³⁸ La col·lecció *Testi a fronte* és dirigida per Giovanni Reale, l'impulsor de l'anomenada «escola de Milà».

⁴³⁹ Krämer 1998, 11.

força significativa del "nou paradigma": "L'applicazione di questo nuovo paradigma al dialogo, attuata dal presente commentario, rappresenta un compito utile e meritorio per il progresso della sua esegesi"⁴⁴¹. Krämer passa a estudiar la part del diàleg que anomena "la ricerca della *philia*", això és: 211c-222e. Aquesta part la divideix en cinc apartats que corresponen als cinc passos que el *Lisis* realitza de recerca d'una definició de *philia* (212b-213c; 214a-215b; 215c-216b; 216c-221c i 221c-222e). En cadascun dels cinc passos Krämer mostra com el nou paradigma obre perspectives noves d'interpretació⁴⁴². El *Lisis*, d'aquesta manera, només podria ser plenament entès pels qui participaven de l'oralitat doctrinal platònica, és a dir, coneixien la doctrina platònica dels Principis. Així, l'autor ens refereix que "nel dialogo è comprensibile solo a quelli tra i lettori che sono iniziati, nonché a coloro che, attraverso la ricostruzione degli insegnamenti non scritti di Platone, hanno acquisito un orizzonte ermeneutico corrispondente a quello dei lettori per cui in primo luogo egli scrisse i suoi dialoghi"⁴⁴³. Al final del seu treball Krämer sosté que, analitzat així, el *Lisis* esdevé "un'opera d'arte molto ricca"⁴⁴⁴. La línia directiva que ha guiat el seu estudi ha tingut present: a) la manera d'argumentar del diàleg, i b) els lligams que hi ha entre aquesta manera d'argumentar i la filosofia oral de Plató. I recordem que Hans Krämer comença el seu text, tal com ja hem referit a l'inici del nostre treball, amb allò que "la prima impressione da cui il lettore non preparato è colto leggendo il dialogo platonico *Liside* consiste in uno stato di estrema confusione"⁴⁴⁵. Per la seva banda, Maria Lualdi també comença la seva col·laboració amb una frase d'encalç amb Hans Krämer, que fa: "La lettura del *Liside*, come anche Krämer osserva, costituisce un'esperienza per molti aspetti

⁴⁴⁰ Ibid., 15.

⁴⁴¹ Ibid., 20.

⁴⁴² Cfr. Els "risultati" de cada "passaggio" a: Ibid., 22; 24-25; 26-28; 39-40 i 43-45.

⁴⁴³ Ibid., 45.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid., 7.

sconcertante, tanto per chi si accosta per la prima volta ad esso, quanto per lo studioso"⁴⁴⁶. Després de fer, com Krämer, una valoració del caràcter accentuadament negatiu de les diverses interpretacions del *Lisis*, proposa de llegir novament el diàleg perquè "una riletura del testo riserva ancora qualche sorpresa e permette di ravissare in esso una trama di spunti e di elementi che ne fanno, se non un capolavoro nell'ambito del *corpus* platonico, per lo meno un'opera interessante e ricca di contenuto"⁴⁴⁷. La nova lectura que planteja Maria Lualdi suposa tenir presents "un insieme di segnali e di avvertimenti, che è possibile decodificare con una certa chiarezza facendo ricorso a principi ed aspetti del pensiero platonico che in esso sono presenti in modo implicito e allusivo ma preciso, e che solo la conoscenza di tutti i più importanti elementi delle dottrine platoniche, scritte e non scritte, permette di comprendere"⁴⁴⁸. Segons l'autora, per tal de comprendre el *Lisis* cal llegir-lo com ho podia fer el lector de l'època de Plató, que "aveva la possibilità di apprenderle e di approfondirle attraverso la viva voce del maestro, che preferiva riservare all'insegnamento orale la comunicazine dei principi portanti delle sue dottrine"⁴⁴⁹. El recurs a l'oralitat platònica per tal d'explicar el *Lisis* Maria Lualdi l'accentua, sobretot en relació a altres diàlegs de juvenesa. Així, llegim: "Forse in misura maggiore rispetto ad altri dialoghi giovanili, il *Liside* solleva alcuni problemi e fissa per iscritto alcuni punti che saranno comprensibili se integrati con quanto il vero filosofo comunicherà ai suoi discepoli nella dimensione dell'oralità"⁴⁵⁰. L'autora ens presenta tot el diàleg, pas a pas, veient la relació que ens planteja entre la *philia* i l'*eros*. En aquest punt la tesi de l'autora és ben clara: "la *philia* contiene una componente di razionalità maggiore rispetto all'*eros*, anche se nemmeno quest'ultimo è privo di elementi razionali e anche si non si può stabilire una linea di demarcazione precisa [...] La *philia* è tendenza al Bene, più che al Bello, come invece

⁴⁴⁶ Lualdi 1998, 49.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 51.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 52.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*

l'*eros*, ed anche quest'ultimo, al termine della scala d'amore descritta nel discorso di Diotima nel *Simposio* si accosta alla *philia* nel senso di *philo-sophia*"⁴⁵¹. Amb encert Maria Lualdi afirma que "il *Liside* pone il problema della *philia* nel cuore stesso del Platonismo"⁴⁵². I també, que "Platone ha inserito l'indagine sulla *philia* nel contesto di una vera e propria problematica filosofica, e l'ha agganciata alla ricerca metafisica"⁴⁵³. Finalment fem notar que l'autora relliga el final aparentment aporètic del diàleg ("l'apparente fallimento della ricerca"⁴⁵⁴) amb la disposició socràtica vers noves investigacions (223a), i ho relaciona amb el text de la *Carta VII*, 341e, quan s'afirma que els escrits no són bons per a tothom, "llevat d'aquells pocs que són aptes per anar descobrint [el sentit dels textos] per si mateixos, amb el mínim d'advertiments" (la traducció és nostra).

En el mateix 1998 aparegué publicada la tesi de Michael Bordt, *Platon Werke. Lysis. Übersetzung und Kommentar*. La traducció de Michael Bordt, acurada, està feta tenint com a text base no només el text de J. Burnet (de la Oxford Classical Texts) sinó el text que David B. Robinson endreçà, el 1961, i que constituirà el nou text del *Lysis* en la nova edició de la Oxford Classical Texts. El text de David B. Robinson recull les aportacions del còdex Vind. Suppl. gr. 7 (=W)⁴⁵⁵, que J. Burnet coneixia només de segona mà i que David B. Robinson treballà de primera mà⁴⁵⁶. A més de la traducció, que Bordt situa al capdavant de

⁴⁵¹ *Ibid.*, 56.

⁴⁵² *Ibid.*, 58.

⁴⁵³ *Ibid.*, 86.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Vegeu la importància del còdex de cara a la crítica textual del *Lysis* en el capítol dedicat a *I codici della terza famiglia* de Stefano Martinelli (Martinelli 1997, 124-141) i el capítol dedicat a *Il rapporto fra B, T, W* (Martinelli 1997, 213-257). Les variants textuais que de Robinson utilitza Bordt i que mostren el seu interès en la lectura i la interpretació del *Lysis* les podem trobar a Bordt 1998, 45n20; 121; 123; 126; 145; 158-159; 177-178; 195-196; 208-209; 219; 227; i 235.

⁴⁵⁶ El text de David B. Robinson que Michael Bordt ha consultat és la tesi de llicenciatura (*Plato's Lysis. Introduction, revised text and commentary*, University of Oxford 1961). Michael Bordt se separa en tretze indrets de lectura del text de Robinson (i disset del de J. Burnet).

l'obra, hi ha una extensa introducció (pp. 41-106) i un comentari detallat del *Lysis* (pp. 107-236), a banda de la bibliografia pertinent, no del tot completa (pp. 239-245). De cara al nostre interès en aquest indret del nostre treball volem tan sols fer notar alguns punts. En general, cal dir que es tracta d'un treball rigorós que posa en relleu tota la problemàtica que, segons els experts, conté el *Lysis* platònic. Michael Bordt deixa ben clar de bon començament que és la *philia* (*Freundschaft*) el tema del diàleg. Vegem-ne la seva insistència a través d'alguns textos: "Das Ziel von Platons *Lysis* ist eine philosophische Klärung dessen, was Freundschaft ist"⁴⁵⁷; "Platons *Lysis* ist erstens der *historische Ausgangspunkt einer umfangreichen philosophischen Beschäftigung mit dem Thema Freundschaft in der Antike*"⁴⁵⁸; "Platons *Lysis* ist demgegenüber der Ausgangspunkt einer lebhaften philosophischen Diskussion über das Thema Freundschaft"⁴⁵⁹; "Platons *Lysis* ist deswegen bedeutsam, weil mit diesem Dialog eine philosophische Diskussion der Freundschaft beginnt"⁴⁶⁰. Més endavant relaciona l'*amistat* i l'*eros*: "Platon im *Lysis* ein eigenes, interessantes Modell entwickelt um zu verstehen, was Freundschaft und Liebe ist"⁴⁶¹. L'autor s'interroga sobre si és la filosofia la ciència que ha de parlar de l'*amistat* ("Aber ist die Philosophie die geeignete Wissenschaft, um über Freundschaft nachzudenken?"⁴⁶²), i encara que no dubta gens a considerar que el *Lysis* tracta temàticament l'*amistat*, defensa amb raó que és un diàleg i no pas un tractat: "*Lysis* ist kein philosophischer Traktat, sondern ein Dialog"⁴⁶³. Més encara, en tant que diàleg "*Der Lysis* ist in diesem Sinne aber kein Lehrdialog"⁴⁶⁴. Tot amb tot, l'autor ens exposa un *Lysis* que ell

⁴⁵⁷ Bordt 1998, 41.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 42.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 46.

⁴⁶¹ *Ibid.*, 49.

⁴⁶² *Ibid.*, 47.

⁴⁶³ *Ibid.*, 64.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 65.

considera un diàleg temàtic sobre la *philia* i, per això, dedica tot un apartat a estudiar la "Platons systematische Position" (pp. 75-94). Finalment, advertim que en la consideració de les apories del *Lysis*, Michael Bordt proposa tres criteris, formulats interrogativament, per tal de reconstruir les contradiccions que s'hi recullen⁴⁶⁵: primer, la tesi refutada està d'acord o està en contra amb altres tesis que són mantingudes o bé refutades en el mateix diàleg?; segon, la tesi refutada està d'acord o amb desacord amb el que Plató diu sense més discussió sobre el mateix tema en un altre diàleg?; i tercer, la tesi, o bé la seva refutació, és objectivament plausible? En el *V Symposium Platonicum* de la *International Plato Society*, a Toronto, diversos congressistes mostraven el caràcter circular de l'argumentació de Michael Bordt⁴⁶⁶.

Franco Ferrari en el seu article intitulat *L'oikeion dell'anima e la conoscenza filosofica: il motivo gnoseologico nel Lyside* (1998) publicava la seva intervenció en el *V Symposium Platonicum*, la qual recull, com ell mateix ens adverteix, les observacions i les crítiques d'Enrico Berti, de Christopher Rowe, Thomas Szlezák i d'altres intervinents en el Simposi. Franco Ferrari, en aquest breu article, parteix del fet, acceptat per l'exegesi platònica més recent, que el caràcter aporètic del *Lysis* no és de naturalesa objectiva sinó de naturalesa dialogal, com ja havia mostrat Michael Bordt⁴⁶⁷. L'autor, però, va més enllà i se situa en el corrent interpretatiu que retroba el pensament platònic a l'interior del *Lysis*, sense menystenir el contingut d'aquest diàleg: "Che il *Lyside*, pur presentando un esito aporetico, contenga argomenti e tesi filosofiche non estranee al nucleo del pensiero platonico, è stato da lungo tempo amesso dalla critica"⁴⁶⁸. Ferrari planteja que la qüestió que aborda el *Lysis* "non consiste tanto nel dare una definizione formale della *φιλία* o dell' *αὐτὸ τὸ φίλον*,

⁴⁶⁵ "Wir wollen zur Rekonstruktion der Widersprüche im *Lysis* drei Kriterien vorschlagen, deren Bedeutung sich erst in der konkreten Einzelanalyse voll erweisen kann" (Ibíd., 70, on a continuació s'exposen, en la mateixa pàgina, els tres criteris).

⁴⁶⁶ Més avall presentarem la ponència de Michael Bordt al *Symposium* de Toronto.

⁴⁶⁷ Bordt 1998, 64-75. Autor citat sovint per F. Ferrari.

⁴⁶⁸ Ferrari 1998, 22.

quanto nel sapere «chi diventa amico di chi» (212a8) e più in generale nello stabilire come e perché si diventa amici, cioè nell'indagare l'origine della relazione di *philia*"⁴⁶⁹. A més, planteja que també caldrà respondre al "problema relativo all'estensione del campo di eventi compresi all'interno della categoria di *philia*"⁴⁷⁰, tal com, segons l'autor ens refereix, N. Reshokto ha posat en relleu amb les categories de *desig* i d'*atracció*"⁴⁷¹. Sosté que al llarg de l'estructura general del diàleg hi ha algunes importants normes que "rimangono non confutate e possono perciò valere come tesi acquisite dal punto di vista della filosofia platonica"⁴⁷². Entén com a normes, per exemple, la idea socràtica del bé (i de l'útil), en tant que terme intencional de la tensió del subjecte (220c5 i ss.), o també la regla general de tot procés tensional, això és, que "chi persegue qualcosa, non può possedere pienamente ciò verso cui tende, altrimenti non ricaverebbe alcuna utilità dal suo ottenimento"⁴⁷³. De fet, el punt de partida del subjecte és el seu estat de dèficit. Com el text del *Lisis* sosté, "la norma generale secondo cui «ciò che è neutrale, in virtù del desiderio e in vista di un bene à amico del bene», viene ulteriormente precisata nella parte conclusiva del dialogo, attraverso il ricorso alla coppia di concetti ἐνδεές-οἰκεῖον"⁴⁷⁴. Per tant, per tal de comprendre la φιλία Plató, segons interpreta Ferrari, es mou en un esquema que considera tant un subjecte agent (en estat de dèficit) com un terme intencional, concebut com a causa final i identificat amb el Bé. La relació entre el subjecte agent i el terme intencional es dóna pel fet que el terme intencional pertany (no és estrany, és οἰκεῖον) al subjecte. D'acord amb el nostre autor, el *Lisis* recorre, després, a la recerca de l'estructura general de tot procés en el qual un subjecte (el φίλος actiu) tendeix (estima) a un objecte (φίλον passiu). En aquest punt,

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid., 22-23.

⁴⁷¹ Ibid., 23. Nosaltres ja hem exposat el fil conductor que Naomi Reshokto segueix en el seu article *Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*.

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Ibid., 24.

Franco Ferrari ens adverteix que "è naturale che in un tale quadro teorico il ruolo di soggetto venga primariamente assunto dall'anima, nel cui ambito si situa il polo attivo della relazione di *philia*, vale a dire il suo centro motivazionale"⁴⁷⁵. D'aquí que la tesi que l'ànima sigui "il centro motivazionali di ogni pulsioni"⁴⁷⁶ no pot resultar estranya als lectors dels diàlegs de Plató. És aquí on Ferrari formula el punt nuclear de l'article: "L'anima, in quanto centro motivazionale del processo, è φίλη (attiva) di ciò che le è proprio e le appartiene costitutivamente: el mondo delle idee. Quest'ultimo, ma forse sarebbe meglio dire la conoscenza di esso che l'anima può avere, rappresenta dunque il fine del processo ed è per questo φίλος (o φίλη) passivo. Alla totalità del mondo delle idee risulta, poi, perfettamente attribuibile l'identificazione con τὸ ἀγαθόν, che rappresenta una delle definizioni del 'primo amico'. In questo senso, il motore motivazionale del processo cognitivo consiste nel desiderio da parte dell'anima di conoscere il mondo delle idee, di cui essa è mancante"⁴⁷⁷. Així doncs, la tensió cognoscitiva de l'ànima vers el món de les idees és allò que, segons Ferrari, ens permet interpretar el *Lisis*, si llegim bé la part final del diàleg, la qual obre la recerca més enllà del mateix *Lisis*. Finalment l'autor insisteix en la força del concepte οἰκεῖον com a terme intencional del procés cognoscitiu: "il mondo delle idee e la conoscenza ad esso relativa rappresentano il 'proprio' dell'anima"⁴⁷⁸. Aquí Ferrari ens refereix textos de *Definicions* (413b7), *Fedó* (79d3) i *La República* (X, 611e2-3) que expliciten aquesta situació de terme intencional del procés cognoscitiu de l'οἰκεῖον. També en general es refereix al *Fedre* i al *Menó*. Ferrari clou l'article defensant "di intendere lo schema teorico relativo alla relazione di *philia* come un'allusione al rapporto che l'anima ha con il mondo delle idee, rappresentato in questo contesto dalla copia *agathon-kalon*. L'evento

⁴⁷⁵ Ibid., 25.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid., 25-26.

⁴⁷⁸ Ibid., 26.

conoscitivo così inteso, rappresenta il tentativo di restaurare, secondo modalità erotiche, l'antica relazione tra anima e piano intelligibile"⁴⁷⁹.

En el 1999, la col·lecció *Classiques en poche* (núm. 40), de *Les Belles Lettres*, publicà el *Lysis*, en versió bilingüe, amb una introducció i notes de Jean-François Pradeau. L'establiment del text grec, així com la traducció francesa, eren els d'Alfred Croiset. Jean-François Pradeau situa el *Lysis* entre els diàlegs de joventut o també anomenats socràtics, els quals tenen com a característica comuna que conversen sobre un tema únic, un tema ètic: cerquen una excel·lència (*areté*). De fet, l'autor es pregunta per aquesta ubicació del *Lysis*: "Que l'objet «amitié» puisse, avec le *Lysis*, s'ajouter à cette liste ne va pas de soi; quel est le rapport qu'elle entretient à tout ou partie de l'excellence éthique? Peut-on dire de l'amitié qu'elle est elle-même une forme d'excellence au même titre que la tempérance, le courage ou la justice?"⁴⁸⁰. El *Lysis* tracta de la *philia*, "une relation d'affection mutuelle", encara que l'autor reconeix que pels grecs "de l'affection amicale [φιλία] à l'affection amoureuse [ἔρως], la différence n'est pas tranchée"⁴⁸¹ i, per això, escriu que en el *Lysis* "à la question érotique des garçons [204b-206c], Socrate donnera une réponse amicale"⁴⁸². I afegeix que "si Socrate entraîne ses interlocuteurs à la recherche d'une définition de l'amitié (*philia*), c'est parce que cette dernière qualifie de façon générique l'ensemble des sentiments d'affection ou de bienveillance, et qu'il convient donc de définir ce genre avant de s'enquérir de la nature de l'espèce particulière qu'est l'amour"⁴⁸³. En aquest punt l'autor adverteix dels usos diferents del terme *philia* en el grec de l'època de Plató (la relació afectiva, el sentiment comunitari o cívic entre els conciutadans, i l'harmonia o l'atracció dels elements físics entre ells) i constata la claredat aristotèlica en l'exposició dels sentits de

⁴⁷⁹ Ibid., 27.

⁴⁸⁰ Pradeau 1999, VII-VIII.

⁴⁸¹ Ibid., VIII.

⁴⁸² Ibid., IX.

⁴⁸³ Ibid.

philia a l'*Ètica a Nicòmac*. Després d'entretener-se en Aristòtil, Pradeau es pregunta: "Qu'en est-il dans le *Lysis*?" I respon: "Lisant ce court dialogue depuis l'*Éthique* d'Aristote, on y retrouve un matériau commun et des difficultés semblables"⁴⁸⁴. Plató divergeix netament d'Aristòtil: "il ne s'agit pas encore, comme ce sera le cas chez Aristote, de décrire l'amitié comme une forme particulière d'échange affectif [...] là où Aristote cherche à défendre, en l'affinant, la définition traditionnelle de l'amitié comme affection réciproque des semblables, le *Lysis* défend une toute autre hypothèse: l'amitié ne lie pas entre eux les semblables"⁴⁸⁵. Després de donar-nos el pla detallat del *Lysis* (pp. XIII-XIV), Jean-François Pradeau es pregunta si al final el *Lysis* ha arribat a definir l'amistat a la manera aristotèlica, és a dir, entesa com a "réciprocité non dissimulée du sentiment" (cfr. *Ètica a Nicòmac*, VIII, 2, 1156a4). La seva resposta és que no. Ni tan sols el *Lysis* distingeix entre els tres tipus d'amistat, tal com ho fa Aristòtil. Per al *Lysis* "devenir ami, c'est entreprendre de se rendre soi-même semblable à ce que l'on n'est pas"⁴⁸⁶. A partir d'aquí, l'autor repassa amb brevetat i destresa el contingut del *Lysis*, remarcant els temes principals del *Lysis*, que ell intitula: "devenir ami" (pp. XVI-XIX), "aimer ce qui n'est pas donné" (pp. XX-XXIII), "la parenté et la similitude" (pp. XXIII-XXVII). Cal posar en relleu la distinció que Pradeau fa notar entre la concepció del Bé tal com Plató exposa a *La República* (llibres VI i VII) i la que refereix en el *Lysis* (218b-220b). El *Lysis* no es pot interpretar –en relació al Bé, en tant que principi últim– com si sostingués la hipòtesi "d'une ascension progressive qui devrait culminer, au gré des amitiés successives, dans la possession ou la connaissance du premier principe"⁴⁸⁷. L'autor defensa enraonadament que "pour séduisant que puisse être ce schéma, il est étranger au *Lysis*"⁴⁸⁸. Segons el *Lysis*, si la relació d'amistat "n'est pas à elle-même sa propre fin mais qu'elle est bien un moyen, c'est en tant qu'elle est pour l'amant le

⁴⁸⁴ Ibid., XII.

⁴⁸⁵ Ibid., XIII.

⁴⁸⁶ Ibid., XV.

⁴⁸⁷ Ibid., XXII.

⁴⁸⁸ Ibid., XXII-XXIII.

moyen pour lui d'atteindre ce qui est bien"⁴⁸⁹. També posa en relleu Jean-François Pradeau el fet que l'amistat del *Lysis* suposa el millorament dels amics propiciat per la relació de *familiaritat* (*parenté*, to oikeîon) que hi ha entre ells. L'amistat suposa, doncs, una assimilació de l'amic a l'amic de cara a un millorament mutu. Aquesta assimilació, segons l'autor llegeix del *Lysis*, té una etiologia doble: "la fréquentation d'un modèle d'excellence auquel on entreprend de ressembler (comme c'est le cas dans la relation amicale, mais aussi amoureuse ou scolaire), et la possession de cette excellence"⁴⁹⁰. Finalment, Pradeau porta cap a les *Lleis* la resposta a la pregunta del *Lysis* respecte d'allò que hom pot esperar d'un amic i com estar-ne segur de ser correspost en l'amistat. En efecte, "celui qu'on aime montre le désir que nous devenions excellent (*ariston gignesthai*, VIII, 837d6). C'est ce désir commun, qui est le seule marque de réciprocité que Platon accorde à la relation amicale, qui fait de la *philia* un objet éthique privilégié"⁴⁹¹. D'aquí l'autor recorre a l'*Alcibiades* (cfr. 127e-135e) per tal de mostrar que l'amistat és una forma de la cura de si mateix (*epimeleia sauton*), condició per tal d'esdevenir excel·lent. Per això, segons Pradeau, "si le *Lysis* choisit d'accorder une telle importance éthique à l'amitié, c'est exactement pour cette raison que'elle est l'occasion, pour celui qui aime, de l'accomplissement du rapport à soi, au moyen de l'assimilation à autre chose que soi. De la parenté à la similitude, l'amitié est une assimilation"⁴⁹².

Francisco J. Gonzalez participà en el simposi que, amb el títol «*Plato as Author: The Rethoric of Philosophy*», se celebrà durant els dies 11-14 de novembre de 1999 en la Universitat de Cincinnati. El professor Gonzalez hi presentà, en el primer dia, una

⁴⁸⁹ Ibid., XXIII.

⁴⁹⁰ Ibid., XXVI.

⁴⁹¹ Ibid., XXVII.

⁴⁹² Ibid., XXVII.

comunicació intitulada *How to Read a Platonic Dialogue: Lysis 203a-207d*⁴⁹³. En aquesta comunicació l'autor estudia el *pròleg* del *Lysis* (203a-207d)⁴⁹⁴ amb el benentès que aquest és entre els molts *pròlegs* platònics "one of the richest and most detailed, and because attitudes towards it have greatly varied"⁴⁹⁵. En molts diàlegs de Plató no hi ha coincidència entre el començament de la discussió filosòfica i el començament del diàleg, i per això molts estudiosos no consideren d'interès filosòfic aquests *pròlegs*. L'autor, en aquesta comunicació, mostra la importància que aquests *pròlegs* tenen de cara al contingut filosòfic del diàleg, i ho mostra de manera ben notable en el *Lysis* platònic. Llegim en la comunicació: "The general account I will be defending here is that the Platonic prologue provides the foundation for the subsequent investigation by drawing our attention to specific *problems* without a reference to which this investigation can be neither fully understood nor made fruitful"⁴⁹⁶. Gonzalez estudia els tres temes o motius continguts en el *pròleg* del *Lysis* que, segons ell, constitueixen el canemàs del *Lysis*: la competició (*l'agôn*), *l'erôs* i Hermes. Pel que fa al primer motiu (pp. 2-9), la competència (*competition*), Gonzalez defensa, a través dels diversos moments escènics del diàleg (i, sobretot, del *pròleg*) i també del clima general que s'hi respira, que aquesta competència està molt vinculada a l'amistat, tal i com aquesta se'ns presenta en el *Lysis*. En el *Lysis* es vol fer compatible aquesta competència entre els amics en la saviesa i en la virtut amb el fet de tenir-ho tot en comú⁴⁹⁷. Precisament serà aquesta competència que travessa en el *pròleg* el

⁴⁹³ Agraïm a l'autor que amablement ens hagi fet arribar aquesta comunicació, encara inèdita, que en endavant citarem: Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*.

⁴⁹⁴ "This paper will focus on the prologue to the *Lysis* –defined here as occurring between 203a and 207d" (Ibíd., 1). En nota afegeix que "Socrates' discussion with *Lysis* at 207d-211c could plausibly be included as part of prologue and has certainly as little attention from interpreters as has 203a-207d [...]" (Ibíd., 34-35n1).

⁴⁹⁵ Ibíd.

⁴⁹⁶ Ibíd., 2.

⁴⁹⁷ Així, Gonzalez escriu: "Socrates' first brief discussion with the friends/rivals *Lysis* and Menexenus, however, raises a problem for this traditional idea: is the role granted to competition in

que trobarem, també, en la resta argumental del diàleg (213d-216b). En l'escena del final del diàleg també hi veiem aquesta competència valuosa dels amics: "When Socrates at the end of the dialogue counts himself the friend of Lysis and Menexenus, despite (or on account of?) their shared failure to define a friend (223b7). This is surely in part due to his success in engaging the boys in that competition for wisdom and virtue to which he has devoted his own life"⁴⁹⁸. Respecte al segon motiu (pp. 9-24), *erôs*, l'autor el vincula a la *competència*. I d'entrada assenyala, d'acord amb K. J. Dover (Dover 1989, 54-57), que ja "the Greeks saw *erôs* as itself a kind of competitive sport"⁴⁹⁹. En el *Lisis* Sòcrates conversa llargament amb Hipotales sobre la seva relació d'amor (*erôs*) amb Lisis. Gonzalez creu que aquest motiu del *pròleg* ha estat poc subratllat perquè, en general, els estudiosos creuen que "the theme of *erôs* does not seem relevant to the topic of the main discussion"⁵⁰⁰. La majoria dels estudiosos sostenen que el tema de la conversa principal és l'amistat (*φιλία*). En aquestes pàgines l'autor pretén "to show that *erôs* is in fact central to the concerns of the dialogue as a whole and that therefore once again the prologue proves indispensable"⁵⁰¹. Estudia les relacions entre Hipotales i Lisis (*erôs*) i les de Lisis i Menexen (*philia*) i en mostra la seva validesa, sense contraposar-les una a l'altra. També Sòcrates, al llarg del diàleg, apareix lligat a *erôs*. En el *Lisis*, "the prologue already tells us that the dialogue will be very much concerned with examining the relation between the reciprocal *philia* that characterizes friendship and the irreciprocal *philia* that characterizes *erôs*"⁵⁰². Sòcrates fa de mediació, en el diàleg, entre l'*erôs* i l'amistat. Com diu Gonzalez, "as a result, Socrates

friendship compatible with the equally traditional view that friends have all things in common?" (Ibíd., 5).

⁴⁹⁸ Ibíd., 8.

⁴⁹⁹ Ibíd., 9.

⁵⁰⁰ Ibíd.

⁵⁰¹ Ibíd., 10.

⁵⁰² Ibíd., 13-14.

proves to be both the true *erastês* and at the same time Lysis' friend"⁵⁰³. En aquest punt de la comunicació l'autor insisteix en el fet que "the prologue introduces the ideas of the *agôn* and *erôs* because the conception of friendship developed by the main discussion will both adopt and correct these ideas"⁵⁰⁴. El tercer i darrer motiu que Gonzalez estudia és la figura d'Hermes (pp. 24-33). La figura d'Hermes és "an idea absolutely central to the dialogue"⁵⁰⁵. Hermes, que surt al principi (206d1) i al final del diàleg (223b1-2), està relacionat amb els dos altres motius (competició i *erôs*), en tant que patró de les palestres i en tant que els pitagòrics associen Hermes amb el fet que tot entre els amics és comú (cfr. p. 25). L'autor, seguint W. Burkert (vegeu Burkert 2001), sosté que Hermes "is a god of boundaries that both separate and relate, divide and unite, limit but invite transgression"⁵⁰⁶. En el *Lisis*, així, Hermes té un paper rellevant. "This relevance becomes clear when we see that the establishment of oppositions which are then mediated and thus transgressed is central to the structure and content of the whole dialogue and thus to its account of friendship"⁵⁰⁷. La noció que més dóna entenent la seva rellevància és la d'"intermedi" (*intermediate*) entre oposats que es debat al llarg del diàleg. Finalment, Gonzalez estableix una estreta relació entre la figura d'Hermes i la de Sòcrates. Sòcrates, com Hermes, fan de mediació entre el diví i l'humà, i es mostra, contràriament als pedagogs beguts (en les festes d'Hermes), com el veritable pedagog que beu en els *logoi* (cfr. pp. 31-32). Gonzalez resumeix el valor dels tres motius amb aquesta frase: "What following the three motifs throughout the dialogue has shown us is not only that competition, *erôs* and mediation are essential to friendship, but also that Socratic dialogue, as the truest form of competition, *erôs*, and mediation, is therefore also the truest form of friendship"⁵⁰⁸. En el final de la seva comunicació (*IV*.

⁵⁰³ *Ibid.*, 21.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, 24.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 24.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 28.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 32.

General Lessons for Reading the Prologues of other Dialogues, pp. 33-34), de manera breu, insisteix en la necessitat de posar en relleu els pròlegs dels diàlegs, sobretot d'aquells que, com el *Menó*, el *Càrmides*, el *Laques* i el *Protàgoras*, tenen una importància literària i filosòfica, malgrat, si es vol, no siguin tan rics i complexos com el del *Lisis*. La lectura del pròleg del *Lisis* ens fa descobrir la importància que té llegir els pròlegs dels diàlegs platònics de cara a veure quins són els temes generals del diàleg, "not only themes explicitly addressed in the discussion, but also themes suggested by the dramatic and literary details"⁵⁰⁹. A més, amb la lectura atenta dels pròlegs, podem determinar "what problems the prologue introduces in connection with these themes"⁵¹⁰. Cal, segons Gonzalez, llegir "the main discussion from the perspective of these problems, in the anticipation that it will, if not solve, then at least illuminate them"⁵¹¹. La lectura que Gonzalez fa dels diàlegs platònics té com a principi fonamental de la seva interpretació el lligam estret que hi ha entre contingut filosòfic i dramàtica escènica, com ja molts estudiosos avui també comparteixen: "The many readers who have seen the *Lysis* as simultaneously an artistic success and a philosophical failure have not allowed the art to inform the philosophy. The prologue creates a concrete context for the philosophical arguments. Deprived of this context, the arguments become empty logical exercises"⁵¹². I conclou la seva comunicació així: "Therefore, rather than skip the prologue for the arguments, we need to approach the arguments through the fictional world created by prologue, since only then can we truly experience what the dialogue has to shown us"⁵¹³.

Gary Alan Scott dedica el capítol segon del seu llibre *Plato's Socrates as Educator* (2000) a llegir el *Lisis* des de la voluntat de conèixer el projecte pedagògic i psicagògic socràtic. El

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, 33.

⁵¹⁰ *Ibíd.*

⁵¹¹ *Ibíd.*

⁵¹² *Ibíd.*, 34.

⁵¹³ *Ibíd.*

capítol s'intitula *The Lysis: Limits and Liberation in Socrates' Encounter with Lysis*. En proposar-se estudiar l'educació socràtica, l'autor ens fa notar en la *Introducció* (pp.1-12) que aquest llibre fixa l'atenció en els personatges platònics de Lisis i Alcibiades perquè justament són aquests uns personatges que fan de protagonistes en aquells diàlegs en els quals Sòcrates aconseguix un cert èxit en l'educació del nois. Lisis i Alcibiades, tal com dóna entenent l'autor, "are featured in dialogues belonging to a special class of conversation in which Socrates *does* enjoy some degree of success in bringing about a dramatic turnaround in his target"⁵¹⁴. Així, per a Gary A. Scott el *Lysis* "offers a positive example of Socratic education, and it thus substantiates the effectiveness of the philosopher's erotic strategy toward young Athenian men"⁵¹⁵. Metodològicament, l'autor constata la dependència interpretativa secular del *Lysis* respecte del *Convit*, del *Fedre* i de l'*Ètica a Nicòmac*, i sosté que "the *Lysis* deserves attention in its own right, for reasons that are not nearly as well known"⁵¹⁶. En relació a la temàtica del *Lysis* Scott afirma que, com amb molts diàlegs platònics, "the express topic of the *Lysis* does not exhaust the subject matter broached in it"⁵¹⁷, i afegeix allò que constituirà el nucli interpretatiu del seu treball: "in addition to outlining the philosophical issues involved in the question of friendship, it is a dialogue that explores –both in argument and through its dramatic movement- the similarities and differences between *philia* and Eros and the connection between freedom and limits of various kinds"⁵¹⁸. El paper d'eros hi és remarcat notablement. Se'n fa el motor de l'alliberament dels joves: "the *Lysis* demonstrates just how Socrates' erotic approach to

⁵¹⁴ Scott 2000, 4.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, 52. L'autor veu una inflexió en la interpretació del *Lysis* en la lectura de David Bolotin: "Beginning with Friedländer, Gadamer, and especially David Bolotin 1979 translation and commentary, readers have begun to rediscover the *Lysis*, and several recent interpreters –especially Gonzalez and Tessitore- have found a way to reconcile the *Lysis'* argumentation with its dramatic action" (*Ibid.*, 192n1).

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

promising youths produces in them a kind of «empowerment» while aiming at their ultimate liberation"⁵¹⁹. Segons l'autor la preocupació pedagògica que recorre el *Lysis* és la preocupació per la consecució de la *llibertat* per part dels joves atenesos, llibertat que per Sòcrates suposarà no acceptar cap disminució en la pròpia suficiència, ni en el propi mestratge, res que pugui minvar la *σωφροσύνη* dels joves atenesos. Però serà precisament aquest alliberament el que demanarà prendre consciència dels límits, i aquest és el cas particular del *Lysis*: "the enticement of Socrates' erotic approach does consist of a kind of liberation, but the freedom he confers upon Lysis entails the awareness of necessary limits"⁵²⁰. En abordar el tema de la llibertat - que, segons el nostre autor, és omnipresent en el *Corpus platonicum*- és del tot justificat tractar el problema de les limitacions que, en el *Lysis*, tal com mostra Gary Alan Scott, es distingeixen d'altres formes de subjugament. Dit altrament, "this more mature perspective will recognize that limits are not simple impositions of authority upon individuals but combine to produce one's character, forming and shaping one as a person. In others words, this means that limits are not merely negative and restraining but also are positive and productive"⁵²¹. El *Lysis* mostra quines limitacions com a tals "are crucial to one's character and necessary for the formation of any civic identity at all within the *polis*"⁵²². De fet, Scott concentra la seva atenció no en el *Lysis* sencer sinó tan sols en l'escena dramàtica del pròleg (203a1-206e2) i en la (primera) conversa que té lloc entre Lysis i Sòcrates (206e3-211b5), i de la qual n'arriba a concloure resultats positius, fet altament significatiu si tenim present el poc acord dels intèrprets en

⁵¹⁹ *Ibid.*, 53. Més endavant el mateix Scott dirà: "the *Lysis* demonstrates the degree to which the Socratic *paideusis*, at least with Lysis, is designed to culminate in a kind of liberation of the youth, guided by beguiling Eros of Socrates' approach" (*Ibid.*, 59).

⁵²⁰ *Ibid.*, 74.

⁵²¹ *Ibid.*, 56.

⁵²² *Ibid.*

aquest punt⁵²³. Per a Gary Alan Scott, doncs, el *Lysis*, malgrat suposi "a failure at the level of the dramatic action or the inconclusiveness of an argument may be consciously crafted in this way by Plato to create a vehicle for learning by his audience"⁵²⁴. Segons l'autor, al llarg del diàleg, Sòcrates rebutja els resultats de tres intents de definir l'amistat perquè les definicions a les quals s'arriba són del tot inadequades. Però malgrat això, "something positive can be concluded by the conversation's larger audience from each of them [les definicions proposades]"⁵²⁵. Fixant l'atenció en el desplegament final del diàleg, Gary Alan Scott afirma que l'amistat assolida entre els interlocutors, tot i que pugui semblar no fonamentada (en cap definició certa, ni en l'aclariment del Bé com a *proton philon*) i fins i tot ridícula, ha estat establerta en aquell àmbit humà en el qual habita la filosofia i en el qual el Bé últim té una certa similitud (*akin*) amb ells. De fet, només podem percebre positivament el tractament que de l'amistat en fa el *Lysis* si el comprenem com un tot: "the dialogue [*Lysis*] provides an adequate treatment of friendship only when considered as a whole, none of its definitions being adequate on their own"⁵²⁶. Així el diàleg s'obre (o pot obrir-se) en tota la seva riquesa interpretativa.

Francisco J. Gonzalez publicà, dins *Classical Philology*, una versió actualitzada⁵²⁷ de la comunicació que presentà en el *V Symposium Platonicum* de Toronto. El treball porta per títol *Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of Φιλία Radically Transformed* (2000). La comunicació parteix del fet que la darrera proposta positiva del

⁵²³ Cfr. l'apartat intitulat: "*Conclusion: The Positive Results of the Lysis*" (Ibíd., 74-80). En relació a les diferents posicions exegetiques (d'acord i desacord) respecte d'aquest caràcter conclusiu exitós, vegi's Ibíd., 204n53.

⁵²⁴ Ibíd., 74.

⁵²⁵ Ibíd.

⁵²⁶ Ibíd.

⁵²⁷ Gonzalez 2000a, 394n48.

Lisis, formulada en 221e3-6⁵²⁸, identifica τὸ φίλον amb τὸ οἰκεῖον i identifica, també, els amics i els amants amb aquells que de manera natural es pertanyen l'un a l'altre. Tal com el mateix Gonzalez ens diu en el començ de l'article, "I aim to show that the identification of being φίλος with being οἰκεῖος, far from being abrupt and isolated, is already anticipated by Socrates' first conversation with Lysis and therefore unifies the dialogue by tying its end to its beginning"⁵²⁹. Per tal de mostrar aquesta unificació del final amb l'inici del *Lisis* –i, en conseqüència, la unitat i sentit de tot el *Lisis*–, Gonzalez estudia la conversa inicial que Sòcrates manté amb Lisis i en la qual es conclou que només la *saviesa* de Lisis farà que els altres li siguin φίλοι i οἰκεῖοι (210d1-2). Molts estudiosos comprenen de diferent manera i tradueixen diferentment l'οἰκεῖοι de 210d2 i el de 221e6. L'autor sosté, en canvi, que en ambdós textos s'hi vehicula el mateix sentit objectiu d'οἰκεῖοι (*emparentats*) i, així mateix, que aquest terme (οἰκεῖοι) està estretament vinculat amb φίλοι⁵³⁰. Gonzalez mostra, a continuació, com el lligam entre ser φίλος i ser οἰκεῖος és un lligam prou conegut en la Grècia antiga (cfr. l'apartat 2: *The Traditional Φίλος-Οἰκεῖος Identification in Ancient Greece*⁵³¹). Després fa veure com en la mateixa antigor clàssica grega ja se sotmeté a crítica aquesta identificació esmentada (cfr. l'apartat 3: *Critiques of the Φίλος-Οἰκεῖος*

⁵²⁸ "Τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, ὡς φαίνεται, ᾧ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι.—Συνεφάτην.— Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῆ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς." (221e3-6). Això és: "Així doncs, Menexen i Lisis, segons que sembla, és en relació a algun cert emparentament que es relacionen l'amor, l'amistat i el desig. —Hi estigueren d'acord. —Vosaltres, en efecte, si sou amics l'un de l'altre, és que, de manera natural, esteu emparentats entre vosaltres" (T-ABV).

⁵²⁹ *Ibid.*, 379.

⁵³⁰ Cfr. *Ibid.*, 383.

⁵³¹ Cfr. *Ibid.*, 383-387. Ací l'autor estudia, a partir de la glossa d'Eustaci sobre la *Iliada* 2.261, el lligam entre φίλος i οἰκεῖος ο συγγενής i defensa la tesi que "in archaic Greece the substantive φίλος referred primarily to one's kin (οἰκεῖος or συγγενής), and only secondarily or derivatively to those not related in blood" (*Ibid.*, 384). Aquest ús resulta ser repetidament el que trobem en els escoliastes d'Homer (p. ex. en l'escoli sobre l'*Odissea* 1.238), en Hesíode (*Treballs i dies*, 707), i en d'altres autors de l'antigor.

*Identification*⁵³²). Més endavant posa en relleu quin és el posicionament crític en l'època socràtica davant aquesta relació (cfr. l'apartat 4: *Reinterpretations of Φίλος-Οἰκεῖος Identification*⁵³³) i, finalment, el professor Gonzalez ens dona el punt de vista del *Lysis* respecte al lligam Φίλος-Οἰκεῖος, motiu del seu treball (cfr. l'apartat 5: *The Lysis as Reinterpretation of the Φίλος-Οἰκεῖος Identification*⁵³⁴). És en aquest darrer apartat que Gonzalez exposa la finalitat del *Lysis*, la qual ja havia apuntat en el final mateix de l'apartat 4. Allí manifestava certament que la finalitat del *Lysis* era definir l'amistat com alguna cosa més que una relació de sang⁵³⁵. Aquest propòsit ample de mires del *Lysis* parteix de l'anàlisi feta de la discussió inicial que Sòcrates té amb Lisis i que defensa que allò que fa que algú sigui φίλος i οἰκεῖος d'un altre és precisament la σοφία. Aquest posicionament de la conversa inicial esmentada deixa pendents algunes qüestions que Gonzalez abordarà a través d'un recorregut pel *Lysis* en el qual explicitarà: 1) quina és la naturalesa d'aquesta σοφία; i 2) com és possible que aquesta σοφία proporcioni una base de cara a la reciprocitat de l'amistat⁵³⁶. L'autor estudia els fragments del *Lysis* que li són de més interès pel seu propòsit, sobretot els textos referents a l'anomenada refutació de Menexen (211a1-213d5), a la refutació dels cosmologistes i dels poetes (213d6-216b9), al que Gonzalez anomena la «inspiració» de Sòcrates sobre els amants intermitjos (μεταξύ) (216c1-218c3),

⁵³² Cfr. *Ibid.*, 387-389. Gonzalez esmenta autors com Eurípides (*Orestes*, 804-806), Demòcrit (DK 2:68, B 107), Xenofont (*Apologia de Sòcrates*, 20), Aristòfanes (*Els núvols*, 1420-1429), etc.

⁵³³ Cfr. *Ibid.*, 389-391. Els textos citats són: Plató, *Protàgoras* 337c7-d3; Isòcrates, *Oració a Demònic* (1.10); Plató, *Convit* 179c2-3; Tucídides, *Història de la Guerra del Peloponès* 3.82.6), etc. Com molt bé resumeix Gonzalez, "these passages show that to reject family kinship as a basis for φιλία is not necessarily to disassociate φιλία from any objective «kinship»" (*Ibid.*, 391).

⁵³⁴ Cfr. *Ibid.*, 391-397.

⁵³⁵ "The aim is instead to define a «kinship» consisting of something other than shared blood. That, I suggest, is precisely the aim of the *Lysis*, and it is because Socrates has such an aim in view that he begins the discussion by both associating φιλία with an objective «belonging together» and opposing it to family kinship" (*Ibid.*, 391). Abans Gonzalez ja havia escrit: "Lysis will love his parents and feel that he belongs to them only to the extent that he considers them wise; that they are his own flesh and blood is not granted any importance by Socrates" (*Ibid.*, 383).

⁵³⁶ *Ibid.*, 391.

als textos referits a l'amistat entre amics (218c4-221d6) i als textos que aborden la qüestió de l'amistat adreçada al bé (221d6-223b8). Segons Gonzalez, el problema més rellevant al capdevall, en l'amor al bé, és precisament que *φιλία* i *οἰκεῖον* són descrites, en l'àmbit de l'amistat, com a unes relacions tals que quan es tracta de l'àmbit del bé hom no hi percep tal reciprocitat, i aleshores s'esdevé que "we lack the good, it does not lack us; we love the good, it does not love us"⁵³⁷. És, però, gràcies a la noció d'*οἰκειότης*⁵³⁸, que Sòcrates ha introduït en el final del *Lisis* (221e3-6; cfr. *οἰκεῖον* en 221e3), que a Plató se li fa possible "to reconcile the nonreciprocal and reciprocal dimensions of love that the initial discussion with Menexenus left disparate"⁵³⁹. Així doncs, l'escena final pren un relleu especial: "What has been at issue throughout the dialogue is brilliantly dramatized in its closing scene"⁵⁴⁰. L'autor conclou el seu estudi tenint present la *φιλία* realitzada en el final del *Lisis*. Per això afirma que: "The boys' kinship with Socrates has its basis not in shared blood, but in a common kinship with the good, and is realized in the shared and willing pursuit of the good through the kind of rational discussion that takes place in the new palestra (ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, 204a2-3). Contrasted to this Socratic kinship, the claims of familial kinship cannot but appear slavish, irrational, and even foreign"⁵⁴¹. La noció d'*οἰκειότης* és, doncs, per a Gonzalez una noció clau en la interpretació del diàleg que, a més, l'unifica significativament.

Fins a l'actualitat, el moment interpretatiu més recent respecte del *Lisis* ha estat el *V Symposium Platonicum* celebrat a Toronto (1998). En ell es mantingué un ampli debat

⁵³⁷ *Ibid.*, 395.

⁵³⁸ Gonzalez parla de la noció d'*οἰκειότης*, tot i que el *Lisis* no usa aquest terme sinó el terme *τοῦ οἰκεῖον*. En Plató trobem el terme *οἰκειότης* en *República* III 402a4, VII 537c2; *Fedre* 256e4; *Convit* 192c1, 197d1; *Timeu* 26e3; *Polític* 258a2, 261a4, 280b7; *Lleis* VI 771d6; i *Carta* III 317e4.

⁵³⁹ *Ibid.*, 395.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 396.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 397.

internacional. Aquest Simposi, que tractà de l'*Eutidem*, del *Lisis* i del *Càrmides*, publicà una selecció de les ponències i comunicacions d'aquells autors la voluntat dels quals no estava compromesa amb altres publicacions. Del *Lisis* es presentaren prop d'una vintena de treballs, si bé tan sols se'n pogueren publicar set⁵⁴². Ací ens referirem, de manera concisa, a aquells treballs editats en el volum dels *Proceedings* del Simposi⁵⁴³, això és, als treballs de Matthias Baltes, de Michael Bordt, de Beatriz Bossi, de Michel Narcy, de James L. Siebach i Mark Wrathall, de Wilfried Kühn i de María Isabel Santa Cruz, tots ells editats el 2000. Donarem un relleu especial al treball de Christopher Rowe pel que té de bon resum del *Simposi*.

⁵⁴² Si el Simposi hagués estat dedicat enterament al *Lisis* segurament, per raó d'espai, s'haguessin pogut publicar tots o gairebé tots els treballs, si els autors i les autores així ho haguessin desitjat. En l'edició actual es recullen trenta-tres textos referits als tres diàlegs platònics motiu del Simposi. Aquí volem deixar constància dels treballs no publicats en els *Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Els donem, tal com foren distribuïts en el Simposi, per ordre alfabètic d'autors i amb la referència bibliogràfica corresponent entre claudàtors en el cas d'aquells publicats en altres llocs (que en tinguem coneixement): A. Bosch-Veciana, *Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship Realized All Along the Dialogue* [=Bosch-Veciana 1998]; F. Ferrari, *La struttura logica del processo conoscitivo: l'οἶκεῖον dell'anima nel Liside* [=Ferrari 1998]; F. J. Gonzalez, *Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of φιλία Radically Transformed* [=Gonzalez 2000a]; M. Joó, *The Concept of Philia in the Lysis* [=Joó 2000]; H. Karabatzaki-Perdiki, *Lysis' Influence on Aristotle's Nicomachean Ethics (Books VIII and IX)*; A. Kelessidou, *L'Oikeion. À propos du Lysis et de Charmide*; A. J. London, *Rethinking the Work of Wisdom in Plato's Lysis and Euthydemus: Socrates on the Goodness of Wisdom and Virtue*; L. Menachem, *The Ontological Significance of Lysis 217-218*; N. Ooms, *Philosophy Cannot Return the Love of its Lovers: Why the Lysis' Objection is Serious*; A. Payne, *When Fortune is Generous, What Need is There of Friends? Friendship and Self-sufficiency in the Lysis*; H. Reid, *Teachers, Friends, and the Objects of Love in Lysis*; F. Renaud, *Rebaisser pour rendre meilleur: La dimension éthique de l'elenchos dans le Lysis (203a-212a)*; A. Reppmann, *The Role of Ἐως in Plato's Lysis*; N. Reshotko, *The Good, the Bad, and the Neither Good nor Bad in Plato's Lysis* (=Reshotko 2000); G. Rudebusch, *Agape in the Lysis*; C. Schefer, *Der Lysis als Mysterieneinweihung* [=Schefer 2001]; J. Szaif, *Plato's Lysis and the Role of the Agathon in the Explanation of Philia*; A. Tordesillas, *Socrate et l'art de dialoguer considérée dans le prologues du Charmide, du Lysis et du l'Euthydème*; i F. Trabattoni, *Tracce antisteniche nel Liside platonico?* En aquest treball tan sols ens hem referit o ens referirem a aquelles ponències o comunicacions que han estat publicades. Cfr. International Plato Society, *Drafts of Papers to be Delivered, Vth Symposium Platonicum*, Toronto, August 19-23, 1998, *pro manuscripto*.

⁵⁴³ Robinson-Brisson 2000.

El treball breu de Matthias Baltes, *Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen Charmides, Euthydemos, Lysis*⁵⁴⁴, suposa, respecte del *Lisis*, així com del *Càrmides* i de l'*Eutidem*, una ressituació de la resposta a la pregunta que Matthias Baltes posa a l'inici del seu treball, recollint el títol mateix de l'obra de Plutarc de Queronea: "Poû eisin hai idéai?"⁵⁴⁵. Pel que fa al *Lisis* (cfr. pp. 319-320), la resposta, segons Baltes, s'orienta en el sentit de la *presència* (*Gegenwart*) del que és *dolent* (*Schlecht, kakon*): "Die bisher [en el *Càrmides* i en l'*Eutidem*] behandelten Wirklichkeiten - Besonnenheit und Schönheit - waren vollkommen positive Dinge, durch deren Gegenwart etwas positiv beeinflusst wird. Im *Lysis* ist statt dessen von Schlechten (*kakon*) die Rede, durch dessen Gegenwart (*parousia, pareînai*) oder Besitz (*echein*) etwas schlecht werden kann"⁵⁴⁶. En el *Lisis*, com en el *Càrmides* i en l'*Eutidem*, es pot parlar d'una gradació (*Stufe*) de la presència del *dolent*, en la mesura que l'objecte en què és present limitadament el *dolent* (que no és, en conseqüència, completament dolent), pot tendir vers el que és *bo*. L'autor es pregunta tot seguit pel que és *dolent*: "Was ist nun aber dieses Schlechte? Ist es eine Sache, ein *prâgma*? Oder ist es nur ein Mangel an Gutem?"⁵⁴⁷. La pregunta resta enlaire i, tot seguit, Matthias Baltes aborda el *Lisis* des de la consideració de l'*amistat*: "Der Hauptteil des Dialogs untersucht jedoch nicht die Schlechtigkeit, sondern die Freundschaft (*philia*)"⁵⁴⁸. De fet, Baltes sosté que el tractament de l'*amistat* dóna les primeres pistes d'on es troben els *pragmata*, en la mesura que hi ha una gradació de coses estimades (*phila*), al capdamunt de la qual hi ha el *prôton philon*. Tots els amics són amics perquè participen del *prôton philon*. Només ell és el bo; els altres en són imatges (*eidola*) i es troben entre el bo i el dolent i desitgen el que no tenen: el bé, mentre que el bé no té cap mancança. Per això, segons Baltes, sembla clar de què es tracta quan es parla de la *presència del mal* (*kakoû parousia*):

⁵⁴⁴ Baltes 2000, 317-323.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, 317.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 319.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

és –com en el cas de la malaltia- la presència de la mancança (*Anwesenheit des Mangels*) com a conseqüència d'una pèrdua d'allò que li és propi (*Wegnahme des Eigenen*), en el cas de la malaltia: la salut. Així, en estat d'anhel (*Zustand des Mangels*) del *prôton philon*, es troben els amics i les coses amigues: "Und in diesem Zustand des Mangels befinden sich alle *phila* nach dem *prôton philon*, aber auch alle Menschen, weshalb nicht nur alle *phila*, sondern auch alle *philoï* sich nach dem *prôton philon* sehnen"⁵⁴⁹.

Michael Bordt, que acabava de publicar el seu comentari al *Lysis*⁵⁵⁰, presentà en el plenari del Simposi una ponència intitulada *The Unity of Plato's Lysis*⁵⁵¹, ara publicada en el present volum dels *Proceedings* d'aquella trobada. En aquest text l'autor segueix els mateixos plantejaments del seu comentari⁵⁵². Michael Bordt parteix aquí del fet que, malgrat el *Lysis* pugui semblar un text que sutura tres parts aparentment separades (203a1-206e2; 207b8-216b9; i 216c1-223b8), de fet, és un escrit que manté una notable unitat. Partint del fet que el *Lysis* pot ser considerat com "an investigation into the definition of friendship, provided that we understand «definition» as meaning what the Aristotelian tradition later called «real definition»"⁵⁵³ se sosté que el diàleg mostra una unitat que "consists in the attempt to come to an understanding of friendship that enables us to know why people love the things and the people they love"⁵⁵⁴. L'autor ens mostra aquesta comprensió de l'amistat tot al llarg de cada part del diàleg, posant en relleu com la temàtica de l'amistat possibilita una comprensió total del diàleg. Tanca l'article amb una referència a altres diàlegs, com ara el *Convit* (així, en el discurs de Diotima) i el llibre IX de la

⁵⁴⁹ Ibid., 320.

⁵⁵⁰ Bordt 1998, que ja hem presentat més amunt.

⁵⁵¹ Bordt 2000, 157-171.

⁵⁵² El mateix autor ho afirma: "In this paper I try to present some of the maior philosophical issues which I develop in full length in my commentary on Plato's *Lysis*" (Ibid., 157n1). Aquest fet ens permet presentar breument en aquest punt el treball de l'autor.

⁵⁵³ Ibid., 157.

⁵⁵⁴ Ibid., 158.

República (cf. 586a1-588a11), en els quals es desenvolupa una teoria metafísica en la qual "we can come to a coherent understanding of these concepts [the Good, the Same, the *oikeion*, the *proton philon*]"⁵⁵⁵. Segons Michael Bordt, "without a proper understanding of the concept of Good it is impossible to understand what friendship [...] is"⁵⁵⁶. El mateix s'esdevé amb la temàtica del *Càrmides* i l'*Eutidem*. La metafísica platònica, però, "had not fully developed [...] yet"⁵⁵⁷.

La comunicació de Beatriz Bossi, *Is the Lysis Really Aporetic?*⁵⁵⁸, llegeix el *Lisis* des de la perplexitat del lector o de la lectora que, esperant "a systematic, consistent, straightforward position on friendship or love"⁵⁵⁹, es troba en realitat davant les paraules del mateix Sòcrates qui, gairebé al final del diàleg, després de passar revista a diverses possibles comprensions del què és un amic, afirma que no té res a dir (222e7). De totes maneres, l'autora, seguint d'aprop la meua pròpia interpretació⁵⁶⁰, sosté que el diàleg, si es llegeix amb més profunditat, pot ser interpretat més positivament, això és, que malgrat la impossibilitat d'una definició de l'amistat, sí que "we do have... three new friends"⁵⁶¹. A partir d'ací defensa que "for Plato's dialogue has moved in the same direction as has the character Socrates"⁵⁶². És a partir d'aquest *character Socrates* que estructura la

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 170-171.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 171.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ Bossi 2000, 172-179.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 172.

⁵⁶⁰ L'autora cita el meu treball *Notes per a una lectura de l'aporia final del Lisis platònic* (Bosch 1997) i no esmenta altres treballs –que coneixia i mostrà conèixer– sobre el *Lisis* presentats per mi mateix en el grup de treball del qual ella també n'era membre. Ens referim a la secció «Hermenèutica i Platonisme» de la Societat Catalana de Filosofia (filial de l'*Institut d'Estudis Catalans*).

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

comunicació⁵⁶³. Després de fer un ràpid repàs al diàleg, que llegeix en relació a l'*Ètica a Nicòmac*⁵⁶⁴, i del qual en fa una lectura positiva (*a more positive way*⁵⁶⁵), planteja una qüestió: "Why does Socrates conclude the dialogue with such an aporia when he has in fact contributed to the clarification of the nature of friendship in two quite clear ways: through his personal relationship to the boys throughout the dialogue and his own fleeting act of revelation on the matter?"⁵⁶⁶. Beatriz Bossi proposa, al final, *Some clues to making the pieces of the puzzle fit* (pp. 176-178), entre les quals contempla: a) el procés de rebaixament (*humbling process*) en relació al moviment dramàtic del diàleg; b) la no reducció del bé en ell mateix a l'*oikeion*; c) la possibilitat de comprendre el *proton philon* com a saviesa; d) la versió no utilitària de l'amistat tal com apareix també al llarg del diàleg; e) la necessitat de no comprendre l'amistat tal sols com una mera relació humana, sense cap més referència; i f) la necessitat de comprendre l'amistat socràtica en acció i no pas teòricament o demostrativament. Notem finalment que Beatriz Bossi, que remet, a més d'Aristòtil, a altres diàlegs platònics (el *Convit*, el *Menó* i el *Fedó*), deixa entreveure una certa identitat entre el bé i la saviesa com a explicació del sentit del *Lisis*: "Whether the good is in fact wisdom Socrates does not say. But there are enough hints within the dialogue for us to understand it as such"⁵⁶⁷. Per això l'autora conclou que "if our analysis is right, Socrates' personal commitment, the content of the divination and the aporetic ending to the dialogue all work together to suggest the same conclusion"⁵⁶⁸.

⁵⁶³ Els apartats II (*Socrates at work: the releasing [lusion]*) i III (*Socrates the diviner*) són una reflexió des d'aquesta perspectiva del personatge Sòcrates.

⁵⁶⁴ En aquest sentit molts dels sotstítols dels apartats contenen alguna al·lusió entre parèntesi a l'*Ètica a Nicòmac* així com les referències de les notes 7, 8, 13, 15 i 16.

⁵⁶⁵ "The dialogue can be approached in a different and much more positive way" (Ibid., 172).

⁵⁶⁶ Ibid., 176.

⁵⁶⁷ Ibid., 178.

⁵⁶⁸ Ibid., 178-179.

Michel Narcy en *Le Socrate du Lysis est-il un sophiste?*⁵⁶⁹ estudia la figura de Sòcrates tal com ens la transmet el *Lysis* perquè, segons alguns estudiosos, hi és presentat com un sofista. En efecte, segons Peter Geach, en el *Lysis* Sòcrates se serveix de la «Socratic fallacy»⁵⁷⁰, encara que, segons el mateix Geach, la fal·làcia socràtica resulta ser més aviat fruit d'una irreflexió que no d'un error argumentatiu, això és, suposa que en ella no hi ha intenció d'enganyar. De fet, altres estudiosos sostenen que es tracta d'arguments falsos intencionals. Tal com diu Narcy, "On préfère [...] faire de Socrate un sophiste plutôt qu'un naïf"⁵⁷¹. Gregory Vlastos⁵⁷² defensà que la «Socratic fallacy» apareixia en diàlegs en què Sòcrates es presentava amb les característiques d'un nou personatge. En el *Lysis*, en el qual es fa ús de la «Socratic fallacy», apareix, en conseqüència, un *Socrate non socratique* (Narcy)⁵⁷³. Per a Vlastos, el Sòcrates del *Lysis*, si bé no és el Sòcrates històric, si que és un sofista o bé és culpable de formular sofismes. Per això, enmig d'aquest estat de coses, Narcy es demana: "le «sophisme socratique» est-il présent dans le *Lysis*?"⁵⁷⁴. Per a contestar aquesta qüestió, Michel Narcy es val de la comprensió de Geach respecte del «sophisme socratique» i, aplicant-la al final del *Lysis* (223b6-7: «nosaltres, que creiem ser amics, no hem estat encara capaços de descobrir què és ser amic»), mostra com, comparat amb el raonament i la conclusió tinguda en l'*Hípias major* (304d8-e2: «com és possible que sàpigues conèixer quan un discurs o un altre fet qualsevol és bell o no, ignorant què és la bellesa?»), un cas clar de «sophisme socratique», el *Lysis* no sembla que ens dibuixi un Sòcrates preocupat per això com ho està el Sòcrates de l'*Hípias major* (cfr. 304d5-8). El Sòcrates del *Lysis*, segons Narcy, "il puise ses raisons de croire ailleurs que dans la dite

⁵⁶⁹ Narcy 2000, 180-193.

⁵⁷⁰ Narcy cita l'obra de P. Geach, *Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary: The Monist* 50 (1966)=ídem., *Logic Matters*, Oxford 1972, 31-44 (Cfr. Narcy 2000, 180)

⁵⁷¹ *Ibid.*, 181.

⁵⁷² Vegeu Vlastos 1994a, 67-86 (citada per Narcy 2000, 181).

⁵⁷³ Narcy 2000, 181.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 182.

définition"⁵⁷⁵ i, en aquest sentit, "voilà donc le Socrate du *Lysis* exempté du «sophisme socratique»"⁵⁷⁶, encara que això no deixa Sòcrates lliure de l'accusació de sofisme o de fal·làcia, sobretot si tenim present el raonament que sobre el *proton philon* es formula a 219c1-220b7. Ací comença la segona part del treball de Michel Nancy, en la qual es reformula allò que l'autor ja havia dit a *Le socratisme du Lysis. II. Proton philon et oikeion* (1997)⁵⁷⁷. En efecte, en la recerca per part de Sòcrates de la definició d'amic s'argumenta que cal necessàriament un principi primer (*proton philon*) que sostingui l'amistat de tota cosa (cfr. 219c5-7 i la resposta de Menexen: ἀνάγκη). Nancy escriu que "sous une autre plume que celle de Platon, en l'occurrence celle d'Aristote, pourrait fort bien mener à une conclusion positive du dialogue"⁵⁷⁸, i no pas negativa com s'esdevé en el *Lysis*. En aquesta argumentació socràtica Irwin sosté que s'hi ha produït un pas en fals (*a fallacious move*)⁵⁷⁹: de la necessitat d'aquest principi primer a la implicació que aquest principi hagi de ser únic. D'aquesta nova fal·làcia Nancy escriu que al Sòcrates del *Lysis* "il est beaucoup plus difficile de l'en disculper"⁵⁸⁰. Nancy analitza l'intent de disculpació proposat pel mateix Irwin (que recorre a Aristòtil [*Ètica a Nicòmac*, I,2,1094a18-22])⁵⁸¹ i mostra com aquest intent és criticat per Elisabeth Anscombe⁵⁸², la qual veu una «transition illicite» en el mateix Aristòtil. A més, Vlastos⁵⁸³ hi afegeix altres dificultats de raonament en comparar el text del *Lysis* amb el de l'*Eutidem* (esp. 278e3-282d3), text en el qual hi llegeix una concepció de la felicitat (εὐδαιμονία) «pluricomponentielle». Nancy discuteix les posicions dels

⁵⁷⁵ Ibid., 186.

⁵⁷⁶ Ibid.

⁵⁷⁷ Nancy 1997b, 221-233.

⁵⁷⁸ Nancy 2000, 186.

⁵⁷⁹ Cfr. Irwin 1997, 52 i ss. (citat per Nancy 2000, 187).

⁵⁸⁰ Nancy 2000, 187.

⁵⁸¹ Cfr. Irwin 1977, 52-54 (citat per Nancy 2000, 187).

⁵⁸² Cfr. Anscombe 1958, 34 (citat per Nancy 2000, 187).

⁵⁸³ Cfr. Vlastos 1991, 306-307 (citat per Nancy 2000, 188).

autors esmentats, sobretot de Vlastos, i es planteja ras i curt: "La question est: Vlastos a-t-il raison d'attribuer cette conception au Socrate de l'*Euthydème* et par voie de conséquence à celui du *Lysis*?"⁵⁸⁴, i encara: "Tout d'abord, où Vlastos trouve-t-il, dans l'*Euthydème*, la conception pluricomponentielle du bonheur?"⁵⁸⁵. Michel Narcy, en fer l'exegesi del text de l'*Eutidem* (278e3-282d3, sobre la ciència «protrèptica» de Sòcrates), mostra com Sòcrates ha afegit la *sophia* a la llista tradicional dels béns per a aconseguir la felicitat, i això amb la intenció de mostrar que la *sophia* és la condició *sine qua non* de la felicitat, no un bé més. De fet, Narcy sosté que Vlastos "a peut-être raison de penser que l'homme vertueux est plus heureux s'il est riche et en bonne santé que s'il est pauvre et malade; peut-on prêter l'argument à Socrate? C'est moins sûr"⁵⁸⁶. A partir d'aquí Narcy mostra com "si le sophisme de la santé et de la richesse est absent du *Lysis*, sa racine, la doctrine de la *sophia* unique nécessaire, y est, elle, bien présente, et il est légitime de voir dans le sophisme du *proton philon* une autre de ses versions"⁵⁸⁷. Per això, l'autor abordarà finalment la noció de *sophia*, l'elogi socràtic de la qual "on n'a pas coutume de considérer comme sophistique"⁵⁸⁸. I es pregunta: "Pour quoi en effet, selon Socrate, la *sophia* procure-t-elle des amis?"⁵⁸⁹. Ací respon inicialment amb el recurs a la concepció utilitarista de l'amistat, concepció propera a la d'Aristòfanes. Michel Narcy considera que la concepció utilitarista del *Lisis* pot ser llegida pedagògicament, i així, si s'entén correctament, l'aspecte egoista i utilitarista de la *philia* pot ser integrat en la concepció socraticoplatònica del Bé. Per això Narcy ens refereix que "ce que nous trouvons à la racine du sophisme de la santé et de la richesse dans l'*Euthydème*, de celui du *proton philon* dans les *Lysis*, c'est, en résumé, ce que je propose d'appeler, en prenant le terme en un sens weberien, le monothéisme de la *sophia* professé

⁵⁸⁴ Narcy 2000, 189.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 191.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*

par Socrate"⁵⁹⁰. I, com adverteix Nancy, "au monothéisme, on peut naturellement préférer le polythéisme: c'est en somme ce que font, d'Aristote à Anscombe ou Annas, ceux qui rapprochent à Socrate de ne pas reconnaître la valeur en soi de la santé et de la richesse ou de n'admettre qu'une seule fin au désir; c'est ce que font aussi ceux qui, comme Vlastos, cherchent au contraire à innocenter Socrate d'une telle intolérance en lui prêtant une conception pluricomponentielle du bien"⁵⁹¹. I, en acabant, Nancy es demana: "Maintenant, l'accusation de sophisme est-elle ici autre chose que l'expression d'une divergence doctrinale, voire idéologique? En d'autres termes, qu'est-ce qu'un sophisme – et qu'est-ce qu'un sophiste? Quand Aristophane amalgame Socrate aux sophistes ses contemporains, est-ce pour des erreurs de raisonnement, ou pour les doctrines, à ses yeux scandaleuses, qu'il soutient? Inversement, les erreurs de raisonnement incriminées par les modernes sont-elles autre chose que l'expression d'une conception de la vie qui nous est étrangère"⁵⁹². La citació que Michel Nancy fa de Myles Burnyeat no resulta endebades: "comment décidons-nous à quel moment un philosophe se trompe purement et simplement sur un concept, et à quel moment il travaille avec (ou préconise) un concept différent de celui auquel nous sommes habitués?"⁵⁹³. Una qüestió de permanent actualitat.

El treball de James L. Siebach i Mark Wrathall, *Socratic Elenchus in Plato's Lysis—More than just Consistency Testing*⁵⁹⁴, focalitza el *Lisis* des de la consideració de l'abast del mètode elènquic d'argumentació. Els autors parteixen de la interpretació que Vlastos fa de l'*elenchos* socràtic. Segons Vlastos l'*elenchos* és un mètode d'examen que mesura la consistència argumentativa dels raonaments per tal de provar-ne la seva veritat

⁵⁹⁰ Ibid., 193.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid.

⁵⁹⁴ Siebach-Wrathall 2000, 194-203.

(*Consistency Testing*⁵⁹⁵). També Vlastos sosté que Plató abandona gradualment la seva fe en l'*elenchos com a mètode* per a arribar a veritats morals. Per això situa el *Lisis*, en el qual no hi és present l'*elenchos*, entre els diàlegs del Grup I, però en el període de transició. Per això Vlastos conclou que Plató no creu en cap de les conclusions que en ell s'hi donen. Els autors exposen i critiquen el punt de vista de Vlastos en els apartats II i III d'aquest treball (cfr. II.A: *Vlasto's view of the Elenchus*; II.B: *Socrates' mis-understanding of the elenchus*; II.C: *Rescuing the Elenchus*; i III: *The Elenchus as a means for finding truth*, pp. 195-200). En el darrer apartat de l'article (IV: *Reading of Lysis*, pp. 201-203), els autors examinen el *Lisis* des de les posicions crítiques que respecte de Vlastos ha defensat recentment Donald Davidson amb la seva manera *constructivista* d'interpretar l'*elenchos* socràtic⁵⁹⁶. Tal com els mateixos autors afirmen, "using a Davidsonian view of language and its relation to the world, we will show how the elenchus can be defended as a method for arriving at substantive moral truths"⁵⁹⁷. Entès l'*elenchos* des d'un punt de vista ben diferent del vlastosià, és a dir, entès ara com un procés d'argumentació constructivista, això és, com "a means of meaning and belief formation"⁵⁹⁸, la lectura del *Lisis* mostra que en ell continua practicant l'*elenchos* i que, alhora, es progressa vers veritats respecte de l'amistat. Segons els autors, per a Davidson és cert que el *Consistency Testing* és una part important de l'*elenchos*, "but it is just one part"⁵⁹⁹. Exemples de progrés en el *Lisis*, degut a l'ús de l'*elenchos* considerat davidsonianament, són la comprensió de l'amor com a desig del bé (217c-e), la intel·ligència del Bé primer com a bé, independentment de cap mena de concepte d'utilitat, i també la formulació que tota cosa és estimada a causa del bé (219d i 220b). Després de mostrar un seguit d'afirmacions que en el *Lisis* es poden comprendre com a veritables, Siebach i Wrathall no dubten a concloure que "this dialogue clearly shows

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 194.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, 194, 195 i 201-203.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 195.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, 194.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 201.

Socrates using the elenchus to accomplish what Davidson calls triangulation—namely, fixing the meaning and content of his concept of friendship in the course of interpreting the views of others on the subject”⁶⁰⁰.

Wilfried Kühn estudia un fragment del *Lysis* en el seu article intitulat *L'examen de l'amour intéressée* (*Lysis 216c-220e*)⁶⁰¹, precisament aquell fragment que tracta de les relacions no recíproques entre el qui estima o desitja i l'objecte estimat o desitjat. L'autor deixa ben clar al començ del seu text quines són les tesis que defensarà. Són les següents⁶⁰²: 1) que el desenvolupament del *Lysis* obeeix a les regles (a i b) que Theodor Becker ja va establir el 1882 respecte del *Lysis* en el seu conjunt, això és: a) que sigui quin sigui el context en el qual el terme és usat, Sòcrates cerca el sentit únic i simple del terme *philos/philon* (amic, estimat); i b) que, en conseqüència, cada vegada que Sòcrates proposa un sentit nou, això s'esdevé perquè ha refutat la proposició precedent; 2) que en 216c-220e la investigació socràtica recolza en la interpretació d'amic (*cher*) comprès com a aquell mitjà que permet desfer-se d'un mal; 3) que Sòcrates està obligat a suposar que el bé no és res més que el mitjà evocat a 2) i, en conseqüència, el resultat negatiu de la investigació incideix igualment el concepte de bé; 4) que el mateix val pel concepte d'allò que és estimat com a primer de tot (*proton philon*), perquè aquest concepte es desprèn de la interpretació d'amic (*cher*) que s'examina en 216c-220e; i 5) que aquesta interpretació d'"amic" (*cher*) implica una certa teoria de la motivació: per tal d'actuar, cal estar mogut per algun mal adventici, per alguna urgència. Wilfried Kühn, en entrar en la part argumentativa del seu treball, es demana quina és la qüestió que Sòcrates formula en aquest fragment del *Lysis*. La qüestió és la de saber "quels són els criteris segons els quals se distingeixen, d'una part, totes les entitats que ament una altra entitat et, d'autre part, totes les entitats que font l'objecte de cet

⁶⁰⁰ *Ibid.*, 203.

⁶⁰¹ Kühn 2000, 217-225.

⁶⁰² Totes elles les podem trobar formulades a *Ibid.*, 217.

amour"⁶⁰³. La resposta de Sòcrates és que allò que no és ni bo ni dolent («el neutre») estima el bé (216c2-3 i 216e7-217a1). Aquest nou terme «el neutre» és triat per fer sortir de l'atzucac el plantejament socràtic. Ara es tractarà de demanar-se "si la neutralité est vraiment la qualité qui dispose à l'amour"⁶⁰⁴. El mateix caldrà demanar-se del bé, que ha estat vinculat a la idea d'utilitat. Kühn sosté que és fonamentat de creure que al mateix temps seran sotmeses a prova tant la noció de l'objecte de l'amor com la idea segons la qual el neutre és el subjecte de l'amor. L'autor examina els diversos passos del fragment, els quals divideix en quatre apartats: 1) *Le neutre, le bien et le mal* (216c1-218d3); 2) *L'ajout d'un autre bien* (218d3-219b3); 3) *Etablir ce qui est cher au premier rang* (219b4-220b7); i 4) *Les deux insuffisances de la conception proposée* (220b8-e5)⁶⁰⁵. Wilfried Kühn, després de l'examen dels diversos apartats del fragment del *Lisis*, elabora tres conclusions: 1) Tot i que Sòcrates hauria pogut aturar la seva argumentació respecte de la restricció del camp semàntic de «amic» (cher) a mig camí (com prova 218c5-d3), ha hagut de prosseguir "pour mettre en lumière l'autre défaut, la polysémie"⁶⁰⁶, i per a fer-ho "lui fallait élaborer la hiérarchie des moyens et de la fin"⁶⁰⁷; 2) la conseqüència de l'esfondrament de la concepció proposada és que "Socrate va proposer une autre conception qui se distingue par deux caractéristiques (220e6-221e5): a) Elle ne retient aucune des notions qui constituent la conception rejetée: le neutre, le bien, le mal [...] b) Elle fonde le sens du terme «cher» sur le concept de désir qui a déjà servi à expliquer la proposition rejetée sans être reconnu comme fondamental dans le développement de cette proposition (217c1.e8-9)"⁶⁰⁸; i 3) el sentit filosòfic del fragment analitzat no es redueix a un examen formal de la concepció que

⁶⁰³ Ibid., 218. Els textos del *Lisis* en què recolza l'autor són 212a5-6 i 214a2-3 (Ibid., 218n2).

⁶⁰⁴ Ibid., 218.

⁶⁰⁵ Vegeu els quatre apartats a: (1) Ibid., 218-219; (2) Ibid., 219-220; (3) Ibid., 220-223 i (4) Ibid., 223-224.

⁶⁰⁶ Ibid., 224.

⁶⁰⁷ Ibid.

⁶⁰⁸ Ibid.

hi és proposada, ben al contrari, "si mon analyse est pertinente, l'échec de la proposition veut dire qu'une certaine idée utilitaire de l'amour ni n'indique le sens univoque du mot «cher», que Socrate cherche, ni ne correspond à l'extension du terme"⁶⁰⁹. Aixó és el que Kühn considera una interpretació de mínims. Si es vol anar més enllà, segons l'autor, caldrà acceptar que la concepció rebutjada i la que la segueix impliquen teories de la motivació diverses: d'una banda, la teoria rebutjada comprenia que "l'homme n'est pas motivé en vertu de sa propre nature, mais uniquement par le mal qui lui arrive de l'extérieur et qui le contraint à réagir"⁶¹⁰ (cfr. *Protagoras* 322a8-d5); d'altra banda, la nova concepció entén que "l'homme est naturellement motivé par le désir ou par les désirs qui portent sur ce qui lui manque tout en lui appartenant"⁶¹¹.

El treball de María Isabel Santa Cruz, *Qualité et Qualifié: A Propos du Lysis 217b-218a*⁶¹², estudia la possibilitat o no d'una al·lusió a la teoria de les Idees en el *Lysis* de Plató. L'autora parteix de la constatació que en el *Lysis* (com també en el *Càrmides* i, en general, en els diàlegs de joventut) hom podria suposar que, degut a l'ús determinades expressions i termes que en diàlegs posteriors tindran un sentit tècnic, ens trobem davant d'un incipient plantejament de la teoria de les Idees. En el cas del *Lysis*, això vindria suposat per l'ús de l'anomenat vocabulari de la presència (*parousia*) i pel recurs al *proton philon*. María Isabel Santa Cruz en aquest estudi fixa la seva atenció només en el vocabulari de la presència. L'intent del seu treball és ben clar: "Dans ce travail je voudrais suggérer, m'appuyant sur quelques passages du *Lysis*, de l'*Euthydème*, du *Charmide* et de l'*Hippias Majeur* où Platon utilise le vocabulaire de la 'présence', qu'il n'est pas nécessaire de lire les premiers dialogues à la lumière de la théorie des Idées séparées"⁶¹³. A partir de textos com *Fedó* 100d (sobre la

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 225.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Santa Cruz 2000, 226-233.

⁶¹³ *Ibid.*, 227.

parousia) i *Parmènides* 130e i ss. (sobre l'anomenat "dilema de la participació") s'ha postulat per alguns estudiosos que, tant per l'ús del terme *parousia* com pel del verb *pareînai* en els primers diàlegs, en els quals no hi ha cap referència explícita a les *Idees* separades, en aquells primers diàlegs s'hi significava la relació de causalitat degut a la presència de la *Forma* en els particulars. En aquest punt se situa el text del *Lisis* motiu del present estudi (217b-218a). L'autora insisteix, encara, en el seu posicionament: "J'essayerai de montrer que l'argument semble être parfaitement compréhensible dans son contexte sans qu'il soit nécessaire d'y trouver une allusion à la théorie des Idées"⁶¹⁴. Per abordar el tema l'autora pren com a punt de partida el problema de "la possibilité de distinguer entre un sujet et les prédicats accidentels, spécialement la qualité"⁶¹⁵. Així doncs, partint de la distinció formulada en el *Teetet* (182a-b) entre *poiôtês* i *poion* (entre *qualité* i *qualifié*), fa una primera lectura de *Lisis* 217b-218a començant, però, en 216c1, i adverteix que hi cal remarcar: a) que es dóna una equivalència entre *presència* i *possessió*; i b) que hi ha *dos modes de presència de la qualitat* d'un objecte: la que *qualifica* i la que *no qualifica* (cfr. 217e1-3). Si bé alguns autors remetent aquest doble mode de presència a la distinció lògica que Aristòtil formula en els *Tòpics* (I 5, 1021 18-30) entre *proprietat* (*ídion*) i *accident* (*sumbekós*), l'autora, en aquest punt, creu més justificat remetre-la a la distinció que sobre la qualitat el mateix Aristòtil planteja en el capítol 8 de les *Categories*. Aquí Aristòtil, en el tercer dels quatre tipus de qualitat, això és, en el tipus que contempla alhora les qualitats afectives (*παθητικὰ ποιότητες*) i les afeccions (*πάθη*), distingeix entre *les determinacions durables degudes a afeccions estables* i *les simples afeccions degudes a determinacions transitòries*. Aquesta distinció la pren l'autora per tal d'aplicar-la al *Lisis* per tal de mostrar que "de la même façon, l'ignorance, qui est un mal, parfois ne rend (*poiet*) pas mauvais celui en qui elle est présente et parfois elle le rende mauvais, c'est-à-dire, produit une qualification. "Ignorant" peut être donc une qualité ou bien une simple

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Ibid.

affection. Quand elle est une affection, les individus qui la possèdent ne sont ni bons ni mauvais; ils sont *philoï* du bon"⁶¹⁶. Per això escriu que "dans le *Lysis* donc il n'est pas nécessaire de prendre la notion de "présence" comme une allusion à la théorie des Idées. La présence est plutôt l'expression naturelle du rapport entre une qualité ou une affection et la chose dans laquelle elle apparaît, la chose qui la possède"⁶¹⁷. D'altres diàlegs poden ser llegits igualment. L'autora ens dona exemples de l'*Eutidem*⁶¹⁸, el *Càrmides*⁶¹⁹ i l'*Hippias major*⁶²⁰. Una darrera puntualització fa María Isabel Santa Cruz i és que, tant en els passatges del *Lysis* com els de l'*Eutidem*, el *Càrmides* i l'*Hippias major*, el vocabulari de la participació no apareix al costat del de la presència i de la possessió. Tal com a mostrat Fujisawa⁶²¹ sembla que hi ha exclosa tota referència a les *Idees*. A més, en el *Fedó* la presència hi és formulada com una forma de causalitat, la qual cosa no s'esdevé en el *Lysis*, en el qual la presència i la causalitat hi són dissociades. L'autora conclou afirmant que "la *parousía* d'une qualité dans un objet est une expression naturelle et, en ce sens, elle ne renvoie pas nécessairement à la théorie des Idées. Il suffit de comprendre ces passages comme renfermant une distinction sur le plan conceptuel: une qualité –beauté ou blancheur, par exemple- est sans doute différente de ses instances, c'est-à-dire, différente des multiples beaux ou blancs appartenant à des particuliers sensibles. Pourquoi parler en termes de la "théorie classique des Idées" là où Platon ne l'a pas encore formulée de façon explicite?"⁶²².

⁶¹⁶ Ibid., 230.

⁶¹⁷ Ibid.

⁶¹⁸ Vegeu Ibid., 231.

⁶¹⁹ Vegeu Ibid., 232.

⁶²⁰ Vegeu Ibid., 232-233.

⁶²¹ Ibid., 233 i 233n27.

⁶²² Ibid., 233.

Christopher Rowe a *The Lysis and the Symposium: aporia and euporia?*⁶²³ es proposa estudiar el *Lysis* des de la consideració del seu caràcter aporètic: "The chief question I wish to raise is about the genuineness or otherwise of the state of *aporia* which Socrates claims to have reached by the end of the *Lysis*"⁶²⁴. Aquesta pregunta més endavant la precisa, sobretot en relació a les posicions que Mackenzie⁶²⁵ va exposar i mantenir a *Impasse and Explanation: from de Lysis to the Phaedo*⁶²⁶: "The question I propose to address is whether, as M. M. McCabe claims, probably in line with current trends in Platonic scholarship, the end of the *Lysis* exhibits a real *aporia*; or, more, generally, what the real outcome, or outcomes, of the dialogue are"⁶²⁷. De cara a estudiar la qüestió del caràcter aporètic del *Lysis*, Christopher Rowe, primerament –en la secció II del seu article (pp. 207-211)-, dóna una ullada i discuteix les coincidències que adverteix entre allò que es diu en el *Lysis* (en 216c-221d) i allò que es pot llegir en el *Convit* platònic (en el que Sòcrates ens refereix que ha après de Diotima), i després -en el secció III (pp. 211-213)- analitza la part final del *Lysis* (221d-222d) que és la part que segons diuen impedeix fer progressos. En comparar el *Lysis* i el *Convit* (en la secció II), Rowe, assenyala com en ambdós textos es tracta de la *filosofia* (el *filosofar*), això sí, en contextos prou diferents: en el *Lysis* en relació al *philon* i en el *Convit*, en canvi, en relació a *Eros*. En el fragment del *Lysis* que Rowe sotmet a consideració, la investigació d'allò que és *philon* acaba en aporia; en el discurs sobre *Eros* de Diotima en el *Convit*, que hi té tantes semblances, el context és clarament no aporètic. A més, en ambdós casos es dóna una altra remarcable similitud: la *forma* en la qual en cada cas es desplega l'argumentació. Més encara, en la mesura que Diotima sembla tractar de l'*eudaimonia* i el *Lysis* el *proton philon*, ambdós com a "a causa d'alguna cosa", "it is

⁶²³ Rowe 2000, 204-216.

⁶²⁴ *Ibid.*, 204.

⁶²⁵ Mary Margaret Mackenzie més endavant signa Mary Margaret MacCabe.

⁶²⁶ Cfr. Mackenzie 1988 (que hem presentat més amunt).

⁶²⁷ Rowe 2000, 204. L'autor fa referència a l'article de M.M.McKenzie (McCabe), *Impasse and Explanation: from the Lysis to the Phaedo* (=Mackenzie 1988), que hem comentat més amunt.

tempting simply to identify the first *philon* with *eudaimonia*"⁶²⁸. Christopher Rowe creu que aquests lligams entre el *Convit* i el *Lisis* -i fet d'argumentar *from the Symposium to the Lysis*⁶²⁹-, fan repensar les implicacions que suposen de cara a la nostra comprensió de l'estratègia del *Lisis*⁶³⁰. De la doble possibilitat d'explicació, això és, que o bé Plató va escriure un text tenint present l'altre (*implicit intertextual reference*⁶³¹), o bé que aquest tipus d'argumentació que es dona en ambdós diàlegs té un particular interès per a Plató, Christopher Rowe escull provisionalment la segona: "I propose to opt, provisionally, for the second and more economical alternative (which is in any case, in broad terms, perhaps not incompatible with Kahn's reading)"⁶³². Si se sosté que l'argument de què es tracta té un interès especial per a Plató, aleshores caldrà demanar-se sobre la seriositat o no de l'aparent *peripeteia* en 221d-222d. D'aquí, doncs, l'autor passa a referir-se, en la secció III, a l'argumentació que ofereix aquest fragment (221d-222d), la qual té unes condicions especials, segons l'autor: a) que l'argumentació socràtica no solament és pobra sinó pèssima (*appaling*); i b) que un dels mateixos interlocutors (Menexen) mostra que és conscient que hi ha alguna cosa equivocada en el raonament (222a4). El text refereix també que Lisis callà (222a4), cosa que Rowe interpreta com que Lisis està objectant les generalitzacions donades a 221e7-222a3. De fet, l'adreçar-se, en aquest punt, a allò que és propi (*oikeion*), com fa el text, té sentit si el conjunt de la conversa s'entén com la recerca d'una fórmula senzilla que identifiqui l'essència del *philon*, i ho faci possiblement a través de reconèixer en algun terme senzill tots els casos en que s'aplica *philon*. En aquest sentit, la proposició

⁶²⁸ Ibid., 210. Rowe sosté d'aquí que "the most important consequence of this, and perhaps the only significant consequence, would be that there would turn out to be just a single first *philon*, rather than a separate one for each chain of *phila*" (Ibid.).

⁶²⁹ Ibid.

⁶³⁰ Cfr. Ibid., 205 i 210-211.

⁶³¹ Cfr. Ibid., 211. La lectura *prolèptica* d'aquests diàlegs per part de Charles H. Kahn sosté aquest tipus d'interpretació *intertextual* i, per tant, té com a bastant cert que Plato "he wrote one of them [dialogues] with the other in mind" (Ibid.).

⁶³² Ibid.

que el *philon* és l'*oikeion* certament no resulta, no pas perquè l'*oikeion* necessiti de més especificació sinó també perquè una explicació així tendria a deixar fora l'aspecte actiu de *philia* (i del *desig*), i la naturalesa mateixa de l'activitat del *philein*. Tots aquests defectes, segons Rowe, estan indicats "by the mischievous way in which Socrates effects the transition to the *oikeion* in 221e"⁶³³. Com a conclusió (en la secció IV, pp. 213-214), Rowe sosté que en no haver-hi cap capgirament real del resultat de 216c-221d en el fragment final de 221d-222d, això, juntament amb els paral·lelismes vistos amb el *Convit*, fa pensar en què Plató els dona precisament una certa rellevància⁶³⁴. El *Lisis* es troba, en tant que obert a un prosseguiment de la investigació en el futur (a prosseguir la discussió), en situació d'*euporia*; però, en tant que no ha arribat a cap resultat, és a dir, "they have failed to come up with an account of the *philon* of the kind they appeared to be looking for"⁶³⁵, es troba «*clearly*» en estat d'*aporia*.

L'article del professor Christopher Rowe conté en apèndix (intitulat *Appendix: some points of agreement?*, pp. 214-216) els acords als quals, des del seu pensar⁶³⁶, s'arribà en el *V Symposium Platonicum* de Toronto (celebrat el 1998 i publicat el 2000) i que, pel seu interès, volem donar resumidament a continuació. D'aquesta manera, la història de la interpretació del *Lisis* platònic que acabem de referir arriba a un punt de diàleg tal, en profunditat i en internacionalitat, que obre l'estudi del *Lisis* platònic a exigències noves

⁶³³ *Ibid.*, 213.

⁶³⁴ "I conclude that there is no genuine reversal of the results of 216c-221d, and that this in itself will help to confirm, as the parallels with the *Symposium* may be taken as suggesting, that Plato sets some store by them" (*Ibid.*)

⁶³⁵ *Ibid.*, 214.

⁶³⁶ En nota, Christopher Rowe ens adverteix que "the following list is of points to which I attended in Toronto (more than twenty). For fear of misrepresenting individuals' views, I have refrained from attributing any particular point to any particular person. I myself accept the whole list; some rejected parts of it. However it seems useful to record, in however rough and ready form, one symposiast's view of the outcomes of what was almost certainly the largest single assemblage of papers and discussions on the *Lysis* in the history of Platonic scholarship" (*Ibid.*, 214n35).

d'apropament exegetíc i hermenèutic. El text del professor Rowe conté set punts, que al mateix temps va comentant:

1. Sobre la temàtica del *Lysis*. "The *Lysis*: is it about 'friendship'? It is certainly about *philia*, but the extension of *philia* and *to philon* is –uncontroversially- not limited to that of 'friendship'"⁶³⁷. En la mesura que el *Lysis* tracta de les *relacions humanes*, darrerament s'ha assajat de comprendre aquestes relacions sota una noció ample de *desig* (el qual tant pot entendre's sota termes com ara *philia*, *epithymia* o *eros*). El diàleg acaba en *aporia*, i això a causa que un dels objectius principals del diàleg és estimular l'audiència/el lector respecte d'allò que motiva la conducta i respecte d'allò que és el veritable objecte del desig, la *philia*.

2. El diàleg acaba que Sòcrates se suposa a si mateix amic de Lisis i Menexen, encara que tots plegats no hagin estat capaços de descobrir què és un amic⁶³⁸. Rowe afegeix que "this suggests that the preceding discussion in some way *illustrates* the Socratic notion of what true *philia*, in the narrow sense, is, or of what the best such *philia* is"⁶³⁹. Malgrat no s'arribi a formular què és ser amic, l'autor sosté que en el diàleg es fa llum sobre què és allò que motiva la veritable *philia*. Christopher Rowe posa sordina afirmant que "but of course Socrates only *thinks* he is friend –which no doubt reflects the indeterminacy of any gains that might have been made in the preceding conversation"⁶⁴⁰.

⁶³⁷ *Ibíd.*

⁶³⁸ La nostra comunicació intitulada *Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship "realized" all throughout the Dialogue* estudiava precisament aquest punt (Cfr. Bosch-Veciana 1998). Aquesta línia d'estudi ja l'havíem presentada en algunes de les sessions de la secció d'*Hermenèutica i Platonisme* de la Societat Catalana de Filosofia (filial de l'Institut d'Estudis Catalans), d'ençà del curs 1993-1994. Alguns dels temes exposats allí es poden trobar en el nostre estudi publicat el 1998 a la Universitat de Barcelona, intitulat *Notes per a una lectura de l'aporia final del Lisis platònic* (Cfr. Bosch i Veciana 1998).

⁶³⁹ Rowe 2000, 214.

⁶⁴⁰ *Ibíd.*

3. Cal resistir la temptació d'interpretar el «*proton philon*» en termes de la forma del bé o en termes d'*eudaimonia*: no hi ha res que justifiqui llegir el *Lisis* com si fos el *Convit* o *La República*. El moment aporètic del final del diàleg, tant si és genuïnament aporètic com si no, és per tal de mostrar-nos la necessitat d'una reflexió posterior. Ací Rowe adverteix dels lligams entre el *Lisis* i el *Convit* tal com els ha posat en relleu en el cos del seu treball.

4. El *Lisis* té escàs interès –llevat que sigui de manera incidental- en la idea de *reciprocitat* com a tal. Tractant-se d'un diàleg sobre la *philia* és obvi que la *reciprocitat* hi té, però, alguna cosa a veure. No obstant això, "the real emphasis is on why we 'love' (*philein*) [...] the underlying question, even here, is about *what* we love: is it people, individual human beings, or is it something else? The most that can be said about the argument of the *Lysis* is perhaps that it leaves this question open"⁶⁴¹.

5. Allò que és propi (*oikeion*) és introduït de manera ben estranya i aparentment rebutjable. En paraules de Rowe: "it is floated before our eyes, but then made to disappear again"⁶⁴². Allà on hi ha pròpiament el cos del *Lisis* és a 216c-221d: "The real work of the dialogue goes on (especially) in 216c-221d, which leaves us with the position that *desire* is the *aitia* of *philein*, and that desire is of what is good –a good which the desiring entity lacks. 216c-221d itself presents what is overall a coherent sequence of argument; it makes some false moves, but these are recovered, and are themselves instructive"⁶⁴³.

6. L'*aporia* que trobem al final mateix del diàleg no és completament allò que sembla. Rowe ho formula des de la seva comunicació: "I began my paper, above, by suggesting that

⁶⁴¹ *Ibid.*, 215.

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ *Ibid.*

nowadays scholars tend to treat the *Lysis* as genuinely aporetic: in fact there seemed to be a general agreement at the Symposium that in one way or another it was not" ⁶⁴⁴.

7. Entre els participants en el Simposi hi havia dues principals maneres de llegir el *Lysis*: per alguns, el *Lysis* resultava ser una breu exposició d'una colla d'idees més plenament exposades i discutides en altres diàlegs escrits o, fins i tot, tractades en contextos orals; per altres, el *Lysis* era tan sols un esbós d'idees i direccionalitats que Plató encara estava recercant. El professor Christopher Rowe analitzava el Simposi com una exemplificació d'una divisió d'opinions "which is almost as old as Plato's text: between those who see Plato essentially as a holder of *dogmata* ('opinions'), and those who see him as essentially as himself an embodiment of Eros the philosopher, as described in the *Symposium* – neither permanently *aporôn*, nor permanently *euporôn*"⁶⁴⁵.

* * *

Les diverses lectures del *Lysis* platònic que hem presentat posen en relleu la sinuositat interpretativa i els punts d'inflexió lectora que, en el transcurs dels anys, sobretot d'ençà de

⁶⁴⁴ *Ibíd.*

⁶⁴⁵ *Ibíd.*

la meitat del segle passat, han anat emfasitzant la importància d'una lectura respectuosa del *Lisis*, això és, la importància d'una lectura del *Lisis* que consideri el diàleg com un tot significatiu. En el 1979 David Bolotin, com hem vist, ho formulava així en el seu *Plato's Dialogue On Friendship*: "The *Lysis* is a complete work, which must be interpreted as a whole in its own right"⁶⁴⁶. En general, els treballs que sobre els *Lisis* emprengueren en aquesta direcció fruitaren i fruiten resultats prou madurs, si bé el volum de treballs ocupa un espai particularment modest a l'interior dels estudis platònics.

No només la història de la interpretació del *Lisis* dels segles XIX i XX resta oberta a noves interpretacions sinó que n'exigeix de noves. Qualsevol diàleg platònic hauria de desvetllar en el pensament filosòfic de cada present nous moviments dialògics i, al mateix temps, hauria d'engendrar maneres noves de dialogar que interroguin el text altrament, alhora amb continuïtat i discontinuïtat amb la tradició lectora que els textos del *Corpus* platònic han anat conformant.

3. UNA NOVA LECTURA DEL *LISIS*.

L'exposició de les diverses lectures que del *Lisis* s'han anat realitzant al llarg dels segles XIX i XX permet objectivament matisar, i fins i tot corregir, el nostre interrogant inicial amb el qual obríem aquest capítol: el *Lisis*, un text platònic decebedor? El *Lisis* és certament un text difícil. A alguns els causa perplexitat, a d'altres, decepció. Però alhora és un text que fibla el lector i esperona la seva lectura renovada i concentrada en les seves dificultats. D'aquí neix la nostra investigació. Aquest treball pretén, doncs, interrogar

⁶⁴⁶ Bolotin 1979, 10.

novament el text i fer-ho d'una manera també nova, és a dir, adreçant-nos al text des de la consideració que el text és un tot de sentit que se'ns ofereix de manera completa a través de la totalitat narrativa de la seva escriptura. Només des de l'interior de l'escriptura del text considerada en la seva totalitat (exegesi) ens serà permès d'accedir a la significació del sentit del text (hermenèutica).

Com ja hem posat en relleu, les diverses lectures que s'han anat fent del *Lisis* al llarg de la història de la seva interpretació caminen, des dels seus orígens (amb poques excepcions com hem vist), en dues grans direccions, tot i que cal apressar-se a dir que cada lectura ofereix aquella tonalitat singular que acoloreix el mosaic que configura la tradició lectora del *Lisis* platònic.

Per una banda, alguns intèrprets, com hem vist, han llegit i llegeixen el *Lisis* des de la consideració del seu caràcter d'obra platònica primerenca i troben en el mateix *Convit* i en el *Fedre* (i fins i tot en d'altres diàlegs platònics) el desplegament i la plenitud de l'esforç pensarós de Plató en relació a la temàtica de l'*amor* (ἔρως). Altres, per la seva banda, també ho hem referit, cerquen en Aristòtil, en alguns notables llibres de les seves ètiques (*l'Ètica a Nicòmac* i *l'Ètica a Eudem*), l'esclat de la tematització de l'*amistat*, d'una tematització que aclareix ordenadament allò que és la φιλία.

Els uns i els altres llegeixen el *Lisis* des de la seva insuficiència i àdhuc des de la seva deficiència, i posen el seu esforç en cercar fora del *Lisis* l'explicació del *Lisis*. D'aquesta manera el *Lisis* és considerat o bé com un *diàleg prolèptic* del *Corpus platonicum* o bé com un *Grundschrift* del *Corpus ethicum aristotelicum* respecte de la φιλία.

Ambdues lectures demanen, és clar, el coneixement del *Corpus platonicum* i del *Corpus aristotelicum*. Exegèticament (que no hermenèuticament) es produeix un cert anacronisme lector en tant que en el moment de l'escriptura del *Lisis* cap d'aquests textos podia ser un referent per al seu sentit. A més, l'evolucionisme que es pressuposa en els escrits del mateix *Corpus platonicum* és una tesi que caldria demostrar, si és que es pugués demostrar (i si és

que servís de quelcom de demostrar-la). Per als comentadors que així ho defensen, el *Lisis* no resulta ser, així, altra cosa –ho hem mostrat- que un breu assaig que esbossaria l'ἔξως i/o la φιλία, sense més: una obreta juvenil d'un Plató encara *immadur*, amb un pensament per a desenvolupar. Si, doncs, volguéssim saber d'aquestes temàtiques ens hauríem d'adreçar directament –sostenen aquests comentadors- al Plató *madur* o a l'Aristòtil de visió més intel·ligentment *sistemàtica*.

Com s'ha posat de manifest en la història de la interpretació d'aquest diàleg, diverses consideracions hermenèutiques suposaren un gir en la interpretació del *Lisis*. Calia llegir el *Lisis* no des de fora d'ell mateix sinó des de dins de si mateix, sabent que aquesta lectura es duia a terme des d'un present lector divers del present de creació del text. Text i temps es fonen en l'acte creador, i per tal d'accedir al sentit cal, des del present del lector, transportar aquell text i aquell present. El moment de l'escriptura del *Lisis* (com, de fet, tot moment de creació d'un text) demanava, doncs, de ser llegit i interpretat des del seu present, d'un present en què encara escriptura i lectura es confonien a causa de la interrelació íntima en què en el gestar-se convivia una i altra: l'autor que crea i escriu és, alhora, el lector i el crític més contemporani d'allò que ell mateix està creant i escrivint. Més encara, en el moment de creació literària l'autor té al davant la totalitat del (seu) temps (passat, present i futur); en el moment posterior de lectura, si bé el lector –el lector no autor ni contemporani- té també la totalitat del (seu) temps al davant, és un temps *trans-corregut* en relació al temps de l'autor, precisament pel caràcter temporal del mateix temps (és el "seu" del seu temps, el temps de cadascun d'ells, el "seu" dels seus temps). El temps de l'autor-creador i el temps de l'autor-lector són temps tots dos de totalitat, temps que tenen sentit en cadascun com un tot, però no pas temps superposables de manera coïncident. Això, és ben clar, incideix directament en la lectura i la significació del text. Llegir des del present demanarà comprendre el propi present i el present del text que es llegeix, i en aquest joc de presents anirà prenent forma *el sentit* del text o, si es vol, *els sentits* del text, la seva pluralitat significativa. Així, des del present del lector –des del nostre present- caldrà llegir el present del *Lisis* per retornar al nostre present. Però a la base hi ha el text, al qual cal atendre en la seva singularitat expressiva i en la seva temporalitat. I en aquest *transitar* del text de

present a present els lectors esdevenen intèrprets, això és, autèntics lectors. En l'entremig les diverses lectures recollides en la història de la interpretació que conformen allò que s'acostuma a anomenar la *tradició* lectora d'una obra, que tan sovint se'ns mostra com un camp de batalla un cop acabada la lluita amb el text. En el cas de la interpretació del *Lisis* fins al gir hermenèutic no s'ha arribat ni tan sols a un duel: els intèrprets en general han senzillament defugit el text. La manca de personalitat atribuïda al *Lisis*, això és, la seva pressuposada debilitat argumentativa, les seves incoherències terminològiques i lingüístiques, així com el seu caràcter generalment aporètic, no li han permès de ser oït en els seus reptes sincers a abordar-ne la seva significació.

En el cas del *Lisis* el gir hermenèutic s'esdevingué de manera patent, com hem vist, amb l'obra de David Bolotin, *Plato's Dialogue On Friendship* (1979), tot i que estava preparat per les lectures de H.-G. Gadamer, J. Klein, L. Strauss, etc. A partir d'ací, el trajecte lector del *Lisis* emprugué una altra via, en el sentit que ja hem d'apuntat. Ara llegir el *Lisis* suposava llegir-lo com una obra plena de sentit en si mateixa (*complete work*). És proposava de llegir el *Lisis* des del *Lisis* mateix. És, de fet, la primera obra que estudia la totalitat del *Lisis* des de la consideració que hom es troba davant no pas d'un tractat sobre la *φιλία* sinó davant d'una escenificació sobre la temàtica de la *φιλία*: "Plato's dialogues, as we know, are dramas rather than treatises"⁶⁴⁷. De fet, alguns estudis anaven d'alguna manera en aquesta direcció, encara que no abordaven la totalitat del *Lisis* (A. Westermeyer, R. G. Hoerber, P. Friedländer i H.-G. Gadamer, entre altres). Malgrat tot, en l'obra de David Bolotin encara no es formula la pregunta sobre la *identitat* d'aquesta escenificació. Si el *Lisis* és una escenificació (*drama*), hom pot demanar-se: *escenificació de què? Què és, en definitiva, el Lisis?* Serà en la resposta a aquesta pregunta on trobarem el sentit d'aquesta obra platònica. I Bolotin no respon. De fet, no respon perquè no es formula la pregunta. Val a dir que el pas establert per Bolotin fou d'una importància cabdal, però, al nostre entendre, resta insuficient pel fet que tot i que dóna al diàleg tota la força de ser autosignificatiu, és a

dir, de considerar-lo com un tot, un tot filosòfic i dramàtic (seguint els mestratges de Leo Strauss i Jacob Klein), això no obstant, no aborda el motiu fonamental de l'escenificació dramàtica, que ens donaria la clau de lectura del diàleg perquè és en l'escena i a través de l'escena on se'ns transmet el sentit. Sense aclariment d'allò que l'escena *re-presenta* no es produeix l'aclariment del *sentit* d'allò que en l'escena es fa i es diu, o bé es silencia.

El cert és que a partir d'aquest estudi de David Bolotin s'obrí un camí hermenèutic que lentament es comença a mostrar fecund. En aquest camí hom es troba amb els treballs metodològicament rellevants de Francisco J. Gonzalez, Aristide Tessitore i Gary A. Scott, així com amb el de Ginger Osborn Justus, que ja hem presentat, malgrat aquest darrer no ha estat publicat. Tanmateix, aquests treballs són encara majoritàriament parcials, és a dir, tan sols estudien algunes pàgines (alguns fragments) del *Lisis* i, en conseqüència, no donen raó encara de la totalitat del sentit del *Lisis* platònic, si bé apunten a una interessant renovació dels estudis sobre el *Lisis* i, de ben segur, sobre el platonisme en general (és el cas de F. J. Gonzalez⁶⁴⁸, d'A. Tessitore i de Gary A. Scott). D'altra banda, el treball de Ginger Osborn Justus, no publicat, tot i que abraça la totalitat del text platònic del *Lisis*, és a dir, el llegeix atenent la completesa significativa de l'obra, guiant-se pel sentit d'unitat entre fons i forma, respon la seva pregunta fonamental ("What is the *Lysis*?") atenent la *Poètica* aristotèlica, com hem pogut veure, i no cerca en el text mateix del *Lisis* la resposta a la pregunta que en bona direcció es formula⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, 12.

⁶⁴⁸ Tal com ja hem indicat, el professor Francisco J. Gonzalez té anunciat un llibre sobre el *Lisis* que tractarà la totalitat del text.

⁶⁴⁹ Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 1. La resposta a la pregunta és un dels motius de la seva tesi: "The question [What is the *Lysis*] is unremarkable; the possible answers, legion. One of the tasks of this paper is to offer an answer to this question" (*Ibid.*).

Així doncs, d'una banda, sovint s'imposen lectures externes al *Lisis*, és a dir, s'interpreta amb preocupacions externes a les preocupacions que guiaren l'escriptura del text del *Lisis* platònic. Podríem dir que es vol precipitadament una hermenèutica sense tenir present l'exegesi necessària del text, almenys d'una exegesi que atengui la literalitat de (tot) el text, fet que altrament anul·la la possibilitat de trobar *el* sentit del text, malgrat es pugui trobar *un* sentit al text, sovint poc lligat al text (i més deutor, en canvi, d'allò que el text pot *semblar* dir). D'altra banda, se cerquen només les raons dels plantejaments (filosòfics) del *Lisis*, sovint conflictius -segons la tradició ens fa veure-, sense tenir presents els fragments narratius de l'obra, els quals són tinguts per meres contextualitzacions escèniques, sense cap força interpretativa de cara al coneixement del pensament platònic del *Lisis*.

En l'actualitat els estudis sobre el *Lisis* estan en camí de corregir aquestes metodologies d'accés al text, i alguns estudiosos assagen, finalment, una lectura respectuosa amb la totalitat del text, d'un text que és llegit inseparablement des de la dramàtica d'un pensament que es gesta i s'articula en l'escena mateixa i és en ella que adquireix la seva força significativa. Amb tot, encara manca un pas més, que és el que ens proposem donar en aquest estudi: investigar el *Lisis* des de la consideració d'allò que el *Lisis* és, tal com el mateix text ens relata. Cal, doncs, interrogar el *Lisis* de nou.

CAPÍTOL II

TEXT I ESTRUCTURA DEL *LISIS*

En aquest capítol fixarem la nostra atenció en el *text* del *Lisis*¹. El fet d'adreçar-nos al text té com a intenció mostrar-ne, *després*, en el capítol següent, el seu sentit. El sentit sempre és el sentit d'alguna cosa. El recolzament en el text és, doncs, una condició *sine qua non* de la intel·ligència de la seva significació. Imposar *al* text el sentit, i no deixar que el sentit emergeixi *del* text, és senzillament una actuació negadora de l'acte lector. Certament que hi ha interpretacions de Plató que no són pròpiament una lectura *de* Plató, en el sentit que no parteixen *del text platònic*, sinó que imposen *al text* una lectura d'allò que per endavant es vol que Plató digui. L'accés al sentit del *Lisis* ha de partir d'una intel·ligència adequada d'allò que el *Lisis* sigui, començant per accedir al text que d'ell posseïm. Per això, ens cal un esforç de cara a *la determinació del text del Lisis*, que és el propòsit d'aquest capítol.

La dificultat de transmissió expressada per Plató (cfr. *Fedre* 274b-279c; *Carta VII* 341b-345c²) en relació a l'escriptura (tant en relació a allò que l'escriptura és capaç de vehicular,

¹ En l'actualitat de cara a fixar el text del *Lisis*, i tal com ja ho hem esmentat en el capítol precedent, l'obra de Stefano Martinelli (Martinelli 1997) resulta ser un ajut inestimable, del tot imprescindible. Hi ha una dada clara que es desprèn d'aquest estudi: la manca de novetats radicals. El text del *Lisis* comprèn exactament les pàgines 203a1-223b8 de l'edició stephaniana, sense que hi hagi, en el text stephanià, interpolacions afegides ni exclusions significatives en l'original platònic. Quan sigui necessari farem notar les variants textuais més significatives. La justificació per una o altra lectura de les variants que la tradició textual ha recollit la donem en el lloc que hem considerat més adient del nostre estudi (fonamentalment, encara que no únicament, en l'apartat de les anotacions al text del fragment narratiu final del *Lisis* platònic [223a1-b8] contingudes en el capítol present).

² Són els textos-testimonis platònics del conegut debat sobre l'oralitat i l'escriptura en relació al *Corpus platonicum* i que les escoles de Tübinga i de Milà advoquen en favor de la insuficiència de l'escriptura platònica de cara al coneixement amb plenitud del pensament de Plató. Hom pot trobar tota la bibliografia en les bibliografies elaborades per H. Cherniss («Platon 1950-1957», *Lustrum* 4 [1959] i *Lustrum* 5 [1960]) i per Luc Brisson («Platon 1958-1975», *Lustrum* 20 [1977]; «Platon 1975-1980», en collaboration avec H. Ioannidi, *Lustrum* 25 [1983], 31-320; «Corrigenda», *Lustrum* 26 [1984], 205-296; «Platon 1980-1985», *Lustrum* 30 [1988]; «Platon 1985-1990», *Lustrum* 34 [1992]; «Platon 1990-1995», avec la collaboration de Frédéric Plin, Paris 1999). Luc Brisson editarà pròximament en CD-ROM la bibliografia de «Platon 1950-2000» (cfr. Brisson 1999, 7). En

com respecte d'allò que la lectura és capaç de copsar en l'escriptura) ens diu també necessàriament alguna cosa arran de la sol·licitud d'atendre amb tota delicadesa els textos que ell mateix teixí. Perquè sabent com ell sap, i així ens ho ha deixat escrit, respecte de la dificultat dels textos en la transmissió d'un saber savi, és lícit suposar, en un autor com ell, la més alta consideració en el zel de l'escriptura, i això per tal de fer viable en els lectors un accés el més afí possible al sentit del text, malgrat la dificultat declarada de penetrar el sentit d'allò que el text vol transmetre.

D'altra banda, el present de Plató és un present hereu d'una riquesa cultural i d'una densitat espiritual gens corrent³. Malgrat la distància necessària que cal interposar-hi, pocs han estat els moments de la història de l'occident europeu que hagin gaudit del privilegi de viure en situacions parelles. Plató, que viu en un moment políticament difícil per a Atenes⁴, viu en un clima cultural en el qual el text (l'escriptura) afaïçona la vida ciutadana i la conforma d'acord amb uns ideals i unes realitats que configuren les realitzacions culturals del

relació a la història i l'estat de la qüestió sobre l'ensenyament oral de Plató és de molt d'interès el llibre de Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon* (vegeu Richard 1986). També podeu veure: Findlay 1974; Gaiser 1959, 1980, 1984, i 1994; Krämer 1959, 1987 i 1993; i Ferber 1993. Per al posicionament de Hans-Georg Gadamer respecte de l'escola de Tubinga: Girgenti 1998. Una presentació general a casa nostra: Pascual Aguirre de Cárcer 1996 i Canals Suris 1996. Una crítica valuosa respecte de la interpretació esotèrica de Plató es troba en l'article de Luc Brisson intítulat «Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon» (Brisson 1993 [cfr. Brisson 1995]). Les posicions de Thomas A. Szlezák han esdevingut menys radicalitzades en relació a la posició inicial de l'escola de Tubinga (cfr., entre els seus molts escrits, els més rellevants pel que fa al problema a què ens referim: Szlezák, 1989, 1991, 1992, 1993 i 1994). Avui resulta imprescindible l'estudi de Trabattoni en relació a tots els plantejaments i els rerafons filosòfics (metafísics) dels diversos posicionaments de l'escola de Tubinga i dels seus oponents: Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone* (Trabattoni 1994).

³ "Platon est, d'abord, un *témoin*, le témoin génial et critique d'une période qui s'est trouvée jouer, dans la suite de l'histoire, un rôle capital" (Châtelet 1965, 15). El moment històric i cultural que precedí el pensament platònic (s. V aC.) l'estudià amb rigor, entre tants d'altres, en la seva coneguda obra *Paideia*, Werner Jaeger, d'ençà del 1933 (cfr. Jaeger 1982 [1933 (I, II)]).

⁴ Cfr. Vallejo 1996, 11-29 (les notes que es troben en aquestes pàgines donen bibliografia sobre la coneguda problemàtica, que aquí esmentar-la desbordaria la nostra intenció).

moment⁵. En el present de Plató s'han gestat obres d'un valor extraordinari i algunes han estat llegides, i fins i tot teatralitzades, en els espais escènics de l'Atenes contemporània de Plató. Ell escriu en un context d'escriptura treballada, d'escriptura llegida, escoltada i escenificada. La lectura del *Corpus platonicum* trasllueix aquest món i mostra la força de l'escriptura d'un home i d'una època.

Aquestes dades ens permeten suposar un treball platònic d'un rigor i d'una finor ben remarcables, una obra d'una vitalitat extraordinària⁶. El treball literari i filosòfic⁷ recollit en el *Corpus platonicum*, malgrat la fragilitat que la seva lectura (i la seva interpretació) comporten, no pot ser ni desconsiderat ni menys oblidat. Els textos platònics, tan laboriosament teixits, demanen de ser llegits des del convenciment d'aquesta força i, alhora, des de la certesa d'aquella fragilitat.

⁵ Eric A. Havelock, en el seu *Preface to Platon* (1963), ha mostrat, juntament amb d'altres autors, que Plató visqué en un moment excepcional, culturalment revolucionari, en el qual ell mateix, amb la seva obra escrita, el *Corpus platonicum*, tingué un paper de primer ordre. Es refereix al moment del pas de l'oralitat a l'escriptura en la cultura grega (Havelock 1994, 185 i ss.). El mateix Havelock, en el seu interessant llibre *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (1986) sosté que Plató, que visqué en aquest període de transició, ens transmet una escriptura que encara manté el lligam amb l'oralitat: el diàleg platònic atorga en el suport de l'escriptura una primàcia al fet de parlar i al fet d'escoltar (Havelock 1996. esp. 150). Cfr. també Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Mexico 1996. De cara a l'impacte que l'obra de Havelock (*Preface to Plato*) tingué sobre els posicionaments de l'Escola de Tubinga i de Milà, en tant que defensa la importància de l'escriptura platònica contra l'oralitat mimètica, i de cara, també, a veure'n la resposta que hi donen, és del tot recomanable el llibre de Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta* (Reale 1998). Hom no pot oblidar les pàgines que James A. Arieti dedica al tema en el seu capítol primer (*Reading the Dialogues*) al llibre *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama* (Arieti 1991, 1-17). Cfr. així mateix el capítol segon (*Plato: The Intellectual Background*) de l'obra editada per Richard Kraut intitulada *The Cambridge Companion to Plato* (Kraut 1995, 51-89).

⁶ Léon Robin en el seu *Avant-Propos a les Oeuvres Complètes de Platon* (de la Bibliothèque de La Pléiade, 1950) ha escrit: "Si l'oeuvre de Platon possède une si étonnante vitalité, si elle exerce encore un tel attrait sur les esprits, c'est, je crois, que, aussitôt connue du monde occidental, elle lui est apparue comme un ferment particulièrement actif des énergies spirituelles" (Robin 1950 I, IX).

⁷ "Platon est à la fois un philosophe et un poète, un penseur et un artiste. Les auteurs de cette sorte présentent ordinairement des difficultés particulières d'interprétation; c'est le cas de Platon [...]" (Moreau 1986, 1).

L'atenció al text del *Lisis* platònic, doncs, ens permetrà posar de manifest la comprensió platònica del *Lisis* com a escenificació d'una συνουσία dialogal socràtica. Per això, en aquest capítol considerarem, en primer lloc (1. *El final narratiu del Lisis (223a-b) com a clau d'interpretació de l'obra*), allò que se'ns diu en el fragment narratiu final de l'obra (223a-b), perquè és en el final on es resol el sentit del *Lisis*, això és, la consideració (explícita) del *Lisis* com a συνουσία; en segon lloc (2. *L'estructura del Lisis, marc escènic-textual d'una συνουσία*), exposarem l'estructura de l'obra que sosté aquesta συνουσία dialogal socràtica a fi de mostrar la presentació de tot el procés *synousial*; i, finalment (3. *Elements contextuals i narratius de la συνουσία del Lisis platònic*), posarem en relleu alguns dels elements que al llarg del text platònic revelen que les converses que s'hi tenen conformen quelcom més que un entramat lògic que clou en significada *aporia*: construeixen el desplegament d'una συνουσία que arriba a la realització de la φιλία entre els seus dialogants.

1. EL FINAL NARRATIU DEL LISIS (223a1-b8), CLAU INTERPRETATIVA DE L'OBRA

El *Lisis* és un d'aquells textos que té la virtut de mantenir la tensió escènica, dialogal i lectora fins al final de l'obra. Més encara, el *Lisis* és un text que en el seu desenllaç narratiu final (223a-b) ens dóna el sentit del tot de l'obra. Si el lector no pogués arribar a llegir el fragment narratiu final (o fins al fragment narratiu final), s'esdevindria que, d'una banda, s'enduria la impressió que el diàleg acaba en *aporia* i, de l'altra, no podria arribar de cap manera a reeixir en la interpretació de l'obra, atesa la desconeixença d'una part (volgudament substantiva) del text. Tanmateix, també resulta ser veritat que, si del *Lisis* només en poguéssim llegir el fragment narratiu final, no hi hauria manera de saber el per què de tal desenllaç i més aviat hom podria creure en una incapacitat manifesta de l'escriptura platònica que, o bé no sabia mantenir la tensió fins al final, o bé no sabia com acabar l'obra, i fins i tot les dues possibilitats alhora. En el *Lisis* de Plató s'esdevé, però, ben altrament. El fragment narratiu final és la culminació en la qual s'explicita fins i tot

textualment el sentit del *Lisis* platònic. D'aquí la seva enorme rellevància i l'exigència, per la nostra part, en aquest estudi, de penetrar abans que res en allò que Plató ens transmet en aquest fragment narratiu conclusiu del *Lisis*.

Des d'un punt de vista del procés argumentatiu el *Lisis* acaba pròpiament en 222e7, en l'*impasse* (*aporia*) al qual ha arribat la conversa que mantenien Menexen, Lisis i Sòcrates. Sòcrates mateix és qui ens narra l'*impasse* final a 222e1-7 amb aquestes paraules:

TB:

222e

Τί οὖν ἂν ἔτι χρῆσάμεθα
τῷ λόγῳ;
ἢ δῆλον ὅτι οὐδέν;

(2) δέομαι οὖν,
ὥσπερ οἱ σοφοὶ ἐν τοῖς
δικαστηρίοις,

τὰ εἰρημένα (3) ἅπαντα
ἀναπεμπάσασθαι.

εἰ γὰρ μήτε οἱ φιλούμενοι
μήτε (4) οἱ φιλοῦντες
μήτε οἱ ὅμοιοι μήτε οἱ
ἀνόμοιοι

μήτε οἱ ἀγαθοὶ (5)
μήτε οἱ οἰκεῖοι

μήτε τὰ
διεληλύθαμεν

(6) ἔγωγε οὐδέ τι γὰρ
μέμνημαι ὑπὸ τοῦ πλήθους—

BM:

222e

(1) ¿I què en trauríem, doncs,
de tot el nostre raonament?
¿No és ben clar, que res? (2)

Cal que,
com fan els bons oradors (T-
ABV: els experts) en els
tribunals,

(3) es resumeixi tot el que ha
estat dit.

Si ni els amats ni (4) els amants,

ni els semblants ni els
dissemblants,

ni els bons (5)

ni els emparentats,

ni totes les coses que hem
anat recorrent, (6)

—que de tan nombroses
ni me'n recordo,—

ἀλλ'
εἰ μὴδὲν τούτων (7) φίλον
ἐστίν,
ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω.

si res, doncs, de tot això no
serveix per explicar (7)
l'amistat,
ja no sé pas què dir-hi.
(T-ABV: si res de tot això és
«el fonament de l'ésser
amic»⁸,
llavors no tinc res més a dir.)

Amb aquest recurs judicial de resumir tot allò dit en la conversa (222e2-6) i des de la percepció (en condicional: εἰ, repetit en 222e3 i 222e6) que no s'ha donat raó d'«allò que és amic» (222e6-7), Sòcrates tanca la conversa amb una afirmació prou contundent: ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω (222e7), una afirmació tanmateix precedida pel doble condicional al qual ens acabem de referir. De fet, aquesta situació aporètica ben clarament manifesta ja havia entrat en un *crescendo* imparable i accelerat d'ençà de 222b3 (Καὶ ἐγὼ [...], βουλόμενος τὸν λόγον ἐπισκέψασθαι, [...]), quan Sòcrates passava revista a tot el raonament seguit al llarg de la conversa mantinguda amb Menexen i amb Lisis. A més, poc més endavant se'ns fa notar que el mateix raonament ha portat els seus participants a una situació com d'embriaguesa: ὥσπερ μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου (222c2). Tot plegat porta al lector a sentir-se ubicat sensatament en el desenllaç de l'obra. El propi narrador de l'obra, Sòcrates, que és qui, a més, formula les preguntes i orienta la validesa de les respostes, ja no té cap cosa (οὐκέτι τί) a dir (222e7). El final de l'obra sembla assolit, amb regust inequívoc de fracàs.

Hom podria veure un joc platònic en aquest final argumental en el qual es recerca enraonadament *allò que és amic* (φίλον ἐστίν, en 222e7). En efecte, el text del *Lisis*

⁸ També: "Allò que és amic". Al llarg de l'estudi farem servir aquest circumloqui. El φίλον que Plató fa servir ací té present tota la conversa que el *Lisis* ens brinda sobre el "ser amic" i sembla clarament fer referència al *fonament de l'amistat* que el *Lisis* cerca en el (τὸ) πρῶτον φίλον (219d1.4-5). El neutre (en ambdós casos en neutre) expressa bé en grec aquest caràcter de fonament de l'amistat, és a dir, de l'"allò" que fa que l'amic sigui amic.

segueix amb aquell ταῦτα δ' εἰπὼν (223a1) que enceta el fragment narratiu final escènic del *Lisis* (223a-b). La primera observació que l'autor ens hi ofereix és precisament que Sòcrates tenia la intenció de prosseguir la conversa investigadora sobre τὸ φίλον: «Jo [Sòcrates] ja tenia al cap de fer entrar en la conversa a alguns dels més grans» (προεσβυτέρων, en 223a1-2. T-ABV). Això no obstant, en 222e7 el diàleg i l'obra es podrien donar per (ben) acabats, si bé conclusos aporèticament, tot i que caldria aclarir la veritat de les condicionals de 222e3-6, en el sentit de si les condicionals allí llistades són *totes* (τὰ εἰρημένα ἅπαντα, en 222e3) les que havien estat tractades en el *Lisis* en les argumentacions anteriors fetes al llarg de la conversa mantinguda entre Sòcrates, Menexen i Lisis, davant una bona colla d'assistents. Si Sòcrates, que porta la conversa, *no té res a dir*, si reconeix que en ell s'ha esdevingut la desposseïció del *logos* (οὐκέτι ἔχω τί, en 222a7), això significa el reconeixement de la impossibilitat de continuar una conversa que es vertebrava precisament en el *logos*. Aquest *no tenir socràtic* que constata la desposseïció del *logos*, fa inviablable el trànsit a través del *logos* que és el que la conversa assajava. Així, l'escena del dia-*logos* hauria arribat textualment a la seva fi, irremeiablement. Plató, però, magistralment obre el text a un espai narratiu nou que tanca, ara sí, l'escena i, al mateix temps, obre, de manera imprevisible pel lector, l'*impasse* de la conversa al qual l'havia conduït l'esforç d'una argumentació repetidament adjectivada com a maldestra. Aquest final narratiu de 223a-b no és de cap manera un afegitò platònic per tal d'acolorir un *Lisis* gris i eixut en excés, fracassat, que pretendria suavitzar l'aterratge lector (un fragment indubitablement prescindible, doncs), sinó que, tal com ho mostrarem, es tracta d'un encert literari de Plató que dota de sentit no el final del *Lisis* sinó el text sencer del *Lisis*, bo i coronant la tensió lectora i l'exercici escripturístic de Plató. L'argumentació de la conversa entre Sòcrates, Menexen i Lisis acabava en 222e7. Tanmateix, el *Lisis* ho fa en 223b7. Aquest no és un fet irrellevant, ben al contrari. Mostrar-ho constituirà el moment primer d'aquest capítol.

Per tal d'emprendre una lectura atenta del fragment final del *Lisis*, contingut en 223a1-223b8, ens proposem procedir d'aquesta manera: primerament, donarem el text grec (de l'edició de J. Burnet) i, paral·lelament, la nostra traducció; després, farem algunes

anotacions al text de cara a remarcar aquells punts que resulten, a parer nostre, significatius pel que fa al nostre estudi; i, finalment, exposarem els punts més rellevants del seu contingut en relació a la nostra comesa, que ens permetran, així, mostrar el sentit d'aquest fragment de cara a la comprensió del tot del *Lisis* platònic.

1.1 EL TEXT⁹

TB:

223a

(1) Ταῦτα δ εἶπὼν
ἐν νῶ εἶχον ἄλλον ἤδη τινὰ τῶν
προσβυ(2)τέρων κινεῖν·

κᾶτα,
ὥσπερ δαίμονές τινες,
προσελθόντες οἱ (3) παιδαγωγοί, ὃ
τε τοῦ Μενεξένου καὶ ὁ τοῦ
Λύσιδος,

ἔχοντες (4) αὐτῶν τοὺς ἀδελφούς,
παρεκάλουν καὶ ἐκέλευον αὐτοὺς
οἴκαδ (5) ἀπιέναι

ἤδη γὰρ ἦν ὀψέ.

T-ABV:

223a

(1) I havent dit això,
jo ja tenia al cap de fer entrar en la
conversa algun dels més (2) grans.

I tot seguit,
com si fossin daímoms,
van apropar-se els (3) pedagogs,
el de Menexen i el de
Lisis,

duent (4) els seus germans,
als quals cridaven i els ordenaven
de tornar (5) a casa,

perquè la tarda ja era avançada.

⁹ El text en negreta i el text subratllat ens seran d'utilitat per tal de visualitzar el contingut del fragment que estudiem, sobretot en l'apartat c).

τὸ μὲν οὖν πρῶτον
καὶ ἡμεῖς (6) καὶ οἱ περιεστῶτες
αὐτοὺς ἀπηλαύνομεν·
ἐπειδὴ δὲ
οὐδὲν (7) ἐφρόντιζον ἡμῶν,
ἀλλ' ὑποβαρβαρίζοντες

ἡγανάκτου
τε καὶ

223b

(1) οὐδὲν ἤττον ἐκάλουν,
ἀλλ' ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες
ἐν τοῖς (2) Ἑρμαίοις
ἄποροι εἶναι προσφέρεισθαι,

ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν

(3) διελύσαμεν τὴν συνουσίαν.

ὅμως δ' ἔγωγε ἤδη ἀπιόντων
(4) αὐτῶν,

Νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Λύσι τε καὶ
Μενέξενε, **κατα(5)γέλαστοι**
γεγόναμεν
ἐγώ τε, γέρον ἀνὴρ, καὶ ὑμεῖς.

ἐροῦσι (6) γὰρ οἶδε ἀπιόντες
ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς
ἀλλήλων φίλοι εἶναι –
(7) καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι –

οὐπω δὲ ὅ τι ἔστιν ὁ φίλος οἰοί
(8) τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν.

Primerament,
nosaltres (6) i els qui ens envoltaven,
els fèiem fóra;
després, però,
com que cap d'ells (7) ens feia cas,
sinó que parlant un grec menys entenedor
que el dels bàrbars,
s'anaven sulfurant,
i

223b

(1) com que cap d'ells abaixava la veu,
sinó que ens semblaven una mica beguts,
[érem] en les (2) festes Hermaies,
eren impossibles de tractar.

Havent estat, doncs, vençuts per ells

(3) dissolguérem la synousia.

Tanmateix, jo, quan ja se n'anaven
(4), vaig dir-los:

Vegeu ara, Lisis i
Menexen, com hem esdevingut (5)
ridículs,
jo, que ja sóc vell, i vosaltres.

(6) Perquè els qui se'n van es demanaran
com és que **nosaltres, que creiem**
ésser amics els uns dels altres,
(7) -perquè jo també em compto entre
vosaltres-

(8) no hem estat capaços d'arribar a
esbrinar què és ser amic.

1.2 ANOTACIONS

D'aquest fragment del *Lisis* remarquem els punts següents:

1. Ταῦτα δ' εἰπὼν (223a1). *I havent dit això*. Expressió que serveix d'enllaç (accentuat pel δέ) amb el fragment anterior (cfr. 222e1-7), en el qual es fa patent el resultat negatiu al qual ha arribat tot el raonament (cfr. τῷ λόγῳ, en 222e1) resseguit en la conversa mantinguda entre Menexen, Lisis i Sòcrates. Allí, en el començ de 222e1 llegiem:

TB: Τί οὖν ἂν ἔτι χρησαίμεθα τῷ λόγῳ; ἢ δῆλον ὅτι οὐδέν;

BM: Què en traurem, doncs, de tot el nostre raonament? No és ben clar que res?

I en el final del fragment esmentat també hi llegiem:

TB: —ἀλλ' εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω.

BM: —si res, doncs, de tot això no serveix per a explicar l'amistat, ja no sé pas què dir-hi—.

T-ABV: —si res de tot això és «el fonament de l'ésser amic», llavors no tinc res més a dir.

2. ἄλλον τίνα (223a2). [*algú altre(dels més grans)*]. Seguim els còdexs més importants del *Lisis* (B, T, i W) que llegeixen ἄλλον, i així també Stephanus (Ginebra 1578, que depèn de Marsilio Ficino [1575]), J. Burnet (1903) i Martinelli (1997). En contra, llegeix ἄλλων l'edició Aldina (Venècia 1513, conservada a París com a *Parisinus graecus 1811*) i la versió de Pier Vettori (Florència, 1552), la qual entén el τίνα (de 223a1) com un neutre plural i, per tant, això l'obliga a llegir ἄλλων, i no pas ἄλλον. Com comenta Martinelli, "la correzione, peraltro non difficile è desumibile dalla versione di Cornarius ("de alio iam quodam e senioribus excitando cogitabam")¹⁰.

¹⁰ Martinelli 1997, 208 (vegeu, també, 179).

3. ἤδη (223a1). *Ja*. Cal advertir de la presència repetida d'aquest adverbí temporal (usat també en 223a5 i en 223b3), fet que subratlla el caràcter d'immediatesa de les accions que es refereixen en el fragment. Es tracta d'un fragment que apressa el final del text del *Lisis*. En la resta del *Lisis* l'adverbí està usat (6x) d'una manera molt espaiada (204b7; 206e4; 214d8; 215c4; 217e5; 218a3), sense la concentració que trobem en aquest fragment final.

4. τῶν πρῶτων (223a1-2). (*Algun altre*) *dels més grans*. Cfr. l'anotació 2. Llegim τῖνα com a acusatiu singular masculí que té com a complement de nom τῶν πρῶτων i que cal traduir, doncs, com «*algun dels més grans*», «*algun*» a qui es volia moure (κινεῖν, en 223a2 [cfr. *Rep.* I, 329d]) a participar en la conversa, és a dir, *esperonar* a participar en la conversa. Hom es pot demanar per la identitat probable d'aquest «*algun [dels més grans]*». Si, per tal d'aclarir la identitat d'aquest «*algun dels més grans*», ens adrecem al text del fragment narratiu final que estem considerant ens adonarem que ni el text d'aquest fragment ni el seu context immediat no ens permeten fer aquesta identificació textual d'*algun* dels assistents que en aquell moment conversaven amb Sòcrates. Si seguim la recerca atenent aquells altres indrets del *Lisis* on es parla de *grans* (πρῶτος, en 207c1; πρῶτος, en 204e8; i πρῶτος, en 209d6), per tal de veure si aquells textos ens donen llum sobre la identitat d'aquest «*algun dels més grans*», també constatarem la manca de resultats. D'altra banda, del context escènic podríem imaginar que es fa referència a Hipotales o bé a Ctesip o bé, encara, a algun altre de més gran dels allí presents, de qui no s'ha dit el nom. De fet, Hipotales no hauria de participar en la conversa perquè la seva presència havia de passar desapercebuda de Lisis, el seu enamorat (cfr. 207b4-7 i 210e1-211a1). La possibilitat de referir-se a Ctesip no la podem descartar: és més gran que Lisis i Menexen, és un mestre en l'art de la discussió i té a Menexen com a deixeble i gran discutidor (cfr. 211b6-c8). Tampoc, però, es pot descartar la referència a algun dels grans dels allí presents. Aquest suposat anònim present, però, no aclariria perquè la conversa no afronta directament el repte de Ctesip, possiblement deixeble de Sòcrates (*Fedó* 59b). Ctesip també apareix en l'*Eutidem* 211c, acompanyant Sòcrates a escoltar la demostració d'Eutidem i Dionisodor. Allí ja fa gala de la seva extraordinària capacitat erística. De fet, no podem concloure res amb base textual. La referència del partitiu τῖνα a

algun «dels més grans», τῶν πρεσβυτέρων, amb genitiu plural, tan sols pot voler significar *algun qualsevol d'entre els joves que hi havia allí*¹¹, que no havien participat directament en la conversa. No pot significar, de cap manera, ni Sòcrates, de qui es diu que ja era vell (γέρον ἀνήρ, en 223b5)¹², ni cap dels personatges singulars que transiten pel text (Miccos, paidotriba, pedagogs, etc.) perquè el genitiu plural no ens permet de fer-ho. El text, doncs, no ens autoritza a decidir sobre aquest punt, sinó tan sols conjecturar. La qüestió sobre la identitat d'aquest «*algun dels més grans*» cal deixar-la oberta o bé enfilar per altres camins interpretatius, això és, tenir en compte que no ens trobem davant d'un text històric sinó d'una representació escènica. El text ens serveix l'anonimat, l'escena ens brinda la interrupció dels esclaus-pedagogs que provoquen l'acabament de la conversa mantinguda entre Sòcrates i els seus interlocutors, Menexen i Lisis, davant tots els presents. Al darrera de les interpretacions que recolzen en la intenció (pretesament real o, fins i tot, històrica) de fer parlar «*algun dels més grans*», és a dir, de donar força interpretativa al desig socràtic de tenir pensat continuar la conversa, hi ha en joc entendre el *Lisis* com un diàleg obert a prosseguir en la investigació de la φιλία, tal com alguns defensen. De fet, l'escena ens diu que no: Plató priva el seu personatge Sòcrates de continuar aquesta conversa amb algun dels grans. Sostenir, doncs, que el *Lisis* queda obert a prosseguir la discussió de la φιλία no ens sembla que s'ajusti a la dramàtica volguda per Plató. Quan W. K. C. Guthrie escriu, en relació a aquest final del *Lisis*, que "by such devices Plato tells his readers plainly that there

¹¹ El *Lisis* és el text platònic en el qual hi participen activament un ventall més ampli d'edats: els nois (παῖδες, en 204e6; 205b1; 205c3) Lisis i Menexen, com a protagonistes, els joves (νεανίσκοι, en 203a5) Hipotales i Ctesip, també entre els personatges principals, així com Sòcrates, que ja era vell (γέρον ἀνήρ, en 223b5). Excepcionalment, Sòcrates esmenta Lisis com a νεανίσκος en 205b1. Cfr. respecte de l'edat: Gonzalez 1995a, 71 i 71n10; Bordt 1998, 97 i 111-112; i Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 4. En el marc del significat eròtic dels termes, cfr. Dover 1989, 16, 85-87 i 165. El *Lisis* és l'únic text platònic en el qual els interlocutors de Sòcrates són tots nois i joves tot al llarg de l'escena, llevat de la interrupció d'«algú» (τις, en 207d2) que cerca Menexen, a qui el paidotriba crida per a alguna cerimònia religiosa (ιεροποιῶν τυγχάνειν, en 207d4) i de la interrupció dels pedagogs en el fragment final del *Lisis* (223a2-b3).

¹² Ginger Osborn Justus ens indica que ací Plató en dir-nos que Sòcrates és un home d'edat avançada vol suggerir-nos com les converses d'aquesta mena rejoyeneixen (cfr. Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 103).

is more to be said"¹³, no té en compte de manera suficient el text del *Lisis* platònic. En efecte, no només la interpretació d'aquest text que estem anotant ens diu que no cal seguir endavant (com si hi hagués hagut insatisfacció argumentativa) sinó que també en 222e7 llegim, immediatament abans de l'escena final –escena en la qual Sòcrates conclou l'argumentació repassant tot el que ha estat dit-, que «si res de tot això és «allò que és amic», llavors no tinc cap més cosa per dir (εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω)» [T-ABV]. El "there is no more to be said" de W. K. C. Guthrie (i dels seus seguidors en la interpretació) no té, doncs, base textual en el final del *Lisis*, ja que precisament hi llegim "ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω". L'escena, en aquest cas també, és allò que millor interpreta el sentit del text.

5. καῖτα (223a2). *I tot seguit*. La situació de l'adverbi εἶτα en contracció amb καί en aquest punt de la narració dóna entenent la intenció de continuïtat en relació amb allò dit immediatament per Sòcrates en la línia anterior¹⁴. En el cas present, la immediatesa de l'acció està relacionada amb la presència dels pedagogs. A més, remarca el caràcter sorprenent i sobtat de l'entrada en escena dels pedagogs¹⁵. Plató fa un ús escàs d'aquesta contracció (a més d'aquest cas, només la trobem en *Gòrgias* 457b5, *Lleis* X 905b5 i *Laques* 179e3 [καῖτ']).

6. ὥσπερ δαίμονές τινες (223a2). *Com a daímōns*¹⁶, *com si fóssin daímōns*. Es refereix als pedagogs que s'apropen per portar Lisis i Menexen, amb els seus germans, a casa. Aquí

¹³ Guthrie 1977, 150.

¹⁴ En el diccionari Liddell-Scott-Jones, *sub voce* εἶτα, llegim: "εἶτα, adv., use to denote the Sequence of one act or state upon another: I. Of Sequence in time, without any notion of Cause" (Liddell-Scott-Jones 1978, 498).

¹⁵ El mateix Liddell-Scott-Jones afirma més endavant: "[...] freq. with finite Verb after a part., expressing surprise or incongruity, and then, and yet [...]" (Ibíd.). Aquest caràcter de sorpresa és recollit en el nostre text: "I tot seguit, de manera sorprenent, ...".

¹⁶ Al llarg del present treball farem servir el neologisme *daímon* (pl. *daímōns*) per a referir-nos al δαίμων (pl. δαίμονες) dels escrits platònics (i del món grec, en general).

no trobem ni una sola variant textual i, malgrat això, els intèrprets tradueixen ben diversament el text (concretament, δαίμονες). Alguns tradueixen δαίμονες com a *daïmons*, sense cap adjectivació i, per tant, sense cap connotació negativa; d'altres, tradueixen pejorativament δαίμονες, en el sentit de *divinitats que porten la desgràcia*. Són ben significatives algunes traduccions de l'expressió ὅσπερ δαίμονές τινες. A continuació, donarem alguns exemples de les esmentades traduccions, ordenades cronològicament i posant en cursiva les traduccions que transmeten un sentit pejoratiu de l'expressió ὅσπερ δαίμονές τινες:

| | | |
|---|--|------|
| <i>Comme des divinités malfaisantes</i> | A. Croiset ¹⁷ (Les Belles Lettres) | 1921 |
| <i>Igual que divinitats hostils</i> | J. Creixells (BM) | 1925 |
| Like spirits from another world | W. R. M. Lamb (Loeb) | 1925 |
| Come non so che demoni | C. Diano | 1934 |
| <i>Come tristi geni</i> | G. Ammendola | 1937 |
| <i>Come divinità maligna</i> | E. Turolla | 1945 |

¹⁷ En la introducció (*notice*) que Croiset fa a la seva traducció no aclareix l'aspecte negatiu dels pedagogs-daïmons que trasllada la seva versió de "divinités malfaisantes". Hi llegim: "Au moment où Socrate médite de la reprendre [*la discussion*], elle est brusquement interrompue par l'arrivée plaisante des pédagogues, esclaves à demi-barbares et un peu avinés, qui réclament les enfants. Avec eux, inutile de résister: el faut céder et lever la séance" (Croiset 1972, 128).

| | | |
|---|---|------------------------------|
| Comme des démons | E. Chambry (Garnier) | 1947 |
| Pareils à je ne sais quels Génies | L. Robin (La Pléiade) | 1950 |
| <i>Come tristi geni</i> ¹⁸ | M. Bonaria | 1952 (² 1958) |
| <i>Divinités maléfiques</i> ¹⁹ | P. Vicaire (PUF) | 1963 |
| <i>Como divinidades malhechoras</i> | F. de P. Samaranch (Aguilar) ²⁰ | 1966 |
| <i>Come cattivi geni</i> | R. Laurenti | 1966 |
| <i>Come i cattivi demoni</i> | P. Pucci | 1971 |
| Like some daemons ²¹ | D. Bolotin | 1979 |
| <i>Como aves de mal agüero</i> | E. Lledó | 1981 |

¹⁸ L'autor, que publicà el text en primera edició el 1952, ens adverteix explícitament en nota a 223a que és deutor d'Ammendola en la traducció que ens ofereix: δ'ὄσπερ δαίμονες τινες i interpreta aquesta denominació dels pedagogs com una ridiculització o broma socràtica: "«come tristi geni» (Ammendola); così definisce con tono scherzoso Socrate i pedagoghi che giungono inesorabili a troncare la discussione e a riportare a casa i giovanetti" (Bonaria 1958, 81nota a 223a).

¹⁹ En nota, l'autor escriu: "δαίμονες: au sens assez rare à l'époque classique, de «divinités maléfiques»" (Vicaire 1963, 105).

²⁰ Les traduccions i les notes de Francisco de P. Samaranch de l'editorial Aguilar són amb fidelitat clònica la versió espanyola de la traducció francesa de Les Belles Lettres.

²¹ David Bolotin interpreta, creiem que enraonadament, el ὄσπερ δαίμονες τινες, en el sentit que "these two «daemons» are like Socrates' own *daímonion* in opposing what he intended to do, rather than urging him forward to anything [cfr. *Apology of Socrates*, 31d2-4]" (Bolotin 1979, 197).

| | | |
|---|------------------------------------|------|
| | (Gredos) | |
| <i>Comme due dèmoni malefici</i> | M. T. Liminta (G. Reale) | 1991 |
| Comme des démons | M. Gondicas (Arléa) | 1993 |
| Like some kind of divine intermediaries | S. Lombardo (Cooper-Hutchinson) | 1997 |
| Come demoni | B. Centrone | 1997 |
| Come dei demoni ²² | M. Lualdi (Rusconi) | 1998 |
| Wie irgendwelche Daimonen ²³ | M. Bordt (V&R, Göttingen) | 1998 |
| Comme des démons | M. Narcy ²⁴ | 2000 |

²² Maria Lualdi anota el text així: "Il termine è usato in un senso negativo molto raro in età classica" (Lualdi 1998, 200n110).

²³ Tot i la traducció que ens ofereix, en el comentari l'autor titubeja, és a dir, introdueix en els daímons l'element d'una sobtada desgràcia ["plötzliches Unglück bringen"], sense aclarir-la: "Wenn Sokrates hier die Paidagogen mit Daímonien vergleicht, dann deswegen, weil die Paidagogen wie manche Daímonien plötzliches Unglück bringen. Der Ausdruck, wie irgendwelche Daímonien' (ὄσπερ δαίμονές τινες) ist in der antiken Literatur sonst nicht belegt" (Bordt 1998, 236).

²⁴ Vegeu Narcy 2000, 184-185 i 184n8. Abans el mateix Michel Narcy ja havia escrit, referint-se a la traducció (glossada) d'Alfred Croiset, que "non seulement il s'agit là [en la traducció de Croiset] d'une glose qui n'a aucun fondement textuel, mais cette acception péjorative de δαίμων est, dans la bouche de Socrate, inhabituelle et peu vraisemblable" (Narcy 1997a, 212n8). A més, l'autor mostra com el *daímon* socràtic l'atura quan Sòcrates pretén seguir en accions que no ha de dur a terme: "Les pédagogues [...] donnent a Socrate un avertissement comparable à celui de son démon quand il l'arrête dans une de ses actions [*Apol.* 31d i *Eutid.* 272e]" (Ibid., 213). Francisco J. Gonzalez sosté que Narcy no té en compte –i per això els tracta de δαίμονες benèfics- allò de negatiu que es diu dels παιδαγωγοί: que anaven beguts (ὕποπεπωκότες, en 223b1), pocs aptes per escoltar la raó, i que no sabien grec (ὕποβαρβαρίζοντες, en 223a7): "Narcy ignores all of these details characterizing the παιδαγωγοί as beneficent δαίμονες" (Gonzalez 2000a, 397n55; cfr. també 396-397).

| | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|------------------------------|
| Comme des démons ²⁵ | Louis-André Dorion (GF-Flammarion) | (en premsa) ²⁶ |
|--------------------------------|---------------------------------------|------------------------------|

De fet, la determinació dels esclaus pedagogs com a δαίμονες (*masculi*) comporta dos problemes de cara a considerar-la com a una de les irrupcions del δαιμόνιον (*neutre*) socràtic. D'una banda, el δαιμόνιον socràtic sempre és formulat amb aquest diminutiu *neutre*. De l'altra, els δαίμονες són ací caracteritzats, a primer cop d'ull, negativament: ὑποβαρβαρίζοντες (223a7) i ὑποπεπωκότες (223b1)²⁷. No obstant això, cal tenir en compte que, per un cantó, la utilització del *masculi* ve obligada perquè el text es refereix als pedagogs (*masculi*) i, per l'altre, que la caracterització dels pedagogs com a ὑποβαρβαρίζοντες i com a ὑποπεπωκότες pot ser interpretat com a expressió del caràcter propi del δαιμόνιον socràtic (no necessàriament de manera negativa), és a dir, d'un δαιμόνιον, per una banda, incompreensible en la seva paraula, però no en la seva presència i, per l'altra, a més, en un estat d'embriaguesa particularment propi del diví (eren les festes Hermaies). Notem que la forma verbal ὑποπεπωκότες és un dels *hàpax legòmenon* del *Corpus platonicum*²⁸. Els verbs que generalment Plató usa per a referir-se a l'embriaguesa

²⁵ Critica, amb Narcy, la traducció d'A. Croiset. Recorda la figura del *daímon* com la d'un ésser diví que fa d'intermediari en els afers humans i, en aquest sentit, Sòcrates metafòricament (ὄσπερ) tracta els pedagogs de *daímōns*. Segons Louis-André Dorion, "de même que le *daímōn* se manifeste à l'improviste pour modifier le cours des affaires humaines, de même les pédagogues surgissent inopinément et s'interposent entre Socrate et les enfants pour mettre fin à la discussion" (Dorion, *pro mechanoscripto*, 108n198).

²⁶ L'autor ens ha cedit amablement el mecanoscrit del seu llibre.

²⁷ És allò que fa notar el professor Francisco J. Gonzalez, tal com ja hem assenyalat (cfr. més amunt nota 24).

²⁸ El verb ὑποπίνειν només és utilitzat en dos altres indrets en tot el *Corpus platonicum*: en *Rep.* II 372d1 (com a participi, μετρώως ὑποπίνοντες, "un beure moderat" [T-ABV]) i en el mateix *Lisis* 204d1 (ἀν μὲν δὴ καὶ ὑποπίη, "i si, d'altra banda, ha begut més del compte" [T-ABV], referint-se a Hipotales que canta sense parar el nom de Lisis). El δαιμόνιον socràtic està lligat a *Eros*, tal com ha mostrar Friedländer (cfr. Friedländer 1989, 68-62); ací en el *Lisis* també l'enamorament d'Hipotales porta aquest personatge, en estats d'embriaguesa (204d1), a dir el nom de Lisis, l'amor que no el correspon, fins a atabalar els companys (com Ctesip).

són: μεθύσκειν (en activa, *embriagar*; en passiva, *embriagar-se*)²⁹ i μεθύειν (*estar embriac, estar delirant*)³⁰. De fet, el caràcter excepcional de la forma verbal ὑποπεπωκότεες s'explica millor si la irrupció sobtada (καῖτα, en 223a2) dels esclaus pedagogs és entesa com referida al daímon socràtic, interpretació que sostenim a causa de les raons esmentades, que proven més a favor d'aquesta lectura que no pas de la lectura de considerar-los com a *déus malèfics*. La presència dels pedagogs fa canviar, com el daímon socràtic, la intenció (ἐν νῶ εἶχον ἄλλον, en 223a1) de Sòcrates, expressada al començ d'aquest fragment narratiu que tanca el *Lisis*, de moure (κινεῖν, en 223a2) alguns dels més grans a prosseguir l'esforç del *logos*. Allò mateix, doncs, que li esdevé a Sòcrates en alguns dels diàlegs platònics³¹, si bé en el text que ens ocupa l'escenografia i els personatges aconduïxen la terminologia pròpia de la plasticitat que emmarca el daímon socràtic.

7. οἱ παιδαγωγοί (223a2-3). *Els pedagogs*. Com el text mateix ens refereix es tracta dels pedagogs de Menexen i de Lisis que els van a buscar per retornar a casa, juntament amb els germans d'aquests (cfr. punt anterior). Els esclaus pedagogs primerament criden els nois pel seu nom convidant-los a anar cap a casa (παρεκάλουν, en 223a4), després els ordenen de retornar a casa (ἐκέλευον, en 223a4). D'aquests dos pedagogs, tan sols el de Lisis és esmentat 2x en un altre indret (en 208c3.6), dins el mateix context: la conversa que mantenen Sòcrates i el noi Lisis. Allí en demanar Sòcrates a Lisis respecte de la confiança que els seus pares li tenen, llegim:

²⁹ Vegeu *Convit* 176c7; 203b5; 214a5; *Rep.* III 403e5; VIII 562d2; IX 573b9; *Lleis* I 646a5; i 649d7. Cfr. μεθυστικός, en *Rep.* IX 573c9.

³⁰ Μεθύομεν, en *Lisis* 222c2. Cfr. també *Convit* 212d4.e3.9; 214c4; 215d7; 220a4; *Critias* 121a2; *Fedó* 79c8; *Rep.* II 363d1; III 395e9; IV 426a7; VIII 561c7; *Lleis* I 637b5; I 640d4.d5(bis).e6; i VI 775d2.

³¹ Per exemple, en l'*Apologia* 31d1, l'*Eutifró* 3b5 i l'*Eutidem* 272e4. El δαμόνιον és entès per Diotima com un ésser que és entremig dels déus i dels homes: "γὰρ πᾶν τὸ δαμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ" (*Convit*, 202d13). Diotima es refereix a *Eros*, un gran daímon (Δαίμων μέγας, en *Ibid.*). Cfr. Agne 1993, Cambiano 1990, McPherran 1991, Vonessen 1993.

—[Sòcrates dirigint-se a Lisis] Però, digues-me encara. Almenys et deixaran governar-te tu mateix. ¿O ni tan sols això et confien a tu?—[Lisis] ¿Com poden confiar-m'ho? féu ell. ¿Hi ha algú, doncs, que et governa [ἄρχει τίς σου;]? —Aquest, el pedagog [Ὁδε, παιδαγωγός: 208c3], féu ell. —¿Que no és segurament cap esclau? —Evidentment és un esclau nostre, féu ell. —Ja és ben terrible això, que essent lliure un home hagi d'ésser governat per un esclau. ¿I en quines coses el pedagog et governa [τί δὲ ποιῶν αὖ οὗτος ὁ παιδαγωγός σου ἄρχει;: 208c6]? —Duent-me a casa del mestre, féu ell. —¿És que també els mestres et governen? —Ben cert. —Vet aquí com el teu pare posa constantment damunt teu una bona colla de senyors i governants [Παμπόλλους ἄρα σοι δεσπότης καὶ ἄρχοντας ἐκὼν ὁ πατήρ ἐφίστησιν: 208d1-2].

(Lisis 208c1-d2)

El pedagog de Lisis, un esclau posat per l'autoritat paterna, juga, com en general tots els esclaus pedagogs atenesos, un doble paper, escenificat pel camí d'anada de casa dels pares a casa del mestre (208c6-7) i pel camí de retorn de casa del mestre a casa dels pares (223a4-5): per un cantó, manté els lligams de Lisis³² amb la institució familiar a la qual el relliga amb pressa al final del diàleg i, per l'altre, porta el noi a casa del mestre a rebre la *paideia*, tal i com ho té encomanat, fet que permetrà a Lisis obrir-se al món de la seva polis i de les relacions amb els altres que s'hi esdevenen, començant en la palestra mateixa. Aquest caràcter d'obertura al món li fa possible l'oportunitat, en aquell dia de les festes Hermaies, de fer coneixença de Sòcrates i de d'altres, ja que precisament "com que se celebraven les festes Hermaies, en aquesta ocasió estan barrejats els joves amb els nois [T-ABV]" (καὶ ἅμα, ὡς Ἐρμαῖα ἄγουσιν, ἀναμειγμένοι ἐν ταύτῳ εἰσιν οἱ τε νεανίσκοι

³² Notem com el nom de «Lisis» [=Λύσις] significa, en grec, *el deslligat, l'alliberat,...* "the title *Lysis* is also a Greek word meaning a «releasing», as in releasing from chains" (Bolotin 1979, 66). Nancy proposa un sentit més en relació al desenllaç de l'obra, això és, *la solució*: "λύσις, en grec, signifie «solution», très précisément la solution d'une aporie, de sorte que ce dialogue aporétique s'intitule *Solution*" (Narcy 1997a, 209). Cfr. també, per a una interpretació simbòlica del nom de Lisis, Wender 1978, 42-44; Mooney 1990, 140; Bosch i Veciana 1994, 59n16; Bossi 2000, 173, Scott 2000, 53 i Dorion, *pro mechanoscripto*, 8. Michael Bordt està en contra d'aquesta interpretació simbòlica del nom de Lisis (Bordt 1998n217). Cfr. Pape-Benseler 1959, II, 832.

καὶ οἱ παῖδες, 206d2)³³. Notem, finalment, que el terme παιδαγωγός és relativament poc freqüent en Plató (15 [18]x, tres de les quals les trobem en el *Lisis*)³⁴.

8. οἴκαδ' ἀπιέναι (223a4-5). *Tornar a casa*. L'adverbi οἴκαδε (forma secundària del tema οἶκος seguit del sufix δε, que indica moviment vers un lloc, direcció) juntament amb el verb ἀπιέναι (ἰέναι, *anar*, precedit de la preposició ἀπό, *des de*, com a prefix que indica procedència) donen al text un caràcter remarcant de moviment, fent èmfasi en la direccionalitat i el terme d'aquesta direccionalitat: οἴκαδε. Notem que de les tres vegades que Plató en el *Lisis* fa servir l'adverbi οἴκαδε (208d3; 211b5; i 223a4), en dues d'elles (211b5; i 223a4) s'estableix un arc temporal de significació que emmarca la conversa que mantenen Sòcrates, Menexen i Lisis sobre la φιλία. En efecte, a 211b5, en el final de la conversa mantinguda entre Sòcrates i Lisis, és Lisis qui proposa a Sòcrates que parli amb Menexen, el qual acabava de tornar de fer una ofrena sacrificial, en ocasió de la festa patronal de les palestres, la festa de les Hermaies. En el text llegim: "[*Lisis, adreçant-se a Sòcrates fa:*] Digues-li alguna altra cosa (τι ἄλλο αὐτῷ λέγε, en 211b4)[*a Menexen*], per tal que jo també ho senti, *esperant l'hora de tornar a casa*" (ἕως ἂν οἴκαδε ὥρα ἦ ἀπιέναι, en 211b5). I ací comença la llarga conversa de Sòcrates amb Menexen, en la qual també hi pren part, de tant en tant, Lisis, fins a l'irrupció final dels esclaus pedagogs: un arc escènic que respon a una iniciativa de Lisis per tal de poder seguir escoltant Sòcrates. L'interès recau en la paraula de Sòcrates. El contingut d'aquesta paraula es pressuposa magistral: qualsevol tema (τι ἄλλο, en 211b4), portat per Sòcrates, és acollit per part de Lisis.

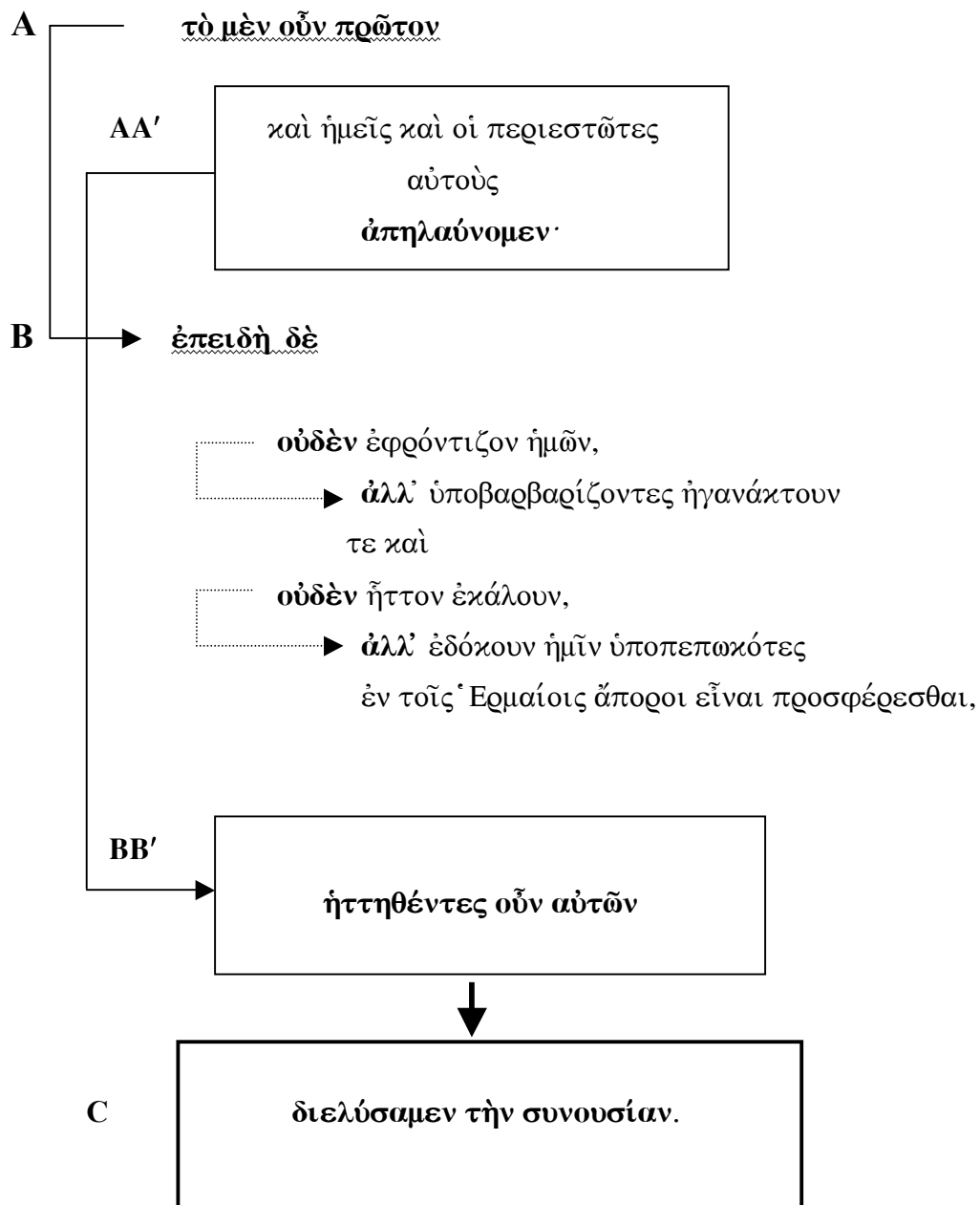
³³ Normalment els joves i els nois estaven separats a les palestres. Les palestres eren un lloc reservat "aux jeunes garçons et à leur développement physique" (Delorme 1960, 263). Soló havia promulgat una llei que prohibia que els homes grans entressin a les palestres. Amb tot, i tal com refereix Crexells, "segons això, el nostre diàleg estaria en contradicció amb la llei. Per salvar la contradicció, s'indica que la prohibició afectava exclusivament la part religiosa" (Crexells 1932, 51n1).

³⁴ Les obres en les quals s'usa el terme són: *Protagoras* (1x), *Lisis* (3x), *Convit* (2x), *República* (5x), *Lleis* (4x) [i *Alcibiades I* (2x) i *Axioc* (1x)] (Cfr. Brandwood 1976, 697).

9. ἤδη γὰρ ἦν ὀψέ (223a5). *Perquè la tarda ja era avançada, això és, perquè ja començava de fer-se fosc* (T-ABV). Respecte de l'adverbi ἤδη vegeu anotació 3. L'adverbi ὀψέ, que indica primàriament un temps indeterminat (*molt després, massa tard,...*), en referir-se a una jornada, té el sentit de *cap al tard, en el captard, en fosquejar, al vespre, etc...*³⁵ En el *Lisis* amb aquesta anotació temporal Plató dona entenent, en el final del *Lisis*, tant el pas del temps transcorregut (s'havien entretingut força a conversar) com el motiu pel qual els pedagogs porten els nois a casa. Tanmateix, també creiem que podria llegir-se un cert simbolisme en la pinzellada platònica de considerar aquest final de la conversa com un fer-se fosc del *logos*, sense però arribar a la nit del *logos* (els esclaus-pedagogs-daímoms ho eviten).

10. τὸ μὲν οὖν πρῶτον [...] ἐπειδὴ δέ [...] (223a5 ... 223a6 ...). *Primerament [...] però després que [...]*. Construcció temporal correlativa (τὸ μὲν ... ἐπειδὴ δέ...) amb un paral·lelisme inclusiu doble a partir del segon membre de la construcció correlativa (οὐδὲν... ἀλλά, en 223a6-7 i també en 223b1), fet que remarca intencionadament la significació de la figura dels esclaus-pedagogs-daímoms i la seva actuació en contraposició a la de tots els presents (ἡμεῖς καὶ οἱ περιεστῶτες, en 223a5-6), en aquell racó tranquil de l'interior de la palestra (ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία, en 207a4), lloc, ara en aquest final, de tensions i de cridòria. L'estructura de 223a5-b3, d'acord amb el que acabem de dir, és la següent:

³⁵ Cfr. *sub voce* ὀψε: Bailly 1992, 1433 i Liddell-Scott-Jones 1978, 1282.



Ací, doncs, es fa explícit un doble moviment dels membres synousials davant la presència sobtada i inesperada dels pedagogs: en primer lloc (A), de rebuig (AA') i, a continuació (B), de venciment (BB'). Tot condueix de dret a la dissolució de la *synousia* (C), la qual resta abastament justificada per l'autor del text. Advertim que en aquest fragment narratiu l'acció

dels contendents (d'una banda, els membres synousials i, de l'altra, els esclaus-pedagogs-daímions) és descrita, si atenem a la pluralitat de verbs emprats, descompensadament, és a dir, l'acció resistent dels membres synousials consisteix tan sols en *fer fora* (ἀπηλαύνομεν), la dels esclaus-pedagogs-daímions, en canvi, abunda en detalls d'acció la referida als esclaus-pedagogs-daímions: *[no] fer cas* (ἐφρόντιζον), *parlar un mal grec* (ὕποβαρβαρίζοντες), *sulfurar-se* (ἠγανάκτου), *[no] cridar [menys]* (ἐκάλου), *semblar* (ἐδόκουν) *anar embriacs* (ὕποπεπωκότες), *ser* (εἶναι) *[impossibles de] tractar* (προσφέρεσθαι), *vèncer [en passiva]* (ἠττηθέντες). Al final una acció que fa patent el venciment sofert pels membres synousials (sentit passiu del ἠττηθέντες): la dissolució de la *synousia* (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν), a la qual es veuen abocats tots els presents en aquella conversa synousial.

11. ὕποβαρβαρίζοντες (223a7). *Parlant un grec menys entenedor que el dels bàrbars*. Cfr. anotació 6. Ens trobem altra vegada davant d'un hàpax legòmenon del *Corpus platonicum* i de la literatura grega d'aC³⁶. Plató mai no usa tampoc el verb βαρβαρίζειν³⁷. El fet, doncs, de precedir del prefix ὑπό el verb βαρβαρίζειν emfasitza el sentit del terme de per si mateix prou despectiu, és a dir, si *barbaritzar* era ja tingut per parlar un mal grec, *subbarbaritzar* era parlar un llenguatge del tot incompreensible³⁸. Nosaltres sostenim que ací Plató, tot i que atribueix aquest *subbarbaritzar* al fet d'anar embriacs (ὕποπεπωκότες, en 223b1 [si bé precedit per un ἐδόκουν ἡμῶν, en 223b1]), vol donar entenenent el caràcter *daimònic* dels esclaus-pedagogs, que *mostren* lingüísticament més que no pas *parlen de manera entenedora*.

12. ἄλλ' (223b1). *Sinó que*. Heindorf llegeix καί. Però, tenint en compte tots els manuscrits, la conjectura i el context semàntic cal fer cas de la lectura ben recolzada de la

³⁶ Vegeu TLG (=Thesaurus Linguae Graecae, actualment en CD-ROM), *sub voce*.

³⁷ El text del Teetet 175d4 cal llegir-lo, segons els comentadors, βατταρίζων i no pas βαρβαρίζων.

³⁸ Léon Robin tradueix "dans leur patois demi-barbare" (Robin I, 1950, 349).

conjunció ἀλλ', que segueix a l'anterior οὐδέν de 223b1. David B. Robinson defensa ἅμα δ '[a més a més] en comptes d'ἀλλ', seguint la conjectura proposada per Kantenich³⁹. Nosaltres defensem que no hi ha addició de motius entre *criдар menys* [οὐδέν ἦττον ἐκάλουν] i *a més a més anar beguts* [ἅμα δ' ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες], sinó explicació de motius: *cap d'ells cridaven menys sinó que ens semblaven una mica embriacs*. A més, aquest motiu d'explicació arrenca ja de la resposta dels presents a la irrupció dels esclaus pedagogs que s'inicia en 223a5.

13. ὑποπεπωκότες (223b1). *Una mica beguts*. Cfr. anotació 6. Alguns testimonis textuais (T i els seus apògrafs) llegeixen ὑποπεπτωκότες; d'altres (W), llegeixen les dues versions ὑποπεπτωκότες i ὑποπεπωκότες, una corregida damunt l'altra, sense que es pugui decidir quina és la lectura original d'aquest testimoni; i, finalment, altres (B) llegeixen *post correctionem* la versió actualment acceptada: ὑποπεπωκότες.⁴⁰ Stephanus ja havia anotat el nostre text, contra la lectura de Ficino (*succubuisse*, ὑποπεπτωκότες), i escriu: "Non ὑποπεπτωκότες sed ὑποπεπωκότες Platonem scripsisse puto, quamvis et Fic. lectionem illam (quod altera illi in mentem non veniret) sequens, ita verterit, *Videbantur enim nobis, quia festo succubissent, nihil habere quod in medium afferrent [...]*"⁴¹. Nosaltres, d'acord amb la tradició textual i el context, llegim ὑποπεπωκότες. Ací tornem a trobar una construcció verbal precedida pel sufix ὑπό amb connotacions semàntiques que remarquen reductivament (amb el sentit d'«una mica») la significació del verb πίνειν: beure⁴². Plató fa

³⁹ Cfr. Bordt 1998, 235.

⁴⁰ Vegeu Martinelli 1997, 210 (cfr. també *Ibid.*, 210-211 i 145). Cfr. l'aparat crític en 223b1 de l'edició de Iohannes Burnet.

⁴¹ *Ibid.*, 210. Martinelli nota que "a meno che non si debba postulare un legame fra Steph ed Erl [...], cosa a mio parere alquanto dubbia, si deve qui scorgere davvero l'abilità divinatoria dello Stephanus [...] in questo passo non aiutato dalle versioni latine, né dalle edizioni" (*Ibid.*, 210).

⁴² Veure *sub voce* Bailly 1992, 2029, que admet com a primera accepció *boire modérément* i només com a segona accepció, en la qual situa l'exemple del *Lisis*, *boire fréquemment*, d'où *s'enivrer*; i Liddell-Scott-Jones 1978, 1891, que semblantment situa com a primera accepció *drink a little*, *drink moderately* i, en una segona accepció, *drink at dessert*, fet que pot portar a l'embriagament. Quan

servir només tres vegades en els seus escrits el verb ὑποπίνειν: dues en el *Lisis* (204d1 i 223b1) i una en la *República* (II, 372d1). En els dos textos del *Lisis* en què s'usa el verb ὑποπίνειν podem establir un clar lligam: d'una banda, en 204d1, Hipotales, l'enamorat de Lisis, quan ha begut una mica (ὑποπίη), no para de dir el nom del seu enamorat; d'altra banda, en el text que ens ocupa (223b1), els esclaus-pedagogs, que semblaven haver begut una mica (ὑποπεπωκότες), no cessen de cridar Lisis i Menexen per dur-los a casa.

14. ἐν τοῖς Ἑρμαίοις (223b1-2). *Amb motiu de les festes Hermaies*. O també, més literalment: [*Érem*] *en les festes Hermaies*. Plató ja abans ens havia ambientat la conversa a l'interior de la nova palestra precisament en la diada festiva d'Hermes (cfr. 206d1: ὡς Ἑρμαῖα ἄγουσιν). Aquestes són les dues úniques vegades que Plató esmenta *indirectament*, en tot el *Corpus platonicum*, el déu Hermes⁴³. Hermes, entre les moltes atribucions divines, tenia la de ser el protector dels atletes, dels gimnassos i de les palestres. En la seva diada els παῖδες i els νεανίσκοι podien barrejar-se en l'interior de les palestres i

Plató parla de beure *moderadament* ho fa, també, afegint-hi l'adverbi μετρίως (cfr. *República* II, 372d1: μετρίως ὑποπίνοντες).

⁴³ Vegeu Brandwood 1976, 394 i TLG *sub voce*. Jacques Derrida a *La pharmacie de Platon* afirma que "[...] Hermès, dont Platon ne parle jamais [...]" (Brisson-Derrida 1995, 287). Encara que en aquest *hàpax legòmenon* del *Lisis* es parla de les *Hermaies* i no directament d'Hermes, sí que trobem esmentat el déu Hermes en el *Corpus platonicum*, si bé hom podria distingir, segurament, entre 'esmentar' Hermes i 'parlar sobre' Hermes (cfr. *Prot.* 322c2.4; *Crat.* 407e2.3.6: 408b3.8.d1.3; 429c1; *Fedr.* 263d6; *Tim.* 38d2.6; *Lleis XII* 941a6; [*Epin.* 987b5; *Hipparc* 228d2; 229a1.2.5]).

dels gimnassos, fet que no s'esdevenia amb normalitat, ja que era prohibit⁴⁴. En la celebració de la diada també se servien begudes fermentades⁴⁵.

15. ἄποροι ... προσφέρεσθαι (223b2). *Impossible de tractar* (lit. *mostrar-se impenetrables*). En el *Lisis* Plató usa tres termes de la mateixa arrel semàntica πορ < πείρω, περῶ⁴⁶: 1. πορεύομαι (ἐπορευόμην, en 203a1; πορεύη, en 203a6; πορεύομαι, en 203b2; πορευόμενος, en 204b8); 2. εὐπορέω (εὐπορῶ, en 213c9); i 3. ἄπορία (ἀπορίας, en 216c5-6) i ἄπορος (ἄποροι, ací en 223b2). El sentit originari del verb πείρειν és *perforar, atravesar, anar d'un cantó a l'altre*, etc.; d'aquí el sentit de πόρος com a *trapàs, camí, recurs*, etc. i els de: 1. πορεύο com d'*anar* (πορεύομαι: *anar-se'n* d'un punt a un altre); 2. εὐπορέω com de *trobar bona sortida* [eu-poros], *sortir-se'n*; i 3. ἀπορία com de *camí sense sortida, atzucac, cul-de-sac, manca de recursos*, etc. i ἄπορος com d'*intransitable, impenetrable, difícil, impossible*, etc. El *Lisis* s'inicia amb un fer camí de Sòcrates (Ἐπορευόμην μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺ Λυκείου τὴν ἕξω τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος, en 203a1); vers la meitat hi ha una resposta de Menexen a Sòcrates que confessa no trobar el camí, la sortida a la pregunta central plantejada (οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε, en 213c9); poc més endavant s'arriba a la confessió d'una manca de sortida del camí emprès que porta al mareig (ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, en 216c5-6); i, finalment, s'arriba a la *impossibilitat de seguir el camí* que mostren els esclaus-pedagogs per la impossibilitat de tracte que

⁴⁴ Cfr. Delorme 1960, 263; Bonaria 1958, 13 nota a 206d; Bordt 1998, 125 ; Dorion 2002, *pro mechanoscrito*, 60n31.

⁴⁵ Michael Bordt escriu: "Daß dabei auch Alkohol ausgeschenkt wurde, ist aus dem Schluß des Dialoges ersichtlich" (Bordt 1998, 125).

⁴⁶ Cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, s.v. πείρω 1355, s.v. περῶ 1365, s.v. ἀπορία i ἄπορος 215; també Bailly 1992, s.v. πείρω 1506, s.v. περῶ 1517, s.v. ἀπορία i ἄπορος 240. D'acord amb el Liddell-Scott-Jones, en tractar-se de persones, l'adjectiu ἄπορος pren els següents sentits: *hard to deal with, unmanageable*, [...] c. inf. ἄ. προσφέρεσθαι, *impossible* to have any dealings with (Liddell-Scott-Jones 1978, 215). També Anatole Bailly sosté que, quan parlem de persones, significa: *inabordable, sauvage* [...] avec un inf. ἄποροι προσφέρεσθαι, [personnes] avec lesquelles il est impossible d'en venir aux mains, qu'il est impossible d'atteindre (Bailly 1992, 240).

ofereixen als presents (ἄποροι εἶναι προσφέρεσθαι, en 223b2). El *Lisis* ens va mostrant *el camí* (πορ-) que recorren els personatges i el mateix *logos* que s'hi debat, també fent camí. Hi ha, certament, en aquest *transitar* del *Lisis*, moments de significat visualitzat d'aquest *caminar*, fet a través de formulacions relacionades amb la noció *d'itineració* i *d'èxit (o no) de la itineració*, continguda en els termes que, com hem vist, són portadors de l'arrel πορ < πείρω, περάω.

16. ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν (223b2). *Havent estat, doncs, vençuts per ells*. Cal fer notar el joc que hi ha entre l'ἡττον dit dels esclaus-pedagogs-daímoms (en 223b1) i l'ἡττηθέντες dit dels presents, Sòcrates i els altres (en 223b2). El verb ἡττάομαι és un verb comparatiu que equival a ἡττω εἶναι, *ésser inferior*. El genitiu αὐτῶν no és un genitiu agent sinó un genitiu de comparació. Els esclaus-pedagogs-daímoms *no rebaixen* el seu to en cridar els nois, ben al contrari; Sòcrates i la resta dels presents, en canvi, són, amb la seva presència i actuació, *rebaixats* pels esclaus-pedagogs-daímoms i així ho expressa el text literalment dient que *havent estat deixats en inferioritat en relació a ells*, això és, *havent estat vençuts per ells* (els esclaus-pedagogs-daímoms) obliguen els presents a dissoldre la synousia. Aquest contrast entre *superioritat* dels esclaus-pedagogs-daímoms i *inferioritat* de la resta dels presents és, doncs, un joc platònic que cal no desatendre i posar de manifest.

17. διελύσαμεν τὴν συνουσίαν. (223b3). *Dissolguérem la synousia*. Cap dels comentaristes del *Lisis*, llevat de Maria Lualdi, anota el terme συνουσία d'aquesta oració conclusiva. En nota a aquest text del *Lisis* (de 223b3) Maria Lualdi, recolzant en J. C. Classen⁴⁷, ha deixat escrit que "il termine συνουσία indica propriamente lo stare insieme, e costituisce –a quanto pare– un'innovazione linguistica platonica che ben descrive il momento in cui avviene l'educazione"⁴⁸. En el *Corpus platonicum* trobem la frase διελύσαμεν τὴν συνουσίαν (*Lisis* 223b3) formulada de manera semblant tan sols en dos

⁴⁷ Cfr. Classen 1959, 150.

⁴⁸ Lualdi 1998, 201n113.

altres indrets: en el *Laques* (τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν, en 201c2-3) i en el *Protàgoras* (διαλύσαι τὴν συνουσίαν, en 336e4). En el *Laques*, com en el *Lisis*, s'usa aquesta frase al final del llibre, cloent la *synousia* que s'hi ha esdevingut:

"[*Parla Lisímac*] —M'agrada el que dius, Sòcrates. I vull, ja que sóc el més vell, ésser el més desitjós d'aprendre amb aquests nois. Però vet aquí què et demano: demà de matí vine a casa, no deixis pas de fer-ho, per tal que deliberem sobre la qüestió. Per avui *dissolguem la reunió* (τὸ δὲ νῦν εἶναι τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν).

[*Parla Sòcrates*] —Ho faré, Lisímac; demà vindré a casa teva, si el déu vol".

(201b6-c5)

En el *Protàgoras*, en canvi, el text el trobem en el moment de l'incident hagut entre Protàgoras i Sòcrates, quan aquest ha simulat plantejar l'abandonament de *la synousia*. En efecte, hi llegim:

"[*Parla Sòcrates*] I bo i dient això em vaig aixecar com per anar-me'n, però en jo aixecar-me, Càl·lias, amb la dreta, m'agafà pel braç i amb l'esquerra per aquest mateix mantell,

[...]

Després d'Alcibiades, si recordo bé, fou Crítias qui parlà: Ah Pròdic i Hípias, Càl·lias em sembla estar massa per Protàgoras; Alcibiades, en canvi, em sembla sempre massa apassionat per la causa que adopta; quant a nosaltres, no hem d'apassionar-nos ni per Protàgoras ni per Sòcrates, però sí demanar a tots dos de no *dissoldre la reunió* abans d'hora (ἀλλὰ κοινῇ ἀμφοτέρων δεῖσθαι μὴ μεταξὺ διαλύσαι τὴν συνουσίαν)."

(335c8-d1 [...] 336d6-e4)

Aquesta expressió, *διελύσαμεν τὴν συνουσίαν*, representa ací, en el *Lisis*, el terme del moviment que han generat els esclaus-pedagogs-daímoms amb la seva irrupció. El seu capteniment envers els presents, reclamant els nois Lisis i Menexen per endur-se'ls a casa, ha desencadenat *la dissolució de la synousia*.

Les proposicions que juguen en composició en la oració *διελύσαμεν τὴν συνουσίαν* remarquen d'una manera ben visible el fort contrast que conté la frase: d'una banda, la

separació (διὰ-) i, de l'altra, la *unió* (σύν-). El que s'esdevé és *la separació d'allò ajuntat*. També en aquest punt final del present diàleg cal fer notar el joc entre el διελύσασμεν i el nom mateix de Λύσις⁴⁹. És en la *dissolució de la synousia* que el noi Lisis ha esdevingut el *deslligat*, la *solució* (Λύσις).

18. ὅμως (223b3). *Tanmateix*. Plató usa en aquest punt del fragment narratiu final del *Lisis* l'adverbi ὅμως (cfr. també 213a2; 217d4 i 219b9). Amb aquest recurs gramatical posa en relleu la força que tindrà el text que vindrà a continuació en relació a allò ja dit. És a dir, es condueix l'atenció del lector a posar èmfasi en els dos blocs de significació que s'estructuren textualment, d'una banda, amb el καὶ de 223a2 i, de l'altra, amb aquest ὅμως de 223b3. En el primer bloc, s'ha remarcat la *dissolució de la synousia*; en el que ve a continuació, se'ns mostrarà allò adquirit en la *synousia*, com veurem.

19. ἤδη ἀπιόντων αὐτῶν (223b3-4). *Quan ja se n'anaven*. En primer lloc trobem l'adverbi ἤδη, tan sovint repetit en aquest fragment (cfr. 223a1 i 223a5 [cfr. anotació 3]), que dona al text un sentit fortament marcat per la successió encadenada dels fets que s'escauen en un present continu. Després, cal remarcar el sentit del participi ἀπιόντων, un participi de present que insisteix en la presència encara de tots plegats i, per tant, insisteix en el fet que seran tots encara els qui sentiran les paraules conclusives de Sòcrates en aquest text platònic: *se n'estaven anant (participi present)* a casa, però encara eren presents i amatents a la paraula de Sòcrates. Cfr. anotació 8.

20. Νῦν (223b4). *Vegeu ara*. Amb aquest νῦν, precedit per l'ὅμως de 223b3, Plató intensifica el caràcter actual i, per tant, conclueix d'allò que s'ha esdevingut (γεγόναμεν, a continuació, en 223b4) al llarg de la *synousia*, que ara es dissoldrà. Allò que aquest νῦν posa en relleu és la *ridiculesa* (cfr. καταγέλαστοι, també a continuació, en 223b4) de què,

⁴⁹ Vegeu *supra* nota 32, p. 203.

a parer dels altres assistents a la *synousia*, donen mostra els conversadors Menexen, Lisis i Sòcrates.

21. καταγέλαστοι γεγόναμεν (223b4-5). *Com hem esdevingut ridículs*. En el *Lisis* Plató usa l'adjectiu καταγέλαστος en tres grans moments escènics⁵⁰. En primer lloc, prop la font de Panops, en la conversa que Hipotales i Ctesip mantenen amb Sòcrates. Allí, se'ns dona a conèixer l'enamorament d'Hipotales envers Lisis. L'apassionament d'Hipotales el porta a fer (i cantar) versos en lloança de Lisis així com també a escriure prosa en honor del seu enamorat. En aquest moment el text del *Lisis* parla de *ridiculesa*, determinant: a) que els escrits i els cants de lloança d'Hipotales són *ridículs*, segons afirma Ctesip (καταγέλαστα, en 205b7); b) que, segons el mateix Ctesip, el mateix acte creador poètic d'Hipotales, que el porta a adular Lisis, resulta ser igualment *ridícul* (καταγέλαστον, en 205c2); i c) que, ara segons Sòcrates, és el mateix Hipotales qui esdevé *ridícul* (ὦ καταγέλαστε Ἰππόθαλες, en 205d5 i καταγέλαστος εἶναι, en 206a1). En segon lloc, en el *Lisis* es parla de *ridiculesa* ja dins la palestra, en la conversa que Sòcrates manté amb Lisis. Sòcrates té por de fer el *ridícul* (καταγέλαστος γένωμαι, en 211c2) si es posa a dialogar amb Menexen, el cosí de Ctesip, perquè Menexen és un gran discutidor (ἐριστικός ἐστιν, en 211b8). Finalment, en tercer lloc, es parla de *ridiculesa* en el fragment narratiu final que ara ens ocupa. Sòcrates sosté que la conversa que han mantingut dins la palestra Menexen, Lisis i ell mateix serà compresa pels altres assistents que ara se'n van com a *ridícula* (καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b4) perquè diran que tot i tenir-se per amics no han estat capaços de determinar què és ser amic. En el *Lisis* l'adjectiu καταγέλαστος juga, doncs, un paper orientador de primer ordre respecte de la lectura, és a dir, que fa el servei de senyal lector i, d'aquesta manera, ajuda a transitar pel text.⁵¹

⁵⁰ Cfr. Bosch i Veciana 1998, 11n9 i Bosch-Veciana 1998, 115.

⁵¹ Maria Lualdi ha escrit que "il tema del ridicolo è uno dei motivi ricorrente del *Liside* e compare in varie occasioni" (Lualdi 1998, 210). En nota al text, la mateixa Maria Lualdi proposa un lligam entre la *ridiculesa* i la manca de preparació filosòfica: "Come avverrà a Platone nella lezione *Sul*

22. ἐγώ τε, γέρον ἀνήρ (223b5). *Jo [Sòcrates], que ja sóc vell.* Cal notar la constatació de la vellesa de Sòcrates al final del diàleg. Sense el γέρον ἀνήρ el text tindria sentit, i no hi ha cap manuscrit que no porti el γέρον ἀνήρ. L'anotació de l'edat avançada de Sòcrates és, en conseqüència, una consideració necessària per tal de dir alguna cosa de més, que li cal al lector tenir en compte. De cara a això cal fer algunes remarques. L'expressió γέρον ἀνήρ només és usada en tot el *Corpus platonicum* ací i en el *Critó* (53d8). En el *Critó* també es refereix a Sòcrates. El context és tot un altre: es tracta de les paraules que *les lleis* personificades adrecen a Sòcrates argumentant-li per què no ha de deixar la presó. Ens trobem en els darrers dies de Sòcrates. Hi llegim:

"essent un vell (γέρον ἀνήρ) i restant-te, pel que es pot suposar, poc temps de vida, goses estimar tan furiosament el viure que manques a les lleis més grans, ¿et penses que ningú no t'ho dirà?"

(53d8)

En el text del *Lisis* la vellesa de Sòcrates és al final del diàleg, quan Sòcrates fa referència al fet de ser titllat –juntament amb els nois, joves atenesos- de ridícul per llur incapacitat indagatòria (ἐξευρεῖν, en 223b8) i, al mateix temps, constata, després, la φιλία engendrada entre els tres (Menexen, Lisis i Sòcrates). El contrast d'edat entre ell i els joves és ben evident. De Lisis ha estat dit al començ del diàleg que «deu ser un jove» (ὁ Λύσις νέος τις, en 204e1) i de Menexen que és de l'edat aproximada de Lisis. En efecte, en entrar Sòcrates a la palestra i posar-se a conversar amb Menexen i Lisis, li fa a Menexen: «¿qui de vosaltres és de més edat?» (πότερος ὑμῶν πρεσβύτερος;, en 207c1). I Menexen respon: «Ho discutim» (Ἄμφισβητοῦμεν, en 207c2). D'altra banda, cal tenir present que en el *Lisis* l'edat (pel que fa a noi Lisis) ha estat motiu de reflexió (ἡλικίαν, en 209a4.7.c3) respecte de la confiança que els altres (pares, veïns, atenesos, Gran Rei) poden dipositar en un mateix; i s'ha mostrat com no és pas l'edat el que impedeix la confiança dels altres sinó

Bene, ci si espone al ridicolo quando si propongono delle doctrine originali ad un pubblico non preparato" (Ibíd., 201n114). Cfr. també Gonzalez 1995a, 86; Tessitore 1990, 126-127 i Scott 2000, 80 i 205n61.

l'haver adquirit la capacitat de saber decidir intel·ligentment: «No és, doncs, l'edat (τὴν ἡλικίαν, en 209c3) que espera el teu pare per a refiar-se de tu en tot (ἐπιτρέπειν πάντα, en 209c4), ans el dia que pensarà que tu tens més bon seny (βέλτιον φρονεῖν, en 209c5) que no pas ell, aquell dia se't confiarà (ἐπιτρέψει, en 209c5) a tu, ell i les seves coses» (209c3-6). Igualment es diu dels veïns, dels atenesos i del Gran Rei (cfr. 209c6-210a8). En aquest final narratiu del *Lisis* tampoc l'edat no fa problema a la relació que s'estableix entre els tres: dos nois i un vell. Precisament el mateix Sòcrates havia confessat a Lisis i a Menexen que des de petit (ἐκ παιδός, en 211d7), és a dir, d'ençà de la mateixa edat a ara tenen Lisis i Menexen, Sòcrates havia desitjat «posseir apassionadament amics» (τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, en 211e2-3). I Sòcrates, veient que Lisis i Menexen, essent tan joves, ja han pogut adquirir depressa i fàcilment el bé de l'amistat –i que ell, doncs, va tan endarrerit en la possessió d'aquest bé- els demana sobre com algú esdevé amic d'un altre, encetant, així, la conversa sobre l'amistat. El senyal final de l'avançada edat de Sòcrates tanca la narració dramàtica d'un text que ha escenificat la φιλία.

23. Γὰρ (223b6). *Perquè*. Partícula explicativa⁵² que dóna raó del fet d'haver esdevingut ridículs (καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b4-5). La *ridiculesa* afirmada per Sòcrates resulta explicada (γὰρ) amb raons que no provenen del mateix Sòcrates: *perquè els qui se'n van diran...* (ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες...), en 223b5-6. És un punt cabdal d'aquest fragment narratiu final del *Lisis* platònic adonar-se que són, doncs, *els qui se'n van*, οἶδε ἀπιόντες, els qui *diran* (ἐροῦσι) allò que el text afirma a continuació, i que correspon a la darrera frase del *Lisis*: οὔπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷόι τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (223b7-8). La partícula γὰρ juga un paper rellevant en aquest fragment narratiu final del *Lisis*. La hi trobem tres vegades: 1) en 223a5, quan es dóna raó de l'entrada dels esclaus-pedagogs: ἤδη γὰρ ἦν ὀψέ; 2) aquí, en 223b6; i 3) en 223b7, quan s'explica el perquè de la φιλία

⁵² L'ús ací de γὰρ correspon a la primera de les peculiaritats que descriu J. D. Denniston en el seu llibre *The Greek Particles* quan parla de l'ús causal i explicatiu de la partícula γὰρ. : "(1) Giving the motive for saying that which has just been said" (Denniston 1954, 60).

obra entre Sòcrates, Menexen i Lisis: καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι. La funció del fragment narratiu final del *Lisis* se'ns mostra, doncs, amb l'ús insistent de la partícula γάρ, com una funció volgudament i marcadament *explicativa*. Així, aquest fragment no pot ser de cap manera interpretat com un afegitó literari sense cap importància. Sense aquest fragment, el *Lisis* no aconseguiria el seu tot *explicatiu*.

24. [ὥς] οἰόμεθα [ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι] (223b6). [*Com és que nosaltres que creiem [ésser amics els uns dels altres]*]. Cal deturar-se en l'οἰόμεθα, que traduïm per «*creiem*». En primer lloc, cal dir que es tracta d'un present d'indicatiu⁵³ i no d'un imperfet d'indicatiu, com tradueix algun autor⁵⁴. Plató parla, doncs, d'una acció que revela *contemporaneïtat* amb el present del text de manera *continuada* i no d'una acció la *continuïtat* de la qual es desenvolupava en el passat sense *perdurabilitat* en el present. D'aquesta manera el text fa referència al fet que, *allò en què es creu (allò en què s'està creient)*, això és, l'ἀλλήλων φίλοι εἶναι, resulta ser una adquisició present que continua viva en els tres conversadors principals (Sòcrates, Lisis i Menexen) i que Sòcrates, amb veu alta, enuncia. També cal fer notar el sentit del verb οἰέσθαι⁵⁵. Ací, com en d'altres indrets platònics, el verb οἰέσθαι⁵⁶, que traduïm per *creure*, dóna entenent que es tracta d'un *creure* la certesa del qual no és el resultat d'un raonament discursiu sinó que la seva certesa

⁵³ Bosch i Veciana 1998, 11-12 i 11n10.

⁵⁴ Vegeu, per exemple, la traducció d'E. Lledó per a Gredos on llegim: "cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos (οἰόμεθα) que éramos amigos [...]" (Lledó 1990b, 316). La forma verbal οἰόμεθα només pot ser llegida en imperfet d'indicatiu en Homer (cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, *sub voce*, 1208).

⁵⁵ Un verb que normalment s'usa en veu mitja i que significa *pensar*, amb dos àmbits semàntics expressats clarament per Anatole Bailly en el seu diccionari: I. *Penser, présumer*; i II. *Penser, croire, estimer, avoir une opinion* (Bailly 1992, 1363). Cfr. també Liddell-Scott-Jones 1978, *sub voce*, 1208-1209. Així doncs, οἰέσθαι, que en la seva arrel semàntica significa *pensar*, es pot traduir en general, per una banda, com *presumir, tenir el pressentiment, preveure, esperar, témer, projectar*, etc. i, també, per altra banda, com *creure, suposar, tenir l'opinió de, imaginar-se, etc.*

⁵⁶ En el *Lisis* el verb οἰέσθαι és usat 22x (204d2; 205d9; 206a4.b6.c9; 208b2; 209c2.6.d1.3.4; 210a4; 211d3.e6; 212c1; 213b3; 216d3; 217a7; 218e2; 221c6; 222d7 i 223b6). Per a l'ús d'οἰέσθαι en la resta del *Corpus platonicum* vegeu Brandwood 1976, 614-616.

s'afirma des de la intuïció d'allò que en el present causa aquest *creure* (un *creure* que, en el cas que ens ocupa, no és determinat com a puntual sinó que s'expressa bé a través de la seva *perdurabilitat* [això és expressat per Plató a través del present d'indicatiu]). Que no sigui el resultat d'un raonament discursiu no vol dir que aquest *creure* no tingui les seves *raons*. L'οἰέσθαι disposa de les seves raons, encara que aquestes raons no siguin el fruit d'un discórrer lògic. En aquest *creure*, doncs, no hi té cabuda el *dubte*⁵⁷. Dit altrament, no es tracta d'un *creure* antònim de *saber* sinó d'un *creure* que és un *saber intuït*, a voltes fruit de *l'experiència*. Alguns exemples del *Corpus platonicum* respecte de l'ús de l'οἰόμεθα ens

⁵⁷ En no haver, en aquest *creure*, traç de *dubte*, no es dona allò que alguns (P.Geach [cfr. Geach 1971, 33]) anomenen *sofisme socràtic* (*Socratic fallacy*), és a dir, aquell tipus d'argumentació que, partint del *desconeixement de X*, afirma que es dona *X* (en el cas del *Lisis*: sense haver estat capaçs d'haver arribat a esbrinar què és ésser amic, hom es creu amic). Com ha mostrat Michel Narcy, només si transforméssim el final del *Lisis* -i introduíssim *dubte* en el *creure*- aleshores podríem dir que es trobem davant d'un *sofisme socràtic*. Amb paraules de Narcy, "on a dans ces mots le «sophisme socratique» si et seulement si on procède aux transformations suivantes:

| | |
|--|--|
| Nous <i>croyons</i> être amis | Nous <i>ne savons pas si</i> nous sommes amis (=si nous prédisons correctement «ami» de nous-mêmes) |
| <i>Alors que</i> nous n'avons pas encore été capables de trouver ce qu'est l'ami | <i>Puisque</i> nous n'avons pas encore été capables de trouver (=nous ne savons pas) ce qu'est l'ami |

[...] si croire c'est douter, alors Socrate leur dit en effet «nous ne savons pas si nous sommes des amis puisque nous ne savons pas ce qu'est l'ami» (Narcy 2000, 182-182). Si bé aquest *sofisme socràtic* el podem trobar en el cas de l'*Hípias major* (304d8-e2), no és el cas del nostre text del *Lisis*. Per veure les diferències que es donen entre el *Lisis* i l'*Hípias Major*: *Íbid.*, 183-186. Cfr. també el cap. 5 (*Socratic Definition*) del *Plato's Earlier Dialectic* de Richard Robinson (Robinson 1953, 49-60, esp. 51 on mostra la seva sorpresa pel final del *Lisis*: "This [el final del *Lisis*] is surprising because it seems to imply that until you know what X is you can never say whether this is a case of X") i l'article de Gregory Vlastos, *Is the "Socratic Fallacy" Socratic?* que també tracta d'aquest final del *Lisis* sostenint que "no extended argument should be needed to convince us that this view is false" (Vlastos 1994, 69), i compara el text final del *Lisis* amb el text de l'*Hípias Major* que hem esmentat, per tal de mostrar la falsedat argumental (cfr. *Íbid.*, 70-71). Resulta ser fonamental, doncs, distingir *creure* de *no saber*. *Creure* no és *no saber* sinó un *saber no argumentat amb el discurs de la raó lògica*.

permeten posar en relleu els matisos semàntics del que acabem de dir a l'entorn d'aquest *saber*. Així, llegim:

"¿Què he de pensar d'això? Jo us ho diré: és que el que m'ha esdevingut deu ésser algun bé, i no devem tenir raó quan pensem (οἰόμεθα: 40c1) que la mort és un mal. Per a mi hi ha una gran prova d'això, car és impossible que el signe habitual no m'hagués advertit, si el que jo anava a fer no hagués estat bo".

Apologia 40b7-c2

"I jo admirat vaig fer: Que bella deu ser la vostra ocupació principal, si tals feines són per a vosaltres secundàries. Digueu-me, pels déus, què és això tan bell.

La virtut, Sòcrates, féu ell; ens creiem (οἰόμεθα: 273d8) capaços de procurar-la als homes de la manera més bella i més ràpida".

Eutidem 273d5-9

"Vosaltres, doncs, oh Dionisodor, seríeu de tots els homes d'ara aquells que millor dirigirieu cap a l'amor de la saviesa i la cura de la virtut?

Així ho creiem (οἰόμεθα: 275a3), Sòcrates."

Eutidem 274e8-a3

"Sobre les altres afirmacions del meu discurs no gosaria insistir massa; però que si estem persuadits que cal cercar allò que un no sap serem més bons, més coratjosos i menys indolents, que no pas si creiem (οἰόμεθα: 86b9⁵⁸) que ni és possible de trobar ni cal cercar el que no sabem; això, si en fos capaç, ho defensaria enèrgicament amb paraules i amb fets".

Menó 86b6-11

⁵⁸ Lectura dels còdexs B, W i F. Altres còdexs i manuscrits (T, P, f, i Λ) llegeixen οἰοίμεθα.

"Creiem (οἰόμεθα: 93e6), doncs, que va voler educar el seu propi fill com hem dit i en l'enteniment que ell posseïa no l'hauria fet millor que els seus veïns, si de veritat la virtut fos ensenyable?".

Menó 93e6-8

"Jo també parlo d'aquestes coses només d'oïda. Però no tinc cap recança de comunicar-vos el que pugui haver sentit. I potser fins és d'allò més adient que un que està a punt d'anar-se'n cap allà es dediqui a investigar (διασκοπεῖν) o a referir mites (μυθολογεῖν) sobre el viatge a aquell lloc, per veure com pensem (οἰόμεθα: 61e3) que seria".

Fedó 61d9-e3

"—Digues: d'aquest potatge, se'n pot fer alguna libació, o no?"

—En trinxem, Sòcrates —digué—, la mesura que creiem ϕιόμεθα: 117b8) que cal beure".

Fedó 117b6-9

"Estimat Sòcrates —prosseguí— amb totes aquestes coses, tals i tan grans com hem dit de la virtut i de la maldat, que els homes i els déus les aprecien, què creiem (τι οἰόμεθα: 365a6) que faran en sentir-les les ànimes dels joves que són nobles i capaços diríem de voletejar damunt de totes les paraules per calcular d'elles la mena de persones que cal ser i per on cal caminar per recórrer la vida com més bé millor?"

La República 365a4-b1

25. Ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι (223b6-7). *Perquè jo també em compto entre vosaltres*. La forma ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι expressa una confirmació de la φιλία compartida (recíproca: ἀλλήλων) afirmada per Sòcrates en l'oració precedent: ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι. El verb τιθέναι tan sols és usat dues vegades en el *Lisis*: en 222c4 i aquí, en 223b7. El text de 222c4 és justament a la pàgina anterior de l'edició stephaniana de 223b7. Allí, en 222c4, hi trobem θήσομεν, en el sentit d'*acceptar* (Πότερον [...] θήσομεν, *quina de les dues (opcions) acceptem*, literalment: *col·loquem [com a nostra]*). En 223b7 Sòcrates parla en primera persona (τίθημι) amb un verb prou significatiu, τιθέναι, que en el final del *Lisis* posa en relleu el fet d'haver trobat *el lloc* (τίθημι, literalment: *em col·loco, em situo*) en el marc de la relació establerta: la manifestació de la *ubicació socràtica* (ens)

permet d'entendre *la ubicació* dels altres (ἐν ὑμῖν) en aquesta mateixa relació *amical* de *reciprocitat*.

26. οὔπω (223b7). *No*. L'adverbi οὔπω, que traduïm per «*no*», pot tenir, en general, tant el sentit d'«*encara no*» com de «*de cap manera*»⁵⁹. Ací l'adverbi οὔπω ens fa notar que en el transcurs de la conversa, que ara arriba a la seva fi, *aquells qui es tenen per amics* (ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι, en 223b6), tot i l'estona esmerçada en la recerca d'allò que és l'amic (ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, en 223b7), *no han estat capaços de treure'n res*, és a dir, la conversa es mostra insuficient per tal d'esbrinar l'ἔστιν del ὁ φίλος. *Encara no* s'ha arribat a l'ἔστιν del ὁ φίλος, i no han estat *de cap manera* hàbils per a dir aquest ἔστιν del ὁ φίλος. Advertim que en aquest text tan sols *es constata allò que s'ha esdevingut* (no s'ha dut a terme la determinació del ὁ φίλος), i de cap manera s'està insinuant allò que es podria esdevenir en el futur, si la conversa es perllongués. L'«*encara no*» i el «*de cap manera*» s'entrelliguen: al final de la conversa *encara no* s'ha arribat *de cap manera* a determinar el ὁ φίλος. En la resta del *Lisis* Plató fa servir dues vegades més l'adverbi οὔπω: en 210d6 i en 217e5. En 210d6 hi llegim: «*I és clar que si et cal mestre, és que no (οὔπω) saps prou*»⁶⁰. I el context de 217e5 ens permet, també, entendre el sentit de l'οὔπω que conté: «*I a vegades [s'esdevé que], en presència del mal, allò que no és ni un mal ni un bé, de cap manera (οὔπω) esdevé un mal; altres vegades, esdevé un mal llavors mateix (ἤδη) [T-ABV]*» (217e4-6)⁶¹. En el fragment final οὔπω remarca el fet de la

⁵⁹ El diccionari Liddell-Scott-Jones proposa les dues accepcions: 1. *not yet*; i 2. *not, not at all* (Liddell-Scott-Jones 1978, 1272). També A. Bailly en el seu diccionari dóna: 1. *pas encore*; i 2. *en aucune manière* (Bailly 1992, 1423).

⁶⁰ TB: Εἰ δ' ἄρα σὺ διδασκάλου δέη, οὔπω φρονεῖς. Aquí οὔπω té tant el sentit d'*encara no* com de *de cap manera*.

⁶¹ TB: Καὶ τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν ἐνίοτε κακοῦ παρόντος οὔπω κακὸν ἐστίν, ἔστιν δ' ὅτε ἤδη τὸ τοιοῦτον γέγονεν. La traducció de Joan Crexells per a la BM no permet captar el sentit grec del text, ni el de l'adverbi οὔπω: "I allò que no és ni bo ni dolent, amb la presència del mal tan aviat pot esdevenir dolent com no esdevenir-ho". Més adequada és la traducció de W. R. M. Lamb per a la Loeb: "So that what is neither bad nor good is sometimes, when bad is present, not bad as yet, but sometimes it has had time to become such". Ací, però, la traducció del οὔπω com *not*

impossibilitat de l'ἐξευρεῖν i no pas la manca de temps en accedir a una correcta determinació del ὁ φίλος.

27⁶². οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (223b7-8). *No hem estat capaços d'arribar a esbrinar.* És allò que *diran els qui se'n van* (cfr. anotació 23). En primer terme οἷοί τε ἐγενόμεθα. *No hem estat capaços de.* Ja en 204c1-2, gairebé en el començ del *Lisis*, trobem també l'expressió οἷοί τ' εἶναι quan Sòcrates es refereix al do rebut de Déu (ἐκ θεοῦ δέδοται, en 204c1) de ser capaç de conèixer a primer cop d'ull qui estima i qui és estimat (ταχὺ οἶφ' τ' εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρόμενον, en 204c1-2). També en 211e8-212a3 llegim: «Quan us veig a tu i a Lisis, resto meravellat i us declaro felïços, perquè essent tan joves heu pogut adquirir ([*heu estat capaços d'adquirir*: T-ABV] οἷοί τ' ἐστὸν... κτᾶσθαι, en 212a2...a3) aquest bé [*un amic*] tan de pressa i tan fàcilment". Ací en el final del *Lisis* l'expressió οἷοί τε ἐγενόμεθα és construïda amb el verb γίγνεσθαι (i no pas amb el verb εἶναι) indicant així l'*esdevenir-se* de l'ἐξευρεῖν. D'aquesta manera, tot i haver dedicat *temps* a la recerca, *els que se'n van diran* que no s'ha arribat enlloc (οὔπω, en 223b7). El *Lisis* esdevé un *fer camí* (cfr. l'inici mateix del *Lisis*, que comença amb un verb de moviment: ἐπορευόμεην, en 203a1) que acaba amb aquesta constatació de la *temporalitat* patent del *camí esdevingut* en el final de l'obra: οὔπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (en 223b7-8). Respecte del verb ἐξευρεῖν (223b8), que és el darrer mot del *Lisis*, cal posar en relleu el seu sentit. Literalment ἐξευρεῖν [ἐξ—εὐρεῖν] vol dir *trobar* (εὐρεῖν) *des de dins* (ἐξ), és a dir, *fer una recerca a fons*. El significat, en general,

yet pot donar entenent que allò que no és ni dolent ni bo a vegades pot arribar a ésser dolent, malgrat en l'actualitat encara no ho sigui, i d'altres vegades, amb la sola presència del mal, ja esdevé dolent. Nosaltes llegim en el text platònic que *a vegades no és un mal ni pot arribar a ser-ho, i d'altres vegades no ho és però amb la presència del mal ja esdevé dolent.*

⁶² Advertim que en aquest punt (anotació present) canviem l'ordre explicatiu de les anotacions i, així, fem precedir el text present οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (223b7-8) al text que tractarem després (anotació 28), encara que en el text platònic del *Lisis* sigui anterior: ὅτι ἔστιν ὁ φίλος (223b7). La raó ens que en la nostra llengua se'ns demana comprendre en primer lloc l'οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (de 223b7-8) i després l'objecte d'aquest ἐξευρεῖν.

d'ἐξευρεῖν és *trobar, investigar, descobrir, inventar, guanyar*, etc.⁶³ Plató, en el *Lisis*, fa servir dues vegades aquest verb. A més d'aquí, en 223b8, el trobem en 218b7, en un context de suposat èxit en la recerca: «Ara doncs, vaig dir jo, Lisis i Menexen, acabem d'esbrinar (ἐξηυρήκαμεν), què és "allò amic" i què no és (T-ABV)» (Νῦν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, παντὸς μᾶλλον ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὐ [218b6-8]). El context és ben semblant en ambdós textos del *Lisis*: la recerca del que és «allò amic» (ὃ ἔστιν τὸ φίλον, en 218b7) o bé d'allò que és «l'amic» (ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, 223b8). Notem que en català el verb «esbrinar» en la seva accepció de «*pervenir a conèixer la veritat (d'una cosa) cercant-la fins a descobrir-la*», és el que millor tradueix el sentit del grec platònic. Trobem en Plató, en d'altres escrits, aquest sentit d'*esbrinar*, sempre referent al procés de recerca sobre l'ἔστιν d'alguna cosa. Així, a tall d'exemple⁶⁴, podem llegir en el final del *Càrmides*, el text següent:

«Per què ¿com puc saber si tinc una cosa que àdhuc vosaltres, segons que tu confesses, no podeu descobrir [*esbrinar*: T-ABV, 176a8] en què consisteix? (οἷοί τε ἐστε ἐξευρεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν, 176a7-8)».

176a7-8

I en el *Sofista* llegim:

«[*Parla Teetet*] Em sembla que el que fa un moment dèiem que cal trobar (ἐξευρεῖν, 221a5), és exactament el que ara hem aconseguit (ἀποτετελέσθαι, 221a6)».

221a5-6

⁶³ Cfr., *sub voce*, Liddell-Scott-Jones 1978, 729-730 i Bailly 1992, 852.

⁶⁴ Vegeu, també, *Eutifró* 12d6, *Protàgoras* 353b1, *Cràtil* 392b2, *Menó* 84b10, 94d7, *Fedó* 90a6, 99c5, *República* I 348a4, V 458a3, X 618c3; *Teetet* 148c7, i *Lleis* VIII 842b6.

Algunes sovintejades lectures postplatòniques (que llegeixen Plató des d'Aristòtil) fan coincidir l'ἔξευρεῖν platònic amb l'ὀρίζεσθαι (καθόλου)⁶⁵ aristotèlic, portant, així, la interpretació de l'*esbrinar* dels escrits platònics (del *procés i mètode de recerca*) al *definir* dels escrits aristotèlics (el *resultat o determinació* d'allò recercat). Cal tenir present, però, que també Plató coneix i fa servir el verb ὀρίζεσθαι en el sentit de *definir*, de *delimitar*, de *determinar l'essència de quelcom*. Per exemple, en el *Gòrgias* llegim:

"[Parla Gòrgias] No, Sòcrates, veig que l'has definida suficientment (ικανῶς ὀρίζεσθαι: 453a7): aquesta és la seva essència (ἔστι γὰρ τοῦτο τὸ καφάλαιον αὐτῆς)".

453a6-7

I també, particularment, en el *Fedre*:

SÒCRATES [*adreçant-se a Fedre*]: Fins que un home no sàpiga la veritat de cada cosa sobre la qual es parla o s'escriu, fins que no es faci capaç de delimitar-ho tot (πᾶν ὀρίζεσθαι, 277b6) segons la pròpia entitat, i un cop delimitat (ὀρισάμενος, 277b7), ho sàpiga dividir segons les formes fins arribar a l'indivisible, i en la naturalesa de l'ànima no s'hagi procedit segons els mateixos principis, descobrint la forma que escau a cadascuna, i així disposi i col·loqui cada discurs conferint els variats i coherents a una ànima variada, i els invariants a una ànima senzilla, abans d'això no serà capaç de manejar destrament l'art dels discursos, en la mesura que ho permeti la seva naturalesa, ni per ensenyar ni per persuadir, segons que ens pot fer suposar el que fins ara hem dit".

277b5-c6

Altres textos de Plató són també ben explícits respecte de l'ús d'ὀρίζεσθαι: *Laques* 194c8; *Parmènides* 135c8; *República* IV 436b5; V 474c4; i VIII 562b11. Plató coneix, doncs, perfectament els dos verbs. I els usa bo i distingint-los. D'aquí que els textos on el verb emprat és l'ἔξευρεῖν, com és el nostre cas, ens donen entenent no la *delimitació* o la *definició* cercada o aconseguida de la cosa de què es tracti (ὀρίζεσθαι) sinó l'*esbrinament* d'allò que sigui, és a dir, el *procés de recerca* a través del qual es pretén conèixer la veritat

⁶⁵ Vegeu *Metafísica* 13, 4, 1078b i *Analítics Posteriors* II 3, 90b (cfr. Bosch i Veciana 1998, 6 i Bosch-Veciana 1998, 110).

d'una cosa. Aquí, en el *Lisis*, s'afirma la incapacitat d'*esbrinar*. Però, en referir-se al procés i no als resultats, podem concloure que en la incapacitat del procés (de *esbrinar*) hi ha certament continguda la incapacitat de la *delimitació*. Però el *Lisis* fa referència explícita tan sols a l'ἔξουρεῖν. En aquest final del *Lisis* es mostra, així, l'*aporia* de l'ἔξουρεῖν dels qui es tenen per amics els uns dels altres. Victor Goldschmidt parla, en el desenllaç de tots els diàlegs que recerquen valors (segons ell: *Eutifró*, *Hípias Major*, *Càrmides*, *Laques* i *Lisis*), d'*aporia final*⁶⁶. L'*aporia final*, doncs, del *Lisis* rau en el fet de no haver estat capaços, entre els interlocutors, d'*esbrinar* què és ser amic.

28. ὅτι ἔστιν ὁ φίλος (223b7). *Què és ser amic*. Literalment: *Què és «l'amic»*. Es tracta de l'objecte de l'ἔξουρεῖν. L'*esbrinament* es fa sobre el ὅτι ἔστιν del ὁ φίλος. La pregunta a la qual, segons aquest final del *Lisis*, la conversa ha respost és la pregunta pel ὅτι ἔστιν del ὁ φίλος, és a dir, per «què» (ὅ τι, en neutre⁶⁷) «és» (ἔστιν) «l'amic» (ὁ φίλος, en masculí). Advertim que es tracta d'un *esbrinar* no sobre «allò que és l'amistat» (ἡ φιλία) sinó sobre «allò que és l'amic» (ὁ φίλος)⁶⁸. Aquesta és la pregunta del final del *Lisis*: «què és l'amic».

⁶⁶ Goldschmidt 1993, 62 i ss.

⁶⁷ En el *Lisis* trobem aquest pronom en: 208a7.b8.d4.e5; 209b2.3.d8; 210b3.c1; 211a9; 218e3; 221a4. Però només ací, en 223b7, el podem llegir en aquella forma d'interrogació indirecta que vehicula l'estructura de la interrogació «ὅτι ἔστιν "X"», cosa la qual és ben notable en relació a la qüestió central del text.

⁶⁸ Bosch i Veciana 1998, 5n4. L'ètica aristotèlica, en canvi, obertament tracta de ἡ φιλία. Així, en el començ mateix del llibre VIII de l'*Ètica a Nicòmac* hi llegim: «Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἂν διελθεῖν...» (VIII, 1: 1155a3). Cal notar ací la freqüència d'ús que el text del *Lisis* fa dels termes φιλία, φίλος, i φίλον. El mot φιλία surt 10x en el *Lisis*, la qual cosa representa només el 14.29% de tot el *Corpus platonium* (d'autenticitat generalment admesa); la resta del *Corpus platonium* usa, per tant, el terme φιλία en un 85.71%. El textos en els quals apareix el mot φιλία són: 207c11; 214d7; 215d4; 216b1; 217e9; 219a4; 220b3; 221d3.e4; i 222d2. En canvi, el mot [ὁ] φίλος surt 54x (4x en vocatiu singular usat pel mateix Sòcrates [en 206a1, adreçant-se a Hipòtales; en 210a9, a Lisis; en 213b3, a Menexen; i en 217d7, dirigint-se altra vegada a Lisis]), poc significatiu en el conjunt del *Corpus platonium*, en el qual el terme [ὁ] φίλος hi és abundantment present. Finalment, en relació al mot [τὸ] φίλον cal fer notar la significativitat de les dades: el *Lisis* fa servir el terme 95x [el 63.76% de tot el *Corpus platonium*]. La resta del *Corpus platonium* tan sols el fa servir 54x [36.24%]: *Apologia* (1x), *Càrmides* (2x), *Critó* (1x), *Eutifró* (6x), *Laques* (1x), *Protàgoras* (1x), *Fedó* (1x), *Convit* (1x), *Fedre* (1x), *República* (4x), *Teetet* (1x), *Timeu* (3x), *Critias* (1x), *Sofista* (4x), *Polític* (1x), *Fileb* (3x) i *Lleis* (21x) [*Teages* (1x)].

El text del *Lisis* planteja, en aquest final, que no s'ha estat capaç d'*esbrinar* ὅτι ἔστιν ὁ φίλος. Cal parar atenció en el fet que al llarg del *Lisis* s'han formulat altres preguntes de preocupació semblant (cfr. anotació anterior) i, també, que aquesta formulació és feta, segons ens diu Sòcrates, suposant-ho (ús del futur: ἐροῦσι, en 223b6), *pels qui se'n van* (cfr. 223b5-6).

A més de la formulació que estem comentant hi ha una primera formulació d'estil semblant quan Sòcrates emprèn el diàleg amb Menexen, en 212a. Allí, en l'inici de tot el plantejament sobre «l'amic» (ὁ φίλος, en masculí), i que conduirà al desplegament de l'ἔξευρεῖν, llegim el següent⁶⁹:

«[Parla Sòcrates] I digues-me, Menexen, el que et preguntaré. Passa que des de criatura desitjo posseir una cosa, com cadascú va darrera de la seva. Un desitja posseir cavalls, un altre gossos, l'altre diners, l'altre honors: de tot això, jo no en faig cabal; en canvi, jo voldria apassionadament posseir amics (τῶν φίλων, 211e2); un bon amic (φίλον ἀγαθόν, 211e3) em plauria més que la millor guatlla o el millor gall, i, per Zeus, molt més que un cavall o un gos; i pel gos, crec que més aviat que l'or de Darios m'estimaria qualsevol amic (ἑταῖρον, 211e7), àdhuc el mateix Darios: fins a tal punt vaig darrera d'un amic (ἐγὼ φιλέταιρός τις εἰμι, 211e8). Així, quan us veig a tu i a Lisis, resto meravellat i us declaro felïços, perquè essent tan joves haveu pogut adquirir aquest bé tan de pressa i tan fàcilment, i que talment com tu t'has guanyat tan de pressa i tan fortament un tal amic (φίλον, 212a3), així mateix ell a tu; jo, en canvi, vaig tan endarrerit en aquesta possessió, que ni tan sols

⁶⁹ TB: « Ἄλλ' ἐρήσομαι, ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἶπέ, ὃ Μενέξενε, ὃ ἄν σε ἔρωμαι. τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, ὡσπερ ἄλλος ἄλλου. ὁ μὲν γὰρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πράως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρνυγα ἢ ἀλεκτρούνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα-οῖμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον-οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τις εἰμι. ὑμᾶς οὖν ὄρῶν, σέ τε καὶ Λύσιν, ἐκπέπληγμα καὶ εὐδαιμονίζω ὅτι οὕτω νέοι ὄντες οἷοι τ' ἐστὸν τοῦτο τὸ κτῆμα ταχὺ καὶ ῥαδίως κτᾶσθαι, καὶ σύ τε τοῦτον οὕτω φίλον ἐκτήσω ταχὺ τε καὶ σφόδρα, καὶ αὖ οὗτος σέ· ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμι τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἐτέρου οἶδα, ἀλλὰ ταῦτα δὴ αὐτά σε βούλομαι ἐρέσθαι ἅτε ἔμπειρον. Καί μοι εἶπέ· ἐπειδάν τις τινα φιλῆ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει;»

sé la manera com un home esdevé amic d'un altre (ὥστε οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἐτέρου οἶδα, 212a5-6), i t'ho voldria preguntar ja que hi ets entès. Doncs, digues-me: quan algú estima un altre (ἐπειδάν τις τινα φιλη, 212a8), ¿qui és amic de qui, el qui estima de l'estimat o l'estimat del que estima, o no hi ha diferència? (πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει; 212a8-212b2)».

211d6-212b2

En aquest text inicial també es parla, com hem assenyalat, del ὁ φίλος. Sòcrates cerca el bé preuat (τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, en 211d7-8⁷⁰) del ὁ φίλος i es declara a si mateix φιλέταιρός (literalment: «*amant d'amics* [o bé: *de companys*]]⁷¹. Aquesta confessió socràtica ens mostra un Sòcrates apte per l'*adquisició* d'amics. En efecte, si Sòcrates es confessa φιλέταιρός, això suposa acceptar que en ell hi ha quelcom que ja és realitat de φίλος. El mot φιλέταιρός permet comprendre aquesta disposició real socràtica envers l'univers de les relacions de φιλία. Aquesta disposició de φιλέταιρός (de 211e8) prepara el lector a comprendre el ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι –καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – (de 223b6-7).

Cap parar esment en el canvi que hi ha entre una i altra formulació de la pregunta per «l'amic». Pel que es refereix a la incapacitat dels interlocutors -descrita *pels qui se'n van* (223b7)- *d'esbrinar* ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, fixem-nos que aquí precisament el ὅτι ἔστιν ὁ φίλος està en un nivell d'interrogació diferent del plantejat en l'inici de la pregunta socràtica. En efecte, allí hi hem llegit que, *quan algú estima un altre*, πότερος ποτέρου

⁷⁰ També en el mateix fragment llegim: κτᾶσθαι (en 211e1); κτῆσιν (211e3); κτήσασθαι (211e7); κτῆμα (212a2); κτᾶσθαι (212a3); i κτήματος (212a5).

⁷¹ Léon Robin tradueix així aquest text: "je suis une espèce d'amoureux de camaraderie" (Robin 1950 I, 332). Louis-André Dorion ha traduït recentment per a Flammarion com "je suis désireux de me faire un compagnon" (Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 75). Cal fer notar que φιλέταιρός és un *hàpax legòmenon* de tot el *Corpus platonium*. De fet, aquest mot apareix molt poc en la llengua grega. El primer autor de qui tenim constància que el fa servir és del segle VI-V a.C.: Èsquil (*Fragments* 1.D.b4.1). De l'època de Plató tan sols trobem tres esments més d'aquest mot (Tucidides [*Història*, 3, 82, 4, 3], Xenofont [*Ciropèdia*, 8, 3, 49, 1] i Filònides, el còmic [*Fragments*, tit. ante 7.1]). I els usos posteriors són poquíssims.

φίλος γίγνεται [...] (en 212a8-b1). Hi ha, doncs, una diferència que cal remarcar, en relació al φίλος. En un cas el verb és γίγνεται i, en l'altre, és ἔστιν. Una cosa és allò que demana Sòcrates a Menexen, això és, de *com s'arriba a esdevenir [γίγνεται] amic d'algú* i una altra és el que murmuraran *els qui se'n van* (οἶδε ἀπιόντες, en 223b6) un cop forçat l'acabament la conversa, és a dir, que els interlocutors no han estat capaços d'esbrinar *què és ser amic* (ἔστιν). La incapacitat de determinar el ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, que, segons Sòcrates, percebran *els qui se'n van*, indica una preocupació (pròpia dels joves de la palestra, amb Ctesip com a «discutidor» eminent [ἐριστικός, en 211b8]), per la recerca d'aquestes *determinacions*, que prenen com a forma el «ὅτι ἔστιν "X"». Tanmateix, aquesta no sembla ser, en l'origen de la conversa (cfr. el text citat més amunt de 211d6-212b2), la preocupació socràtica, que es demana més aviat per la relació de reciprocitat o no⁷² dels qui es consideren amics en l'inici de la conversa amb Sòcrates, és a dir, allí, Lisis i Menexen (φίλω γὰρ ἔστων, en 207c8). Ací també hem de tenir present encara una altra formulació, la que podem llegir al final de la conversa que mantenen Sòcrates, Menexen i Lisis (222e1-7). En efecte, allí hi llegim: «εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω» (222e6-7). L'*aporia*, que aquí Sòcrates posa de manifest, en resumir tot el que ha estat dit en el transcurs de la viva conversa, és clarament formulada en relació a [τὸ] φίλον (*neutre*, que hem traduït per «el fonament de l'ésser amic», o bé «allò [que és ser] amic»). Sòcrates sosté que ja no té cap més cosa a dir (ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e7) si és que tot el que s'ha tractat durant la conversa –com sembla– no els ha permès als interlocutors arribar a l'ἔστιν del [τὸ] φίλον. La preocupació aquí dels interlocutors no és l'ἔστιν del ὁ φίλος, sinó l'ἔστιν del [τὸ] φίλον. Sòcrates, doncs, directament mai no ha formulat la pregunta del final del *Lisis* (què és l'amic) sinó que aquest interrogant el suposa formulat pels qui se'n van. Ell, per contra, sí que ha formulat dues altres preguntes: a) Com

⁷² El text que planteja ja en l'inici la pregunta sobre la reciprocitat de la relació que s'estableix entre amics és el ja citat de 212a8-b2, el qual reproduïm en la versió de TB: "ἐπειδὴν τίς τινα φιλή, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος; ἢ οὐδὲν διαφέρει;". De fet, ja el mateix Sòcrates en el preàmbul del plantejament de la seva pregunta

s'esdevé amic (a l'inici de la conversa amb Menexen); i b) què és «allò [que fa que se sigui] amic» o, dit altrament, quin és «el fonament de l'ésser amic» (en les pàgines centrals del diàleg [212|213|214]⁷³, d'acord amb la paginació stephaniana).

1.3 COMENTARI. LA SEVA FUNCIO NARRATIVA.

Després d'haver accedit, a través d'algunes anotacions que ens hi han ajudat (cfr. 1.2), al text de 223a1-b8, ara, amb la finalitat de poder penetrar en el contingut i en el sentit d'aquest mateix text, ens proposem demanar-nos pel paper que aquest fragment aconsegueix dins el *Lisis*, perquè, en estar situat com a epíleg de l'obra, podem ben dir que hi ocupa un lloc en gran manera singular.

Tanmateix, cal advertir, abans que res, que d'una lectura primerenca del *Lisis* possiblement hom podria sortir-ne amb la impressió que aquest fragment que ara ens ocupa és un text de poc relleu, un text senzillament ornamental, que tan sols seria un ajut de cara a tancar una obra, com el *Lisis*, aporètica, gens reeixida des del punt de vista de l'argumentació. En efecte, d'una banda, podríem tenir la sensació que el contingut filosòfic del *Lisis* acaba en 222e7 (amb aquell εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω de 222e6-7) i que el fragment narratiu final estaria situat a continuació tan sols com a recurs literari per tal de fer aterrar amb suavitat el text, sense jugar-hi cap més altra funció. D'altra banda,

ha dit que "*ni tan sols sé la manera com un home esdevé amic d'un altre* [οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἐτέρου οἶδα]" (212a5-6).

⁷³ El substantiu neutre [τὸ] φίλον, tan usat en el *Lisis* (vegeu l'anterior nota 68, p. 225), apareix per primera vegada esmentat en el diàleg en 212d4. Notem la freqüència d'ús del terme neutre [τὸ] φίλον a partir de 212d4: en 212 (3x); en 213 (6x, entre les quals un φίλτατα [en 213a3]); en 214 (3x); en 215 (3x); en 216 (16x); en 217 (4x); en 218 (7x); en 219 (24x); en 220 (19x); en 221 (7x); en 222 (3x); i en 223 (0x).

el trànsit d'una forma expressiva a l'altra, és a dir, el pas de la *forma dialogal* a la *forma narrativa*⁷⁴ (amb aquell inicial ταῦτα δ' εἰπὼν de 223a1), podria fer-nos pensar, igualment, que es tracta tan sols de recórrer a una *forma* que fa més fàcil la clausura del text, sense que suposés cap altra aportació d'interès.

Nosaltres volem mostrar ací com, amb aquest fragment final del *Lisis*, se'ns transmeten les claus per interpretar el *Lisis* en la seva totalitat⁷⁵ i, així mateix, evidenciar com, en aquesta comesa, el pas de la *forma dialogal* a la *forma narrativa* resulta ser un pas apropiat i significatiu de cara a la intenció platònica de dotar l'auditor (i el lector) de recursos hermenèutics valuosos per a comprendre l'obra. La *forma narrativa* d'aquest fragment final del *Lisis*, que teixeix *pensaments* (223a1-2), *gestos* (223a2-b3) i *paraules* (223b3-8), aconsegueix posar en relleu explícitament, com veurem, allò que Plató creu poder oferir a través del text del *Lisis* considerat com un tot. Aquest fragment final del *Lisis* no té, doncs,

⁷⁴ Des de la perspectiva de l'oient anònim, a qui l'autor del *Lisis* s'adreça, allò que anomenem *forma narrativa*, no deixa de ser una *forma dialogal*, en tant que allò que es narra podem considerar-ho part del material de *conversa* que es manté, al llarg de l'obra, amb l'esmentat oient anònim. Tanmateix, des de dins del text del *Lisis* podem distingir entre el text que narra allò que s'esdevé en l'escenari que se'ns dibuixa (*forma narrativa*) i el text que ens transmet la *conversa dialogal* dels personatges de l'obra (*forma dialogal*). L'estudi de Ginger Osborn ha posat en relleu la importància que, de cara a comprendre allò que el *Lisis* ens vol transmetre, té la distinció dels dos *temps* en la *narració dramàtica*. En efecte, ella fa notar l'ús platònic del *present* i del *passat dramàtics* en el *Lisis*, tal i com ja hem mostrat en el capítol I d'aquest nostre estudi (Cfr. Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, esp. cap. IV [el *passat dramàtic*] i cap V [el *present dramàtic*]). En aquest punt també convé tenir present que Plató ha utilitzat aquesta tècnica escripturística en altres obres del seu *Corpus* (així, per exemple, el *Càrmides* i la *República* comparteixen amb el *Lisis* el caràcter de diàlegs d'estil indirecte que són narrats de dalt a baix pel personatge Sòcrates).

⁷⁵ Ja vàrem defensar la importància hermenèutica d'aquest fragment final del *Lisis* en el nostre escrit «Notes per a una lectura de l'aporia final del *Lisis* platònic» (Bosch i Veciana 1998). Cal aquí tenir present que els altres fragments narratius del *Lisis* tenen també la seva rellevància de cara a fer comprendre allò que l'escriptura *dialogal* (la *forma dialogal*) del *Lisis* transmet, però ací, en el fragment narratiu final es dóna el sentit de l'obra sencera, no d'un fragment dialogal. Una bona anàlisi de la introducció del *Lisis* la podem llegir en els treballs de Francisco J. Gonzalez, *Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship* (Gonzalez 1995a) i *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d* (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*). Cfr. també, el treball de Gary Alan Scott, *Plato's Socrates as Educator*, treball ja presentat en el cap. I del present estudi (Scott 2000, esp. 59-62).

només la finalitat de fer exitós i suau el tancament del text, sinó que també pretén provocar en l'oient anònim (també el lector) un punt d'inflexió en la seva habilitat oient (lectora), és a dir, mostrar-li que el text cal atendre'l tant des d'allò que s'hi *diu* (s'hi *argumenta*) com també des d'allò que s'hi *fa* (s'hi *realitza*). El final narratiu del *Lisis* demana de manera indefugible una disposició receptiva del text atenta a aquesta totalitat lectora. Ens trobem situats, doncs, davant d'un text notable del *Lisis* platònic, al qual cal adreçar-se sense ni mica de gasiveria lectora.

En general, tal i com hem pogut mostrar en el capítol I d'aquest estudi, els intèrprets del *Lisis* a penes aborden aquest fragment en la seva totalitat. Alguns dels pocs autors que han estudiat el *Lisis* en la seva totalitat ens ofereixen lectures que, normalment, posen en relleu tan sols algun aspecte que doni entenent el caràcter de clausura del text, emfasitzant només algun bocí de text (ja sigui un mot, ja sigui una escena, ja sigui una situació, etc.). Així, treballs com els del jesuïta Michael Bordt, que són una de les darreres interpretacions i comentaris del *Lisis* que tracten la totalitat de l'obra, dediquen un espai reduïdíssim a aquest fragment, que consideren com l'epíleg del *Lisis*⁷⁶. La finalitat d'aquest *epíleg*, intitulat «*Epilog: Der Abbruch des Dialoges (223a1-b8)*»⁷⁷, és, a parer de l'autor, doble: donar per acabada la conversa, que s'ha mostrat insuficient, i mantenir l'esperança (*Hoffnung*) que es pot trobar una sortida (*Lösung*) a la problemàtica plantejada en la darrera conversa del *Lisis*⁷⁸. Bordt manté la possibilitat d'una sortida al *Lisis* recolzant-se en l'ús de l'adverbi temporal οὐτω (223b7), que tradueix per «*noch nicht*»⁷⁹. Amb anterioritat, l'estudi de David Bolotin ja havia considerat aquest fragment final, lligant-lo amb el final de l'argumentació dialogal⁸⁰. D'aquí que aquest capítol de la seva obra l'intituli *The Ending of the Dialogue*

⁷⁶ Bordt 1998, 234-236.

⁷⁷ Íbid., 234.

⁷⁸ Cfr. Íbid., 235.

⁷⁹ Íbid.

⁸⁰ Bolotin 1979, 196-199.

(222d8-223b8)⁸¹. Bolotin llegeix tot el fragment des de la perspectiva de la *resistència* oferta pels conversadors a la *violència* que infligeixen els daimons-pedagogs en tant que representants dels pares dels nois, essent aquests, per Bolotin, el símbol del conflicte de Sòcrates amb els atenesos per la seva relació amb els joves⁸². De fet, Bolotin sosté que el *Lisis* mostra l'èxit de la resistència oferta per Sòcrates i els joves Lisis i Menexen quan al final de l'obra escriu: "One sign of his succesful resistance is that he can speak of his forced separation from his young «friends» as no greater an evil than the occasion for ridicule"⁸³. Aristide Tessitore també sosté que en aquest final del *Lisis* es mostra aquest conflicte amb l'autoritat paterna⁸⁴. I escriu: "Thus Plato's dramatic conclusion completes his introduction to a conflict —new to Lysis at least— between a fondness for hearing philosophy and the duties and obligations attaching to parental and religious authority in Athens"⁸⁵. A més de l'accent en el conflicte Tessitore ens exposa el paper de la *ridiculesa* (cfr. 223b5) en aquest final del *Lisis* mostrant-nos que la ridiculesa que anuncia Sòcrates (ben diferent de la ridiculesa d'Hipotales, al començ de l'obra) és deguda al fet de reeïxir en l'amistat, cosa que els atenesos llegeixen com a ridícula⁸⁶. Per la seva banda, Ginger Osborn Justus, en la part de la seva tesi que dedica al fragment final del *Lisis* (que comprèn com a vuitè apart [*aside*] contingut en el *Lisis*⁸⁷) subratlla els diversos elements escènics que hom hi pot trobar,

⁸¹ Íbid., 196.

⁸² "This final scene shows emphatically how Socrates' desire to be together with the young brought him into conflict with his fellow Athenians" (Íbid., 198).

⁸³ Íbid., 199.

⁸⁴ L'escena de la interrupció dels pedagogs representa "a minor but significant (even if comical) rebellion against parental authority" (Tessitore 1990, 126).

⁸⁵ Íbid.

⁸⁶ "Both Lysis and Menexenus are captivated by Socrates and would prefer to remain with him rather than return home. Socrates' success does not result from praising Lysis or Menexenus, much less himself, but from more fundamental concern with the nature of friendship itself. [...] He [Socrates] has succeeded in awakening in them [Lysis and Menexenus] the same kind of wonder which has rendered Socrates ridiculous in the eyes of his fellow Athenians" (Íbid., 127).

⁸⁷ Aquesta part de la seva tesi l'intitula «223: The Eighth Aside: Socratic silence, interruption, warning, farewell» (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 102-109). Ginger Osborn Justus adopta la terminologia de l'escena teatral (*aside*) per tal de fer notar els parèntesis narratius (*breaks*)

cercant-ne el sentit dins el conjunt del *Lisis*. Així, per exemple, ens refereix alguns temes de la conversa com ara la diferència d'edat entre els interlocutors⁸⁸, la resistència dels presents als pedagogs⁸⁹ i l'advertència final de Sòcrates que qualifica la fallada de la conversa amb dues paraules: "not yet"⁹⁰, deixant per a un altre dia la continuïtat de la conversa, la d'aquells que han restat situats "en estat de" (*in the condition*) saber dir què és l'amic⁹¹.

També hi ha estudiosos que, sense atendre la totalitat del fragment final del *Lisis*, han parat atenció a alguna afirmació que hi és continguda, llegint-la com una aportació significativa del *Lisis* sencer. Aquest seria el cas de Michel Narcy quan en el seu estudi sobre la φιλία

que conté el *Lisis*. L'autora n'assenyala vuit (I. 203-206e; II. 206e2-207d; III. 210e-211c; IV. 211d-211e; V. 213d3-213e; VI. 218c2-6; VII. 222a4, 222b1-4; i VIII. 223a fins al final), els quals tenen com a funció retornar el lector al *present escènic* (*dramatic present*). (Ibíd., 35 i ss.).

⁸⁸ El tema de l'edat tan diversa dels assistents en relació al final del *Lisis* porta l'autora a llegir *la conversa* com a *font de rejuveniment*: "Plato is recommending these conversations as the fountain of youth when he has Socrates cast about for somebody «older» to help the three conversers" (Ibíd., 103).

⁸⁹ La interpretació de Ginger Osborn Justus respecte de la resistència dels assistents a la interrupció dels pedagogs la llegeix com que Sòcrates i els assistents tenien tota la raó per a resistir. Uns i altres "all know that they are finally «in the condition» to say what a friend is" (Ibíd., 105). I afegeix: "What does he mean by this? I think he means that they have exercised due diligence in their researches; through conversation, they have fashioned for themselves the budding and varied friendships which have emerged; and they have discovered the flaw in them insofar as their inability to account for an intrinsic friendship goes. Theirs is the proper condition *both* intellectually and emotionally. They are each and all poised now for this triumph" (Ibíd.).

⁹⁰ "They have «not yet been able to say what a friend is»; but possible next time [...] By this «not yet» Socrates invites them to continue their conversation with him on another day. Fortune decides this matter in the concrete world, but its caprice cannot disturb its possibility as it exists for friends" (Ibíd., 106).

⁹¹ "But at least we are going to be in condition of showing friendships while we search for the definition" (Ibíd., 108). De fet, més amunt, Ginger Osborn Justus havia escrit: "the philosopher's speech does not generate failure when it comes to making friends" (Ibíd., 106). I acaba el capítol sostenint que "He is open and hopeful that their relationships will grow. Of course that will take time" (Ibíd., 109).

del *Lisis* platònic (intitulat *Le socratisme du Lysis*⁹²), i recollint la interpretació gadameriana que en el *Lisis* relaciona el *logos* amb l'*ergon*⁹³, hi llegim, en relació al fragment final que: "S'il a raison de croire, à la fin du dialogue, que les jeunes garçons et lui sont devenus amis, c'est que malgré l'absence d'une définition, d'un *logos*, de l'amitié, la réalité, l'*ergon*, en est advenu"⁹⁴. De fet, Narcy, a continuació, precisa l'abast de la seva interpretació en fer-nos veure el lligam que hi ha entre el final del *Lisis* i la petició d'Hipotales que es troba al començ del text platònic: "Les dernières lignes du dialogue ne sont donc pas, dans ce cas, et n'ont pas à être, un constat d'échec, mais tout au contraire l'indication, destinée à Hippothalès, que Socrate a rempli l'engagement pris envers lui: devenu, par la vertu des discours qu'il leur a tenus, l'ami de Menexène et de Lysis, il a montré à Hippothalès quels discours (*logoi*) font obtenir les faveurs de l'aimé"⁹⁵.

En la comunicació que vàrem llegir el 18 de setembre de 1997 en la sessió del seminari *Hermenèutica i Platonisme* de la *Societat Catalana de Filosofia* (filial de l'*Institut d'Estudis Catalans*), que portava per títol *Notes per a una lectura de l'aporia final del Lisis platònic*⁹⁶, proposàrem llegir el fragment final del *Lisis* com a clau hermenèutica del diàleg, en tant que en aquest final s'afirmava *la realització de la φιλία*, tot i no haver estat definida. Allí escrivíem: "Hi ha, doncs, una doble patència en *l'aporia final*: l'afirmació persistent en l'actualitat de l'amistat de Sòcrates, Lisis i Menexen, i la negació d'haver-la sabut fer comprendre com a abstracció als altres (els nois oients)"⁹⁷. I a continuació

⁹² Narcy 1997a. També hom hi pot llegir en aquesta direcció interpretativa el text del mateix Narcy presentat en el V Symposium Platonicum de Toronto (vegeu Narcy 2000, esp. 182-185).

⁹³ Gadamer 1982.

⁹⁴ Narcy 1997a, 213.

⁹⁵ *Ibíd.*, 213-214.

⁹⁶ Bosch 1998.

⁹⁷ *Ibíd.*, 12.

afegiem: "Així, doncs, el *Lisis* en la seva *cloenda* ens dóna la clau de volta hermenèutica per a comprendre el tot del diàleg"⁹⁸.

També en l'article intítulat *Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship «Realized» All Throughout the Dialogue*⁹⁹, donàvem relleu a la *realització de la φιλία*, tal com així ho llegiem en el fragment final del *Lisis* platònic: "the *Lysis* is a dialogue where, in spite of the fact that we cannot succeed in discovering (ἐξευρεῖν in 223b8), by means of the logical discourse, 'what a friend is', we can, nonetheless, succeed in bringing about friendship and in comprehending it –realizing it and realizing what it means- as the same dialogue advances"¹⁰⁰. I afegiem: "As a consequence, friendship can only be comprehended in the cours of the process that leads to its accomplishment and, at the same time, it can be accomplished only insofar as it is comprehended"¹⁰¹. En general, en aquest article, presentat com a comunicació en el *V Symposium Platonicum* de la *International Plato Society* (Toronto 1998), vàrem defensar amb detall la tesi de *la realització de la φιλία* en el *Lisis* platònic¹⁰².

⁹⁸ *Ibid.* També la nostra lectura tenia present la interpretació de Gadamer. Així afirmàvem en aquest treball: "Només així el *logos* i l'*ergon* de l'amistat (segons diria Gadamer) aconseguiran aquell equilibri necessari en qualsevol afer de la vida dels homes i de les dones de cada present" (*Ibid.*, 16).

⁹⁹ Bosch-Veciana 1998.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 110.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² El professor Francisco J. Gonzalez, reconegut estudiós del *Lisis* platònic, en l'article publicat a *Classical Philology* 95 (2000) 379-398 esmenta les posicions exegètiques del professor Michel Narcy i de mi mateix amb els termes següents: "Narcy (1997a, 213-14) and Bosch-Veciana (1998) see the friendship between Socrates and the boys as the positive outcome of the dialogue and recognize that what makes them friends is not the knowledge of some definition of friendship, but the practice of dialectic itself" (Gonzalez 2000a, 395n52). A continuació el mateix Gonzalez nota, amb encert, que no hi ha separació entre *φιλία* i *ἔρως* en el *Lisis*: "It should also be noted that the *φιλία* between Socrates and the boys is not separable from *ἔρως*; indeed, Socrates applies the final definition to the relation between *ἐραστής* and *τὰ παιδικὰ* (222a6-7)" (*Ibid.*). Aquest resulta ser un punt notablement important perquè mostra la diferència entre la comprensió platònica de la

Aquesta lectura interpretativa del *Lisis* -que posava en relleu el resultat positiu del *Lisis* (el que anomenem *la realització de la φιλία*)- se'ns mostrarà ben aviat com una lectura insuficient perquè tan sols parava atenció a una de les afirmacions del fragment final del *Lisis* platònic, si bé és cert que aquesta afirmació és prou significativa i que, no obstant això, ha estat inexplicablement desatesa pels estudiosos. Tanmateix, només una lectura que prenguéss en consideració la totalitat del fragment i en mostrés les seves afirmacions creiem que podria esdevenir vehicle hermenèutic de *nova* claror en la interpretació del *Lisis* platònic. Aquesta feina la vàrem emprendre a continuació, preparant aquest estudi, i en publicàrem els primers resultats en l'article intítulat *El Lisis de Plató: un exemple de συνουσία dialogal*¹⁰³. El present estudi n'és el seu coronament.

En aquest darrer article que acabem d'esmentar vàrem començar d'estudiar el *Lisis* com a συνουσία. Allí escrivíem: "Això és el *Lisis*: una συνουσία escenificada en la seva completesa dramàtica i filosòfica. Certament la συνουσία vehicula la filosofia socràtica. Però és més que això: és la forma de la filosofia socràtica i, per tant, l'expressió d'una filosofia viva que només en συνουσία pot considerar-se com a tal"¹⁰⁴. Aquest fil d'investigació el resseguim en aquest treball.

Així doncs, si parem atenció a la totalitat del fragment assenyalat -el fragment narratiu final del *Lisis* (223a-b)- ens adonarem com el text conté tres moments cabdals que la narració platònica disposa de manera consecutiva i interrelacionada. Aquests tres moments –que ja

φιλία i la comprensió aristotèlica, com ja amb anterioritat havia fet notar Franz Dirlmeier (cfr. Dirlmeier 1931, 75-76), i així també ho recull Gonzalez (Ibíd.).

¹⁰³ Bosch-Veciana 2000. De fet, ja en el nostre treball precedent sobre el *Lisis* assenyalàvem, sense desenvolupar-ho, un dels punts cabdals del fragment final del *Lisis* la συνουσία: "From the aforementioned text [el fragment final del *Lisis*], we would like to note the following points: a) Socrates, once the reunion has come to an end (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν: 223b3) and the participants are about to leave, speaks to Lysis and Menexenus (and to the readers!) to summarily explain what has occurred and this is, in our view, one of the hermeneutical clues to the dialogue, just as we will explain further on" (Bosch-Veciana 1998, 111).

¹⁰⁴ Bosch-Veciana 2000, 37.

els hem esbossat (cfr. els subratllats en negreta de 1.1 i allò dit en algunes de les anotacions de 1.2)- els podem determinar com: a) la disposició socràtica a seguir la conversa (com a *pensament*: ἐν νῶ εἶχον, en 223a1 [dins 223a1-2]); b) la dissolució de la συνουσία (com a *actuació*: cfr. 223a2-b3); i c) la realització de la φιλία juntament amb la constatació de la insuficiència del llenguatge argumentatiu sobre la φιλία (com a *paraula*: ἦν δ' ἐγώ, en 223b4 [dins 223b3-8]). Deturem-nos en aquests tres moments.

Primer moment. Plató, en poc més d'una línia stephaniana, ens dibuixa la intenció socràtica de prosseguir la conversa amb algun dels més grans: "I havent dit això, jo ja tenia al cap de fer entrar en la conversa algun dels més grans" (223a1-2). Ens trobem davant la narració platònica d'allò que Sòcrates pensa, i explicat en la narració pel mateix Sòcrates, és a dir, ens trobem davant d'un recurs narratiu que posa en boca de Sòcrates allò que Sòcrates mateix pensa. La narració ens fa accessible l'interior del personatge Sòcrates. En el *Lisis* això no ens resulta ser una novetat. Entre els personatges del *Lisis* només Sòcrates, en tres ocasions, dóna a conèixer als lectors (no pas als assistents a la conversa synousial) les seves intencions¹⁰⁵. El fet de ser, alhora, personatge i narrador li possibilita de mostrar allò que ell

¹⁰⁵ No prenem en consideració el text que es troba en 207b4-7 i que fa referència a un convenciment d'Hipotales, que expressa el mateix narrador, és a dir, Sòcrates: "ὁ Ἱπποθάλης, ἐπειδὴ πλείους ἑώρα ἐφισταμένους, τούτους ἐπηλυγισάμενος προσέστη ἢ μὴ ᾔετο κατόψεσθαι τὸν Λύσιον, δεδιὼς μὴ αὐτῷ ἀπεχθάνοιτο·ς ("Hipotales, sobretot, quan veié que n'hi havia molts de drets, s'amagà darrera dels assistents allà on pensà que [ᾔετο, en 207b6, això és: "estava convençut que" (T-ABV)] no podia ser vist per Lisis, temerós d'enutjar-lo"). Aquest text, del qual no hi ha manera de decidir sobre d'on ha tret el narrador Sòcrates el convenciment d'Hipotales, tot i el do diví socràtic sobre les coses referents a l'amor (cfr. 204c1-2), no es refereix a cap pensament que mostri una intencionalitat que tingui a veure amb el transcórrer del diàleg i que pretengui *dir* a continuació quelcom a algú dels presents, sinó que només expressa un convenciment d'Hipotales -que Sòcrates suposa- de preservar la seva presència i assitir a la conversa com a espectador expectant de saber *com* ha de tractar l'estimat (cfr. 206c2-3: τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλεῖς παιδικοῖς γένοιτο). Aquesta presència i, alhora, absència d'Hipotales, de fet, guia tot el diàleg, com veurem. És per això que el text platònic exigeix aquesta presència absent d'Hipotales i que resta narrativament justificada aquesta escena i explicat aquest text. Només si fem del *Lisis* la transmissió narrativa de quelcom d'*històric* podríem suposar que *abans* d'escriure el *Lisis* Plató hagués escoltat d'algú (o del mateix Hipotales) aquest convenciment narrat. Amb tot, els presents a l'escena narrada no podien conèixer el pensament d'Hipotales, ni, de fet, els pensaments de Sòcrates. El *Lisis*, però, no és un diàleg preocupat per la fidelitat *històrica* sinó una *creació literària*

mateix pensa en qualsevol dels moments narratius del *Lisis*. Recórrer narrativament a mostrar les intencions de Sòcrates dóna entenent la importància que el text té per a Plató en tant que ajuda el lector en el seu esforç interpretatiu, ben divers de l'esforç dialògic i dialogal dels interlocutors socràtics, del mateix Sòcrates, en tant que personatge de l'obra, i dels altres presents en la conversa, tots ells aconduïts per la mà literària magistral de Plató. L'enginy platònic de recórrer a través del teixit narratiu a mostrar l'interior intencional socràtic el trobem de manera explícita en tres moments singularment rellevants del *Lisis*: 1) en 207d1-2; 2) en 210e1-4; i 3) ací, en 223a1-2. En cadascun d'aquests moments es fa un pas endavant i decisiu en la converses que es mantenen en el *Lisis*¹⁰⁶: en 207d1-4 s'introdueix la conversa central de Sòcrates amb Lisis (207d5-210d8); en 210e1-211a2 s'introdueixen les converses entre Sòcrates, Menexen i Lisis, les quals constitueixen l'eix central del *Lisis* (211a3-222e7); i en 223a1-b8 es clou el *Lisis*, donant-nos el sentit de l'obra. Si visualitzem sinòpticament aquests tres textos emmarcats en els seus contextos (l'anterior i, sobretot de manera més extensa, el posterior), hi podrem percebre una estructura semblant i, també, diferències notables que caldrà posar en relleu per tal de fer veure la novetat del text de 223a1-b8. Vegem-ho, doncs¹⁰⁷.

| 207d1-5 [...] | 210e1-7 [...] | 223a1-b8 |
|--|--|--|
| I.CONTEXT IMMEDIAT | I.CONTEXT IMMEDIAT | I.CONTEXT IMMEDIAT |
| [207b8-c12: Sòcrates conversa amb Menexen i Lisis] | [207d5-210d8: Sòcrates conversa amb Lisis] | [211d6-222e7: Sòcrates conversa amb Menexen i Lisis] |

de Plató, encara que no és del tot descartable que pugui tenir present alguna situació viscuda per ell mateix o que algú li hagués transmès.

¹⁰⁶ En l'apartat següent d'aquest capítol tractarem l'estructura del *Lisis* platònic i desplegarem amb més deteniment el que aquí deixem tan sols apuntat. N'hi ha prou de referir-nos aquí al paper narratiu remarcable dels tres fragments explicitats en el que diem a continuació.

¹⁰⁷ Aquest quadre sinòptic ens serà d'utilitat al llarg de la nostra exposició en relació als *tres moments* del fragment narratiu final del *Lisis*, no únicament en aquest *primer moment*.

| 207d1-5 [...] | 210e1-7 [...] | 223a1-b8 |
|---|--|---|
| <p>II. INTENCIONS DE SÒCRATES (INCONFESSADES ALS ASSISTENTS)</p> <p>207d1:</p> <div data-bbox="324 535 630 783" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>Jo [Sòcrates] em proposava [ἐπεχείρουν δὲ], després d'això, de demanar-los [a Menexen i a Lisis]</p> </div> <p>[Paraules no dites de Sòcrates]</p> <p>207d1-2:</p> <p><i>qui dels dos era més just i més assenyat.</i></p> | <p>II. INTENCIONS DE SÒCRATES (INCONFESSADES ALS ASSISTENTS)</p> <p>210e1-4:</p> <div data-bbox="646 535 951 877" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>I jo [Sòcrates] en escoltar això vaig girar els ulls vers Hipotales i de poc que no faig una relliscada perquè em va passar pel cap [ἐπήλθε γὰρ] de dir-li:</p> </div> <p>[Paraules no dites de Sòcrates]</p> <p>210e2-5:</p> <p><i>Vet aquí com cal parlar amb els amics, Hipotales, rebaixant-los i reduint-los, i no com tu, inflant-los i fent-los malbé amb afalacs.</i></p> | <p>II. INTENCIONS DE SÒCRATES (INCONFESSADES ALS ASSISTENTS)</p> <p>223a1-2:</p> <div data-bbox="967 535 1273 804" style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>I havent dit això, jo [Sòcrates] ja tenia al cap [ἐν νῷ εἶχον] de fer entrar en la conversa algun dels més grans.</p> </div> <p>[Les paraules de Sòcrates es desplacen a 223b3-8, i són pronunciades]</p> |
| <p>III. INTERRUPCIÓ ESCÈNICA</p> <p>207d2-4:</p> <p>Però en l'endemig [μεταξὺ οὖν]</p> | <p>III. INTERRUPCIÓ ESCÈNICA</p> <p>210e5-7:</p> <p>Però [οὖν] en veure'l abatut i pertorbat a causa de</p> | <p>III. INTERRUPCIÓ ESCÈNICA</p> <p>223a2-b2:</p> <p>I tot seguit [καῖτα],</p> |

| | | |
|--|---|--|
| <p>[Fets motiu de la interrupció]</p> <p>207d2-3:</p> <p>algú vingué a cercar Menexen i se l'endugué dient que el paidotriba el cridava;</p> <p>[Consideració de Socràtes]</p> <p>207d4:</p> <p>em va semblar que tenia feien en alguna cerimònia religiosa.</p> | <p>les coses dites,</p> <p>[Consideració de Socràtes]</p> <p>210e6-7:</p> <p>em vaig recordar que, per bé que dret al costat nostre, volia passar inadvertit de Lisis.</p> | <p>[Consideració de Socràtes]</p> <p>223a2:</p> <p>com si fossin daïmons,</p> <p>[Fets motiu de la interrupció]</p> <p>223a2-5:</p> <p>van apropar-se els pedagogs, el de Menexen i el de Lisis, duent els seus germans, als quals cridaven i els ordenaven de tornar a casa, perquè la tarda ja era avançada.</p> <p>[Reacció d'oposició a la interrupció]</p> <p>223a5-b2:</p> <p>Primerament, nosaltres i els qui ens envoltaven, els fèiem fóra;</p> |
|--|---|--|

| | | |
|---|--|--|
| <p>IV. FETS DERIVATS DE LA INTERRUPCIÓ</p> <p>207d4:</p> <p>Aquell, doncs, s'allunya;</p> | <p>IV. FETS DERIVATS DE LA INTERRUPCIÓ</p> <p>210e7-211a1:</p> <p>Vaig posar-me sobre mi, doncs, i vaig contenir les meves paraules.</p> | <p>després, però, com que cap d'ells ens feia cas, sinó que parlant un grec menys entenedor que el dels bàrbars, s'anaven sulfurant, i com que cap d'ells abaixava la veu, sinó que ens semblaven una mica beguts, [érem] en les festes Hermaies, eren impossibles de tractar.</p> <p>IV. FETS DERIVATS DE LA INTERRUPCIÓ</p> <p>223b2-3:</p> <p>Havent estat, doncs, vençuts per ells dissolguérem la synousia.</p> <p>V. PARAULES FINALS DE SÒCRATES</p> <p>223b3-8:</p> <p>Tanmateix, jo, quan ja se n'anaven, vaig dir-los: <i>Vegeu ara, Lisis i Menexen, com <u>hem esdevingut ridículs</u>, jo, que ja sóc vell, i vosaltres. Perquè els qui se'n van es demanaran com és que nosaltres, que creiem ésser amics els uns dels altres –perquè jo també em compto entre vosal-</i></p> |
|---|--|--|

| | | |
|---|--|---|
| <p>[Segueix la conversa amb Lisis]</p> <p>207d5[...]:</p> <p>I jo vaig preguntar a Lisis [...].</p> | <p>[Després d'una narració escènica segueix la conversa amb Menexen sol i, després, amb Menexen i Lisis]</p> <p>210e7...:</p> <p>En això Menexen tornà i [...]</p> | <p><i>tres-, no hem estat capaços d'arribar a esbrinar què és ser amic.</i></p> <p>[ACABA EL LISIS]</p> |
|---|--|---|

En relació, doncs, al *primer moment* d'aquesta escena final del *Lisis* podem percebre amb claredat que, si bé, d'una banda, no és cap novetat el recurs platònic a mostrar-nos les intencions de Sòcrates, sí, d'altra banda, que resulten ben significatius i novedosos alguns detalls: a) l'ús de verbs (i expressions) ben diferents [ἐπεχείρουν δέ en 207d1; ἐπῆλθε γάρ μοι en 210e2; i ἐν νῶ εἶχον en 223a1, que fan veure la força amb que s'introdueix *el pensament intencional socràtic* de 223a1-2 [ἐν νῶ εἶχον]; b) en 207d1 el propòsit de Sòcrates consisteix en seguir conversant amb els mateixos interlocutors (Menexen i Lisis) i en 210e1-4 Sòcrates mostra la intenció (equivocada: καὶ ὀλίγου ἐξήμαρτον, en 210e2) de parlar (directament¹⁰⁸) amb Hipotales, ací, en 223a1-2, per contra, vol fer intervenir algun dels més grans d'entre els presents que donin sortida al moment aporètic (aparent) de la

¹⁰⁸ Hipotales, de fet, ha estat la causa que Sòcrates es decidís a entrar a la nova palestra i conversar amb Lisis (206b9-e2). La discreció d'Hipotales de situar-se fora de l'abast de la mirada de Lisis (207b6) fa que la seva presència sigui una presència alhora present i absent al llarg del diàleg. Aquí Sòcrates es voldria adreçar verbalment (directament) a Hipotales. De fet, Sòcrates, tot al llarg del diàleg, s'ha adreçat (no verbalment, indirectament) a Hipotales: el *Lisis*, en aquest sentit, es pot considerar també un diàleg que indirectament mantenen Sòcrates i Hipotales (i Ctesip).

conversa amb Menexen i Lisis: es vol obrir la conversa a més i nous interlocutors; c) el fragment narratiu final és l'únic que contempla narrativament una tensa reacció d'oposició a la interrupció que s'hi descriu ; i d) en 207d1-2 i en 210e2-5 se'ns refereixen les paraules que Sòcrates tenia la intenció de dir (i, de fet, no va dir: només els lectors tenim ocasió de saber-les); en canvi, en 223a1-2 el pensament intencional socràtic ens refereix allò que pensava fer i no pas allò que pensava dir, millor encara: esperava d'algun dels més grans que permetés seguir avançant en el *logos*, però, no se'ns refereix cap *paraula socràtica*. Al final del *Lisis* se'ns exposarà la *paraula socràtica*. Aquí, en aquest *primer moment*, se'ns transmet, doncs, una imatge d'un Sòcrates disposat a continuar indagant en el moviment del *logos* vers una determinació enraonada sobre el que és φίλον (φίλον ἐστίν, en 222e7), sense adonar-se que el temps ha anat passant. El temps ha transcorregut (ἤδη γὰρ ἦν ὀψέ, en 223a5) i els nois, per tant, es trobaran que hauran de tornar a casa (οἴκαδ' ἀπιέναι, en 223a4-5¹⁰⁹). Malgrat això se'ns dibuixa un Sòcrates amb deler de conversa. Se'ns dibuixa un Sòcrates ebri de conversa.

Plató ja havia fet notar com, en els moments darrers de la conversa, s'havia produït entre els interlocutors quelcom de semblant (ὄσπερ, en 222c2) a un estat d'embriaguesa, a causa del procedir argumentatiu que els portava d'una banda a l'altra¹¹⁰ en l'argumentació (ὄσπερ

¹⁰⁹ En 211b5 Lisis havia suggerit a Sòcrates que digués alguna cosa a Menexen fins a l'hora de retornar a casa (ἕως ἂν οἴκαδε ὄρα ἢ ἀπιέναι, en 211b5). Lisis estava disposat a escoltar (ἵνα καὶ ἐγὼ ἀκούω, en 211b4). I la conversa amb Menexen (i amb el mateix Lisis, que també en participa) s'allarga precisament fins al final del *Lisis*. El temps ha transcorregut sense que aquest pas del temps hagi estat percebut pels conversadors, com es fa explícit ací amb Sòcrates.

¹¹⁰ En el *Lisis* es descriuen *rodaments de cap*, semblants a un cert embriagament, que ens porten d'una banda a una altra, els quals provoquen el mareig del noi Lisis en l'esforç necessari durant el procés argumentatiu. I justament aquest *rodament de cap* es produeix quan allò que es dirà a continuació constitueix una afirmació nuclear del text platònic: "Jo dic que el bo és bell" (λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι, en 216d2). Els *rodaments de cap* són un clar senyal que Plató ofereix als lectors per a facilitar la lectura del text. El text del *Lisis* sobre el *rodament de cap* del noi Lisis el trobem en 216c5-6: "εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας", és a dir, Lisis fa notar amb angúnia que "el cap em roda davant la manca de sortida del raonament" (T-ABV). Per a aquesta temàtica platònica vegeu el meu estudi: "Els «rodaments de cap» en Plató. L'ús de ἰλιγγιῶν en el *Corpus Platonium*" (Bosch i Veciana 1994).

μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου, en 222c2). En la festivitat d'Hermes (festivitat que porta a l'embriaguesa dels esclaus-pedagogs: ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες ἐν τοῖς Ἐρμαίοις, en 223b1-2), Sòcrates és presentat també com atrapat pel nèctar del *logos*, i és així com resta (o sembla restar) insensible al transcurs del temps. La concentració en el *logos* situa el pensament en un àmbit on el temps transcorre imperceptiblement, tot i ser una de les condicions de possibilitat del mateix pensament. Però, a més d'aquesta anotació d'embriagament continguda en aquest text sobri de 223a1, també hi cal notar el fet que Plató ens transmet la imatge corrent d'un Sòcrates amb una tendència imparabile a seguir parlant. Amb aquesta caricaturització del personatge Sòcrates, Plató posa en escena, narrativament, el caràcter conversador de Sòcrates. Aquesta segurament era la recepció corrent que es feia de Sòcrates¹¹¹, recepció que Plató aprofitarà per corregir tot seguit (κᾶτα, en 223a2).

En efecte, hem de tenir em compte que en el *Lisis* Plató ens presenta, ja de bon començament, un Sòcrates que passeja sol i en silenci (Ἐπορευόμεν μὲν ἐξ Ἀκαδημείας

¹¹¹ Aristòfanes, contemporani de Sòcrates, en la seva obra *Els Núvols* -que Manuel Balasch tradueix en la Bernat Metge el títol Νεφέλαι per *Les Bromes*, jugant amb el sentit del títol i la fet de ser una comèdia- ens transmet una imatge ridiculitzada de Sòcrates. Però, al mateix temps, la creació aristofànica del personatge socràtic incidirà, al seu torn, en la percepció popular que de Sòcrates pervisqué en els atenesos d'aleshores. Aristòfanes, que en *Els Núvols*, en efecte, ens presenta un Sòcrates d'una popularitat extraordinària, que viu en el *pensatori d'uns esperits savis* (ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶν φροντιστήριον, en 94), descriu Sòcrates i els estadants del *pensatori* com uns *meditapensaments* (μεριμνοφροντισταί, en 101), uns *mesquins* (πονηροί, en 102) i uns *perdularis esgrogueïts i descalços* (τοὺς ἀλαζόνας, τοὺς ὄχρηϊῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους, en 102-103) entre els quals hi ha *aquell dimoni de Sòcrates*, i *Querofont* (ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρεφῶν, en 104). La caracterització que Aristòfanes fa de Sòcrates en aquesta obra és, a parer de molts, la d'un sofista, i d'un sofista dirigent d'un estament educatiu. Com ha escrit Mercè Valls: "La tesi segons la qual Aristòfanes havia confós Sòcrates amb un sofista més ja no es considera vàlida" (Valls 1995, 20). Més endavant la mateixa autora afegeix, amb raó, que si volem entendre la caracterització que Aristòfanes fa de Sòcrates cal situar-se en l'Atenes de l'època: "Sòcrates, que gaudia de la mateixa popularitat que els sofistes i que, com ells, tenia una manera ben particular d'ensenyar, devia presentar-se per a l'atenès d'aquell temps com el portador d'un element nou, sospitos i perillós, d'una manera de pensar que ho qüestionava tot" (Íbidem). Els poetes còmics Èupolis i Amípsias també ridiculitzaren Sòcrates en els seus versos (Cfr. Íbidem). Vegeu, també, Strauss 1966.

εὐθὺ Λυκείου τὴν ἔξω τεῖχος ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος, en 203a1-2). Després vindrà la conversa (que ens ocuparà escènicaament tot el *Lisis*). Al final del *Lisis* Sòcrates haurà de donar per acabada la conversa. I tot i que el *Lisis* acaba amb unes paraules de Sòcrates (223b4-8), ens podem suposar que a continuació es reprèn el silenci i la soledat socràtics amb els quals s'iniciava el *Lisis* platònic. Podem imaginar, fins i tot, que, malgrat l'hora, Sòcrates segueix el seu camí vers el Liceu, un dels seus llocs preferits (cfr. *Eutifró* 2a2, *Eutidem* 271a1 i 303b6 i *Convit* 223d10) o vers algun altre indret. La narració platònica, amb tot, acaba en 223b8, sense dir res d'allò que s'esdevingué a continuació. La negativa platònica a detallar la continuació resulta ben significativa. Plató atura la narració allà on la narració accentua el tot de l'obra. D'aquesta manera pren relleu d'una manera inequívoca el final del *Lisis*. La narració clou l'escena amb les paraules socràtiques sense afegir més escenografia en el text del *Lisis*. Però ací, en el començ del fragment narratiu final del *Lisis* (223a1-b8), un cop acabat el *logos* argumentatiu (εἰ μὴδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e6-7), Plató dibuixa un Sòcrates que el lector podia fer-se seu, ja que es tractava d'un Sòcrates caracteritzat a la manera corrent de considerar-lo, això és, en presenta un Sòcrates conversador, que fins i tot tenia en el pensament (ἐν νῷ εἶχον, en 223a1) de seguir enraonant amb algun dels més grans. Aquesta figura corrent de Sòcrates serà la que Plató, també en el *Lisis*, capgirarà o, si es vol, complementarà amb un Sòcrates silent i a qui li és posat aturador en aquesta disposició a parlar, i més quan aquest parlar és un parlar innecessari: tot el que calia parlar ja ha estat enraonat. La continuació del fragment final del *Lisis* és prou il·luminadora en aquest sentit.

Segon moment. En el segon moment narratiu d'aquest fragment final del *Lisis* (223a2-b3) contemplem l'escena de la irrupció dels esclaus-pedagogs (el de Menexen i el de Lisis) i, com a conseqüència d'aquesta interrupció, la determinació per part dels assistents de dissoldre la *synousia* (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3). Ens trobem situats davant un moment narratiu en el qual se'ns relata una *acció* d'una violència notable que provoca la decisió definitiva per part dels assistents de dissoldre la *synousia*. La narració platònica acompanya, doncs, el lector en aquest final del *Lisis* a prendre en compte allò que s'esdevé precisament en el final aparentment aporètic del *Lisis* platònic, parant atenció en aquesta

dissolució de la *synousia*, la qual cosa s'esdevé pel fet que els assistents es rendeixen (ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν, en 223b2) davant la presència inesperada (tot i ser l'hora de retornar a casa [223a5]) dels esclaus-pedagogs, presència que destorba l'ambient d'atenció extrema que es percep en aquella conversa *synousial* socràtica, com, per exemple, en el cas de Lisis (cfr. 213d1-e1).

Si examinem aquest *segon moment* narratiu d'aquest fragment final del *Lisis* platònic podrem notar les particularitats següents. El *moment* narratiu present s'inicia amb un «*i tot seguit*» (καῖτα, en 223a2) que subratlla –com ja hem assenyalat¹¹²– la immediatesa de l'acció que s'esdevindrà en aquest punt de la narració i que, així mateix, està en continuïtat amb la intenció de Sòcrates, relatada per Plató, de seguir conversant. Plató, amb aquest καῖτα, porta, a més, l'atenció del lector cap a allò que es dirà immediatament després (la darrera paraula socràtica del *Lisis* [cfr. 223b3-8]) i que constituïrà el sentit del text, no només del fragment final sinó del *Lisis* sencer.

La presència dels esclaus-pedagogs i tot allò que aquesta presència desencadena és una dada narrativa gens insignificant. Ben al contrari, resulta ser indubtablement motiu de trasbals escènic. Precisament Plató havia fet notar que l'indret triat pels nois, els joves i ell mateix per tal de conversar era el racó de la palestra on hi havia més tranquil·litat (ἡσυχία, en 207a4¹¹³). Tanmateix si tota la conversa s'ha esdevingut en un espai de calma, apte per a l'assossec i el diàleg, ara, en el moment darrer, en la vesprada, s'esvalota l'escena inesperadament. Del fet que els esclaus-pedagogs de Menexen i de Lisis, acompanyats dels seus germans, a l'hora convinguda, vinguessin a recer car els nois, com segurament s'havia

¹¹² Vegeu l'anotació 5 de l'apartat anterior (*supra* p. 197).

¹¹³ Quan Sòcrates, agafat del braç de Ctesip (206d7-e1), i, juntament amb Hipotales i molts altres joves (206e1-2; cfr. 203a4-5), entra a la nova palestra (παλαίστρα ... νεωστὶ ὄκοδομημένη, en 204a2) cerca un indret propici per a les converses (τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, en 204a3). Llegim a 207a3-5: "Nosaltres anàrem a asseure'ns a la banda oposada (εἰς τὸ καταντικρὺ; cfr. també 203b6) –perquè hi havia calma (ἡσυχία) en aquell indret– i ens posàrem a conversar (διελεγγόμεθα)". Tota la *synousia* s'esdevé en un lloc que convidava a la calma.

esdevingut sovint, d'aquesta feina quotidiana no tindria perquè sorgir-ne necessàriament violència. És cert que es tractava d'un dia festiu, la festivitat d'Hermes (protector de les palestres), però no és a causa de la festivitat que els nois volen retardar el seu retorn a casa. El motiu clar de la irritació extrema de tots els assistents no és ni tan sols la presència dels esclaus-pedagogs sinó la interrupció del diàleg que aquests esclaus-pedagogs, amb el seu reclam sol·lícit de Menexen i de Lisis, comporten. La conversa es troba en un punt àlgid i decisiu, i justament en el moment en què Sòcrates, en resumir tot allò que ha estat dit (222e2-3), sosté que "si res, doncs, de tot això és «el fonament de l'ésser amic» llavors no tinc res més a dir" (ἀλλ' εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e6-7). La formulació amb condicional (εἰ, en 222e6) continguda en la frase anterior engendra en els presents una atenció expectant que no només no vol cap destorb sinó que fins i tot els fa perdre el sentit del temps transcorregut (223a5). Interrompre insistentment la conversa en aquest punt (καὶ οὐδὲν ἤττον ἐκάλουν, en 223b) provoca la reacció de Sòcrates, Menexen i Lisis, i de tots els allí presents (καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ περιεστῶτες, en 223a5-6).

La irrupció dels esclaus-pedagogs en aquest moment de la narració platònica¹¹⁴ separa de manera inequívoca els assistents a la conversa synousial dels propis esclaus pedagogs, els quals són presentats, de bon començament (fins i tot abans d'esmentar-los¹¹⁵), com a

¹¹⁴ Cal recordar que l'esclau-pedagog de Lisis és present en la conversa que mantenen Sòcrates i Lisis quan Menexen acaba d'abandonar l'escena, cridat pel paidotriba. En efecte, en aquella conversa posterior llegim: "[Sòcrates parla a Lisis] ἴHi ha algú, doncs, que et governa? —Aquest el pedagog [παιδαγωγός, en 208c3], féu ell [Lisis].—ἴQue no és seguranment cap esclau? —Evidentment és un esclau nostre, féu ell. —Ja és ben terrible això, que essent lliure un home hagi d'ésser governat per un esclau. ἴI en quines coses aquest pedagog (208c6) et governa? —Duent-me a casa del mestre, féu ell. [...]" (208c3-7). Aquí tan sols es fa esment de l'esclau-pedagog de Lisis, si bé es podria conjecturar que també hi era el de Menexen. Sembla que escènicaament aquests esclaus-pedagogs se'n van a cercar els germans petits de Menexen i de Lisis ja que apareixen en la nostra escena duent els germans petits, que devien anar a buscar en algun altre indret de la palestra, i ordenant a Menexen i a Lisis de tornar a casa (223a3-4).

¹¹⁵ El *segon moment* narratiu del fragment final del *Lisis* fa: "καῖτα, ὅσπερ δαίμονές τινες, προσελθόντες οἱ παιδαγωγοί, ὅ τε τοῦ Μενεξένου καὶ ὁ τοῦ Λύσιδος [...]" (223a2-3).

daímōns (ὡσπερ δαίμονές τινες, en 223a2). Aquesta determinació dels esclaus-pedagogs com a daímōns, determinació que, tal com ja hem justificat¹¹⁶, llegim en sentit del *daímōn socràtic*, suposa, lligada immediatament amb la frase anterior (καῖτα, en 223a2), una marca platònica d'un valor inestimable. Els esclaus-pedagogs, com a daímōns, irrompen aturant el desig socràtic (i dels altres assistents) de seguir la conversa. Plató, en el final del *Lisis*, orienta el lector decisivament: posa fre al personatge popular de Sòcrates, que normalment és dibuixat amb una tendència imparabile a seguir preguntant i conversant, com en 223a1-2, i, de manera sorprenent, reorienta el personatge, a través del recurs a la caracterització dels esclaus-pedagogs com a daímōns, cap a una intel·ligència més profunda d'allò que s'ha esdevingut tot al llarg de la conversa synousial i que li farà pronunciar les darreres paraules del *Lisis*, que recordem ací i que comentarem més endavant: "Vegeu ara, Lisis i Menexen, com hem esdevingut ridículs, jo, que ja sóc vell, i vosaltres. Perquè els qui se'n van es demanaran com és que nosaltres, que creiem ésser amics els uns dels altres, -perquè jo també em compto entre vosaltres- no hem estat capaços d'arribar a esbrinar què és ser amic" (223b4-8. T-ABV)¹¹⁷.

Les reaccions que es produeixen en l'escena davant la presència dels esclaus-pedagogs són, com hem indicat, diverses en cada un dels cantons: d'una banda, podem llegir la ràpida resposta d'oposició dels assistents al diàleg i, de l'altra, la insistència, amb creixent irritació, dels esclaus-pedagogs en voler endur-se Menexen i Lisis cap a casa, juntament amb els seus germans petits. Vegem esquemàticament i per ordre escènic aquestes reaccions:

¹¹⁶ Vegeu l'anotació 6 de l'apartat anterior (*supra*, pp. 197 i ss.).

¹¹⁷ "Νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρον ἀνήρ, καὶ ὑμεῖς. ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες ὡς οἴομεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι –καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν" (223b4-8:TB).

| (A) Sòcrates, Menexen, Lisis i els altres presents | (B) Els esclaus-pedagogs (com a daímōns) |
|---|--|
| <p>223a5: -Primer (Πρῶτον), fer fora (ἀπηλαυόμεν) els esclaus-pedagogs.</p> <p>223b2: Rebaixats els presents en relació als esclaus-pedagogs (ήττηθέντες οὖν αὐτῶν).</p> <div data-bbox="362 1528 784 1738" style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> <p>223b3: DECISIÓ:</p> <p>DISSOLDRE LA SYNOUSIA (διελύσαμεν τήν συνουσίαν)</p> </div> | <p>223a4: -Ordenen (ἐκελεύον) de tornar a casa Menexen i Lisis.</p> <p>223a6-7: -No fan cas (ἐφρόντιζον) dels presents</p> <p>223a7: -Parlen un grec gens entenedor (ὑποβαρβαρίζοντες).</p> <p>223a7: -Se sulfuren (ήγανάκ-τουν).</p> <p>223b1: -No abaixen la veu (ήττον ἐκάλουν).</p> <p>223b1: -Semblen (ἐδόκουν ήμῖν) una mica beguts</p> <div data-bbox="857 1163 1182 1297" style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> <p>[223b1-2: Causa de l'embriagament: la festivitat d'Hermes].</p> </div> <p>223b2: -Impossibles de tractar (ἀποροι εἶναι προσφέρεσθαι).</p> |

Si parem atenció en aquesta escena platònica ens adonarem com la narració portada pel mateix Sòcrates ens presenta la doble actuació, la dels assistents a la conversa synousial (A) i la dels esclaus-pedagogs (B), de manera clarament inconfusible. Dels concurrents a la conversa synousial (A), davant la presència dels esclaus-pedagogs, tan sols se'ns diu: a) que van procurar de fer fora els importuns esclaus-pedagogs; i b) que foren comparativament¹¹⁸ molt inferiors en el topament. La reacció primera (πρωτον, en 223a5) a la presència i actuació dels esclaus-pedagogs, que ordenen a Menexen i a Lisis de tornar a casa (οἴκαδ' ἀπιέναι, en 223a4-5), desencadena la irritació dels esclaus-pedagogs, no sense raó. Els esclaus-pedagogs compleixen l'encàrrec familiar de dur els nois a casa, al capvespre, en acabar la celebració de la diada d'Hermes. No hi ha, en aquest punt de la narració socràtica, cap element que indiqui un procedir indegut dels esclaus-pedagogs. Ben al contrari, sembla que compleixin bé la seva feina. Allò que sí que sembla una reacció més aviat visceral és la resistència dels presents al reclam dels esclaus-pedagogs. De fet, la concentració en la conversa mou els assistents a postposar el retorn a casa i fer fora els importuns esclaus-pedagogs, importunts des del punt de vista dels aplegats en diàleg. David Bolotin i Aristide Tessitore interpreten aquesta escena com una incitació de Sòcrates a la rebel·lió de Menexen i Lisis davant dels seus pedagogs, que representaven l'autoritat paterna i familiar¹¹⁹. Com amb raó fa notar Ginger Osborn Justus, Bolotin no té en compte que no només reaccionen Menexen i Lisis i Sòcrates (καὶ ἡμεῖς, en 223a5) sinó que també ho fan tots «els altres assistents» que són a l'entorn dels protagonistes (καὶ οἱ περιεστῶτες, en 223a6)¹²⁰. La reacció només pot ser entesa si es comprèn que tots els assistents a la

¹¹⁸ Cal recordar que en l'oració ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν (223b2) el αὐτῶν no és pas un genitiu agent sinó un genitiu comparatiu (Cfr. Bonaria 1958, 82).

¹¹⁹ Bolotin 1979, 197-198 i Tessitore 1990, 126.

¹²⁰ Ginger Osborn Justus escriu: "Bolotin ignores this emphasis on the group's reaction to the appearance of the pedagogues in order to offer an interesting reason for Socrates' considering resistance. His interpretation, however, conflicts both with the events of the afternoon as well as with Socrates' own recollection. Bolotin suggests that Socrates would usurp the "lawful rule of fathers over their sons" if he could get away with it, but "after a show of struggle, he resigns himself to the temporary freedom he had enjoyed with two boys while their attendants were away. He was not so foolish as to continue a hopeless effort to keep the boys himself" [Bolotin 1979, 198-9] [...]

conversa synousial estan tensionats vers el desplegament del *logos* que es va vertebrant i que, en aquest moment, corria el risc de arribar a un atzucac, segons plantejà el mateix Sòcrates poc més amunt (cfr. 222e6-7). De fet, a parer dels assistents (llevat de Sòcrates), era clar que si s'enduien Menexen i Lisis, això comportava que calgués acabar la conversa synousial ja que, sense la presència de bona part dels protagonistes principals, no tenia sentit de continuar-la. Com diem, aquest era el supòsit dels assistents (llevat de Sòcrates) perquè desconeixien la intenció socràtica de fer entrar en la conversa algun dels més grans, tot i que tots podien adonar-se, en aquella interrupció, de l'hora ja tardana. De fet, tampoc no és evident que en aquell punt del diàleg, fent entrar algun dels més grans, com era la intenció socràtica, la conversa hagués resultat ser exitosa. Però exegeticament és del tot improcedent anar més enllà de la lletra del text (allò que la narració diu), si no es vol caure en fabulacions sense cap mena interès de cara a intel·ligir el text.

Tal com la narració socràtica ens descriu, l'escena a la qual ens estem referint presenta una tal oposició dels esclaus-pedagogs envers els allí presents, els quals es resisteixen als propòsits d'aquells, que els mateixos assistents, veient-se en inferioritat manifesta (ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν, en 223b2¹²¹), decideixen dissoldre la synousia (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3). El reconeixement d'aquesta inferioritat en relació als esclaus-pedagogs suposa per al lector (no per als assistents) haver comprès que els esclaus-pedagogs han estat intel·ligits per Sòcrates, el narrador, com a daímōns, fet que s'ha produït precisament de bell antuvi, com ja hem assenyalat. Aquesta determinació dels esclaus-pedagogs com a daímōns -que Plató s'ha afanyat a posar en el portal mateix del *segon moment* del fragment final del *Lisis* i, precisament, a causa això- ha de guiar, com un dels motius principals, la lectura d'aquest *segon moment* i, per tant, ha d'encaminar la lectura de la violència que envaeix prest i de sobte l'espai escènic.

Bolotin offers no textual support for such a contention" (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 103-104).

¹²¹ Vegeu l'anotació 16 de l'apartat anterior (*supra*, p. 211). Cfr. també Bonaria 1958, 82.

Després de l'intent malreeixit de fer fora els esclaus-pedagogs, la narració socràtica referida a la intervenció dels esclaus-pedagogs (B) ens relata un seguit de fets que diuen, de manera gairebé transparent, de la violència que s'esdevenia en aquell redós de pau. És la reacció dels esclaus-pedagogs a la negativa dels assistents a què s'enduguin els nois Menexen i Lisis, fet que suposava el final de la conversa synousial.

La reacció dels esclaus-pedagogs s'inicia, d'acord amb la narració socràtica, desatenent la sol·licitud dels assistents de deixar continuar el debat argumentatiu i postposar, doncs, l'acabament de la conversa. Els esclaus-pedagogs no prenen en consideració (οὐδὲν ἐφρόντιζον, en 223a6-7) les raons dels assistents. A continuació, de manera seguida i imparabile, es refereixen tres reaccions sorprenents dels esclaus-pedagogs: a) parlen un grec incompreensible (ὕποβαρβαρίζοντες, en 223a7); b) se sulfuren (ἠγανάκτουν, en 223a7); i c) no abaixen la veu (ἤττον ἐκάλουν, en 223b1). Aquesta reacció triforme constitueix un tot que mostra el grau de tensió en aquell indret synousial fins aleshores tranquil, indestorbat. És precisament aquest grau de tensió i d'irritació el que ens permet parlar de violència. Tanmateix, el text segueix i ho fa bo i interpretant aquella actitud dels esclaus-pedagogs. La interpretació ve encapçalada per aquell ἐδόκουν ἡμῖν de 223b1. El verb triat (δοκέω) és d'una subtileza extraordinària. Vet-ho aquí. Aquella actitud violenta dels esclaus-pedagogs s'explica com a resultat de l'embriagament, el qual -era prou sabut- engendra irritabilitat i sovint fa que la llengua s'entrevessi, de manera que allò que es diu resulta gairebé del tot intel·ligible¹²². Malgrat tot, allò que el text afirma és que "ens

¹²² Si s'esqueia que els esclaus eren forasters, el seu grec resultava difícilment entenedor, com ho resultava també la llengua dels qui no pertanyien al món hel·lènic. Amb el verb βαρβαρίζω els grecs feien referència a aquest *parlar de manera incompreensible* pròpia dels forasters, quan aquests parlaven la seva llengüa materna (no hel·lènica). Igualment usaven aquest verb per referir-se al grec parlat pels forasters, en el cas que aquests forasters el parlessin amb dificultat. Si els esclaus eren forasters i, a més, es trobaven en un estat d'embriaguesa, la intel·ligibilitat era, per als hel·lens, gairebé total. Aquesta incapacitat extrema de parlar en grec s'expressa a través del verb prefixat negativament ὑποβαρβαρίζω. L'ús que Plató fa ací d'aquest verb (en 223a7), com ja hem assenyalat (cfr. l'anotació 11 de l'apartat anterior), constitueix un *hàpax legòmenon* de tot el *Corpus platonium*. Vegeu Liddell-Scott-Jones 1978, *sub voce*, 1875 i Bailly 1992, *sub voce*, 2016.

semblaven" una mica beguts, no que anessin beguts, ni que semblessin anar beguts. Senzillament "*ens*" (ὄμῳν) semblaven "*una mica*" (ὄπό-) beguts. Així doncs, la interpretació dels assistents respecte de l'actitud i els actes dels esclaus-pedagogs depèn, segons l'escriptura platònica, d'una sospitada semblança –que hi veuen els assistents- entre el que s'esdevenia i l'estat d'embraguesa. El text dóna com a raó de l'establiment d'aquesta opinió que en aquell dia se celebrava la festivitat d'Hermes, patró de les palestres (ἐν τοῖς Ἑρμαίοις, en 223b1-2). I, ja n'hem fet esment¹²³, en aquella festa, s'oferien begudes fermentades. La propensió a creure que la reacció violenta dels esclaus-pedagogs era deguda al fet d'haver begut un xic massa no era, doncs, del tot forassenyada. Hi havia raons, com la festivitat que s'esqueia, que ho feien versemblant. El text afegeix que, en aquest estat en què els semblaven els esclaus-pedagogs, no hi havia manera de tenir amb ells un tracte que facilités les coses: «eren impossibles de tractar» (ἄποροι εἶναι προσφέρεσθαι, en 223b2). És a dir, tenien el convenciment que allò que els esclaus-pedagogs deien i feien era quelcom d'absolutament incontrovertible, això és, els esclaus-pedagogs es mostraven del tot «impenetrables» (ἄποροι) a qualsevol proposta o suggeriment: no oferien cap més sortida que l'endur-se llavors mateix, cap a casa, a Menexen i a Lisis, amb llurs germans petits.

Cal fet notar que la referència a les festes en honor del déu Hermes són ací ben significatives. Francisco J. Gonzalez, en el seu estudi intitulat *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d*¹²⁴ considera amb raó la referència a les *Hermaies* com una referència cabdal del pròleg del *Lisis*: "The third theme [*del pròleg*] is not an idea, but a figure: the god Hermes, who nevertheless represents, as well will see, an idea absolutely central to the dialogue"¹²⁵. Seguint de prop Walter Burkert, Gonzalez llegeix la figura del

¹²³ Vegeu l'anotació 14 de l'apartat anterior (*supra*, p. 209 i nota 43).

¹²⁴ Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 24-33.

¹²⁵ *Ibid.*, 24.

déu Hermes "as a god of boundaries and of the transgression of boundaries"¹²⁶. Tanmateix, també en aquest fragment final del *Lisis*, cal afanyar-se a dir que la referència que es fa al déu Hermes –segona vegada que s'esmenta en el *Lisis*¹²⁷– pren un relleu ben particular. Hermes, a més de protector dels atletes, dels gimnassos i de les palestres, i a més de moltes d'altres atribucions, és ben conegut com a missatger entre els déus i els homes¹²⁸. Plató ací, en el final del *Lisis* (com també en el seu inici, tal com ha mostrat el professor Gonzalez) ens vol donar i ens dóna una clau d'interpretació del fragment amb aquesta referència a Hermes, el déu missatger. El *Lisis* transcorre escènicament en la diada del déu missatger. I és en aquest context de *diada reveladora* (recordada precisament en 223b1-2) que l'escriptura platònica vol donar al lector un element clau d'interpretació (*revelació*), precisament en el final del *Lisis*, juntament amb el fet de considerar la irrupció dels esclaus-pedagogs com d'una presència *daimònica* inesperada (ὄσπερ δαίμονές τινες, en 223a2)¹²⁹. En el nostre cas, allò que la presència d'aquests personatges daimònics *revela*, tant en allò que diuen com en allò que fan, té un doble vessant: d'una banda, directament, rebutgen la intenció de Sòcrates de seguir parlant (amb algun dels més grans); d'altra banda, provoquen, indirectament, el desvetllament de la consciència socràtica respecte d'allò que (ja) s'ha esdevingut tot al llarg de la conversa synousial i que Sòcrates, també ell, *revelarà* en el final mateix del *Lisis*, en les darreres paraules que Plató posa en boca del seu

¹²⁶ Burkert 2001, 158. Cfr. Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 27 i ss.

¹²⁷ Vegeu l'anotació 14 de l'apartat anterior (*supra*, pp. 209-210).

¹²⁸ Walter Burkert ha escrit que "Hermes, the divine trickster, is a figure of ever-changing colours" (Burkert 2001, 156) i que, entre les moltes atribucions, té "the epic role of the messenger of the gods, which was already familiar in Near Eastern epic" (Ibid.). Pierre Grimal en el seu *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (1951) afirma igualment, de manera general, que "Hermes es, simplement, el intérprete de la voluntad divina" (seguim l'edició espanyola de 1993: Grimal 1993, 262). Carlos García Gual en el seu *Diccionario de mitos* qualifica el déu Hermes com "un dios pluriempleado" i, entre les seves moltes ocupacions, ens refereix que "los dioses lo envían como mensajero a los humanos en casos difíciles" (García Gual 1997, 191).

¹²⁹ En l'*Apologia* Plató parla del *daímon* com τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (40b2). Vegeu també, en aquest sentit, les determinacions xenofòntiques del *daímon* socràtic com el que diu "el que cal fer i el que cal no fer" (cfr. *Records de Sòcrates* I, 4, 15; IV, 3, 12 i IV, 8, 1). I en ambdós casos és indiscutible el seu caràcter diví (Cfr. Friedländer 1989, 48-72).

personatge Sòcrates, a Menexen i a Lisis, així com a l'oient i als lectors als quals va adreçada la seva narració.

En aquest fragment final del *Lisis*, el capteniment dels esclaus-pedagogs cal entendre'l, doncs, dins aquest context festiu de revelació i en analogia amb la funció daimònica a la qual Sòcrates està força avesat, malgrat aquesta presència del *dáimon* sempre li resulti ser una presència sorprenent i, a voltes, poc agradosa.

Plató, en aquest final del *Lisis*, ens fa assistir a un capgirament de l'*ergon* socràtic, i això ho fa literàriament fent del seu personatge, Sòcrates, el narrador del *Lisis* i, sobretot, fent que amb aquest paper de narrador Sòcrates pugui ja narrar l'escena a distància dels fets que hi són narrats, s'hagin o no donat en la història: es donen, ací, en el text platònic com a creació literària que ens vehicula magistralment la intel·ligència platònica de la conversa synousial socràtica.

En el text precisament Sòcrates s'ha ocupat de donar elements literaris per tal de poder llegir en la direcció del sentit del text. Així, a més del context festiu de revelació i a més de comparació dels esclaus-pedagogs a uns *dáimons*, el text ens diu clarament que els actes i la conducta violents dels esclaus-pedagogs «semblaven» deguts al fet d'haver begut més del compte. Recordem el text en la seva literalitat: «sinó que [els esclaus-pedagogs] ens semblaven una mica beguts» (ἀλλ' ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες ἐν τοῖς Ἐρμαίοις, en 223b1-2). L'atribució de la situació de violència a l'excés de beguda és narrada, com veiem, amb un triat «ἐδόκουν ἡμῖν». El text no diu només que els esclaus-pedagogs «semblaven» (ἐδόκουν) una mica beguts, sinó que «ens (ἡμῖν) semblaven» una mica beguts, és a dir, el text accentua el grau de subjectivitat de la percepció d'embriagament dels esclaus-pedagogs per part dels assistents, Sòcrates inclòs (en aquell moment escènic, que ell mateix ens narra). Aquest detall narratiu, donat particularment pel mateix Sòcrates (que s'inclou en aquest ἡμῖν), expressa la voluntat de mostrar a l'oient i al lector el camí del sentit del text. No anaven ni mica beguts. Ara el narrador Sòcrates (en el moment de la narració) així ho dóna entenent. Als presents els ho havia (equivocadament) «semblat». Els actes i les

actituds violents dels esclaus-pedagogs no corresponien, doncs, a un estat real d'embriaguesa sinó a un estat de determinació en la feina que tenien encomanada per part de les famílies de Menexen i de Lisis. En aquest actuar dels esclaus-pedagogs Sòcrates, d'entrada, atrapat en la facticitat de l'escena, hi llegeix, com tothom (ἡμῖν), una reacció fruit de l'embriagament ocasional. Però l'agudesia socràtica, acostumada a llegir en la quotidianitat el diví i daimoniàc, reacciona interpretativament i és capaç de llegir en aquell comportament humà un gruix de significació que li permet intel·ligir un llenguatge divinal i daimònic que *revela*, en els fets i en les paraules corrents (fins i tot violents), una novetat: la necessitat de no prosseguir en la indagació del *logos* dialèctic i, per tant, refusar aquella pretensió socràtica, expressada en el *primer moment* del fragment narratiu final del *Lisis* de seguir la conversa amb algun dels més grans.

Aquesta lectura (segona) socràtica la justifica el text en la distinció que en el fragment final, sobretot en el *primer* i en el *segon moments* d'aquest fragment, es fa entre el que el narrador Sòcrates narra escènica (allò que s'esdevingué en l'escena suposada) i el que narra explicativament (allò que la narració aclareix d'allò pensat després¹³⁰, no en la immediatesa, per Sòcrates). En la narració s'aporta com a interpretació socràtica no dita en l'escena (i que, per tant, els companys d'escena desconeixien, segons la literalitat del text) el següent: d'una banda, com ja hem remarcat, el pensament intencional socràtic de fer entrar en la conversa algun dels més grans (de 223a1-2); i, d'altra banda, corresponent al *segon moment* que ens ocupa, el «com si fossin daímōns» (ὥσπερ δαίμονές τινες, en 223a2).

En aquesta nostra interpretació d'aquest *segon moment* del fragment final del *Lisis* podem veure com allò que dels esclaus-pedagogs «semblava» llenguatge incompreensible i comportaments forassenyats foren, en un altre nivell lector (el segon moment de lectura

¹³⁰ En aquest «després» cal distingir entre: a) un «després» que es dona en la mateixa escena, no pas com a successió immediata sinó un cop ha actuat el *pensament* reflexiu en la lectura de quelcom que s'ha esdevingut escènica; i b) un «després» que s'esdevé en la (imaginada) reflexió postescènica i prerredaccional, o senzillament redaccional, és a dir, un «després» escènic que es narra donant una clau d'interpretació de l'escena mateixa (en qualsevol dels seus moments).

socràtic), entesos com a llenguatge i comportaments de difícil comprensió (en un primer moment). I tot això, que en l'escena –i en la quotidianitat– es percep com d'una violència desmesurada, també es mostra així en el segon nivell lector, el socràtic, per a qui la presència del diví i del daimoníac li fa violència, aquella violència pròpia del sagrat que obliga la intel·ligència a aprofundir en la realitat mateixa del quotidià per tal de veure-hi *revelat* quelcom de nou. Aquest treball de renovació lectora el protagonitza, en aquesta escena final, el propi Sòcrates, com hem volgut mostrar. Però també els oients i els lectors som convidats, a través de l'escriptura platònica, a renovar la intel·ligència d'allò que s'esdevé en l'escena (i en el *Lisis* sencer) i a refer també la imatge popular del personatge Sòcrates, considerat un home a qui li plaïa tant la conversa que mai no pararia de dialogar (cfr. 223a1-2). Plató presenta, ací, en canvi, un Sòcrates que s'atura en la conversa (i en comprèn aquest atur que li imposen els daímoms divinals en una festivitat reveladora) i repensa la quotidianitat, cercant-hi sempre més a fons, en un desig de penetració intel·lectual persistent i incansable. Amb una sensibilitat extraordinària per percebre i intel·ligir allò que s'esdevé en la vida quotidiana, Sòcrates llegeix en aquella escena una densitat de sentit que cap dels presents no és (encara) capaç de llegir, més enllà de les males maneres, potser sovintejades, d'uns esclaus-pedagogs zelosos dels encàrrecs que les famílies de Lisis i Menexen els han encomanats en relació a llurs fills. Sense suposar el diàleg del pensament amb si mateix del narrador Sòcrates no és possible comprendre el desenvolupament d'aquesta escena final, la qual ens ha fet prendre en consideració aquests moviments del pensament socràtic de diàleg amb si mateix¹³¹.

Arribats a aquest punt de la narració se'ns fa avinent com els assistents s'han comprès tots ells com a «vençuts» pels esclaus-pedagogs-daímoms: «havent estat, doncs, vençuts per ells...» (ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν, en 223b2). En l'escena hi ha confessada una situació de

¹³¹ No adoptem ací l'expressió platònica del pensar com a diàleg de l'ànima amb si mateixa perquè es formula en escrits platònics d'una altra condició literària (cfr. *Sofista* 263e3-5 i *Teetet* 189e6-190a7), tot i que el sentit que hi donem tingui molt a veure.

preeminència dels esclaus-pedagogs que el verb ἠττάομαι expressa amb claredat¹³². La presència dels esclaus-pedagogs ha engendrat una pugna amb els assistents que es resol finalment amb el venciment afirmat en el text, venciment que ho és dels esclaus-pedagogs-daïmons i ho esdevindrà, com a conseqüència, de la intel·ligència socràtica en tant que refà la comprensió fins aleshores adquirida del que s'havia esdevingut en aquella violència d'aquell capvespre festiu.

Sòcrates narra, ara, en acabar aquest *segon moment*, l'efecte directe de la *revelació* intel·ligida, el punt cap on tota l'escena ha estat conduïda en un *crescendo* dramàtic magistral. Tot porta, doncs, vers el nucli, el qual demana necessàriament decidir, aparentment a contracor, *la dissolució de la synousia*: (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3), això és, l'acabament d'una trobada dialogal que ha estat la realització d'una relació humana genuïna, en el marc del debat filosòfic, que rep el nom de φιλία.

El moviment narrativament apressat per la marca de la temporalitat visible a través dels adverbis ἤδη (en 223a1.5.b3) i εἶτα (en la forma contreta κῆτα, en 223a2) dreça l'oient i el lector en la direcció de quelcom de revelador que comença a mostrar-se esclatant amb l'afirmació d'una presa de decisió, la de dissoldre de la synousia. En aquesta *dissolució de la synousia*, tal com hem ja assenyalat¹³³, s'esdevé la *separació (δια -) d'allò ajuntat (συν-)*, però una separació que no nega pas el que ha estat reunit sinó que ho verifica, això és, en mostra la seva veritat. La darrera frase socràtica del *Lisis* ho mostra a bastament.

¿Què és el que l'escriptura platònica comença a mostrar en la determinació presa de dissoldre la synousia en aquest moment escènic final que ens narra el Sòcrates del *Lisis*? Una resposta a aquesta pregunta cal orientar-la en la direcció de posar en relleu tres punts: 1) En la literalitat del text, això és, en el «διελύσαμεν τὴν συνουσίαν» de 223b2, hi ha

¹³² Vegeu l'anotació 16 de l'apartat anterior (cfr. *supra* p. 211).

¹³³ Vegeu l'anotació 17 de l'apartat anterior (cfr. *supra* pp. 212-213).

continguda una afirmació socràtica (platònica) òbvia, però menystinguda, la qual ens fa comprendre el (sentit del) *Lisis* com un tot d'una manera fins a l'actualitat encara no contemplada: que allò que s'ha esdevingut al llarg de la conversa amb Menexen i amb Lisis ha estat una *συνουσία*; 2) En l'afirmació de la «dissolució de la *synousia*» hi ha suposada una certa *aporia*, és a dir, en el «*διελύσαμεν τὴν συνουσίαν*» es constata que no es pot procedir en el camí dialèctic del *logos* debatut al llarg de la conversa: els esclaus-pedagogs-daïmons així ho han *revelat*, privant-ne el camí; i 3) Però, alhora, en l'afirmació de la «dissolució de la *synousia*» hi ha contingut un element positiu en el sentit que no cal procedir endavant en la indagació perquè alguna cosa ha estat adquirida al llarg de la conversa, i les paraules darreres de Sòcrates en donen testimoni, com veurem en el *tercer moment*: la «realització» de la *φιλία* tot al llarg de la *συνουσία*.

Tercer moment. Si ara passem a considerar el *tercer moment* del fragment narratiu final del *Lisis* (223b3-8) no hi ha dubte que hem de parar atenció en allò que constitueix la seva característica fonamental: el fet que ens trobem davant d'aquelles *paraules* de Sòcrates que no només coronen la seva narració sinó també el *Lisis* platònic.

Ací ens trobem justament davant d'una dada que no podem desatendre. Sòcrates, que és el narrador del *Lisis*, i que al llarg del diàleg situa alguns fragments narratius que ajuden a comprendre l'obra, ara, en el darrer fragment narratiu (223a1-b8), que clou precisament el *Lisis*, adreça unes *paraules* als nois Lisis i Menexen, mentre tothom se'n va de l'escena (οἶδε ἀπιόντες, en 223b6). Lisis i Menexen amb llurs germans, se'n van de segur, cap a casa (ἤδη ἀπιόντων αὐτῶν, en 223b3-4; cfr. 211b5 i 223a4-5). Les darreres línies stephanianes del *Lisis* (223b4-8) són, doncs, *paraules* de Sòcrates que constitueixen un diàleg amb els conversadors *synousials* principals dels *Lisis*, un diàleg unidireccional en la forma triada per Plató (Sòcrates s'adreça als nois Lisis i Menexen, sense que aquests –ni ningú– hi responguin res, malgrat escoltin i rebin, així, el *logos* socràtic). Hom hi endevina, també, en l'escena, amatents a aquelles darreres paraules de Sòcrates, els joves Hipotales i Ctesip. Ells, en el començ mateix del *Lisis*, l'havien convidat a entrar a la nova palestra a participar de les converses amb les quals passaven el temps joves i nois (cfr. 203b3-204a4).

Amb aquelles *paraules* l'escriptura platònica ha determinat cloure l'obra en la seva materialitat textual.

Aquestes *paraules* de Sòcrates –essent, a més, que Plató ha decidit no afegir ni una ratlla més en el *Lisis*- tenen una rellevància del tot remarcable. Precisament el caràcter excepcional d'aquestes darreres paraules rau en el fet de constituir, en boca de Sòcrates, el testament platònic del *Lisis*. El personatge Sòcrates, després d'haver comprès el sentit d'aquella presència daimònica i divinal dels esclaus-pedagogs en una festivitat com la d'Hermes, formula, en un context synousial confiat i amb una concentració admirable, el tot de l'obra. Si, d'una banda, el *Lisis* ens mostra allò que és, als ulls de Plató, una συνουσία socràtica, d'altra banda, ens dóna a conèixer allò que aquesta συνουσία realitza: la φιλία.

Recordem, en aquest punt de l'estudi, les paraules que Sòcrates adreça a Lisis i Menexen, les quals introdueix amb l'adverbi ὅμως (223b3), amb la intenció de subratllar la força del que vindrà a continuació, que no és altra cosa que les paraules de Sòcrates que, de segur, senten encara tots els qui han assistit a la conversa synousial¹³⁴.

| PARAULES FINALS DE SÒCRATES: 223b4-8 | |
|---|---|
| <p>Νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρον ἀνήρ, καὶ ὑμεῖς.</p> <p>ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες</p> <p>ὥς οἴομεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι</p> | <p>Vegeu ara, Lisis i Menexen, com hem esdevingut ridículs, jo, que ja sóc vell, i vosaltres.</p> <p>Perquè els qui se'n van es demanaran com és que nosaltres, que creiem ésser amics els uns dels altres,</p> |

¹³⁴ Vegeu l'anotació 19 de l'apartat anterior (cfr. *supra* pp. 213).

| | |
|--|--|
| <p>–καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι –</p> <p>οὐπω δὲ ὅ τι ἔστιν ὁ φίλος οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν.</p> | <p>-perquè jo també em compto entre vosaltres-</p> <p>no hem estat capaços d'arribar a esbrinar què és ser amic.</p> |
|--|--|

Les paraules finals de Sòcrates s'obren amb un νῦν (223b4) que remarca, de bon començ, l'actualitat d'allò que es dirà a continuació. Després, l'adreçament nominal ὃ Λύσι τε καὶ Μενέξενε (223b4) que ens indica la direcció inequívoca de les paraules de Sòcrates. Tot seguit, Sòcrates, precisament en el final mateix del *Lisis*, sense vacil·lacions, afirma *la ridiculesa* mostrada tant per ell mateix com pels seus companys de conversa synousial, Lisis i Menexen. L'afirmació, feta en el final del *Lisis*, és contundent: καταγέλαστοι γεγόναμεν (223b5)¹³⁵. Els conversadors principals, això és, Sòcrates, Lisis i Menexen, han fet el ridícul davant la presència de molts altres nois i joves que esperaven l'obtenció de resultats satisfactoris dels arguments assajats, sobretot després de recórrer tants diversos camins d'investigació i, principalment, pel fet que la investigació la portava un home com Sòcrates, de qui, segons llegim en el començ del *Lisis*, tots plegats n'estaven força (cfr. 203b3-204a9). Del καταγέλαστοι γεγόναμεν, de 223b5, fins al οὐπω δὲ ... οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν, de 223b8, la paraula socràtica es concentra, doncs, en aquesta afirmació descoratjadora de *la ridiculesa* mostrada en la investigació duta a terme.

¹³⁵ Notem que, almenys de manera explícita en el cas de Sòcrates, la *ridiculesa* (καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b5) no té a veure amb l'edat (ἐγώ τε, γέρον ἀνήρ, en 223b5). Hi ha un paral·lelisme en 207d5-210d8 i 223b5. Així com no era pas l'edat allò que no feia confiar els pares ni ningú en Lisis (207d5-210d8) sinó la manca de coneixements (σοφός, en 210d1 i φρονεῖν, en 210d5 *et passim*), així tampoc no és l'edat el que fa que hom pugui o no esdevenir ridícul (223b5). El lligam que en aquest final del *Lisis* es proposa entre *saviesa* i *ridiculesa* és una dada ben significativa: el *savi* pot apareixer als ulls de molts (οἶδε ἀπιόντες, en 223b6) com a *ridícul*, tot i que el savi sigui un home ja gran, com és el cas del Sòcrates del *Lisis*. Sòcrates fa notar a l'oient de la narració (i al lector del *Lisis*) aquesta paradoxal situació de la *saviesa*.

Cal tenir ben present ací no només allò que el text diu sinó també el context en el qual es diu. En efecte, Sòcrates fa aquesta afirmació quan ja ha tingut lloc la revelació daimònica que li ha donat entenent (i ell ha comprès) la necessitat de no prosseguir en la investigació que es duia a terme. Calia aturar la investigació perquè la investigació tal com es duia a terme no menava enlloc, s'havia endinsat en un cul-de-sac, insinuat¹³⁶ ja pel mateix Sòcrates davant dels altres conversadors i davant dels allí presents, tal com 222e7 testimonia: ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω. Hi ha, en aquest sentit, una revelació daimònica i una confessió socràtica del resultat aporètic de la investigació realitzada en aquesta conversa mantinguda entre Sòcrates, Menexen i Lisis. Sòcrates confessa en primera persona del plural (γεγόναμεν, en 223b5) la ridícula compartida amb els altres conversadors synousials. Precisament és l'ús d'aquesta primera persona allò que ens permet entendre i defensar que Sòcrates ha interioritzat el que ja havia estat intuït per ell i confirmat, després, per la revelació daimònica dels esclaus-pedagogs.

Però encara cal considerar una altra dada textual. Ens referim a la raó donada per Sòcrates d'aquesta *ridícula* afirmada. El γὰρ que llegim en 223b6 ens transmet la raó que Sòcrates, en les seves darreres paraules del *Lisis*, narrativament ens fa arribar d'aquella ridícula indicada. Tanmateix Sòcrates no dubta a explicar a Menexen i a Lisis –malgrat ho suposi– que *la raó de la ridícula* serà donada justament "*pels qui se'n van*" (οἶδε ἀπιόντες, en 223b6). Són suposadament "*els qui se'n van*" els qui diran (ἐροῦσι, en 223b5) que els conversadors han esdevinguts ridículs (καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b5), és a dir, són "*els qui se'n van*" els qui en la narració socràtica donaran la raó de la ridícula de la investigació synousial. Notem que, si bé és el mateix Sòcrates qui confessa la ridícula de la investigació (ús de la primera persona del plural [γεγόναμεν, en 223b5]), són "*els qui se'n van*" els qui en donen la raó. "Els qui se'n van" són alguns dels assistents, potser la majoria, que representen els receptors corrents de l'activitat i el pensament socràtics. Cal

¹³⁶ Aquesta percepció prèvia a la revelació daimònica per part de Sòcrates manté encara un caràcter d'incertesa. La condicional de 222e6 amb la qual Sòcrates introdueix l'afirmació o apòdosi així ho prova: "εἰ μὴδὲν τούτων φίλον ἐστίν".

recalcar que "els qui se'n van" no han conversat amb Sòcrates (ni amb Lisis ni amb Menexen) sinó que tan sols n'han escoltat la seva conversa synousial. Són, si es vol, els qui (en els temps que siguin, és a dir, en tostemps, fins i tot en l'actualitat) reben el diàleg des de fora de la conversa synousial. Les seves afirmacions en no penetrar en la conversa synousial contenen, doncs, un desajustament inevitable que el text mostra amb claredat: des de fora hom hi llegeix (en el *Lisis*) un fracàs radical que ridiculitza del tot l'esforç investigador dels conversadors synousials. Però, la confessió socràtica de la ridícula de la investigació no té a veure amb l'afirmació de la ridícula per part dels qui se'n van. Sòcrates confessa la insuficiència del *logos* per tal de definir la *φιλία* però confessarà, també, poc més endavant, la *realització de la φιλία* per part dels conversadors synousials (cfr. 223b6-7); "els qui se'n van", en canvi, només llegeixen com a fracàs rotund la intervenció socràtica i la dels nois Lisis i Menexen en l'esforç per a dir el *logos* de la *φιλία*. Sòcrates comprèn la *συνουσία* com a un espai on es *diu* i es *fa* (*realitza*) quelcom; els qui se'n van, en canvi, tan sols hi avaluen l'èxit o el fracàs d'un *logos* argumental (*more sophistic*), sense més.

Si ens adrecem al text que diu la raó que suposadament donaran "els qui se'n van" hi trobem com a fonamental la proposició:

| | |
|---|---|
| (Perquè els qui se'n van es demanaran com és que ...) | (ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες ὧς...) |
| nosaltres [...223b6-7...] | ἡμεῖς [...223b6-7...] |
| 223b7-8: | 223b7-8: |
| no hem estat capaços d'arribar a esbrinar <u>què és ser amic</u> | οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷόι τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν |

Aquí la suposició dels qui se'n van es refereix a la incapacitat indagatòria (ἐξευρεῖν) dels conversadors de dir *què és ser amic* (literalment: *què és «l'amic»*, ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, en 223b8). Hi ha aquí, però, com hem exposat més amunt¹³⁷, una diferent preocupació respecte de la indagació portada a terme: d'una banda, la de Sòcrates (i Lisis i Menexen); i, de l'altra, la dels altres presents, els que se n'estant anant, els referits οἶδε ἀπιόντες (223b5). Si mirem en el conjunt del *Lisis* ens adonem que el que ací afirmen «els qui se'n van» és la decepció sobre la investigació del ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, és a dir, un fracàs en el procés indagatori (ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν, en 223b8) del que és ὁ φίλος, l'amic (223b7). La recerca, doncs, a parer dels qui se'n van ha fracassat en determinar un «ἔστιν», sobre «ὁ φίλος», l'amic (masculí singular). Tanmateix, si resseguim el procés indagatori que ha conduït Sòcrates en la conversa mantinguda amb els nois Lisis i Menexen des dels inicis (això és, des de 211d6), ens adonarem que en aquest procés Sòcrates ens mostra una progressiva evolució des dels inicis mateixos de la seva interrogació a Menexen (212a5-6) fins al final del seu procés indagatori (222e6-7). Si ho resumim esquemàticament tenim:

| REFERÈNCIES TEXTUALS | CITACIONS DELS TEXTOS (ORDRE DEL <i>LISIS</i>) | PROCÉS DE LA INVESTIGACIÓ SOCRÀTICA [Formes genèriques: <i>nom subst. + verb en inf.</i>] |
|----------------------|---|---|
| 211e2-4 | ... πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ ... | Desig de Sòcrates, en general, de posseir amics i, en particular, de posseir un bon amic. [ὁ φίλος + γενέσθαι] |
| | | |

¹³⁷ Vegeu les anotacions 27 i 28 de l'apartat anterior (cfr. *supra*, pp. 222-225 i 225-229).

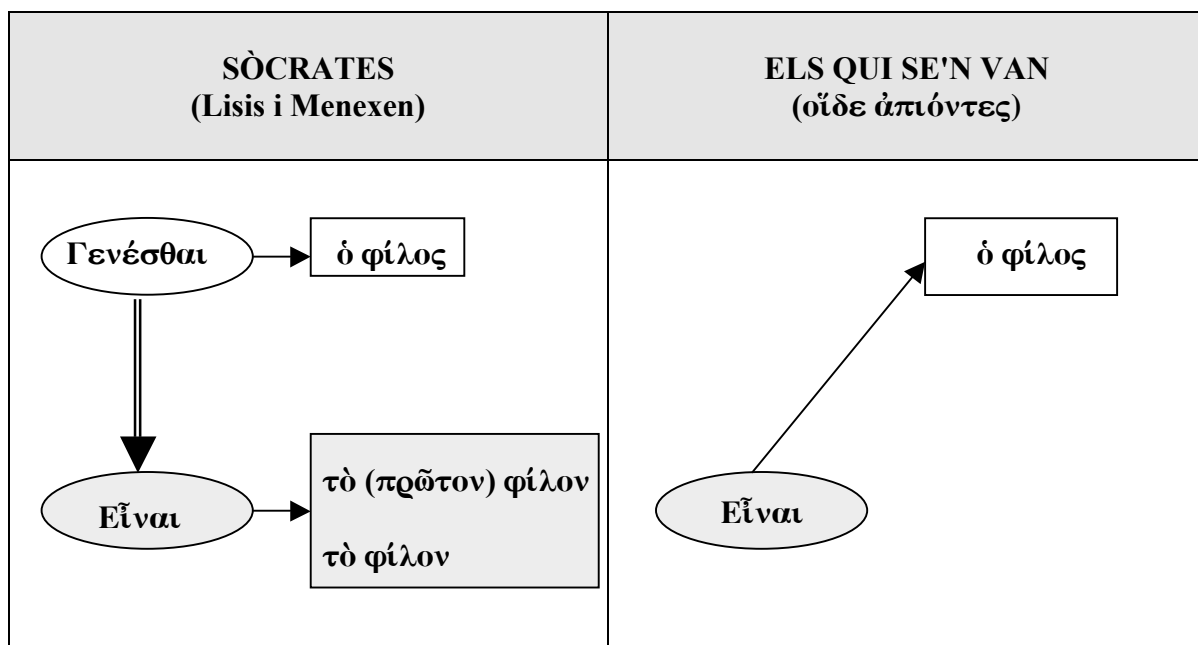
| | | |
|----------|---|---|
| 212a5-6 | ... οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἕτερου οἶδα ... | Desig socràtic de preguntar a Menexen <i>com s'esdevé amic</i> [ὁ φίλος + γενέσθαι] |
| 212a8-b1 | ... τίς τινα φιλῆ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται , ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος' ... | Formulació de la pregunta socràtica sobre <i>com s'esdevé amic</i> a Menexen [ὁ φίλος + γενέσθαι] |
| 212d4-5 | ... Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν. ... | No hi ha "allò amic" (T-BM: amistat) sense que es doni correspondència. (Primera afirmació amb el neutre τὸ φίλον .) [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 216c6-7 | ... κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι ... | Referència socràtica a un antic proverbi que relaciona τὸ καλόν – τὸ φίλον. [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 216d3-4 | ... Λέγω τοίνυν ἀπομαν- τευόμενος, τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν ... | Pressentiment socràtic sobre la relació τὸ καλόν – τὸ ἀγαθόν – τὸ φίλον. [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 216e2 | ... εἴπερ τὴ τί ἐστὶν φίλον ... | Condicional socràtica: "si és que ser amic és alguna cosa" [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 218b7-8 | ... ἐξηγήκαμεν ὃ ἐστὶν τὸ φίλον καὶ οὐ... | Afirmació socràtica: Desco- briment (suposat) dels con- |

| | | |
|----------|--|---|
| | | versadors synousials de què és ser amic i què no. [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 219c7-d1 | ... ὁ ἐστὶν πρῶτον φίλον ... | Afirmació socràtica del τὸ πρῶτον φίλον. [τὸ (πρῶτον) φίλον + εἶναι] |
| 220b1-2 | ... φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐταὶ αἰ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν ... | El fonament del que és ser amic ho és allò a què tendeixen totes les nostres amistats. [τὸ (πρῶτον) φίλον + εἶναι] |
| 220b7 | ... τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον; ... | Pregunta socràtica sobre si el bé és el fonament del ser amic. [τὸ φίλον + εἶναι] |
| 222b3-5 | ... Εἰ μὲν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει, λέγοιμεν ἄν τι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ᾧ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, περὶ φίλου, ὃ ἐστὶν ... | Analogia socràtica sobre la naturalesa del ser amic i el ser emparentat (si ser emparentat és distint de ser semblant). [τὸ φίλον + εἶναι] |

| | | |
|---------|--|---|
| 222e6-7 | ... εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἔστιν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω. ... | Final de la conversa synousial: Si res pot explicar el fonament del ser amic, aleshores no hi ha més a dir. [τὸ φίλον + εἶναι] |
|---------|--|---|

Al llarg de la conversa podem observar com Sòcrates i els seus interlocutors passen de la pregunta per l'«esdevenir amic» a la pregunta pel «fonament del ser amic», havent fet una reflexió, en l'entremig de la conversa, sobre «el fonament fundant del ser amic» (τὸ πρῶτον φίλον). És a dir, al llarg de la conversa synousial es passa d'una pregunta sobre un fet d'experiència quotidiana (*com un esdevé amic d'un altre*) a cercar-ne la seva fonamentació metafísica (τὸ [πρῶτον] φίλον). Si parem atenció, la diferència entre aquesta indagació socràtica i allò que «els qui se'n van» suposadament diran sobre què ha estat la indagació és ben notable. En efecte, per «als qui se'n van» el que ha fracassat és el procés indagatori sobre «*què és l'amic*» (ὅτι ἔστιν ὁ φίλος, en 223b7), és a dir, a parer seu, la recerca ha fracassat en allò que, segons el text del *Lisis*, no s'ha indagat. En el *Lisis*, com acabem de veure en el resseguiment dels textos del procés indagatori socràtic, mai no s'ha cercat el «ser» (εἶναι) de «l'amic» (ὁ φίλος) sinó, al començ, «l'esdevenir amic» (γίγνεται φίλος, en 211e2-4, 212a5-6, 212a8-b1) i d'aquí s'ha aprofundit en «el ser d'allò amic» (això és, «el fonament del ser amic», això és, ὅ ἐστιν [πρῶτον] φίλον [216e2, 218b7-8, 219c7-d1, 220b1-2.7, 222e6-7]). Per tant, hi ha una error en la comprensió «dels qui se'n van», un error en la comprensió dels qui participen en la conversa synousial com a espectadors, sense l'esforç i el vertigen que provoca el camí argumentatiu del *logos* (cfr.

216c5-6¹³⁸). El text *Lisis* en la conversa synousial ens encamina, doncs, envers el *logos* fonamentador del «ser amic», malgrat el *Lisis* conclou amb una impossibilitat proposicional d'aquest *logos*, és a dir, amb el caràcter inexplicable d'aquest «fonament del ser amic» perquè aquest és un tipus de coneixement no proposicional: no hi ha paraules per a dir-lo deductivament (ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e7). Tanmateix n'hi ha, això sí, un coneixement que prové de l'experiència (del mateix tracte personal continuat), com posarem en relleu a continuació (cfr. 223b6-7). Esquemàticament, el que acabem de dir sobre la diferència de comprensió en el que ha estat el procés indagatori socràtic per part de Sòcrates i els seus interlocutors, d'una banda, i, de l'altra, per part «dels qui se'n van» ho podríem representar d'aquesta manera:



¹³⁸ Llegim a 216c5-6: εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, és a dir, «el cap em roda davant les dificultats del raonament» (T-ABV). Cfr. Bosch i Veciana 1994.

Així doncs, la comprensió dels assistents passius a la conversa synousial pot ser situada en un context d'una comprensió particular, *modo sophistic*, del «ser amic» (ὅτι ἔστιν ὁ φίλος), no d'una comprensió *modo socraticoplatonico* sobre «el fonament del ser amic» (ὅ ἐστιν [πρῶτον] φίλον), fonament que s'ha cercat certament a partir de l'experiència quotidiana singular de «l'esdevenir amic» (πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται).

Passem ara a considerar l'altra gran afirmació que trobem en aquest *tercer moment* del fragment narratiu final del *Lisis*. Ens referim a allò que se'ns diu en 223b6-7 quan els qui se'n van i Sòcrates, el narrador, fan referència a l'amistat entre els interlocutors. Recordem el text:

| LISIS 223b(5)6-7 | |
|---|---|
| (ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες ὡς) | (Perquè els qui se'n van es demanaran com és que) |
| <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι</p> <p>—καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι— ...</p> </div> | <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>nosaltres, que creiem ésser amics els uns dels altres,</p> <p>-perquè jo també em compto entre vosaltres-...</p> </div> |

Ací en 223b6-7 hi ha, doncs, referida, com diem, l'altra gran afirmació del fragment final del *Lisis*: *la constatació de l'amistat dels interlocutors synousials*. Aquesta constatació, que Sòcrates en la seva narració posa en boca dels qui se'n van, és reafirmada per ell mateix en l'expressió καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι (223b7).

En la primera part d'aquesta afirmació «els qui se'n van» -segons la narració socràtica- diran (ἐροῦσι, en 223b5) que Sòcrates, Lisis i Menexen (cfr. ὑμεῖς, dit pel narrador Sòcrates, en 223b6) creuen ser amics els uns dels altres, és a dir, constaten la seva amistat

mútua i recíproca (ἀλλήλων, en 223b6). Ja ens hem ocupat més amunt del sentit de l'οἰόμεθα¹³⁹. Els conversadors synousials *creuen* en el sentit que tenen per cert (sense dubte) el que diuen, amb el benentès que no és el resultat d'un argument discursiu, proposicional. Hi ha un convenciment profund de l'amistat que es dona entre ells. El present expressat a través de l'οἰόμεθα (*present d'indicatiu*, que expressa continuïtat) és el present de l'amistat dels interlocutors realitzada tot al llarg de la conversa synousial.

Aquest convenciment de l'amistat realitzada, ara formulat en present, contrasta amb allò dit en l'escena inicial del *Lisis* tant respecte de Lisis (cfr. 204e1-8) com respecte del noi Menexen (cfr. 206d3-6). En efecte, en 204e1-8 se'ns refereix per part de Sòcrates el desconeixement inicial de Lisis, en relació al seu nom (...ὁ Λύσις νέος τις [...] ὅτι ἀκούσας τοῦνομα οὐκ ἔγνων, en 204e2, on parla Sòcrates), encara que no en relació a la seva figura (ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός, en 204e5-6, on parla Hipotales) i, finalment, sembla saber-ne quelcom, quan Hipotales li diu que és el fill gran de Demòcrates d'Exone (cfr. 206e8). Sòcrates en aquest moment diu de Lisis, adreçant-se a Hipotales, en presència de Ctesip: "Ah, Hipotales, vaig dir jo, tanmateix has sabut trobar un amor noble i juvenívol" ([ὦ Ἰππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν τοῦτον τὸν ἔρωτα πανταχῇ ἀνηῦρες], en 204e9-10). De fet, aquesta admiració de Sòcrates no pressuposa que el conegués personalment per endavant sinó tan sols que en tenia referències, tal com més endavant se'ns diu en relació a la seva presència, que Sòcrates admira per primera vegada en entrar en la palestra. Així, en 207a2-3, llegim sobre el noi Lisis que gaudia de bona reputació, tant pel que feia a la seva bellesa (τὸ καλὸς, en 207a2) com pel que feia al seu natural distingit (καλὸς τε κάγαθός, en 207a3).

Pel que fa a Menexen, segons es desprèn de 206d3-6, les referències que Hipotales en dona a Sòcrates fan pensar més aviat en la possibilitat d'un coneixement mòdic per part de Sòcrates, però segurament no pas un desconeixement. Hipotales comenta a Sòcrates que

¹³⁹ Vegeu l'anotació 24 de l'apartat anterior (cfr. *supra*, pp. 217-220).

estava relacionat amb Ctesip, el seu cosí (Κτησίππῳ συνήθης ἐστὶν διὰ τὸν τοῦτου **ἀνεψιὸν** Μενέξενον, en 206d3-4) i que era el millor company de Lisis (Μενεξένῳ μὲν γὰρ δὴ πάντων **μάλιστα ἑταῖρος** ὧν τυγχάνει, en 206d3-5). La informació que de Menexen dona Hipotales a Sòcrates li permetrà a aquest de considerar, poc més endavant, l'amistat de Menexen mateix amb Lisis: "No us preguntaré, en canvi, qui és més ric de vosaltres, perquè sou amics, no és així?" ([πλουσιώτερος ὑμῶν, οὐκ ἐρήσομαι· **φίλω γάρ ἐστων**. ἢ γὰρ;], en 207c7-8)¹⁴⁰.

Ens podríem demanar com és que en el punt referent a la indagació socràtica sosteníem, com hem mostrat, que «els qui se'n van» erraven i, ara, per contra, dins el mateix context d'allò que diuen «els qui se'n van», mantenim que l'afirmació «dels qui se'n van» sobre l'amistat realitzada entre els interlocutors synousials és una afirmació certa. La prova de la veritat de l'afirmació de l'amistat de Sòcrates, Lisis i Menexen, que han introduït suposadament «els qui se'n van», la dona precisament la frase entre guionets que pronuncia el mateix Sòcrates: "—perquè jo també em compto entre vosaltres—" (—καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι —, 223b6-7). Sòcrates, tot i suposar allò que diran «els qui se'n van», i precisament perquè no es plantegi aquest dubte que ara plantegem sobre la possibilitat d'error apreciatiu «dels qui se'n van» sobre l'amistat dels interlocutors, es veu obligat, en la seva narració, de fer un parèntesi personal per tal de certificar aquella amistat afirmada «pels qui se'n van». Si no hi hagués aquest incís socràtic (entre guionets) sí que no hi hauria manera de decidir sobre la veritat de l'amistat confessada «pels qui se'n van» en relació a Sòcrates, Lisis i Menexen. Ara, però, amb aquesta confirmació del narrador Sòcrates (és ell qui parla en primera persona: τίθημι, en 223b7), els possibles dubtes s'esvaeixen i resta sòlidament afirmada l'amistat realitzada entre Sòcrates, Lisis i Menexen tot al llarg de la conversa synousial. Aquí, en el fragment final del *Lisis*, trobem explicada (γὰρ, en 223b7) l'autoconsciència socràtica de l'amistat realitzada, la qual verbalitza als seus amics Lisis i Menexen. Aquests, ara, en disposar-se a retornar a casa, reben de Sòcrates la paraula del

¹⁴⁰ De fet, cal tenir present que en aquest text de 207c8 es parla de φίλος i en 206d4 d'ἑταῖρος.

mestre que comparteix, a més, l'amistat amb ells. En la *συνουσία* socràtica s'ha realitzat la *φιλία*, s'ha realitzat (*fer*) allò sobre el que s'estava conversant (*dir*). Aquest és un punt rellevant de la *συνουσία* socràtica: *realitza allò sobre el que conversa*. Tal com vàrem escriure en un altre lloc: "La *συνουσία* ha estat, al mateix temps, moment teòric de diàleg sobre l'amistat (moment aporètic aquest, si es vol) i moment de realització d'aquesta amistat. Així doncs, des del punt de vista que ara ens ocupa, el *Lisis* resulta ser, a més d'un diàleg que realitza l'amistat (amistat que el llenguatge no abasta a dir), la mostració d'una *συνουσία* (en la qual es realitza l'amistat)"¹⁴¹. La *συνουσία* apareix, doncs, com la matriu essencial del *dialogar* socràtic, tal com Plató ens dóna entenent en el *Lisis*. D'aquí l'atenció extraordinària que cal donar-li.

En aquest fragment narratiu final del *Lisis* (223a-b) se'ns dóna la clau interpretativa del *Lisis* platònic: d'una banda, el reconeixement que el *Lisis* ha estat l'escenificació d'una *συνουσία* dialogal socràtica; de l'altra, el fet que és en aquesta *συνουσία* dialogal socràtica del *Lisis* on s'ha realitzat la *φιλία*. Així doncs, sense aquesta narració socràtica final no hi hauria manera de poder accedir, ni de poder comprendre, el *sentit* del *Lisis*. El text final del *Lisis* es revela com a hermenèuticament clau de cara a la lectura del *Lisis* com un tot de sentit. Així com resulta ja impossible veure per segona vegada una pel·lícula el final de la qual hagi estat determinant (p. ex., la resolució d'un assassinat amb el desvetllament de l'assassí que transitava des de l'inici per la cinta cinematogràfica) sense veure-hi tots els lligams i el sentit de cada cosa que s'hi diu i s'hi fa; de manera semblant, quan s'ha llegit el fragment narratiu final i s'ha estat atent al *text* i al *sentit* que s'hi vehicula, resulta impossible rellegir el *Lisis*, sense llegir-hi i comprendre-hi els detalls del que s'hi diu i s'hi fa.

La *forma narrativa* utilitzada per Plató per cloure el *Lisis* dota, doncs, el lector de les claus imprescindibles per a llegir i comprendre el tot del *Lisis* platònic. En aquest fragment, a

¹⁴¹ Bosch-Veciana 2000, 49.

través de l'exposició dels *pensaments*, els *gestos* i les *paraules* de Sòcrates (i dels assistents o dels presents a la *συνουσία*), l'escriptura platònica serveix els recursos necessaris al lector per tal que pugui penetrar en el sentit del *Lisis* mostrant-li allò que el *Lisis* és: l'escenificació d'una *συνουσία* dialogal socràtica, i allò que el *Lisis* realitza: la *φιλία* entre els conversadors *synousials*.

Arribats ací el que cal és anar a l'esquelet textual del *Lisis*, això és, la seva estructura arquitectònica per tal de veure com Plató, també, a través de l'estructura del *Lisis*, posa a l'abast del lector de manera prou patent aquella escenificació d'una *συνουσία* dialogal socràtica que sostenim que el *Lisis* ens transmet.

2. L'ESTRUCTURA DEL *LISIS*

La rellevància que Plató, en el fragment final del *Lisis*, dóna al fet que allò que al llarg del *Lisis* s'ha esdevingut (almenys, de ben segur, des de 207b8) sigui una *συνουσία* (*διελώσαμεν τὴν συνουσίαν*, en 223b3), ens aconsella, ara, resseguir el text del *Lisis* des del punt de vista de la seva estructura. Això ens permetrà veure com l'estructura del *Lisis* vertebrava la narració de la posada en escena d'una *συνουσία* dialogal socràtica.

L'accés a l'estructura d'un diàleg platònic, en aquest cas el *Lisis*, ens ha de possibilitar posar de manifest, per un altre camí, el treball textual i literari de l'autor, Plató. En la mostració de l'estructura del *Lisis* ens serà possible començar a entreveure el pensament platònic que el *Lisis* vol transmetre literàriament en l'articulació harmoniosa que finalment, en el diàleg conclòs, s'assoleix entre *text* i *sentit*.

Amb tot, abans que res, volem fer un apunt. En general, els autors (pocs) que han estudiat el *Lisis* en la seva totalitat i s'han interessat per la seva estructura, encara que de fet no hagi estat objecte directe de la seva investigació, han adoptat com a criteri metodològic per tal d'establir l'estructura del *Lisis* determinar el contingut temàtic d'aquest diàleg platònic. I és

en relació al contingut temàtic de l'obra, vist, per a molts, des de la seva resolució escènica, que en general s'aborda la determinació de l'estructura de l'obra. De fet, són pocs els estudis que hem presentat en el primer capítol d'aquesta investigació que considerin necessari per als seus propòsits referir-se a l'estructura del *Lisis*. Molt sovint, aquells autors que prenen en consideració, per alguna raó o altra, l'estructura del *Lisis* de cara a guiar-ne i facilitar-ne la seva lectura i interpretació, proposen un simple esquema o un pla de l'obra més que no pas una estructura pròpiament dita, és a dir, més que no pas una disposició organitzada de les parts que donin suport a un tot de sentit.

De fet, abans de sotmetre a la consideració del lector la nostra proposta d'estructura del *Lisis*, voldríem fer referència a aquelles altres propostes que mereixen, en un o altre sentit, algun relleu. Sobretot ens referirem a aquelles propostes que, principalment en els darrers anys, fan alguna aportació interessant o bé han estat un referent hermenèutic en la interpretació del *Lisis* platònic.

En primer lloc, l'estudi d'Egidius Schmalzriedt que, encara que més llunyà en el temps, cal prendre en consideració. En aquest estudi, intitulat *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit* (1969), l'autor, tracta del *Lisis* i de la seva estructura en l'apartat que intitula *Komposition und Gedankenstruktur*¹⁴². Schmalzriedt proposa estructurar el *Lisis* en dues grans parts, que corresponen al desenvolupament del *Lisis* segons l'escenografia dibuixada en el text i el pensament que s'hi desplega (*Gedankenstruktur*): *Teil I* (203a1-211d) i *Teil II* (211d-223b)¹⁴³. Les subdivisions que en l'interior d'aquesta gran estructura hi determina les fa dependre, doncs, no només de l'escenari sinó també del pensament que es van desenvolupant en el *Lisis*, sobretot en la segona part, en la qual mostra com Plató supera les estructures de tesi-antítesi¹⁴⁴. L'escena i la temàtica del *Lisis* donen el tremp a l'estructura proposada per Schmalzriedt. Un estudi prou detingut que recolza tot el pes de l'obra en la

segona part del diàleg platònic, la qual, en els gràfics amb els quals l'autor il·lustra el text¹⁴⁵, representa amb una línia ascendent que vol significar un *crescendo* continuat en el pensament que el *Lisis* ens brinda. Aquest *crescendo* arriba, segons Schmalzriedt, en la segona part del *Lisis* (en concret en el fragment 216c-221d), al seu punt àlgid.

David Bolotin en el seu llibre *Plato's Dialogue On Friendship* (1979) té en compte, també, tant l'escena del diàleg com el procés argumentatiu que s'hi desenvolupa¹⁴⁶. L'estructura que hi contempla considera els següents apartats: a) Socrates' Meeting with Hippothales (203a1-207d4); b) Socrates' Conversation with Lysis (207d5-210d8); c) The Question of Who Are Friends (210d9-212a7); d) Those Who Love and Those Who are Loved as Friends (212a8-213c9); e) Likes and Opposites as Friends (213d1-216b9); f) The Intermediate as a Friend of the Good (216c1-221d6); g) The Kindred as Friends (221d6-222d8); i h) The Ending of the Dialogue (222d8-223b8)¹⁴⁷. De tota manera, no tracta directament de manera temàtica de l'estructura del *Lisis* sinó que desplega el comentari del *Lisis* sobre l'eix vertebrador assenyalat.

Per la seva banda, Ginger Osborn Justus fonamenta la seva interpretació en l'estructura del *Lisis* que ens dóna a conèixer en la seva obra *Plato: Poet: 'Lysis': Poem* (1995). En el segon capítol de la seva tesi doctoral intitulat *Interpretation of the Lysis*¹⁴⁸, l'autora estudia el *Lisis* des de la consideració dels seus marcs escènics (*frames*) i, al mateix temps, des de la distinció que el mateix *Lisis* fa –com ja hem indicat en el capítol primer del nostre estudi¹⁴⁹–

¹⁴² Schmalzriedt 1969, 121-133.

¹⁴³ *Ibid.*, 121-122.

¹⁴⁴ *Ibid.*, esp. 113-115.

¹⁴⁵ *Ibid.*, esp. 123.

¹⁴⁶ Cfr. Bolotin 1979.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 7-8 i el conjunt de l'obra, que desplega aquesta estructura.

¹⁴⁸ Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 30-109.

¹⁴⁹ Veure *supra*, capítol I, pp. 125-126.

entre els esdeveniments i les converses en *passat dramàtic* i les converses que es desenvolupen en *present dramàtic*. Donada la importància que, segons l'autora, té el *present dramàtic* per a l'oient, l'estructura del *Lysis* la divideix a partir dels vuit grans talls narratius (en *present dramàtic*) que constitueixen l'origen de les principals divisions del *Lysis* (*Main Breaks / Asides*) i que són: I:203-206e; II:206e2-207d; III:210e-211c; IV:211d-211e; V:213d3-213e; VI:218c2-6; VII:222a4, 222b1-4; VIII:223a-b¹⁵⁰. L'estudi no publicat té un enorme interès, sobretot per la diferenciació que, des d'un punt de vista de la narració, proposa entre present i passat dramàtics.

La proposta d'estructura recollida dins el comentari de Michael Bordt en el seu *Lysis. Übersetzung und Kommentar* (1998) ressegueix el fil temàtic, que pel que fa als grans apartats és com segueix: 1. Einleitung 2031-204b3 und erster Hauptteil 204b4-206e2; 2. Zweiter Hauptteil (207b8-216b9); 3. Dritter Hauptteil: Das Modell der Freundschaft (216c1-222e7); i 4. Epilog: Der Abbruch des Dialoges (223a1-b8)¹⁵¹. De fet, en la ponència presentada per l'autor en el *V Symposium Platonicum* de Toronto (1998), intitulada *The Unity of Plato's Lysis*¹⁵², la preocupació de Bordt fou la de mostrar precisament la *unitat de tot el Lysis*. Aquesta preocupació de Bordt donava entenent la dificultat que en els estudis sobre el *Lysis* platònic hi havia per tal de comprendre el text com un tot de sentit, la qual cosa significa que la determinació del lligam entre *text* i *sentit* planteja problemes de cohesió. La posició de Michael Bordt suposa afirmar estructuralment un nexa entre les diverses parts que ell llegeix en el *Lysis* platònic.

Louis-André Dorion, en el llibre sobre el *Lysis* que prepara per a la col·lecció GF-Flammarion (previst per al 2003), més aviat ens ofereix literalment un *Plan du dialogue* que considera el *Lysis* des del punt de vista de la temàtica que sobre la φιλία s'hi

¹⁵⁰ Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 35-45.

¹⁵¹ Bordt 1998, 37-40 i el conjunt del comentari, on desenvolupa aquesta estructura.

¹⁵² Bordt 2000, 157-171.

desenvolupa¹⁵³. El pla del *Lisis* el divideix en cinc grans apartats, que són: I. Prologue: l'amour malheureux (203a-207d); II. Esquisse et anticipation de modèle de l'amitié: *philia*, *sophia* et utilité (207d-210e); III. Fausses pistes [une leçon d'éristique; l'amitié entre semblables; l'amitié entre contraires] (211a-216b); IV. Le modèle platonicien de l'amitié (216c-222e); i V: Conclusion: la fausse aporie (223a-b)¹⁵⁴. La temàtica determina el fil estructurador del seu *Plan du dialogue*, que no pretén ser més que això: un *Plan du dialogue* que ajudi la lectura del *Lisis*.

En general, com hem dit, la temàtica i les escenes del *Lisis* han portat els autors a posar al descobert l'estructura d'aquest diàleg platònic. Nosaltres procedim d'una altra manera. Tenim present precisament allò que el mateix text del *Lisis* ens refereix, en un dels seus moments claus, el seu fragment narratiu final i, concretament, en aquell *διελύσαμεν τὴν συνουσίαν* (223b3). Des d'aquí llegim el *Lisis* com un tot, com una unitat literària creada per a ser compresa justament com la narració d'una *συνουσία* dialogal socràtica. Això no significa que en la determinació de la seva estructura no tinguem en compte les escenes i la temàtica. Ben al contrari, unes i altra hi són considerades però en l'embolcall estructural d'una *συνουσία*, tal i com el seu autor, Plató, ens hi ha conduït.

Si atenem, doncs, l'estructura del *Lisis* des de la mateixa consideració que Plató ens posa a l'abast, això és, que en el *Lisis* estem assistint al desplegament d'una *συνουσία* dialogal socràtica, aleshores veiem el *Lisis* estructurat, en conjunt, en tres grans blocs, els quals corresponen als tres moments bàsics de la *συνουσία* socràtica que Plató ens presenta. Aquests tres blocs, corresponents als tres moments bàsics de la *συνουσία* que ens narra el *Lisis*, són: a) *l'encontre inicial*; b) la *συνουσία* pròpiament dita; i c) la *dissolució de la συνουσία*.

¹⁵³ Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 11.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Cadascun d'aquests moments va precedir per una *introducció narrativa* que té com a finalitat orientar el sentit de cada moment sinusial [a) a l'encontre inicial: 203a1-203a5; b) a la συνουσία: 206e3-222e7; i c) a la dissolució de la συνουσία: 223a1-223b3].

En l'interior d'aquests tres grans blocs s'hi narren (per part de Sòcrates) les diferents converses:

a) la conversa inicial d'Hipotales i Ctesip amb Sòcrates (203a5-206d7) que inclou: 1) la invitació d'Hipotales a Sòcrates a entrar dins la palestra a conversar-hi (203a5-204b3); i 2) la conversa d'Hipotales (i Ctesip) amb Sòcrates (204b4-206d7) sobre la relació d'amor (ἔρως) entre Hipotales i Lisis. Hipotales, tot i estar enamorat de Lisis, no és correspost per aquest. Per això Hipotales, desemmascarat del seu enamorament i la seva mala actuació (en el *dir* i el *fer*) davant el seu enamorat, demana l'ajut de Sòcrates per tal de poder ser correspost per Lisis, el seu amat. Aquesta conversa porta a la decisió per part de Sòcrates d'entrar a la nova palestra (206d7-206e2), text que serveix de pont per anar cap al segon bloc, el segon moment fonamental de l'estructura del *Lisis*.

b) les converses entre Menexen, Lisis i Sòcrates (207b8-222e7) que configuren la major part del text del *Lisis*. Aquestes converses que constitueixen la *synousia* pròpiament dita, també, com ja hem assenyalat, van precedides d'una introducció narrativa (206e3-207b7) que ens dóna l'espai i el temps de la *synousia*. Encara que la conversa synousial és una, de fet, seguint l'entramat de la narració, tant pel que fa als diversos moments escènics com pel que fa al protagonisme dels conversadors i a les temàtiques, es poden retallar amb força precisió diversos moments d'aquesta conversa global única. Aquests diversos moments, de manera general, són: 1) una conversa de caràcter introductor i entre Menexen, Lisis i Sòcrates (207b8-207c12), en la qual se'ns presenta la relació d'amistat (φιλία) entre Menexen i Lisis; 2) la conversa amb Lisis (207d5-210d8), precedida per un fragment que fa la funció de transició narrativa (207d1-207d4) i, així mateix, seguida d'una altra transició narrativa (210e1-211a2) que permet una breu escena de tendresa de Lisis envers Sòcrates per tal d'incitar Sòcrates a conversar amb Menexen fins a l'hora de retornar a casa (211a3-

211c9) i això encara ho veiem reforçat pel mateix Ctesip en una brevíssima interrupció d'aquest (211c10-211d6); 3) la conversa de Sòcrates amb Menexen i amb Lisis (211d6-222e1), amb diversos fragments en el seu interior, corresponents als diversos adreçaments de Sòcrates (a Menexen: 211d6-213d5; a Lisis: 213d6-216a6; i a ambdós, Menexen i Lisis: 216a2-222e1). Gairebé al final d'aquesta darrera conversa es refereixen el silenci de Lisis (ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν, en 222a4) i el posar-se de tots colors d'Hipotales (ὁ δὲ Ἴπποθάλης [...] παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2). En unes línies finals (222e2-222e7) Sòcrates fa un resum d'allò dit i insinua la insuficiència del llenguatge, en el seu ús argumentatiu (amb el mètode utilitzat) per a tematitzar la relació de φιλία.

c) El darrer bloc, el fragment narratiu final del *Lisis*, planteja, en relació a la συνουσία, la seva dissolució (223a1-223b8). És tot ell un fragment narratiu, encara que les darreres paraules de Sòcrates (223b3-223b8), tot i ser narrades, poden ser considerades com a final de la conversa de Sòcrates amb Lisis i Menexen. En aquest darrer bloc, tal com hem mostrat en l'apartat anterior d'aquest capítol, han estat donades les claus interpretatives de l'obra: a) el *Lisis* com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica; b) la realització de la φιλία en la συνουσία dialogal del *Lisis*; i c) la insuficiència del llenguatge proposicional per argumentar adequadament la φιλία.

Podem representar l'estructura del *Lisis* d'acord amb l'esquema següent:

| ESTRUCTURA DEL <i>LISIS</i> | | |
|---|---|---|
| I. ENCONTRE (203a1-206e2) | II. ΣΥΝΟΥΣΙΑ (206e3-222e7) | III. DISSOLUCIÓ (223a1-223b8) |
| 1. Introducció narrativa (203a1-203a5) | 1. Introducció narrativa (206e3-207b7) | 1. Introducció narrativa (223a1-223b3) |

| | | |
|---|---|---|
| <p>2. Conversa inicial:</p> <p>Hipotales (i Ctesip) (203a5-206d7)</p> <p>2.1 Invitació a Sòcrates (203a5-204b3)</p> <p>2.2 Conversa amb Hipotales (i Ctesip) (204b4-206d7)</p> <p>3. Entrada a la palestra [Pas de l'encontre a la συνουσία] (206d7-206e2)</p> | <p>2. ΣΥΝΟΥΣΙΑ (207b8-222e7)</p> <p>Converses:</p> <p><u>Introdudòria: Menexen-Lisis</u> (207b8-207c12)</p> <p>Transició narrativa (207d1-207d4)</p> <p>LISIS (207d5-210d8)</p> <p>Transició narrativa (210e1-211a2) [sobre Hipotales]</p> <p>LISIS → SÒCRATES (211a3-211c9)</p> <p>(Interrupció de Ctesip) (211c10-211d6)</p> <p>Menexen (211d6-213d5) Lisis (213d6-216a1) Menexen-Lisis (216a2-222e1) [Silenci de Lisis] [Colors d'Hipotales]</p> <p>3. Resum i constatació de la insuficiència i inadequació del llenguatge (222e2-222e7)</p> | <p>1.1 Intenció de continuïtat de la συνουσία (223a1-223a2)</p> <p>1.2 Interrupció dels pedagogs i dissolució de la συνουσία (223a2-223b3)</p> <p>2. Paraules finals de Sòcrates (223b3-223b8)</p> |
|---|---|---|

En relació als tres blocs que componen el conjunt narratiu de la *synousia* dialogal socràtica, tal com l'escriptura platònica a través del *Lisis* ens la dóna a conèixer, voldríem afegir algunes consideracions, que ens ajuden a comprendre l'estructura proposada. D'una banda, quelcom respecte de la valoració que el mateix Plató fa de les tres converses fonamentals que manté Sòcrates en el transcurs del diàleg¹⁵⁵, les quals mantenen un caràcter marcadament *lisicèntric* (la *primera*, amb Hipotales, acompanyat de Ctesip, respecte de l'enamorament de Lisis [204b4-206d7], la *segona*, i central, amb Lisis mateix [207d5-210d8] i, la *tercera*, el conjunt de converses amb Menexen i Lisis, pel que fa a la relació de *φιλία* entre dos amics, com la relació que Lisis manté amb Menexen [211d6-222e1]). D'altra banda, algunes consideracions que tenen a veure amb aquesta estructura del *Lisis* que llegim a través del text que sotmetem a estudi.

En relació a la valoració que el mateix Plató ens fa arribar, a través del mateix text del *Lisis*, de les tres converses fonamentals que es donen al llarg de l'obra, cal assenyalar el que segueix. Abans que res cal fer notar que aquesta valoració la podem seguir a través de l'ús que Plató fa de l'adjectiu *καταγέλαστος* en el diàleg que ens ocupa¹⁵⁶. Segons això, Plató qualifica la relació d'Hipotales amb Lisis com a *ridícula*: els versos, a vegades cantats, i la prosa que Hipotales escriu per atraure l'amor de Lisis són *ridículs*; així ho constaten: primer, Ctesip, i després, Sòcrates, en 205b7.c2.d5 i 206a1. També el que s'esdevindrà en la tercera conversa -que ja Sòcrates preveu *ridícula* en 211c2: "... per això justament vull que parlis amb ell [amb Menexen]. —¿Per tal de posar-me en ridícul? [*καταγέλαστος γένωμοι*]")- és qualificat al final del diàleg com a *ridícul* (cfr. 223b4-5: "Vegeu ara, Lisis i Menexen, com hem esdevingut ridículs [*καταγέλαστοι γεγόναμεν*], jo, que ja sóc vell, i vosaltres [T-ABV]"). Tanmateix mai no és valorada de *ridícula* la conversa central de Sòcrates amb Lisis en 207d5-211a1. Serà en aquesta conversa central amb Lisis que hi caldrà veure quina és la relació d'autèntica *φιλία*. Sòcrates en aquest punt central

¹⁵⁵ Aquesta valoració la vàrem presentar en llengua anglesa en el *V Symposium Platonicum* celebrat a Toronto (cfr. Bosch-Veciana 1998, 114-117).

¹⁵⁶ Vegeu l'anotació 21 de l'apartat anterior d'aquest capítol (cfr. *supra*, pp. 214-215).

esdevindrà el mestre i l'amic, fent de Lisis un noi obert a *l'autèntica relació filica*, que suposa el reconeixement del propi no saber i desig que impulsa vers el saber, adquirint, d'aquesta manera, la *phronesis* que li permetrà sostreure's a les subjeccions i esdevenir verament deslligat, lliure per als altres a fi de poder establir lligams d'autèntica *φιλία*.

Encara sobre aquestes converses cal afegir el següent. En *la primera conversa* se'ns posa en relleu una *relació d'amistat eròtica* que esdevé *ridícula* perquè l'admiració envers l'estimat -Lisis en aquest cas- converteix aquesta relació en una relació d'amistat eròtica *per excés* i, en conseqüència, mancada de reciprocitat. Hipotales admira tant Lisis que el situa a massa distància. Sempre l'admiració suposa distància i no apropament, ja que l'admirat ho és pel fet que no és igual a l'admirador, sinó que l'admirador creu molt superior l'admirat, que per això mateix és admirat. Els versos, la prosa, els cants només fan que posar distància i amb tanta admiració (*en excés*) es nega la reciprocitat amical pròpia dels autèntics amics. La mateixa admiració fa desdibuixar la relació, l'ofusca. Aquesta distància l'assenyala pràcticament el mateix Plató situant a distància de l'escena a Hipotales, per vergonya, situant-se a distància dels interlocutors (cfr. 207b4-6). Aquí se'ns fa palès per part de Plató com la poesia i la prosa (sovint) no arriben a *dir* la relació d'amistat. La crítica a la poesia i a la prosa aduadores, desdibuixadores, per tant, de la realitat queda ben patent.

En *la tercera conversa* -ens saltem momentàniament la segona- el que Plató vol posar de manifest és, també, una *relació d'amistat*, la *filica*, que és una relació no autèntica perquè és una relació d'amistat *per defecte*. És una amistat que es presenta des dels seus primers moments com si fos entre iguals, però de seguida se'ns adverteix de la constant comparació que els dos amics (Menexen i Lisis) estableixen entre ells, de la constant rivalitat que hi ha entre ells (cfr. 207b8-d4, ...). L'ús de l'adjectiu comparatiu grec explicita la intencionalitat platònica. La rivalitat és, en efecte, la patència de la distància, però d'una distància vista des de la banda del *defecte*. El text platònic fins i tot dóna plasticitat a aquesta distància retirant Menexen de l'escena, fent-lo cridar pel paidotriba per anar a ajudar en la cerimònia religiosa, que té lloc a la nova palestra en ocasió de les festes Hermaies (cfr. 207d2-4). És ben remarcable que en la comparació de les qualitats dels suposats amics no s'arribi a temps

de preguntar-los per la seva disposició a la *justícia* (δικαιοσύνη: en 207d1) i a la *saviesa* (σοφία: en 207d2), allò que lluny de tota comparació permetria una relació d'amistat autèntica. La *justícia* i la *saviesa* són aquelles virtuts que constitueixen, a parer de Plató, el cim de la disposició virtuosa a la *polis* (atenesa). És així com l'amistat constituirà una dimensió política de l'existència humana. En tota aquesta tercera conversa és fa un esforç dialèctic per a «definir» l'amistat i, a mesura que el *logos* avança en el seu entramat discursiu lògic¹⁵⁷, es va donant a entendre que la raonabilitat lògica no pot arribar a expressar l'experiència humana de l'amistat veritable. Aquí hom hi pot endevinar una crítica a la sofística, a aquella percepció de la realitat que redueix la realitat a llenguatge lògic sense deixar-ne entreveure tota la seva policromia.

Finalment, *la segona conversa*, no qualificada com a *ridícula*, ens mostra -com ja hem assenyalat- l'aprenentatge de l'autèntica relació d'amistat. El *logos* que s'hi recull és un *logos educador*. Sòcrates, el mestre (cfr. 210d6: σὺ διδασκάλου δέη), va esdevenint l'amic en tant que provoca el reconeixement del no saber de Lisis i el seu desig de saber: només així el seu pensar serà un pensar no orgullós (Οὐδ' ἄρα μεγαλόφρων εἶ, εἶπερ ἄφρων ἔτι, en 210d7), situant-se en el camí d'esdevenir ell mateix si mateix, és a dir, el «deslligat». Aquí no hi ha ni versos (aedes), ni prosa (mestres de retòrica), ni exercicis dialèctics de lògica (sofística): hi ha senzillament la paraula nua (*logos*), conversada i teixida des del desig d'aprofundir en una de les dimensions més estructuradores de l'existència humana: la dimensió relacional. Tots els primers exemples són de la vida relacional quotidiana (pare, mare, esclaus, cotxer, muler, pedagog,... : cfr. 207d5,...), en tant que aquesta és un aprenentatge i una vivència de la felicitat (εὐδαιμονέστατον εἶναι, en 207d7); després es conclou que no és una qüestió d'edat allò que comporta el refiament dels altres (cfr. 209c3,...), sinó el saber (φρονεῖν, en 209c5; cfr. també 210b1); i, finalment, s'afirma la necessitat del saber, en tant que aquest ens fa més lliures (αὐτοῖ τε ἐλεύθεροι ἐσόμεθα, en 210b4) i útils (ἂν ὄμην ἀνωφελεῖς;, en 210c6), però una utilitat exercida des del saber

¹⁵⁷ L'anàlisi de la lògica del diàleg és estudiada amb rigor en Begemann 1960, 207 i ss.

que permet alliberar-se de tot fals lligam d'amistat, esdevenint savis, útils i bons (Εὖν μὲν ἄρα σοφὸς γένηι : a 210d1; i χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσση : en 210d2) per als altres. Es dibuixa ací un ésser humà fonamentalment relacional i, per això mateix, són les seves capacitats relacionals les que més ha de ben disposar per tal d'esdevenir capaç de reciprocitat i, en conseqüència, de relacions humanes d'amistat autèntica i perdurable. En la conversa entre Sòcrates i Lisis s'han posat els fonaments per anar assolint aquella disposició fonamental humana que possibilita l'autèntica amistat harmoniosa (ni una amistat *per excés*: lligada a ἔρωσ; ni una amistat *per defecte*: sostinguda en la rivalitat en la relació de φιλία).

Per acabar volem posar en relleu, com acabem d'advertir, algunes consideracions referents a l'estructura del *Lisis* proposada per tal de veure'n el seu abast significatiu de cara a la lectura del *Lisis* platònic. Aquestes consideracions fan referència, en primer lloc, a alguns punts significatius referits als tres blocs estructurals principals del *Lisis*. Després, mostrarem com hi ha estructuralment un paral·lelisme entre allò que s'esdevé en l'encontre inicial i allò que s'esdevé en el fragment narratiu final del *Lisis*, que ací intitulem «dissolució».

En primer lloc, doncs, fem unes anotacions a l'estructura general del *Lisis* que hem proposat d'acord amb els tres grans blocs estructurals assenyalats.

I. *L'encontre inicial* (203a1-206e2). En el *Lisis* la συνουσία se'ns presenta precedida d'un *encontre inicial*, i serà precisament a causa d'aquest *encontre inicial* que es durà a terme la συνουσία pròpiament dita (a partir de 206e3).

Aquí hi ha una dada important a tenir en compte i és que la συνουσία socràtica narrada en el *Lisis* demana *formalment* aquest *encontre inicial*. En aquest *encontre inicial* se'ns mostra com Sòcrates, a diferència de la συνουσία sofística -com veurem en el proper capítol-, no és qui té la iniciativa d'encetar la conversa dialogal posterior. Sòcrates aquí és cridat i convidat a conversar (cfr. 203b3-204a3).

Plató assenyala la força d'aquest *encontre* emfasitzant amb els termes escollits en l'inici mateix del *Lisis* el sentit de *companyia*. Així Plató usa termes compostos prefixats amb les preposicions σύν— i μετά—: συνέτυχον (203a3), συνεστῶσι (203a5) i μεταδιδοῖμεν (204a3). Tota l'escena d'aquest *encontre inicial* recull aquest sentit de «*relació amb*» que tot *encontre* suposa. El text de 203a3-5, al començ del *Lisis*, és prou significatiu en aquest sentit:

ἐνταῦθα συνέτυχον Ἴπποθάλει τε τῷ Ἱερωνύμου καὶ Κτησίππῳ
τῷ Παιανιεῖ καὶ ἄλλοις μετὰ τούτων νεανίσκοις ἀθροοῖς
συνεστῶσι.

Allí [en la font de Panops] em vaig trobar amb Hipotales, el fill de Hierònim, i amb Ctesip, el de Peània, que anaven acompanyats d'un grup nombrós de joves. [T-ABV].

En aquest *encontre inicial* té lloc, com a fet nuclear, la conversa d'Hipotales amb Sòcrates (204b4-206d7), que serà el motiu que teixirà tot el joc escènic del *Lisis*. Després que finalment Hipotales ha confessat a Sòcrates el seu enamorament del noi Lisis, i l'ha advertit que Lisis no el correspon, li demana a Sòcrates que l'ajudi. El text de 206b9-c3 és el text determinant de la sol·licitud d'Hipotales a Sòcrates:

ἀλλὰ διὰ ταῦτα δὴ σοι, ὦ Σώκρατες, ἀνακοινοῦμαι, καὶ εἴ τι
ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί
πράττων προσφιλεῖς παιδικοῖς γένοιτο.

[*Hipotales s'adreça a Sòcrates referint-se a Lisis*] –Per això, Sòcrates, em poso a les teves mans i, si tens alguna cosa per a dir-me, aconsella'm sobre allò que algú ha de dir o fer per tal d'esdevenir amable als ulls del seu predilecte. [T-ABV]

En aquest *encontre inicial*, que precisament determina Sòcrates a entrar dins la nova palestra per tal de mirar de correspondre a la petició d'Hipotales, hi trobem alguns elements que articulen l'estructura d'aquest segment del *Lisis* i que ens cal destacar. Aquests elements arquitectònics de l'*encontre inicial* del *Lisis* que volem posar en relleu són:

1. El camí (vegeu l'ἐπορευόμεν, a l'inici del *Lisis*, en 203a1) com a lloc de recolliment de Sòcrates (203a1-2 i 203b2). El *Lisis* inicia el text amb un verb que expressa *moviment*. Sòcrates està *fer camí*. Ell mateix ens ho narra en primera persona (ἐπορευόμεν). Aquest *fer camí* de Sòcrates, de l'Acadèmia cap al Liceu, es realitza –ja ho hem assenyalat¹⁵⁸– en soledat i en silenci: són la situació de partida del *Lisis*, un diàleg que arrenca del silenci i la solitud del fer camí socràtic.

2. La invitació per part dels nois a fer partícip Sòcrates de les seves converses (203b3-4.6 i 204a2-3). Acabem de notar que aquesta és una dada platònica textualment rellevant de cara a comprendre la novetat que significa la conversa synousial socràtica en relació a la synousia que venia la sofística. L'oferiment que exhibia el sofista (ἐπίδειξις) contrasta amb les precaucions que pren Sòcrates davant la insistència d'Hipotales per tal que entri a la nova palestra (sobre l'on [ποῖ, en 203b5], l'amb qui [παρὰ τίνας, en 203b5], el *què* (ἐς αἰχρό) [τί τοῦτο, en 204a1], l'a *què* [τίς ἢ διατριβή, en 204a1] i el *qui és* (el preceptor) [διδάσκει δὲ τίς, en 204a4]; més encara: sobre el *què fer-hi* [ἄν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι, en 204b1] i sobre el *qui és* el bonic del lloc [τίς ὁ καλός, en 204b1-2]). Hipotales, admirador de Sòcrates, vol fer entrar Sòcrates a la nova palestra per compartir amb els altres nois i joves la presència i la paraula socràtica: l'oferiment a Sòcrates és de conversar (ἢ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδόμην, en 204a2-3).

3. El desviament del preguntar socràtic: de la resistència socràtica inicial a l'interès pel cas d'Hipotales. La pregunta socràtica sobre el τίς ὁ καλός de 204b1-2 portava implícita una pregunta sobre la relació amorosa d'aquells joves que conviden Sòcrates a entrar a la nova palestra per tal establir una relació dialogal amb tots els allí presents. Sòcrates, però, davant la resposta general d'Hipotales al τίς ὁ καλός de Sòcrates amb aquell "a cadascú ens

¹⁵⁸ Vegeu allò dit en el *primer moment* del fragment narratiu final del *Lisis*, comentat més amunt, en les pp. 237 i ss. En relació a l'ἐπορευόμεν vegeu l'anotació 15 de l'apartat anterior.

sembla algú diferent" (ἄλλος, ἔφη, ἄλλω ἡμῶν δοκεῖ, en 204b3¹⁵⁹) passa a formular una pregunta que permeti directament mostrar el posicionament d'Hipotales i la seva relació amorosa amb algú dels allí presents (dels ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοὶ, en 203b8). La pregunta no podia ser menys directa: "I a tu qui, Hipotales?" (Σοὶ δὲ δὴ τίς, ὃ Ἰππόθαλες;, en 204b4). La reacció d'Hipotales és de "posar-se vermell" (ἠρυθρίασεν, en 204c3)¹⁶⁰. Sòcrates hi llegeix una situació a atendre. Sòcrates ací ens revela estar en possessió d'un do diví (ἐκ θεοῦ δέδοται, en 204c1), el de tenir un coneixement pel que fa a tot allò referent a les relacions amoroses (ταχὺ οἶω τ'εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον, en 204c1-2).

4. La preocupació per una situació humana: l'enamorament d'Hipotales de Lisis i la manca de correspondència en aquest amor. En la conversa que tenen Sòcrates i Hipotales (204b4-206d7) apareix el problema de la relació d'amor no corresposta d'Hipotales de Lisis. La preocupació socràtica, davant el que Hipotales diu (καταλογάδην διηγεῖται, en 204d3) de Lisis i li escriu (versos [ποιήματα, en 204d4] i prosa [συγγράμματα, en 204d5]¹⁶¹) i li canta (ᾄδει, en 204d6) rau en una qüestió de fons: saber si Hipotales entén què cal dir a

¹⁵⁹ La formulació ἄλλος [...] ἄλλω ací, en 204b3, en el cas de l'enamorament d'Hipotales, expressa gramaticalment (nominatiu-datiu) una *manca de relació* entre els diversos individus que participen d'una mateixa experiència (la determinació del καλός per a si mateix [i, per tant, de l'ἔρω]; ben al contrari, les formulacions que s'inicien a partir de 212a5-6 ([γίγνεται φίλος] ἔτερος ἑτέρου) i de 212a8-b1 ([ἐπειδάν τίς τινα φιλή.] πότερος ποτέρου [φίλος γίγνεται...]) i que perduren tot al llarg de la conversa de Sòcrates amb Menexen i Lisis, els quals participen d'una mateixa experiència (φιλία), expressen gramaticalment (nominatiu-genitiu) una *relació de reciprocitat* pròpia de la φιλία. El *Lisis* apareix com una obra platònica en la qual s'assaja una gramàtica del *camí*: de les «relacions de datiu» (el cas d'Hipotales) a les «relacions de genitiu» (el cas de Sòcrates-Lisis-Menexen), de l'ἔρω no correspost a la *realització de la* φιλία.

¹⁶⁰ Aquest acoloriment dels personatges del *Lisis* ha estat un recurs sovintejat per part de Plató. Vegeu, *posar-se vermell*, ἠρυθρίασεν en 204b5.c3 (dit d'Hipotales) i en 213d3 (dit de Lisis), ἐρυθρίᾳς en 204c4 (dit d'Hipotales) i *tornar-se de tots colors*, παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα en 222b2 (dit d'Hipotales).

¹⁶¹ El filòleg Agostino Masaracchia suggereix suprimir el καὶ συγγράμματα de 204d5. El text, restaria, així: "Si són molestos els elogis en prosa que Hipotales recita a Lisis, més molesta i insuportable resulta encara la veu cridanera amb la qual canta aquestes poesies" (T-ABV) (Masaracchia 1960, 218-219).

l'amant sobre l'amor (καί μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἃ καὶ τοῖσδε ἐπιδείκνυσαι, ἵνα εἰδῶ εἰ ἐπίστασαι ἃ χρὴ ἐραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν, en 205a1-2). Més encara, el que Sòcrates sol·licita és conèixer el pensament (τῆς διανοίας, en 205b2) d'Hipotales. I això "per tal de saber per quin estil et comportes respecte de les coses de l'amor" (ἵνα εἰδῶ τίνα τρόπον προσφέρῃ πρὸς τὰ παιδικά, en 205b2-3). Es tracta, doncs, de conèixer el pensament que porta a l'actuació adient. Les paraules i l'actuació d'Hipotales són qualificats de *ridículs* (καταγέλαστα, en 205b7; καταγέλαστον, en 205c2; καταγέλαστε, en 205d5; i καταγέλαστος, en 206a1).

5. La sol·licitud d'ajut a Sòcrates per part d'Hipotales. La relació de *ridiculesa* d'Hipotales envers Lisis, a causa de la seva relació amorosa defectuosa per tal com no aconsegueix la reciprocitat exigida en l'amor, porta Hipotales a demanar a Sòcrates el que ha de *dir* i el que ha de *fer* (com ha de comportar-se) davant Lisis: τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων (en 206c2-3). Sòcrates, ja ho hem vist, demana, però, el pensament (τῆς διανοίας, en 205b2) d'Hipotales. Només un canvi en el pensament podrà incidir en l'actuació. Ací es planteja la possibilitat d'obrir un procés relacional que engendri una nova *διάνοια* en Hipotales, una modificació del seu pensament *ridícul* que no li permet establir una relació amorosa amb Lisis.

6. El desviament del camí de Sòcrates (204a4 i 206d7-206e1). Sòcrates decideix donar resposta a la sol·licitud d'Hipotales d'atendre la seva problemàtica (el saber *dir* i *fer* allò que calgui per tal de cercar la reciprocitat del seu amor a Lisis [206c1-3]). Sòcrates respon, doncs, a la sol·licitud d'un problema viu i d'una situació educativa concreta en la qual hi ha la possibilitat real d'orientar-la reorientant el pensament d'Hipotales (τῆς διανοίας, a 205b2). Aquesta reorientació del pensament d'Hipotales manté en tensió tot el *Lisis* platònic fins gairebé al final, quan Hipotales es torna de tots colors (παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, a 222b2) davant la possibilitat de reeixir en l'amor de Lisis, i això com a efecte de la *συνουσία* socràtica. La decisió socràtica que comporta efectivament el desviament del seu

camí és presa en la font de Panops (ἡ Πάνοπος κρήνη, en 203a3¹⁶²), al bell mig del camí que va de l'Acadèmia cap al Liceu, un punt de relació entre dos llocs coneguts d'Atenes¹⁶³. I aquest lloc central, la font de Panops, suggereix etimològicament un indret de visió panoràmica (Pan-ops¹⁶⁴). Sòcrates, també, hi veu clar (té un do diví per aquestes qüestions) en la relació entre Hipotales i Lisis, com després Sòcrates també hi veu clar en la relació entre Lisis i Menexen, i amb Lisis i Menexen (ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῶν τίθημι, en 223b7). Tinguem present que el desviament del camí de Sòcrates és dut a terme de manera sensiblement perceptible, narrativament palpable, "agafant Ctesip (de bracet amb Ctesip?)" (καὶ ἅμα λαβὼν τὸν Κτήσιππον προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206d7-e1), l'expert en discussions, que a llarg del *Lisis* només intervé en la conversa amb Hipotales (per mostrar la *ridiculesa* d'Hipotales) i en la interrupció de 211c11-d6, en la qual demana de participar

¹⁶² La font de Panops es troba situada davant una de les portes principals de la ciutat d'Atenes, la porta de Diocar, que conduïa vers el Liceu, en la banda oriental d'Atenes (cfr. Judeich 1931, 49; Aly 1949, 636-637; Heyden 1961, 30). Les aigües de la font de Panops regaven els jardins del Liceu (Ammendola 1937, 24; Bonaria 1958, 4). Panops era un heroi atenès que, a més de tenir dedicada aquesta font, tenia també dedicat un temple i una estàtua (cfr. Roscher 1978, col. 1540).

¹⁶³ Plató, en el text del *Lisis*, juga amb elements narratius com les tríades (o esquemes triàdics): Acadèmia-Liceu-Nova Palestra, Sòcrates-Hipotales-Ctesip, Sòcrates-Lisis-Menexen, les tres converses fonamentals, tres edats diferents, etc. i també les díades (o esquemes diàdics): dins i fora la palestra, Menexen-Lisis, Ctesip-Hipotales, etc. Cfr. Hoerber 1959, 17 i ss. i Wolf 1992, 103 i 118. En el capítol I d'aquest estudi ja hi em fet referència. En abordar la relació dels amics amb el Bé (el πρῶτον φίλον) també s'està plantejant un esquema triàdic de relació que teixeix la conversa que mantenen Sòcrates, Lisis i Menexen.

¹⁶⁴ Segons Höfer, citant el llibre de Usener [*Götternamen* 1984, 60], aquesta etimologia prové de l'antiga forma '*Panoptes*', «el guardià diví, que tot ho veu» (Höfer 1978, col 1540). Maafs, en la seva obra *De Lenea et Delphinio* (Greifswald 1891), també citat per Roscher (Ibíd.), ha suggerit una altra etimologia: «omnia coquens, maturans», que la fa provenir de Πυάνοψ/Πυανειψίων/Πυανέψια, la festa de les faves [=πύανος], del gra, que es coïa [=ἔψω] quan ja era madur, durant la festa de les faves. Höfer anota igualment el fet que «Panops» era el sobrenom amb el qual es coneixia el déu Hermes (Ibíd.). Aquesta darrer apunt de Höfer resulta enormement interessant de cara a considerar que l'escena de *l'encontre* s'esdevé davant mateix, en una palestra, en el dia de la festivitat d'Hermes, en un indret que porta el nom (sobrenom) també d'Hermes. Beatriz Bossi fa derivar, sense explicar-ho, "Panops" de πᾶν i de ὄψ, quan diu senzillament, sense més: "[...]in the proximity of the *fountain of Panops* (the fountain of all words)[...]" (Bossi 2000, 172-173).

en el *festí* (ἔσθιασθον, en 211c11¹⁶⁵) d'aquella conversa que s'anuncia entre Sòcrates i Menexen i, alhora, esperona Sòcrates a que dugui a terme aquesta conversa amb Menexen, discutidor d'anomenada (ἐριστικός, en 211b8) i precisament deixeble de Ctesip (Κτησίππου μαθητής, en 211c5), a qui deu voler veure emprenent el vol davant un home com Sòcrates¹⁶⁶.

L'*encontre* és, doncs, allò que possibilita la συνουσία pròpiament dita, que Sòcrates desplegarà en la resta del *Lisis*. El *Lisis* serà, d'aquesta manera, un desviament del camí de soledat i de silenci de Sòcrates per tal de respondre a una sol·licitud plantejada davant una realitat quotidiana: l'enamorament d'un jove, Hipotales, que vol ser correspost i al qual li cal, amb l'ajut de Sòcrates, una mostració dialogal per a educar la seva διάνοια i, així, arribar a veure com comportar-se en aquestes relacions amoroses (cfr. la transició narrativa sobre la evitada relliscada de Sòcrates envers Hipotales: 210e1-211a2). Aquest desviament del camí socràtic, motivat per l'*encontre* en la font de Panops, porta Sòcrates a transitar un nou camí, un camí *amb* altres (amb Hipotales, i amb Lisis i Menexen) que constituirà el *Lisis* sencer.

II. *La συνουσία* (206e3-222e7). La συνουσία pròpiament dita va precedida igualment per una introducció narrativa (206e3-207b7), en la qual se'ns fa avinent el context postlitúrgic

¹⁶⁵ El verb ἐστιάω tant pot voler significar "*convidar algú a un banquet*" com "*fer un regal a algú*". Per això, alguns tradueixen aquest text com ho fa Joan Crexells ("¿Com és que us guardeu aquest festí per a vosaltres dos i no voleu donar-nos part en la conversa") o bé com ho fa Léon Robin ("Que faites-vous –à, tous les deux, à vous régaler tout seuls, sans nous faire part de ce que vous vous dites?"). De fet, el sentit és semblant. Nosaltres, recolzat-nos en l'arrel del verb (ἐστ-) ens inclinem per donar el sentit de "*convidar a un festí*". A més, en d'altres indrets Plató compara una conversa a un *festí*: *Protàgoras* 313c-314b, *La República* VIII 571d, *Fedre* 227b, 236e i 243d.

¹⁶⁶ Es podria considerar el sentit metafòric d'«agafar Ctesip», el gran discutidor i mestre de Menexen, en entrar a la nova palestra. En tal cas, això suposaria, a més de refermar la capacitat metafòrica de la narrativa platònica en el *Lisis*, introduir la possibilitat de la discussió *lògica* en l'interior de la nova palestra, tal com després la conversa de Sòcrates amb Menexen i Lisis farà realitat. El fragment narratiu final del *Lisis* mostra als assistents –i també, segurament, a Ctesip– la insuficiència de l'argumentació *lògica* per tal d'assolir el coneixement del «fonament del ser amic».

(206e3-4, referit a la festa d'Hermes en 206d1 i 223b2), l'ambient de jocs d'entreteniment (206e5-9), el lloc de calma (ήσυχία, en 207a4), l'interès en el fet de conversar (διελεγγόμεθα, en 207a5) i l'entrada en l'escena de tots els personatges restants (sobretot, Menexen [207a7-b2] i Lisis, desitjós d'escoltar [207a5, esp. 207b7]). Aquesta ambientació escènica ens diu ja quelcom sobre el contingut que s'hi desenvoluparà. Francisco J. Gonzalez ha estudiat aquest marc escènic per tal de mostrar-ne alguns temes: 1) la palestra com a lloc de la competició; 2) l'edat dels nois Lisis i Menexen (12-13 anys) com a suggeriment de submissió (als altres: pares, pedagogs, mestres, etc.); i 3) la barreja de nois i joves permesa en les festes d'Hermes com a indicació de la desigualtat en l'experiència i en el coneixement¹⁶⁷.

Descrit l'ambient escènic en la introducció narrativa, Plató ens transmet les converses que constitueixen pròpiament la συνουσία. En primer lloc, com hem assenyalat, una breu conversa introductòria de Sòcrates amb Menexen i Lisis (207b8-207c12), que expressa la relació de competitivitat entre els amics Lisis i Menexen (φίλω γάρ ἐστων. ἢ γάρ;, en 207c8¹⁶⁸). D'aquí l'ús dels següents comparatius en les preguntes formulades per Sòcrates als nois: πρεσβύτερος (en 207c1), γενναιότερος (en 207c3), καλλίων (en 207c5), i πλουσιώτερος (en 207c7¹⁶⁹). Aquest interrogatori socràtic comparatiu és interromput

¹⁶⁷ Cfr. Gonzalez 1995a, 71-72. Més endavant l'autor desenvolupà aquesta temàtica en la comunicació, a la qual hem fet referència en el capítol I, intitulada *How to Read a Platonic Dialogue: Lysis 203a-207d* (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*). L'autor considera 203a-207d com un «pròleg» del *Lysis* (Ibíd., 1 i 34-35n1), tot i tenir una llargada excessiva, segons pensem. Això suposa que el contingut temàtic sobre la φιλία és el que determina el pes del *Lysis*, sense tenir suficientment present que la sol·licitud d'Hipoteses (206c1-3) està present en tot el text. Hi ha una desproporció entre el «prologos» (203-207) i el «logos» (208-223). Cfr. també Bolotin 1979, 69-82; Scott 2000, 59-62.

¹⁶⁸ La resposta és afirmativa: Πάνυ γ', ἐφάτην (en 207c9). En la frase φίλω γάρ ἐστων. ἢ γάρ; de 207c8 fa servir per primera vegada en el text del *Lysis* el cas dual.

¹⁶⁹ És en relació a aquest πλουσιώτερος que ací es planteja el tema de la φιλία. També el terme φιλία apareix per primera vegada en el *Lysis* en aquest context, poc més avall, quan a propòsit de la resposta afirmativa del φίλω γάρ ἐστων. ἢ γάρ; de 207c8 i de l'esmentació de la dita pitagòrica κοινὰ τὰ φίλων (en 207c10), Sòcrates recollint l'afirmació feta pels nois els diu que «tot és comú» entre ells si és veritat que són amics: εἶπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον (207c11).

perquè vénen a cercar Menexen. I comença una breu transició narrativa (207d1-d4). Sòcrates ens adverteix en ella que no ha pogut demanar als dos amics qui dels dos era més just (δικαιότερος [207d1]¹⁷⁰) i qui dels dos era més sapient (σοφώτερος [207d2]¹⁷¹). La direcció (habitual) socràtica del preguntar envers la *justícia* i la *saviesa* es veu corregida per la sortida de Menexen (207d2-3) i, per tant, el preguntar socràtic ha quedat aturat en la pregunta comparativa sobre la *riquesa* dels nois. La *riquesa* es relacionava amb els lligams de *φιλία* que s'afirmaven entre els nois Lisis i Menexen. La *φιλία* serà la temàtica que es reprendrà en retornar Menexen a l'escena, al costat de Lisis i de Sòcrates (καὶ ἐν τούτῳ ὁ Μενέξενος πάλιν ἦκεν, en 211a1).

A continuació segueix la conversa central amb Lisis (207d5-210d8) sobre la saviesa o no d'aquest i la necessitat que reconeix, davant Sòcrates, d'un mestre, i això per tal d'esdevenir un home útil (ἀνωφελεῖς, en 210c6) i de seny (σοφός γένη, en 210). La conversa amb Lisis, de fet, és l'única –ja ho hem fet notar– que no és qualificada en l'escriptura platònica de *ridícula* (cfr. 205b7.c5.d5; 206a1; 211c2 i 223b4)¹⁷². Sòcrates ens narra tot seguit la relliscada que anava a fer davant Hipotales (ἐξήμαρτον, en 210e2) en mostrar-li com calia parlar a Lisis i el retorn de Menexen (210e1-211a2)¹⁷³. Les paraules de Lisis a Sòcrates

¹⁷⁰ En el *Lisis* només trobem una paraula, τὸ δίκαιον (en 216b4), referida a l'arrel semàntica *δικαι-*. La temàtica sobre la justícia, no és directament abordada en el *Lisis*, si bé la intencionalitat socràtica expressada en la comparació desitjada entre els amics Lisis i Menexen, expressa un avis platònic que el text marca sobre la possibilitat d'una relació necessària entre la justícia i l'amistat.

¹⁷¹ En el *Lisis* hi ha diversos textos que usen paraules d'arrel semàntica *σοφ-* (18x). La *saviesa* és un dels temes centrals de la conversa amb el noi Lisis que conclou afirmant que "si esdevens un home sapient, fill, tothom et serà amic i tothom et serà parent" (ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖτοι ἔσονται, en 210d1-2).

¹⁷² Vegeu el meu article *Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship «Realized» All Throughout the Dialogue* (Bosch-Veciana 2000, esp. pp. 115-116).

¹⁷³ Hipotales estava amagat entre els assistents per no ser vist de Lisis i poder presenciar la conversa de Sòcrates amb Lisis per tal de saber què li calia dir al seu predilecte, Lisis. L'error que Sòcrates anava a cometre consistia en fer present Hipotales davant Lisis, en adreçar-li la paraula. Sòcrates li volia dir: "Així és com cal parlar als estimats" (οὕτω χρῆ, ὃ Ἰππόθαλες, τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι, en 210e2-3). La sol·licitud a Sòcrates pel què calia dir d'Hipotales (τις λόγον διαλεγόμενος, en 206c2) és resposta inicialment ací (οὕτω χρῆ [...] διαλέγεσθαι, en 210e3). Es

(211a3-c9) introdueixen la conversa amb Menexen, que és precedida per un esperonament a la conversa per part de Ctesip (211c10-d6). En efecte, Lisis, desitjós que Sòcrates parli amb Menexen, el cosí de Ctesip i el seu millor company (ἀνεψιὸν Μενέξενον· Μενεξένφ μὲν γὰρ δὴ πάντων μάλιστα ἑταῖρος, en 206d3-4), demana a Sòcrates que conversi amb Menexen per tal que també aquest –com li ha esdevingut a si mateix- no s'enorgulleixi del seu pensar i descobreixi a través de Sòcrates la necessitat d'un mestre (σὺ διδασκάλου δέη, en 210d6) que li permeti de pensar bé (φρονεῖν i φρονεῖ en 210d5; φρονεῖς, en 210d6) i no sols creure's orgullosament que pensa bé (μέγα φρονεῖν, en 210d5; i μεγαλόφρων, en 210d7). Ctesip, insistirà en que s'esdevingui la conversa, com hem assenyalat (211c10-d6).

La conversa amb Menexen que s'esdevé a continuació (211d6-213d5) planteja el problema de la reciprocitat de la relació de *φιλία*¹⁷⁴. Menexen, el deixeble de Ctesip, davant la impossibilitat d'afirmar la reciprocitat en la relació entre el qui (o l'allò que) estima i el qui (o l'allò que) és estimat¹⁷⁵ afirma no saber sortir-se'n: οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε (en 213c9). Ha estat un primer contacte en l'àmbit de l'argumentació *lògica*¹⁷⁶ sobre la relació de *φιλία* que un bon expert en discussions d'aquest ordre com ara Menexen (ἐριστικός, en 211b8)

tracta no pas d'enaltir-los i afalagar-los als estimats (ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα, en 210e3-4) sinó de rebaixar-los i reduir-los (χαυνοῦντα καὶ διαθρύπτοντα, en 210e4-5). La presència d'Hipotales al llarg del diàleg es manté en segon lloc, essent, doncs, una presència absent que, al final, esclatarà amb aquell posar-se de tots colors de content d'Hipotales (ὁ δὲ Ἴπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2).

¹⁷⁴ El *Lisis* trenca amb la concepció tradicional sobre la *φιλία*. Fins al *Lisis* la *φιλία* era el nom per referir-se a l'*atracció* com a element constitutiu de les relacions no només humanes sinó també còsmiques. Amb Plató, en el *Lisis*, la *φιλία* abandona l'àmbit còsmic i se cenyeix en l'àmbit humà. L'*atracció* en l'àmbit humà rebrà en el *Lisis* el nom de *desig* (ἐπιθυμία, en 217e8; 221a3.b6.d3.4.e4; ἐπιθυμεῖν, en 207a6.e2.4.7; 208a2.e7; 209a3; 211b7.d4.e1.7.d7; 215e4; 217c1.e8; 221b1.2.7.d3.7; 222a1). El *Lisis* tematitza la *φιλία* en relació a l'ἐπιθυμία i en relació a ἔρως: τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα (221e3-4). Cfr. Dugas [1894] 1976, 2-19; Fraisse 1974, 31-187, esp. 125-150.

¹⁷⁵ El plantejament de la reciprocitat es fa tant en l'àmbit de la relació interhumana com en l'àmbit de les relacions entre l'ésser humà i altres éssers (animals, coses, ...) i, sobretot, respecte de la mateixa *saviessa*: καὶ φιλόσοφοι, ἄν μὴ ἡ σοφία αὐτοῦς ἀντιφιλη (212d7-8).

¹⁷⁶ Vegeu una anàlisi d'aquesta argumentació en Begemann 1960, 207-233.

no ha sabut resoldre. Sòcrates suggereix que el camí transitat possiblement sigui inadequat (ὀρθῶς ἐζητοῦμεν;, en 213d1-2). Lisis intervé sobtadament, negant-ho (οὐκ ἔμοιγε, en 213d2), i immediatament es posa vermell (ἐρυθρίνασεν, en 213d3). L'atenció de Lisis –nota Sòcrates- era ben visible (δῆλος ἤκροατο, en 213d5) i, per això, degut a aquesta ànsia de saber de Lisis (τῆ φιλοσοφιᾷ, en 213d7), l'incorpora a la conversa (cfr. 213d6-e1).

La conversa amb Lisis (213d6-216a1) emprèn un altre camí, un camí nou que demana un interlocutor nou¹⁷⁷. S'examina allò que en relació a la problemàtica tractada diu la tradició: els poetes (κατὰ τοὺς ποιητάς [...] πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες [en 214a1-2]) i els més savis (τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν, en 214b2¹⁷⁸). En aquesta conversa de Sòcrates amb Lisis es mostren les contradiccions amb les quals topem en posar en relació el que diu la tradició. Per a alguns, «el semblant (τὸ ὅμοιον) s'apropa al semblant» (Homer¹⁷⁹, Empèdocles¹⁸⁰, Demòcrit¹⁸¹); per a d'altres, «el contrari (τὸ ἐναντίον) s'apropa al contrari» (Hesíode¹⁸², Heràclit¹⁸³). En aquesta conversa se'ns posa en relleu que en cap de les dues grans tradicions es pot mantenir de debò una relació de φιλία perquè cauen en contradicció. Si atenem la tradició del «semblant amic del semblant» ens trobarem que, d'una banda, "el bo és l'únic que pot ésser amic del bo, mentre que el dolent mai no podrà tenir veritable amistat ni amb el bo ni amb el dolent" (214d5-7); però, d'altra

¹⁷⁷ El Murr ha formulat aquest lligam entre nou interlocutor i canvi de camí: "À ce point, le dialogue prend un nouveau tournant, qu'illustre le changement d'interlocuteur: si la question de savoir *qui* est ami n'a produit que paradoxes et apories, il est sans doute préférable de «changer de route» et de se demander *ce qu'est* l'ami" (El Murr 2001, 77).

¹⁷⁸ Més endavant, aquests *més savis* són determinats com "els qui parlen i escriuen sobre la natura i l'univers" (οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες, en 214b4-5).

¹⁷⁹ Plató cita l'*Odissea* XVII, 218.

¹⁸⁰ Cfr. *Fragments* DK, B20, B26 i B35.

¹⁸¹ Cfr. DK 68B 164.

¹⁸² Plató cita *Els treballs i els dies*, vers 25. Cfr. Plató, *El Convit* 187a-b.

¹⁸³ Aquesta és, en general, la posició d'Heràclit en relació a la consideració de la φύσις.

banda, ens podrem demanar "¿com han d'ésser, doncs, en principi, els bons amics dels bons, si ni es desitgen estant absents l'un de l'altre, perquè isolat cadascun es basta a si mateix, ni estant presents no es necessiten?" (215b3-5). Si seguim la tradició del «contrari amic del contrari» arribem igualment a una contradicció: "¿és l'enemic que és amic de l'amic, o l'amic que és amic de l'enemic?" (216b2-4). Ací però, Sòcrates ja ha fet entrar en la conversa a Menexen: "Però *a vosaltres*, què us sembla?" (216a2-3).

Ara la conversa segueix entre Sòcrates, Menexen i Lisis (216a-222e1). El diàleg *synousial* va escenificant un apropament entre Sòcrates, Menexen i Lisis: en la mesura que la *synousia* es va desplegant, es va realitzant l'apropament que duu a una relació de *φιλία*, tal com serà reconegut en el final del *Lisis*. El text marca el *tempo* dels moviments *synousials* que desembocaran en la constatació socràtica de l'assoliment del bé preuat que és la possessió de l'amistat (cfr. 212a1-7 i 223b6-7).

En aquesta llarga estona de conversa (de les pàgines 216 a la 222 de l'edició stephaniana) es parteix de la crítica dels ambients sofístics (οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, en 216a7) a les tesis que han aparegut contradictòries i des de les quals resulta impossible un *logos* sobre les relacions de *φιλία*. La conclusió d'aquesta crítica és ben clara: "ni el semblant és amic del semblant, ni el contrari és amic del contrari" (οὔτε ἄρα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον, en 216b8-9). De seguida la conversa emprèn un camí d'una recerca nova, si bé abans la narració ens fa sabedors dels *rodaments de cap* del propi Sòcrates davant les dificultats del raonament (εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, en 216c5-6). És un senyal que ens ofereix l'escriptura platònica per advertir-nos de l'apropament, en el camí d'ascensió, a alguna alçada de consideració¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Escrivíem en un article sobre l'ús del verb ἰλιγγιᾶν en el *Corpus Platonicum*: "En el diàleg platònic el verb ἰλιγγιᾶν, que traduïm normalment per «rodar el cap», «tenir o sentir vertigen», «marejar-se», etc., juga, segons sembla, un paper singular, estructurador del discurs filosòfic, en tant que Plató, ajudant-se amb el recurs literari intencionat del «rodament de cap», pretén que el

En aquest punt, Sòcrates, arrelat en un antic proverbi que diu que «allò que és bell és el que ens és amic» (τὸ καλὸν φίλον εἶναι, en 216c6-7), afirma contundentment: "Jo dic que el bo és bell" (λέγω γὰρ τἀγαθὸν καλὸν εἶναι, en 216d2). I d'aquí, Sòcrates, com si fos un endeví (ἀπομαντευόμενος, en 216d3¹⁸⁵), passa a afirmar que "el que és amic del bell i del bo és allò que no és ni bo ni dolent" (τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, en 216d3-4). La temàtica es desplaça cap el *neutre*, en un doble sentit: d'una banda, perquè s'inicia l'ús i la reflexió sobre el τὸ φίλον; i, altra banda, perquè s'inicia també una reflexió antropològica sobre «el que no és ni bo ni dolent», és a dir, el que no és ni una cosa ni l'altra (*ne-utrum*). Ens trobem davant quelcom que és "lleuger, fi, oliós i que fàcilment rellisca i se'ns escorre" (ἔοικε γοῦν μαλακῶ τινι καὶ λείψ καὶ λιπαρῶ, en 216c7). La dificultat d'atrapar l'objecte d'anàlisi és posat en relleu amb aquesta plasticitat metafòrica de la imatge triada, tan adient en l'interior d'una palestra¹⁸⁶.

La conversa segueix per aquests enfilalls antropològics cercant les causes de les relacions de φιλία (finalitat i causa: ἢ ἔνεκά του καὶ διὰ τι, en 218d8) fins arribar a postular el principi fonamentador de les relacions de φιλία: τὸ πρῶτον φίλον (219d)¹⁸⁷. Aquest primer principi és el que veritablement és φίλον; totes les altres coses que l'home estima per amor d'aquella són simples imatges que ens enganyen (ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα

lector s'adoni de la necessitat de la nova direcció que ha d'emprenre el *logos* filosòfic, així com del nou contingut i del nou abast que aquell *logos* filosòfic ens ofereix" (Bosch i Veciana 1994, 53-54).

¹⁸⁵ El verb ἀπομαντεύεσθαι és un *hàpax legómenon* del conjunt de la literatura grega. En Plató trobem només 4x aquest verb. A més del present text del *Lisis*, en el *Sofista* (250c1) i *República* (VI 505e1 i VII 516d2). Aquí, en el context d'una festa religiosa dedicada al déu Hermes, hermeneuta dels déus, l'endevinació de Sòcrates té un sentit profundament religiós i mostrador d'un llenguatge diferent del de l'argumentació *lògica*.

¹⁸⁶ En una palestra aquesta imatge era ben visible en els cossos dels nois i dels joves untats d'oli per als seus exercicis físics de lluita, etc. No hi ha manera d'agafar el cos del contrari en els exercicis de pugil·lat, si no s'és molt hàbil. La professora Ginger Osborn Justus defensa que ens trobem davant d'una al·lusió socràtica homoeròtica i fàl·lica, pròpia d'un estat postcoital dels joves bells (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 90-91).

¹⁸⁷ Djimbril Samb en un breu article defensa el valor ontològic que el *Lisis* dona a aquest τὸ πρῶτον φίλον que Plató fa sinònim de τὸ ἀγαθόν (cfr. Samb 1991, 513-516).

αὐτοῦ, en 219d3-4)¹⁸⁸. "Amic només ho és allò a què tendeixen tot el que anomenem les nostres amistats" (φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν, en 220b1-3). I com que el bé és allò amic (τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον, en 220b7), τὸ πρῶτον φίλον s'identifica amb el bé.

La reflexió sobre les causes de les relacions de φιλία ha conduït fins al πρῶτον φίλον al qual tendeix tota relació de φιλία. En la determinació de l'ésser humà com un ésser fonamentalment ambigu, que es troba en l'entremig (μεταξὺ, en 220d6) del ser bo i del ser dolent -ni és completament bo, ni és completament dolent-, Sòcrates dialoga sobre els desigs d'aquest ésser humà ambigu que estima el bé. La conversa synousial aborda, en el tram final, doncs, les relacions entre els desigs, el bé i el mal: els desigs no són bons ni dolents (μήτε ἀγαθαὶ μήτε κακαὶ ἐπιθυμίαι, en 221b5-6). Hi ha un desig del bé. El desig és la causa de l'amistat (ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, en 221d3), no el mal (cfr. 221c2-5). Però el desig, com a expressió d'una mancança (οὐ ἂν ἐνδεὲς ἦ, en 221d7) i una despossessió (οὐ ἂν τι ἀφαιρῆται, en 221e2-3), apunta vers quelcom de posseït, de propi i emparentat: "És d'una cosa que ens és pròpia, pel que es veu, que tenim amor, amistat i desig" (τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, ὡς φαίνεται, en 221e3-4)¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Vegeu l'estudi d'Àlvaro Vallejo *El fantasma de Helena. El papel de la razón en la concepción platónica del amor* (Vallejo 2001a, esp. 84 i 103). Justament l'afirmació en el *Lisis* de l'existència d'ídols o imatges falses fa plantejar a l'autor –i defensar– el valor del paper de la raó en Plató de cara a incidir en la voluntat en les qüestions de l'amor (al bé): "A mi juicio, donde puede intervenir la razón es aquí, en los componentes cognitivos que acompañan a la voluntad. Todo deseo tienen unos contenidos cognitivos que pueden orientar a la voluntad al mostrar el objeto en cuestión bajo una falsa apariencia de bien" (Íbid., 103).

¹⁸⁹ Joseph Moreau afirma que "la thèse qui montre dans l'οἰκεῖον l'objet de l'amitié, qui désigne comme fin de l'objet du désir, ne peut plus être entendue qu'en un sens *analogique*" (Moreau 1986, 167). Jean-Claude Fraisse, per la seva banda, sosté que la veritable descoberta del *Lisis* platònic "est, en effet le caractère éclairant de la notion d'*oikeiotes*, dont la portée métaphysique est, dès ce moment, entrevue, et dont l'application à la *philia* résout la plupart des problèmes posées" (Fraisse 1974, 143). El terme οἰκειότης no apareix en el *Lisis*, tot i que Plató el fa servir en el *Fedre*

En aquest punt, tot i reconèixer l'emparentament de Lisis amb Menexen (φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς, en 221e6) i, per tant, la seva amistat (ὕμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, en 221e5-6), la conversa dialogal tanca la sol·licitud inicial d'Hipotales en l'afirmació socràtica: "Per força, doncs, l'amant veritable i no fingit serà estimat per l'objecte del seu amor" (ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῆ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν, en 222a6-7). Aquesta afirmació socràtica produeix reaccions ben palpables, que la narració descriu fins i tot físicament: Lisis i Menexen a penes hi consentiren (Λύσις καὶ ὁ Μενέξενος μόγις πῶς ἐπενευσάτην, en 222b1); Hipotales, per la seva banda, mostra una satisfacció extraordinària per aquesta conclusió socràtica, i fins i tot es posa de tots colors (ὁ δὲ Ἱπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2). Aquest acoloriment d'Hipotales el fa, ara, ser present, de manera visible, en aquella conversa synousial.

Respecte de les relacions de φιλία es manté la tensió, perquè el qüestionament que Sòcrates estableix en proposar un lligam d'identitat possible entre «emparentat/propri» (τὸ οἰκεῖον) i «semblant» (τὸ ὁμοῖον), fa que altra vegada resti tot capgirat. En efecte, si l'«emparentat» i el «semblant» són la mateixa cosa, aleshores s'esdevé que s'afirma allò que ja a l'inici de la conversa dialogal havia estat negat, això és, que el semblant fos amic del semblant. Cercant una solució a la situació, Sòcrates fa un resum de tot allò dit, com en els tribunals, i conclou que "si res, doncs, de tot això no serveix per explicar l'amistat, ja no sé pas què dir-hi" (εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e6-7). El final aporètic, segons els estudiosos, està servit. Alguns, com David Bolotin, noten que en el repàs de Sòcrates no ha estat tot recordat i sostenen que, precisament allò no recordat en el resum, és el que donarà sortida a l'argumentació socràtica¹⁹⁰. De fet, en

(256e4), en *El Convit* (197d1), en el *Polític* (258a2; 261a4; 280b7), en *La República* (III 402a4; VII 537c2), en el *Timeu* (26e3), en *Les Lleis* (VI 771d6) i en la *Carta III* (317e4).

¹⁹⁰ Escriu Bolotin: "Socrates differs from those who are wise in the law courts by ending his summation with an acknowledgment of failure. His most important omissions are of who both love and are loved, on the one hand (cf. 213c6-7), and of the intermediate beings in their friendly relation

l'interior de la conversa synousial s'ha produït, des del punt de vista de l'argumentació, una situació d'embriagament (ὄσπερ μεθύομεν, en 222c2) i, des del punt de vista de la relació humana (Hipotales-Lisis-Menexen), una situació de plaer (Hipotales) i de perplexitat (Lisis-Menexen) a causa de la conclusió socràtica sobre la relació eròtica entre els amants. Tot això fa pensar en un moment delicat de la conversa synousial, sobretot perquè l'enrenou produït en els interlocutors, tant en el pensament com en l'afectivitat, dificulta el seguiment atent del resum socràtic. Sòcrates, de fet, deixa ben clar que si (εἰ, en 222e6) el que ha estat dit en el resum és així, aleshores no té res a dir (ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω, en 222e7)¹⁹¹. La por a fer el ridícul (καταγέλαστος γένωμαι, en 211c2) que tenia Sòcrates abans de parlar amb Menexen sembla poder entendre's¹⁹². Però l'agudeses de l'escriptura platònica esclata en el fragment final del *Lisis* (223a1-b8), tal com ja hem mostrat en aquest capítol del nostre estudi.

En aquesta part del *Lisis*, pròpiament dita συνουσία, s'hi ha anat escenificant una novetat de relacions entre els seus membres: s'hi ha anat escenificant una relació de συνουσία. Hem vist com el diàleg synousial demana parar l'atenció en cadascun dels interlocutors per separat, al mateix temps que es fa també necessari atendre els diversos passos progressius de la conversa dialogal, i això per tal de poder tastar la unitat a la qual conflueix la synousia dialogal socràtica, tant en el desplegar-se del text com en el realitzar-se de l'allò afirmat en el text, i fins i tot en l'apropament dels diversos personatges, els interlocutors principals.

to the good, on the other (cf. 216c2-3; 220b7). In others words, his omissions recall our attention to the main question which had been raised in the first explicit discussion of who are friends: what is the relation between friendship in the ordinary sense, which requires that the friends both love and be loved, and the friendly disposition, without any desire to be loved, which men have toward the good which they pursue? Now conceivably, Socrates hoped that someone present might notice his omissions and thus help him to renew the inquiry into this central question" (Bolotin 1979, 196-197).

¹⁹¹ Cfr. allò que hem dit en referència a aquest fragment a la p. 190-191 del present capítol.

¹⁹² També a 221a4 trobem un *hàpax legòmenon* del *Lisis* quan, en aquesta conversa final, es diu que és ridícul de fer una pregunta determinada: γελοῖον τὸ ἐρώτημα. La sensació de ridiculesa plana tot al llarg del *Lisis*, llevat de la conversa amb el mateix Lisis (207d5-210d8).

Malgrat tot, i si tenim en compte el conjunt de les converses, el llenguatge que s'hi ha articulat –llevat de la conversa amb Lisis, com hem assenyalat– es mostra insuficient, fins i tot en la seva vessant argumentativa, per tal d'expressar una realitat humana tan propera a l'univers cultural grec com podia ser les relacions de *φιλία* entre els éssers humans (222e2-222e7).

III. *La dissolució* (223a1-223b8). Aquest darrer bloc estructural l'hem estudiat suficientment en el primer apartat d'aquest capítol II. Tan sols insistim en el fet que, en aquest bloc, la *συνουσία* és afirmada i reconeguda en la relació de *φιλία* esdevinguda entre els interlocutors *synousials* del *Lisis*. Plató acaba el diàleg mostrant precisament això: com la *συνουσία* aconsegueix realitzar la *φιλία* entre els participants, malgrat les dificultats en l'argumentació i les limitades adquisicions, almenys visibles (verbalitzades), en l'ordre del pensament. *La dissolució de la συνουσία*, tal i com Plató l'ha escenificada, posa en relleu tant la força de la mateixa *συνουσία* socràtica (que *realitza* allò que cerca) com la tendència del llenguatge vers la captació de la realitat, que mai no és atrapada del tot. El llenguatge diu sabedor de la seva inadequació permanent. La tendència del llenguatge és una tendència que el porta a dir allò indicible. Per això sempre resta obert a noves aproximacions, com en el cas de l'univers referit a la *φιλία*. Les paraules finals de Sòcrates en el *Lisis* així ho corroboren (223b3-223b8).

Finalment, en acabar aquest apartat referent a l'estructura del *Lisis*, volem fer una segona consideració, tal com ja hem apuntat més amunt, referida a l'estructura del *text* mateix del *Lisis* i, doncs, a la *synousia* que s'hi desplega.

Si prestem atenció en el *text* del *Lisis* veurem que es dona un cert paral·lelisme entre el bloc de *l'encontre inicial* (203a1-206e2) i el bloc de la *dissolució* de la *synousia*, el bloc que constitueix el fragment narratiu final, que ja hem estudiat (223a1-223b8). Aquest paral·lelisme que mostrem a continuació és, però, un paral·lelisme *invers*, és a dir, i per dir-ho de manera breu: tot allò que trobem escènicament i narrativament de manera estructural en el final del *Lisis*, ho trobem igualment en el seu inici, encara que a l'inrevés,

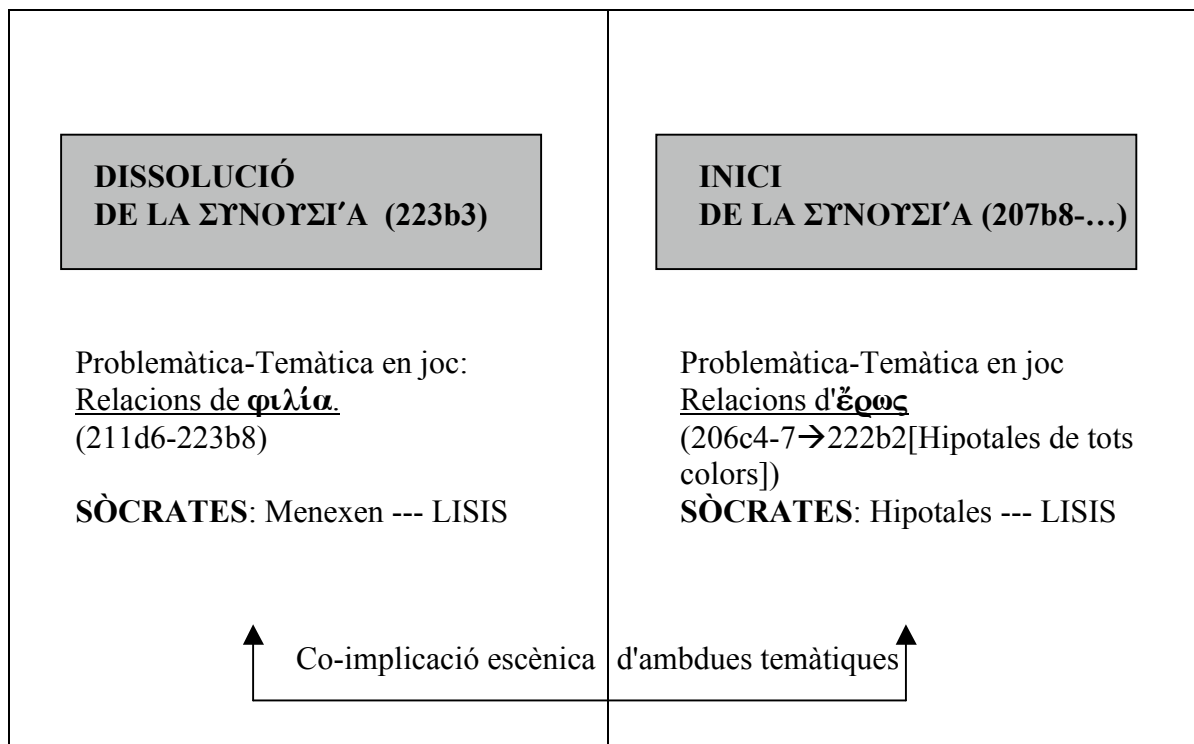
això és, amb motius, intencions, situacions, etc. inversos. Però, no tot allò que està en la narració de *l'encontre inicial* ho trobem en el fragment narratiu final: només allò que és decisiu per a la conclusió del *Lisis*. És un recurs de l'escriptura platònica que concentra en el final la clau hermenèutica de la narració socràtica. Amb l'ajut d'aquest arc de similituds l'autor mostra de manera patent la unitat del relat (des de l'inici fins al final) en les seves problemàtiques i temàtiques diverses (φιλία-ἕξις) i en les seves preocupacions per fer de l'escena i la narració el lloc synousial del pensament i del diàleg amb l'oient i el lector. Amb aquest enginy de l'escriptura naixent abraça la synousia (la centralitat del *Lisis*) amb una escenografia que permet visualitzar-ne, a través del llenguatge, el seu inici (motius) i el seu final (realitzacions). Així, Plató aconsegueix donar relleu i color, així com conduir l'atenció de l'oient i del lector, a la narració synousial.

Aquest paral·lelisme el podem percebre precisament en el fragment final del *Lisis*, en acabar la lectura del *Lisis*. Malgrat això pugui semblar una obvietat, cal posar-ho en relleu. Perquè no és que en el final de la lectura aparegui *només* allò que es diu en aquest final, sinó que en *aquest* final es mostra, també, *el lligam amb el principi i la intencionalitat* de l'escriptura platònica en recórrer a aquest joc narratiu. És des d'aquest final, doncs, que cal presentar aquest *paral·lelisme invers* que opera en el *text* del *Lisis* platònic.

Podem representar esquemàticament aquest paral·lelisme, en el qual tot allò que es dona en la *dissolució* ho trobem també en *l'encontre* i no pas a l'inrevés, de la manera següent:

| «III. DISSOLUCIÓ» Fragment narratiu final (223a1-b8) | «I. ENCONTRE» (203a1-206e2) |
|--|--|
| Intenció socràtica de seguir parlant amb... (223a1-2) | Intenció socràtica de seguir caminant en silenci i sol... (203a1-2) |

| | |
|--|--|
| <p>[Sòcrates parlava amb οἱ παῖδες i ara ho vol fer amb οἱ νεανίσκοι] (τινὰ τῶν πρεσβυτέρων κινεῖν, en 223a1-2)</p> <p><u>Intervenció-interrupció</u> dels esclaus-pedagogs (de Menexen i de Lisis) [2 personatges] (223a2-3)</p> <p>Com <u>beguts</u>: festa d'Hermes (223b1-2)</p> <p>Insisteixen a sortir de la palestra (223a4-5)</p> <p><u>Resistència a sortir</u> de la palestra (223a5-7), per anar a casa dels pares (οἴκαδε)(223a4- 5).</p> <p>Mestre no esmentat: <i>Sòcrates</i> (cfr. 210d6[?])</p> <p>En aquest moment, <u>lloc de cridòria i violència</u> (223b1)</p> | <p>Encontre (<u>Intervenció-interrupció</u>) amb Hipotales i Ctesip [i altres joves] (relacionats amb Menexen i Lisis) [2 personatges] (203a3-4)</p> <p>[Sòcrates parla amb οἱ νεανίσκοι i després ho farà amb οἱ παῖδες] (203a5)</p> <p>Encontre: a la <u>font</u> de Panops (sobrenom d'Hermes) [era la festa d'Hermes] (203a3 i 206d1)</p> <p>Insisteixen que Sòcrates entri a la palestra (203b3-204b4...)</p> <p><u>Resistència a entrar</u> a la palestra (Ibíd.), construïda de nou (ῥιζοδομημένη)(204a2).</p> <p>Mestre esmentat: <i>Miccos</i> (company de Sòcrates)(204a4-7).</p> <p>En aquell moment, cerquen un <u>lloc de calma</u> (207a4)</p> |
|--|--|



Com podem veure aquest *paral·lelisme invers* que plantegen els dos blocs estructurals inicial i final del *Lisis*, l'«encontre» i la «dissolució» de la *synousia*, permet entendre quina és la força del final del *Lisis* platònic. En el final no només concentra narrativament i escènicament tot allò que en l'inici del *Lisis* s'apuntava sinó que en el final mateix esclata la força del que ha estat aconseguit gràcies a tot el procés de conversa *synousial*.

El pont que permet travessar d'una banda a l'altra d'aquests segments extrems del *Lisis* és la *synousia dialogal socràtica* en la qual transiten els personatges principals i un protagonista extraordinari, Sòcrates, que, al llarg del text, reconduïx les relacions humanes que s'hi ressituen, tant les relacions sostingudes per *ἔρω*s com les relacions mantingudes per la força de la *φιλία*. La centralitat de Sòcrates, doncs, resulta ser una dada ben remarcable del *Lisis* platònic.

L'estructura mateixa del *Lisis* respon, doncs, a la intencionalitat platònica de bastir narrativament una *synousia dialogal socràtica*. La solidesa d'aquesta estructura, que ha

considerat els detalls constructius (narratius i dialogals) amb delicadesa i intel·ligència, ofereix al lector la possibilitat d'una lectura gairebé synousial, en el sentit que també entre el text i el lector es podria arribar a produir una relació semblant a la relació synousial. El *Lisis*, estudiat des d'aquesta perspectiva, esdevé un diàleg estimulant. L'estructura del seu text contribueix a vertebrar-ne aquesta estimulació.

3. ELEMENTS CONTEXTUALS I NARRATIUS DEL *LISIS*

El text del *Lisis* platònic està confeccionat sobre un canemàs narratiu en el qual es teixeixen les converses que Sòcrates manté amb els diversos interlocutors dialogals. L'escriptura platònica narra ací en primera persona. És Sòcrates mateix, doncs, qui, en el *Lisis* (com en el *Càrmides* i en la *República*), narra en primera persona. Aquest recurs, en el cas present, això és, en la narració d'una synousia dialogal socràtica, té la seva importància. Sòcrates parla des de si mateix de la seva experiència personal, tal i com aquesta és llegida per Plató, el creador del Sòcrates del *Lisis* (i del Sòcrates dels altres diàlegs). Aquesta tècnica narrativa emfasitza la synousia com a expressió d'una manera personal d'entendre el diàleg del pensament d'un mateix amb el pensament de l'altre (dels altres). Plató parla en el *Teetet* (189e4-190a6¹⁹³) i en el *Sofista* (263e3-264b8¹⁹⁴) del pensament (διάνοια) com a «diàleg de l'ànima amb si mateixa» (ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος, en *Sofista* 263e4); és

¹⁹³ "Sòcrates: Estupend! I per «pensar», entens el mateix que jo? Teetet: Tu, què n'entens? Sòcrates: Un discurs que l'ànima recorre en si mateixa pel que fa al que vol investigar" (ΣΩ: Κάλλιστα. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; ΘΕΑΙ: Τί καλῶν; ΣΩ: Λόγον ὅν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ, en *Teetet* 189e4-7).

¹⁹⁴ "Doncs pensament és el mateix que discurs, ja que no és el diàleg de l'ànima amb si mateixa, sense veu, el que nosaltres anomenem pensament?" (Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταυτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, "διά νοια;", en *Sofista*, 263e3-5). I també: "... i el pensament se'ns mostrava com un diàleg de l'anima amb si mateixa..." (... δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος ... , en *Sofista*, 264a9-b1)

el que Sòcrates feia en el camí que descriu al començ mateix del *Lisis* (ἐπορευόμεν μὲν, en 203a1). El *Lisis*, però, és la narració d'un altre camí (el de la *synousia*), un camí desviat d'aquell camí de soledat, silenci i pensament que transitava Sòcrates en aquell inicial ἐπορευόμεν (203a1) del nostre text. Ací, en l'exposició d'una *synousia* dialogal socràtica, Plató, com hem vist en l'estructura del *Lisis*, equilibra el dialogar del pensament; i això pel fet que considera aquest dialogar del pensament tant des de la relació amb si mateix (ἐπορευόμεν μὲν ...) com des de la relació amb els altres (la *συνουσία* desplegada en el *Lisis*).

La narració socràtica del *Lisis*, damunt la qual es teixeix el dialogar amb els altres, conté alguns elements que ens mostren l'especificitat de la *synousia* socràtica que el *Lisis*, segons l'escriptura platònica que l'ha recreada, ens dóna a conèixer. Entre aquests elements hi ha el *context spatiotemporal* on es desenvolupa la *synousia* socràtica (del *Lisis*) i també *determinats recursos narratius* que posen a l'abast de la nostra sensibilitat i de la nostra intel·ligència el món humà que actua en l'escenari d'una *synousia* socràtica (com ens transmet el *Lisis*). Si Sòcrates, en el final del *Lisis* (223b6-7), afirma que la *φιλία* ha estat *realitzada* al llarg de la *synousia* és degut no només a la discussió filosòfica que hi ha tingut lloc (la conclusió argumental és aporètica) sinó també a causa d'aquest món complex d'interrelacions humanes, esbossat literàriament per Plató a través de tots aquests elements narratius que a continuació posarem en relleu.

Vegem ara, en primer lloc, el context spatiotemporal de la *synousia* socràtica, tal i com aquest se'ns perfila en la narració del *Lisis* platònic. De manera general cal dir que Plató ha tingut cura en ubicar-nos la *synousia* socràtica en un espai i en un temps determinats, quotidians; però d'una quotidianitat singular. L'espai: una palestra nova; el temps: el dia de la festa d'Hermes, la divinitat protectora de les palestre. Una palestra nova, engalanada per a celebrar al seu déu protector. Espai i temps de festa per a una *synousia* com la socràtica. La *synousia* socràtica es dóna en un lloc corrent on els nois i els joves feien la seva vida social i d'aprenentatges per a la vida política, però en el dia de la seva festa patronímica. Deturem-nos en aquest espai i en aquest temps.

L'espai: una palestra nova.

En general, Plató, a causa del gènere literari de què se serveix, recorre a donar les referències dels *llocs*, i això ho aprofita per a fer-ne motiu de significació. En el *Lisis* no resulta gens estrany, doncs, de trobar aquests referiments als *llocs* on l'escena s'esdevé o s'esdevindrà. No obstant això, degut a l'estructura mateixa del text, la *intensitat tòpica* amb què el lector es troba en començar la lectura del *Lisis* és una dada que no pot passar per alt. Si repassem el començament del *Lisis* prou ens n'adonarem.

Certament, en l'inici mateix, tant en la introducció narrativa (203a1-a5) com en el primer intercanvi de paraules entre Hipotales i Sòcrates (203a5-204a9), assistim a la preocupació platònica per ubicar el que es diu en la narració. I ho fa d'una manera, com diem, remarcablement insistent. Així, les primeres paraules del *Lisis*, narrades per Sòcrates, ja fan referència a dos llocs eminents d'Atenes, dos dels seus gimnassos principals: "Me n'anava de l'Acadèmia de dret cap al Liceu" (ἐπορεύομην μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺς Λυκείου, en 203a1). Igualment, tot seguit, se'ns refereix el lloc mateix per on Sòcrates estava transitant: "el camí fora la muralla arran mateix del mur" (τὴν ἔξω τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος, en 203a1-2). Més encara, en la narració, Sòcrates ens diu exactament el *lloc* on es trobava en el moment de l'*encontre inicial*: "el portal on hi ha la font de Panops" (ἐγενόμην κατὰ τὴν πυλίδαν ἣν ἡ Πάνοπος κρήνη, en 203a2-3). Serà després de tot aquest seguit de determinacions *locatives* que Plató decideix donar entrada als primers personatges que conversaran amb Sòcrates: Hipotales i Ctesip (el primer, fill d'Hierònim; el segon, del dem de Peània, (Κτησίππῳ τῷ Παιανίει, en 203a4, un *gentilici*). Les primeres paraules que Hipotales adreça a Sòcrates tornen a tenir a veure amb el *lloc*: "¿On vas i d'on vén?" (ποῦ δὴ πορεύῃ καὶ πόθεν;, en 203a6-b1). La resposta de Sòcrates a Hipotales repeteix allò ja dit, però ara obligadament en present d'indicatiu: "De l'Acadèmia i me'n vaig de dret cap al Liceu" (ἐξ Ἀκαδημείας, ἣν δ' ἐγὼ, πορεύομαι εὐθὺς Λυκείου, en 203b2). Els nois repliquen immediatament: "Ací amb nosaltres has de venir de dret" (δεῦρο δὴ, ἣ δ' ὅς, εὐθὺς ἡμῶν, en 203b3). La narració segueix amb una pregunta de Sòcrates a Hipotales: "¿On em vols dur, i qui sou vosaltres?" (ποῦ, ἔφην ἐγὼ, λέγεις, καὶ παρὰ τίνας τοὺς

ὕμᾱς;, en 203b5). Hipotales li respon: "Ací" (δεῦρο, en 203b6). La narració socràtica precisa com Hipotales fins i tot fa un gest ("assenyalant-me" [δείξας μοι, en 203b6]) per tal de mostrar el *lloc* que "es trobava davant mateix de la muralla" (ἐν τῷ καταντικρὺ τοῦ τείχους, en 203b6), "un clos amb una porta oberta" (περίβολόν τέ τινα καὶ θύραν ἀνεφγμένην, en 203b6-7). La continuació narrativa introdueix un nou adverb de *lloc*, "ací" (αὐτόθι, en 203b8) per explicar el que en aquells moments fan aquella colla de nois: "ací passem el temps [...] nosaltres i força altra gent bonica" (διατρίβομεν δέ [...] ἡμεῖς τε αὐτοὶ καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί, en 203b7-8). Inevitablement la pregunta socràtica demana pel *lloc* i per les ocupacions que s'hi tenen: "¿què és això i en què passeu el temps?" (ἔστιν δὲ δὴ τί τοῦτο, καὶ τίς ἡ διατριβή;, en 204a1). La resposta d'Hipotales és, naturalment, en la doble direcció que demanava la pregunta. D'una banda, es diu que "és una palestra [...] construïda fa poc" (παλαίστρα [...] νεωστὶ ὄκοδομημένη, en 204a2); i, d'altra banda, amb una separació adequada (un punt alt, en llengua grega¹⁹⁵), s'aclareix que "el passatemp consisteix principalment en converses en les quals ens plauria donar-te part" (ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδοῖμεν, en 204a2-3). Sòcrates preguntarà pel preceptor d'aquell *lloc* (αὐτόθι, en 204a4), pel què ha d'anar-hi a fer (cfr. 204b1) i qui és el bonic de la colla (τίς ὁ καλός, en 204b1-2). A partir d'aquí començarà la conversa sobre l'enamorament d'Hipotales del noi Lisis. Tot aquest inici del *Lisis*, doncs, resta prenyat de determinacions de *lloc* (noms de llocs, adverbis, gentilicis, descripcions de llocs, etc.) que operen en el lector d'una manera incisiva de cara a veure-hi quelcom de narrativament gens banal. La narració socràtica, de fet, va portant el lector vers el *lloc* preminent: la palestra. És l'espai escènic principal del diàleg, el *lloc* on es desplegarà la συνουσία socràtica. El *Lisis* escènicament s'esdevé tant fora de la palestra (la conversa amb Hipotales) com dins la palestra (les converses amb Lisis i amb Menexen), però, al capdavant, l'espai escènic és delimitat per la palestra.

¹⁹⁵ El punt alt (·) en llengua grega ens dona entenent una aturada que separa una oració de l'altra, sense voler-les lligar (com ho faria el καί copulatiu). Plató per donar rellevància al fet que "és una palestra" i separar-ho d'allò que s'hi fa, hi posa un punt (alt).

Si parem atenció a aquest *lloc* tan central del *Lisis* ens podrem adonar de la riquesa i els detalls de l'escriptura platònica de cara a posar en relleu aquest *espai* synousial que el *Lisis* posa a consideració del lector: la palestra davant mateix de la font de Panops, una palestra construïda de feia poc, a mig camí entre l'Acadèmia i el Liceu.

Segons hem vist, les paraules que en l'«*encontre inicial*» Hipotales adreça a Sòcrates tenen com a intenció donar a conèixer el *lloc* escènic principal del *Lisis*. Cal tenir present que, segons llegim en el començ mateix del *Càrmides*, Sòcrates anava habitualment a conversar en les palestre¹⁹⁶, com, d'altra banda, ho feien també, amb assiduïtat, els sofistes, els quals exhibien les seves qualitats als nois i joves que freqüentaven aquells indrets. En el *Lisis*, Sòcrates, en ser convidat a entrar per part d'Hipotales (δεῦρο [...] εὐθὺ ἡμῶν. οὐ παραβάλλεις; ἄξιον μέντοι, en 203b3-4), no reconeix inicialment el *lloc* al qual estava essent convidat (ποῖ, ἔφην ἐγώ, λέγεις, en 203b5 i ἔστιν δὲ δὴ τί τοῦτο, en 204a1). Hipotales, en convidar-lo a entrar, li ensenya, amb un gest d'incitament, "un clos amb una porta oberta" (περίβολόν τέ τινα καὶ θύραν ἀνεφγμένην, en 203b6-7) i es limita a dir "ací passem el temps" (διατρίβομεν [...] αὐτόθι, en 203b7-8). L'«ací» d'Hipotales resulta imprecís per a la narració socràtica, és a dir, encara no resta suficientment determinat¹⁹⁷. A

¹⁹⁶ En el començ del *Càrmides* el mateix Sòcrates (com en el *Lisis*) ens refereix: "Havia tornat la vigília, al vespre, del campament de Potidea i en arribar, després de tant de temps d'ésser fora, vaig anar amb gust **cap als indrets de les meves habituals converses** [ἐπὶ τὰς συνήθεις διατριβάς]" (153a1-3) I afegeix a continuació: "Vaig entrar, doncs, a la Palestra de Tàureas, davant mateix del santuari reial" (153a3-5). El *Lisis*, com el *Càrmides* i l'*Eutidem* entre els diàlegs socràtics, tenen com a marc escènic una palestra. La palestra (παλαίστρα, «camp de lluita») era una dependència del "gimnàs" (γυμνάσιον)(cfr. Chamoux 1967, 275 i 423); un *lloc* per als exercicis físics, sobretot la lluita (dirigida pel παιδοτρίβης: cfr. *Lisis* 207d3), i també un *lloc* on es rebia ensenyament a càrrec d'algun mestre (διδάσκαλος: cfr. Miccos, en *Lisis* 204a4-7). Un bon estudi sobre les palestre de Grècia és encara el de Jean Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce: des origines à l'Empire romain* (Delorme 1960). Per a la ubicació dels principals edificis d'Atenes: J. Travlos, *Bildlexicon zur Topographie des antiken Athen* (Travlos 1971) i A. van der Heyden (dir.), *Atlas de l'Antiquité Classique* (Heyden 1961).

¹⁹⁷ La narració socràtica juga, també aquí, un doble paper: des del punt de vista de l'escenari, els conversadors de Sòcrates, en estar la porta oberta del clos, ofereixen visualment a Sòcrates un atractiu que es mostra en aquella visió (possiblement nois i joves); des del punt de vista de l'escena,

l'escriptura platònica li cal un *sentit* per tal d'esdevenir narració. Per això, l'«ací» és precisat com «una palestra» (παλαίστρα, en 204a2). L'escena synousial tindrà lloc en una palestra. També el *Càrmides*, ho acabem de veure, pren com a lloc escènic una palestra: la palestra de Tàureas (cfr. *Càrmides* 153a4 i 155d2). Però la palestra on se situa el *Lisis* era sorprenentment desconeguda de Sòcrates, tot i que les palestres eren un dels llocs habituals de les seves converses (cfr. *Càrmides* 153a3). Era una palestra nova, construïda de feia poc (νεωστὶ ὄικοδομημένη, en 204a2). Per a un home, com Sòcrates, que passejava per aquells murs amb normalitat (203a1-3), difícilment li podia resultar desconeguda la construcció d'una palestra, sobretot si tenim en compte que la palestra era «el lloc d'habitudo de les seves converses». Més aviat podem creure que Plató vol donar relleu a aquesta palestra. I ho fa dient: νεωστὶ ὄικοδομημένη (204a2). El valor metafòric d'aquest aclariment platònic ens sembla altament probable. En efecte, Plató empra el verb οἰκοδομέω, semànticament emparentat amb la família οἶκος, per tal de fer ressonar en l'inici del diàleg, allò que serà, en el final de la narració (cfr. a partir de 221e3), una noció clau en la relació de φιλία: τοε οἰκεῖον¹⁹⁸. L'edificació d'aquella palestra, a més, és recent, νεωστί, això és, té un caràcter de 'novetat'. Així doncs, l'escriptura platònica ens presenta la synousia socràtica com una 'edificació nova' per als participants. Al llarg de la synousia s'esdevé la novetat preanunciada terminològicament ací, en 204a2, és a dir, la construcció d'unes relacions d'οἰκειότης noves (pròpies, segons el *Lisis*, dels φίλοι) que fan afirmar a Sòcrates, en les darreres línies stephanianes, que ells han esdevingut amics (223b6-7). El caràcter relacional (σύν-) de la συνουσία ha conformat una *familiaritat* (οἰκειότης) entre els seus membres (en tant que cerquen, a través de la cura del pensament [διάνοια], una *familiaritat* amb el bé [τοε οἰκεῖον]).

és a dir, per part de l'oient i del lector de la narració (a la qual aquesta s'adreça) l'«ací» (αὐτόθι, en 203b8), sense més explicació, resulta insignificant.

¹⁹⁸ Cfr. Glaser 1935, 58-63; Dimitrakopoulos 1982, 189-207; Gonzalez 1995a, 81-83; Nancy 1997b, 233; Ferrari 1998, 21-27;

Plató, quan en l'inici mateix del *Lisis* obre la narració socràtica amb aquell "Me n'anava de l'Acadèmia de dret cap al Liceu [...]" (203a1), ens ubica el *lloc* de la nova palestra, aquella que era desconeguda de Sòcrates. En efecte, en aquest mateix començ hi ha localitzat l'indret on el narrador es trobava i on té lloc l'*encontre inicial*. És aquí, en la font de Panops (203a3), millor dit, davant mateix (καταντικρύ, 203b6), on Plató vol que se situï el lector, és a dir, on hi trobem la nova palestra. Aquesta minuciositat de l'escriptura platònica per tal que de bon començ resti l'*espai* escènic ben resolt contrasta amb el tret socràtic del desconeixement d'aquesta nova edificació. Ja hem assenyalat que aquest caràcter de *novetat* tenia la seva importància en la narració socràtica. Ara hem d'afegir que aquesta *localització* inicial també té un interès ben remarcable. En localitzar-nos la nova palestra en el principi de la narració, Plató vol disposar el lector a comprendre que la *synousia* tindrà lloc en el camí de l'Acadèmia vers el Liceu, en el punt entremig del camí, en la font de Panops. Aquest «entremig» i, alhora, aquest «a mig camí» ens possibilitaran comprendre no només que la *synousia* és un «fer camí» (un fer camí nou: amb els altres [σύν-], tal com ja hem dit anteriorment) sinó que la *synousia* que tindrà lloc en la nova palestra farà comprendre, també, una qüestió antropològica fonamental: que "som éssers que estan **entre** el bé i el mal" (τῶν μεταξὺ¹⁹⁹ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ, en 220d6) i, per això, ens serà possible desitjar el bé, és a dir, τὸ πρῶτον φίλον i ser, alhora, atrets per ell. Les relacions de φιλία estan fonamentades en aquest «ser entremig» de la naturalesa humana, prefigurats en aquest *topos* escènic.

Hi ha, doncs, en aquesta presentació socràtica de l'espai escènic una doble consideració: una referent a la *novetat*; l'altra a la condició *metàxica* del lloc. D'altra banda, tinguem present que, en el *Lisis*, d'aquest espai tan singular, la nova palestra, se'ns diu encara que era un espai per a *conversar*, almenys acabades les obligacions (διατρίβομεν, en 203b7 i ἡ

¹⁹⁹ En el *Lisis* trobem el terme μεταξὺ també en 207b1 i 207d2. Els dos textos es refereixen a Menexen, que va a asseure's *entre* Ctesip i Sòcrates (207b1) i que en l'*endemig* de la (primera) conversa amb Sòcrates, juntament amb Lisis, algú venia a cercar-lo per a alguna cerimònia religiosa (207d2).

διατριβή, en 204a1.2). Les converses a l'interior de la nova palestra eren considerades per Hipotales i Ctesip "un conversar per passar el temps" (διατρίβειν). És l'únic moment en el *Lisis* que les converses i el conversar es diuen amb aquests termes grecs. En el moment d'intervenir Sòcrates, el *conversar* (διατρίβειν) passarà a ser ja un *dialogar* (διαλέγεσθαι²⁰⁰), és a dir, aquella manera socràtica de conduir el pensament en la *synousia*.

Aquesta manera socràtica de dialogar en contraposició al passar el temps conversant que Hipotales esmenta en 204a2-3 ve expressada pel doble mestratge que se'ns presenta: el de la palestra, amb Miccos (l'home que, com a "sofista de talent" (ικανὸς σοφιστής, en 204a6-7), consent en les converses-passatemp²⁰¹) i el de Sòcrates (l'home de la conversa-synousial). En el fragment del text del *Lisis* que es parla de Miccos se'ns presenta com a διδάσκαλος (204a4-7), un mestre que ens és desconegut i que el seu nom possibilita de ser entès irònicament, «el poca-cosa», μίκκος, tot i que en el *Lisis* se'ns diu -possiblement, també, de manera irònica- que "no és pas un qualsevol sinó un sofista de talent" (οὐ φαῦλός γε ἀνὴρ, ἀλλ' ἰκανὸς σοφιστής, en 204a6-7), "company i admirador" de Sòcrates (σὸς ἐταῖρός [...] καὶ ἐπαινέτης, en 204a5). És, com diem, una figura contraposada a Sòcrates. De fet, de Sòcrates no es diu mai que sigui διδάσκαλος (en cap

²⁰⁰ El *Lisis* comença a fer servir el terme διαλέγεσθαι a partir de 206c2, quan Menexen demana a Sòcrates com ha de parlar a Lisis (τίνα [...] λόγον διαλεγόμενος, en 206c2). A partir d'aquest moment mai no s'usen ja els termes derivats del camp semàntic expressat a través de l'arrel διατριβ-.

²⁰¹ Quan Menexen torna de la cerimònia religiosa (211a1-2) a asseure's al costat de Lisis, d'on s'havia aixecat, Lisis proposa a Sòcrates que li digui "alguna altra cosa" a Menexen, per tal que Lisis també ho senti, mentre esperaven l'hora de tornar a casa (cfr. 211b3-5). Tanmateix Sòcrates no es limita a una conversar-passatemp sinó que mantindrà una conversa synousial amb Lisis i Menexen, en presència d'Hipotales, Ctesip i tots els altres, fins i tot un pedagog, el de Lisis de ben segur (cfr. 208c3.6). El mateix Ctesip per endavant compara aquesta conversa de Sòcrates amb Menexen a un *festí* (ἐστιᾶσθον, en 211c11).

text del *Corpus platonicum*²⁰²). Però, d'aquesta contraposició entre Sòcrates i Miccos (que el text del *Lisis* tan sols narrativament compara) hi podem afegir el que la literalitat del text del *Lisis* ens dóna. De Sòcrates, en efecte, llegim que: "[...] jo en altres matèries seré ben poca cosa i ben inútil, però [...] ([...] εἰμὶ δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί [...], en 204b8-c1). L'un, Miccos, un home de talent, no pas un qualsevol; l'altre, Sòcrates, un home amb tan sols talent per a les qüestions de l'amor, i aquest talent rebut com un do diví, sense aprenentatges (cfr. 204c1)²⁰³.

Si retornem a la figura de la *nova palestra* hem d'afegir que Plató ens presenta els qui, de nois i joves, hi ha allí. En efecte, el text platònic ens descriu la palestra nova com un lloc on, a més d'Hipoteles i Ctesip, hi passen el temps molta altra gent bonica (ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί, en 203b8). Entre aquestes altres πολλοὶ καὶ καλοὶ hi haurà Lisis, que és qualificat com el qui respon al τίς ὁ καλός de 204b1-2. Així doncs, Lisis apareix com l'u (καλός) entre els molts (πολλοὶ καὶ καλοί). A més, Lisis, l'u, apareixerà escènica i coronat (ἐστεφανωμένος, en 207a1), d'una bellesa extraordinària (τὴν ὄψιν διαφέρων [...] καλὸς εἶναι, en 207a2) i d'un natural distingit (καλός τε ἀγαθός, en 207a3). La nova palestra serà el lloc de la unitat que la *synousia* confegirà entre els seus interlocutors fins a esdevenir amics.

La palestra que ens presenta el *Lisis*, construïda de poc, se'ns dibuixa, com un espai de celebració (quan n'era l'ocasió) i també, en les estones d'esbargiment, com un lloc de jocs entre els infants (τοὺς παῖδας, en 206e3-4). Llegim en 206e3-9: "En entrar trobarem ja fet el sacrifici i la cerimònia gairebé finida, talment que els nois ja jugaven als ossets (ἀστραγαλίζοντάς, en 206e5) tots vestits de festa. La majoria d'ells jugaven (ἔπαιζον, en

²⁰² En l'*Apologia de Sòcrates*, Plató ha escrit: "ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πρόποτ' ἐγενόμην" (33a5-6). Cfr. el capítol IV (*Être disciple de Socrate*) de Francis Wolff (Wolff 2000, 209-251).

²⁰³ Vegeu Bolotin 1979, 53n8; Bordt 1998, 121; Bosch-Veciana 1998, 111n6; Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 55n9.

206e6) a la clasta, fora; d'altres en un racó del vestidor jugaven a parells i senars amb una pila d'ossets que treien d'uns cistellets (ἠρτίαζον ἀστραγάλοις παμπόλλοις, ἐκ φορμίσκων, en 206e7-8); d'altres estaven drets a llur voltant, mirant-s'ho". L'ambient distès i engalanat prepara la presentació de Lisis, de la seva bellesa i de la seva noblesa, del seu caràcter d'u-únic, que vindrà a continuació. Lisis és un dels que pertanyen al grup descrit com dels qui s'ho estaven mirant (cfr. ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, en 206e9). Era, doncs, dels "ἄλλοι θεωροῦντες" (206e9). Vet aquí una distinció interessant entre el joc i la *mirada* del joc. Lisis és un noi acostumat i preparat per a la *mirada* (θεωρία), per a participar d'una *synousia*, en la qual la *mirada* penetrant hi és decisiva.

En general, s'acostuma a insistir en el clima de lluita i, per tant, de competitivitat que es vivia dins les palestres. La paraula "παλαίστρα" significa «camp de lluita». En el *Lisis*, però, tan sols es descriuen aquests jocs en un ambient festiu i distès, tot i que ens trobem en una *palestra* i, per tant, en un lloc quotidià d'aprenentatge de lluita. Els jocs amb ossets de què parla el *Lisis* sí que suposa una certa lluita, però no la lluita pròpia que s'ensenyava en una palestra. Francisco J. Gonzalez ha insistit en el tema de la competició en la palestra en relació a allò que és l'amistat²⁰⁴. I assenyala com Plató explícitament en el pròleg del *Lisis* marca, com una de les seves característiques, aquesta atmosfera de competitivitat, per tal de parlar, després, de l'amistat. Diu el professor Gonzalez: "We tend today to see competition and friendship as opposed to one another: competition separates and antagonizes, while friendship should unite and harmonize"²⁰⁵. Però afegeix més endavant: "For the Greeks [...] competition and rivalry, rather than necessarily disrupting *philia*, could be the very stuff out of which it is made. Competition seen as a potential means of tightening the bonds

²⁰⁴ Gonzalez, seguint l'art. «Talus» del *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities* (New York 1965), sosté que els jocs amb els ossets (ἀστραγαλίζοντας, en 206e5) cal entendre'ls com una activitat que mostra una certa competència entre els jugadors. Aquest és un dels jocs que "could be used in a variety of competitive games" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 3).

²⁰⁵ *Ibíd.*, 4.

between citizens and thus preserving the community"²⁰⁶. El que fa el *Lisis* és precisament mostrar aquesta "competitive in the pursuit of wisdom and aware of the impossibility of friendship without this competition"²⁰⁷.

La mostració de l'espai synousial ha estat, doncs, una prioritat platònica, gens banal, carregada de significació. Abans que res l'espai escènic, després el temps en el qual es dona la synousia socràtica.

El temps: les festes Hermaies.

En el *Lisis* no només se'ns detalla l'espai de referència on s'esdevé la synousia (*la palestra nova*), sinó també el temps, això és, *la diada d'Hermes*. Però, així com de bon començament Plató ha esmerçat la força de la seva escriptura (i més d'una pàgina stephaniana) a detallar l'espai synousial, amb l'afany clar de situar significativament l'oient i el lector, no s'esdevé en canvi de la mateixa manera amb la determinació temporal de la synousia socràtica escenificada en el *Lisis*. L'escriptura platònica, efectivament, no ens descobreix *el temps* en el qual s'esdevé el relat fins que l'oient i el lector no han ben entrat en la narració socràtica, quan ja gairebé s'ha explicat la conversa inicial de Sòcrates amb Hipotales (204b-206d7). No serà fins a 206d1 que ens assabentarem, situats davant la nova palestra, que som a les acaballes d'un dia festiu. En l'avui del *Lisis* se celebraven les *Hermaies*, les festes en honor d'Hermes, el patró de les palestres. Així doncs, no és una festa qualsevol sinó *la festa de les palestres*, i en aquesta *palestra construïda de poc*, devia ser la primera vegada que se celebrava la festa d'Hermes. Aquella *novetat* de què parlàvem en relació a l'espai de la synousia ara la trobem, d'una manera diferent, però lligada també al temps de la synousia. La novetat també afecta, doncs, al temps en què s'esdevé la

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.*, 7. Tal com hem exposat en el primer capítol (vegeu *supra*, pp. 147-151), Francisco J. Gonzalez ha posat en relleu tres temes interrelacionats ben remarcables en el que ell anomena el *pròleg* del *Lisis*: la competència (*agôn*), l'*erôs* i la figura d'Hermes (cfr. *Ibíd.*).

synousia socràtica, segons es desprèn del *Lisis*. Un *espai* i un *temps* de *novetat* per a explicar una manera *nova* d'entendre i practicar la synousia, com era la manera de Sòcrates. La synousia socràtica és intencionadament emmarcada a l'interior d'una diada festiva de caire religiós, però en un interior d'una diada festiva a punt ja de finir, a punt de fer-se fosc (cfr. 223a5).

La festa d'Hermes era, doncs, una data prou senyalada per als qui quotidianament convivien en les palestres: nois i joves atenesos fills de famílies preocupades per educar els seus fills en cos i ànima. Tanmateix el text platònic a penes diu res d'aquestes festes *Hermaies* celebrades en la *nova palestra*. La parquedat en el relat socràtic resulta ser, en la seva literalitat, sorprenent. Però, encara que només trobem en dos indrets del *Lisis* un esment d'aquesta jornada festiva (206d1 i 223b1-2) i també algunes pinzellades del que en la palestra l'oient i el lector capten que s'hi esdevenia, això no obstant, podem intentar escatir el que aquesta celebració suposa de cara a la synousia socràtica, segons creiem entendre del text del *Lisis* platònic. Mirem, doncs, en primer lloc, els textos en els quals es parla de la festa d'Hermes i també el que en aquests textos (i els seus contextos) se'ns refereix; després podrem suggerir el sentit platònic de recórrer narrativament a *les festes Hermaies* per tal de contextualitzar convenientment la narració. Així, a partir d'allò que es diu en el text, i ajudats per allò que la mentalitat grega podia comprendre respecte del déu *Hermes*, podrem posar en relleu, de manera prou fonamentada, la intenció platònica en aquesta tria gens insignificant.

En el *Lisis* hi trobem, com acabem de dir, tan sols dues referències explícites a les festes *Hermaies*, en 206d1 i en 223b1-2. La primera referència una mica enllà del començ del *Lisis*; la segona, en el mateix fragment narratiu final. El *Lisis* és abraçat, doncs, per aquest doble esment de les festes *Hermaies*, com volent, d'aquesta manera, que l'escriptura subratlli aquest *marc religiós i festiu* en el qual té lloc la synousia socràtica.

La primera menció de les *Hermaies* la trobem, com acabem de dir, en 206d1: "ὡς Ἐρμαῖα ἄγουσιν", "celebrant-se la festa d'Hermes" (BM), literalment: "com que se celebren *les*

Hermaies [T-ABV]". ¿Quin és el context on es troba aquesta primera referència a les festes d'Hermes, a les Hermaies, en aquella nova palestra? Ens trobem en el punt de la narració socràtica que Hipotales decideix posar en mans de Sòcrates, és a dir, "compartir" (ἀνακοινοῦμαι, en 206c1) els seus problemes amorosos amb Sòcrates, justament en les acaballes de la conversa mantinguda entre ambdós. Hipotales li demana a Sòcrates com cal parlar (διαλεγόμενος, en 206c2) o actuar (πράττων, en 206c3) davant el seu amor, Lisis, per tal de ser correspost, ja que fins ara no ha obtingut el més mínim detall d'atenció per part de Lisis. Sòcrates proposa a Hipotales, tot i reconèixer d'entrada que "no és fàcil de dir" (οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, εἰπεῖν, en 206c4), que decideixi si vol que Lisis conversi amb ell mateix, Sòcrates (εἴ μοι ἐθελήσαις αὐτον ποιῆσαι εἰς λόγους ἐλθεῖν, en 206d4-5)²⁰⁸. D'aquesta manera Sòcrates creu que Hipotales podrà percebre en directe la *mostració* socràtica de com cal *parlar* a Lisis (ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδειξαι ἃ χρὴ αὐτῷ διαλέγεσθαι, en 206c5-6). Aleshores intervé Hipotales, dient que conversar amb Lisis li sembla una cosa gens difícil (οὐδέν [...] χαλεπόν, en 206c8). I fa una proposta prou segura: a) que Sòcrates entri amb Ctesip a la nova palestra, s'asseguin i enraonin²⁰⁹, i com

²⁰⁸ Ací podem notar el valor, fins i tot terapèutic, que en el *Lisis* té el λόγος socràtic. La importància que la *paraula* tenia en l'univers hel·lènic de cara a la guarició l'ha estudiada Pedro Laín Entralgo en el seu llibre intítulat: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Aquest estudi d'extraordinari interès, dedica a Plató un capítol, en el qual, sobretot, aborda el tema des del *Càrmides* (cfr. Laín Entralgo 1987, esp. 128-161). De fet, en aquest estudi de Laín s'estudien termes grecs com ara ἐπφδή, εὐχί, τερπνός λόγος, θελκήριος λόγος, etc.

²⁰⁹ La proposta d'Hipotales suposa que parlin Sòcrates i Ctesip (καθεζόμενος διαλέγη, en 206c9). El que s'esdevé és que quan entren dins la palestra es troben una colla de nois jugant i s'asseuen a la banda oposada (ἡμεῖς εἰς τὸ καταντικρὸ ἀποχωρήσαντες ἐκαθεζόμεθα, en 207a3-4). La raó és que en aquell indret hi havia calma (ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία, en 207a4). Sòcrates i Ctesip es posen a conversar (τι ἀλλήλοις διελεγόμεθα, en 207a4-5). No sabem res d'aquesta conversa. Més aviat es tracta d'una *conversa-esquer* per tal d'atraure l'atenció de Lisis i fer que vagi al costat de Sòcrates per tal de poder-hi conversar. Sigui com sigui, en el *Lisis* se'ns fa esment d'una breu conversa no transmesa entre Sòcrates i Ctesip (207a4-5). Cap dels presents intervé per tal de demanar que no es guardin aquella conversa per a ells dos, com després precisament farà Ctesip en la *conversa-festí* que estaran mantenint Sòcrates i Lisis (cfr. 211c11-d1), demanant que tothom en pugui gaudir. És ben remarcable, doncs, el contrast del papers que juga Ctesip ací 207a4-5 i en 211c11-d1. Si el *Lisis* no ens fa arribar ni una ratlla d'aquesta conversa entre Sòcrates i Ctesip, això és que aquesta conversa no és rellevant de cara a la *synousia* socràtica i, per tant, que el paper de Ctesip resta en aquest punt el de mediació-esquer.

que Lisis és amant d'escoltar (φιλήκοος, en 206c10), s'acostarà espontàniament i podrà iniciar-se la conversa entre Sòcrates i Lisis; b) si no és donés (a), aleshores que Ctesip cridi Lisis, perquè Ctesip hi té mà ja que Ctesip és cosí de Menexen, i Menexen és el millor amic de Lisis (πάντων μάλιστα ἐταῖρος, en 206d4). Es posen les condicions perquè sigui possible la realització de la conversa entre Sòcrates i Lisis. De fet tindrà lloc a continuació, quan Sòcrates agafa Ctesip i, juntament amb Hipotales i els altres joves (cfr. καὶ ἄλλοις μετὰ τούτων νεανίσκοις ἀθρόοις, en 203a4-5), entra dins la palestra (προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206e1). Justament en la part (a) de la proposta d'Hipotales, això és, en la proposició que Sòcrates entri amb Ctesip (i els altres joves, νεανίσκοι) a la palestra per tal de poder conversar amb Lisis (un noi, παῖς)²¹⁰ és quan hi trobem, com un parèntesi, la referència a les festes *Hermaies*. En efecte, és allí que per tal de justificar com és que poden barrejar-se joves (οἱ νεανίσκοι) i nois (οἱ παῖδες)²¹¹ en aquell dia se'ns fa notar que es celebraven les festes *Hermaies*. En el text sencer llegim: "Si entres amb Ctesip i seieu i enraoneu,estic convençut que ell s'acostarà espontàniament; perquè és molt aimant d'escoltar, i al mateix temps, celebrant-se la festa d'Hermes, estan barrejats joves i infants. Ell se t'acostarà" (206c8-d2). El context, doncs, és per recordar que en aquella diada festiva hi havia una legislació especial que permetia trobar-se nois i joves, i per això podran entrar Ctesip i Hipotales, joves, dins la palestra, on hi havia els nois. De fet, no sabem res de la legislació a la qual es refereix el *Lisis*. El discurs d'Èsquines, *Contra Timarc*, 1.12²¹², ens refereix que durant les *Hermaies*, contra el que es diu en el *Lisis*, era prohibit de barrejar-se nois i joves. Alguns comentadors²¹³, seguint Drerup, sostenen que el text d'Èsquines és

²¹⁰ Notem que Lisis és qualificat de *jove* en 205b1 (εἰς τὸν νεανίσκον) i de *noi* en 205b8 (τῷ παιδί).

²¹¹ K. J. Dover en el seu llibre intitulat *Greek Homosexuality* ens refereix que "the junior partner in homosexual eros is called *pais* (or, of course, *paidika*) even when he has reached adult height and hair has begun to grow on his face, so that he might more appropriately be called *neâniskos*, *meirakion* or *ephēbos*" (Dover 1989, 85).

²¹² Èsquines, nascut en el 340 aC., escriví en el 346aC el *Contra Timarc*. Cfr. López Eire 1988, 771.

²¹³ Kuiper, en el 1909, ens esmenta que E. Drerup en els *Fleckeisen's Jahrbücher* (*Supple.* 24, 223i ss.) condemna com a espúria la llei d'Èsquines ("damnandam esse eam legem") (Kuiper 1909, 7-11,

espuri. Francisco J. Gonzalez entén que estem davant d'una transgressió, però que precisament Hermes és el déu "of boundaries and of the transgression of boundaries" (Burkkert)²¹⁴. Malgrat la insuficiència de fonts per tal de decidir sobre la legislació a què fa referència el *Lisis*, podem entendre que l'escriptura platònica dóna accés als joves i a Sòcrates dins la palestra, quan ja, de fet, la jornada festiva estava arribant a les acaballes (cfr. 206e3-5; 207d2-4 i 223a5). Que hi hagi una transgressió de la llei, en el sentit que ho proposa el professor Gonzalez, ens sembla una bona explicació, sobretot perquè la relliga amb el contingut del diàleg²¹⁵. El context immediat d'aquesta primera referència a les *Hermaies* indubtablement fa referència, segons el *Lisis*, a aquesta permissivitat de trobar-se joves i nois en aquella diada, i així fer possible la trobada suggerida per Sòcrates a Hipotales per tal de mostrar-li, en diàleg amb Lisis, com cal parlar als nois per tal de fer-se'ls seus, contràriament a com ho feia Hipotales, amb els seus discursos i cançons de lloança a l'estimat Lisis (ἀντὶ τούτων ὧν οὔτοι λέγειν τε καὶ ᾄδειν φασί σε, en 206c6-7).

L'altre referència del *Lisis* la trobem en 223b1-2, en el fragment narratiu final, quan en relació a la reacció violenta dels esclaus pedagogs ("[...] s'anaven sulfurant i [...] cap d'ells abaixava la veu", en 223a7-b1), es diu que "ens semblaven una mica beguts" (ἐδόκουν ἡμῶν ὑποπεπωκότες, en 223b1). La causa d'aquest estat d'embriagament sospitat és vista pels presents en el fet que "[érem] en les festes d'Hermes (ἐν τοῖς Ἑρμαίοις, en 223b1-2).

esp. 8). Joan Crexells, per a la Bernat Metge, posa en nota que "segons una llei de Soló, no hi eren admesos els homes grans. Segons això, el nostre diàleg estaria en contradicció amb la llei. Per a salvar la contradicció, s'indica que la prohibició afectava exclusivament la part religiosa" (Crexells 1932, 51n1). Cfr., també, Bordt 1998, 125-126 i 125-126nn286-287.

²¹⁴ Escriu Gonzalez: "Burkert's characterization of Hermes also seems to explain the feature of the *Hermaia* highlighted in the dialogue: the intermingling of normally sequestered boys and young adults, the transgression of the boundary between boyhood and manhood" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 28). En nota afegeix "That the *Hermaia* could be an occasion for the transgression of social boundaries and hierarchies is made clear by a report of how they were celebrated in Crete: slaves would feast while their masters would serve them (Athenaeus 639 B)" (Ibíd., 46n61).

²¹⁵ Ibíd., 29-33.

La conseqüència, segons el text, és que "eren impossibles de tractar" (ἄποροι εἶναι προσφύεσθαι, en 223b2). I això provocà la *dissolució de la synousia* (διελύσαμην τὴν συνουσίαν, en 223b3). Aquesta segona menció a les *Hermaies* ja l'hem explicat suficientment en la primera part d'aquest capítol, i per això ara ens dispensem de repetir allò ja dit²¹⁶. Tan sols posar en relleu i insistir –tal com ja hem fet– en el caràcter *revelador* que l'escena subratlla en posar en relació la presència dels esclaus-pedagogs amb els *daímōns* en la diada d'Hermes, el déu de la paraula, mitjancer entre els déus i els homes, revelador del voler diví als homes i del voler humà als déus.

En la resta del *Lisis*, si bé no hi ha cap altra referència directa a les festes *Hermaies*, trobem, això sí, algunes notes que ens donen entenent el caràcter festiu i religiós d'aquella diada. Així, en la *introducció narrativa* a la *synousia* pròpiament dita, això és, en 206e3-207b7, se'ns descriu l'ambient festiu en termes de celebració religiosa. Igualment en 207d1-4, és a dir, el fragment narratiu següent, molt breu, trobem una pinzellada referida a l'ambient religiós que en aquell dia es podia viure en la palestra.

En efecte, quan Sòcrates, agafat de Ctesip i seguit d'Hipotales i tots els altres que els acompanyaven, fa entrada a la nova palestra (προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206e1), immediatament la narració socràtica descriu l'ambient en l'interior de la nova palestra, un ambient religiós. Això és important de considerar-ho perquè les *Hermaies* eren i són conegudes com unes festes en les quals fonamentalment es feien competicions atlètiques²¹⁷, i si l'escriptura platònica subratlla l'ambient religiós no és un fet gratuït, sinó altament significatiu. La *synousia* socràtica no destorba, ans respecta, la religiositat, en aquest cas de les palestres ateneses. Les referències a aquest ambient les trobem en 206e3-4 i en 207d1-4.

²¹⁶ Vegeu en la primera part d'aquest mateix capítol tant l'anotació 14 de l'apartat 1.2 com, sobretot, el comentari extens que hem fet al fragment narratiu final del *Lisis* (223a1-b8), en l'apartat 1.3.

²¹⁷ Així ho explica Lewis R. Farnell en la seva obra *The Cults of the Greek States* (Farnell 1909, 31 i 75-76, i igualment Ludwig Deubner en *Attische Feste* (Deubner 1966, 217). L'escoli a 206d va en la mateixa direcció (*Scholia Platonica*, 456 Allen). Cfr. les citacions en Gonzalez 1999b, *pro mechanoscrito*, 24 i 45n52.

En 206e3-4 llegim: "En entrar trobarem ja fet el sacrifici (κατελάβομεν αὐτόθι τεθυκότας) i la cerimònia gairebé finida (τὰ περὶ τὰ ἱεροῖα σχεδόν). En 207d1-4, quan estan conversant Sòcrates, Lisis i Menexen per primera vegada, de seguida és interrompuda aquesta conversa, "en l'entremig" diu el text (μεταξύ, en 207d2), perquè algú vingué a cercar Menexen i se'l va endur perquè el paidotriba el demanava. I aleshores el text fa: "Em va semblar que tenia feina en alguna cerimònia religiosa" (ἔδόκει γάρ μοι ἱεροποιῶν τυγχάνειν, en 207d4). Aleshores Menexen se'n va, i serà quan Sòcrates conversarà amb Lisis (la conversa central amb Lisis [207d5-210d8]). Menexen retornarà després de la conversa central amb Lisis (καὶ ἐν τούτῳ ὁ Μενέξενος πάλιν ἦκεν, en 211a1), i s'esdevindrà la conversa entre els tres (Sòcrates, Menexen i Lisis), amb protagonisme repartit per part de Menexen i de Lisis.

L'ambient festiu, a més de les referències a les cerimònies religioses, està explícitament dit en el fragment que va de 206e5 fins a 207a1, en dues breus notes. En el text de 206e5 llegim: "[...] els nois tots vestits de festa" ([...] κεκοσμημένους ἅπαντας). I en unes línies més enllà, en 206e9-207a1, se'ns refereix el engalanament del noi Lisis: "Lisis, dret al bell mig de joves i nois, portant una corona, [...] (ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἰστήκει ἐν τοῖς παισὶ τε καὶ νεανίσκοις ἐστεφανωμένος [...])"²¹⁸. Sabem, a més, per la referència al fragment narratiu final del *Lisis* que en les festes *Hermaies*, tal com ja hem advertit, que se servien begudes alcohòliques, cosa que va fer sospitar a Sòcrates i als seus interlocutors, i a tots els presents, en aquells final de la *synousia*, que els esclaus-pedagogs semblaven beguts²¹⁹.

El déu Hermes és una de les divinitats del panteó hel·lènic a la qual més patronatges i proteccions se li atribueixen. Per això, els estudiosos del *Lisis* assagen diferents interpretacions sobre el sentit que té esmentar Hermes en el *Lisis*. Els papers que els

²¹⁸ Notem ací com Lisis se'ns mostra coronat, "dret al bell mig de joves i nois" (ἐν τοῖς παισὶ τε καὶ νεανίσκοις). Lisis apareix, en aquella diada en la qual, segons el *Lisis*, era permesa (?) la barreja de joves i nois, com el punt mig, centre d'atenció, que atrau els uns i els altres.

²¹⁹ Cfr. Bordt 1998, 125 i 125n285.

comentadors veuen en la figura d'Hermes, en tant que esmentada en el *Lisis*, són, generalment els següents²²⁰. En primer lloc, pel que ens ocupa, el fet que és el protector dels atletes, dels gimnassos i de les palestres. Després, que té connotacions lligades a la sexualitat (cfr. les pedres fàl·liques en funció de fites [en grec, ἔϋμα]; la seva fusió amb Afrodita, donant lloc a l'Hermafrodita). També la seva capacitació per a l'enginy des de la seva naixença, alhora que lladre i mentider (*Himne a Hermes*²²¹). Igualment el fet de ser *mitjancer* entre els déus i els homes, revelant la voluntat de Zeus. Alhora, es veu vinculat a la consideració que «entre els amics tot és comú», una dita pitagòrica que els pitagòrics posaven en relació amb Hermes. Finalment, el suggeriment, del qual ja fet esment més amunt, de ser el déu de les cruïlles dels camins i dels límits (de les fronteres), i de la seva transgressió²²². En aquesta darrera interpretació s'hi llegeix Hermes com la divinitat que té a veure amb les cruïlles (oposicions, en el *Lisis*) i la transgressió d'aquests límits que les oposicions mateixes marquen en tant que es pretenen resoldre (sobretot mantenint l'oposició, i traspasant els límits que l'oposició assenyala). Gonzalez ho formula així, quan es demana per quina és la rellevància del déu Hermes de cara a la comprensió del *Lisis*: "This relevance becomes clear when we see that the establishment of oppositions which are then mediated and thus transgressed is central to the structure and content of the whole dialogue and thus to its account of friendship"²²³. D'aquestes interpretacions múltiples i

²²⁰ Ja hem fet esment d'algunes de les activitats que estaven sota el patronatge del déu Hermes (vegeu l'anotació 14 de l'apartat primer d'aquest capítol [cfr. *supra*, pp. 209]).

²²¹ Dins els *Himnes homèrics*, IV (traducció de Manuel Balasch). Llegim en IV, 13-15: "ric en ginys i sagaç en fal·làcies, lladre i robador de bous i guia de somnis, espieta nocturn i sotjaportes". En IV, 282: "Estimat mentider, que ginys que t'inventes". Hermes però afirma en IV, 368-369: "Jo seré, Pare Zeus, qui, sense enganyar-te, proclami la veritat: sóc sincer i no en sé dir de mentides". També trobem altres versos d'interès. Més endavant, en IV, 46: "Hermes insigne alhora pensava paraules i actes [ἔπος τε καὶ ἔργον]". En IV, 112: "Hermes fou el primer que inventà l'art del foc i en va encendre". En IV, 526-527 i 537-538: "I vull fer-te mitjancer sense tara dels déus i dels homes [...] cap altre dels déus que viuen per sempre podrà conèixer el voler de Zeus, de profunds determinis".

²²² Vegeu Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 27 i ss., seguint de prop Walter Burkert (Burkert 2001, 156-159), i Scott 2000, 51-80 i 192-205 (notes).

²²³ Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 28. Gonzalez cita a Westermeyer com aquell intèrpret el qual estudia precisament la contradicció/resolució "as the dialogue's formal principle of construction" (Ibid., citant Westermeyer 1875, 125.).

matissades, el patronatge de les palestres, el ser una divinitat reveladora i afaiçonadora de la paraula i, finalment, la divinitat que mostra els límits i encamina els vianants ens sembla adequada al text del *Lisis*.

Però no podem concloure sense fer una referència breu al lligam que en el *Lisis* podem establir, seguint el text, entre Hermes i Sòcrates²²⁴. Sòcrates, davant la font de Panops (epítet d'Hermes), afirma el seu do diví de conèixer les coses d'eros (cfr. 204c1) i sabrà què fer-hi: es mou, per tant, com Hermes, en l'àmbit de la mediació reveladora divina. Un sentit divinal en la conversa el reconeix en 216d3 (ἀπομαντευόμενος) i en 216d5 (μαντεύομαι) en parlar d'un punt àlgid del *Lisis*, quan Sòcrates afirma : "dic, doncs, com per un pressentiment que el que és amic del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent. En què recolza el meu presentiment ara ho veuràs" (λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενος, τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν· πρὸς ἃ δὲ λέγων μαντεύομαι, ἄκουσον, en 216d3-4). Igualment, en el fragment narratiu final del *Lisis* ja hem vist el caràcter *revelador* de Sòcrates en la festa d'Hermes. Sòcrates en la darrera frase del *Lisis* ens *revela* el tot del diàleg, mostrant la realització de la φιλία i la feblesa del llenguatge. El context era de recordar, per part de l'escriptura platònica, a través de les figures dels esclaus-pedagogs, que ens trobàvem en la festa de Hermes.

Advertim, finalment, que el text, que tants comentaris ha fet fer als estudiosos sobre la figura d'Hermes, no esmenta *directament* el déu Hermes sinó que literalment parla sempre, en els dos indrets (206d1 i 223b1-2) de les *Hermaies*. Plató, creiem, que amb això ha volgut remarcar més que la figura d'Hermes (que innegablement s'hi trasllueix), la jornada festiva i religiosa que s'esqueia en aquell dia²²⁵. La synousia dialogal socràtica s'esdevé en un clima

²²⁴ Cfr. per aquest punt Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 31-32.

²²⁵ Segons llegim en el *Fedre* Zeus és "el déu de l'amistat" (πρὸς Διὸς φιλίου, en 234e2). En un text com el del *Lisis* que, segons tants estudiosos, tematitza la φιλία, resulta ben sorprenent que no es faci ni una sola referència a Zeus, en tant que "déu de l'amistat" i, en canvi, el déu que de manera significativa s'esmenti en el *Lisis* sigui *Hermes* (un *hâpax legômenon* de tot el *Corpus platonicum*). I, encara, pròpiament el déu *Hermes*, com hem dit, no s'esmenta mai sinó que la referència

festiu, sense interferir en l'activitat de les palestres (intervé cap al tard; els esclaus-pedagogs s'enduran, en acabar la jornada, els nois i els joves cap a casa) i respectant totes les cerimònies religioses que en aquella diada es feien (cap refús al culte a Hermes, als déus, doncs). El que sí que és cert és que ell es contempla i s'afirma a si mateix com a un home que té un tarannà absolutament religiós que, com Hermes, *revela* en el seu dialogar synousial.

Altres recursos narratius

Cal, finalment, assenyalar alguns dels recursos narratius que l'escriptura platònica (com d'altres escriptures) fa servir en el *Lisis* (com, de ben segur, també, en altres *diàlegs*) que posen en relleu d'una manera intencionada el valor de *la presència dels interlocutors* en la manera d'entendre la filosofia que té Plató en referir-nos la vàlua de la synousia (socràtica). Al cap i a la fi, fer filosofia per a Plató té a veure no només amb la disposició argumentativa i la seva correcta pràctica sinó també amb la capacitat que *l'encontre dels interlocutors* té per a l'aclariment i el convenciment, el veure-hi clar i el veure-hi fosc, en els temes i problemes sotmesos a consideració a través del pensament.

Ací només tractarem alguns –pocs– dels recursos narratius que tenen a veure amb la synousia socràtica. Són aquells que creiem que en el *Lisis* tenen una particular significació i que, d'alguna manera, doncs, mantenen amb el *Lisis* un lligam expressiu prou determinat per tal com ens mostren la força de la synousia que Plató posa a consideració dels lectors. En canvi, aquells recursos narratius que són comuns a d'altres diàlegs i, en general, a l'escriptura tramada amb gèneres literaris parells, no són per a nosaltres de tan interès. Ens movem en el *text* del *Lisis*, i sobretot en la seva particular especificitat literària tal i com aquesta es mostra, no pas en els fragments articulats per a l'argumentació, sinó en aquells

literalment és a les *Hermaies*. És, doncs, un tret remarcable de l'escriptura platònica del *Lisis*. En ella creiem que es vol donar força més aviat en el context festiu i religiós de la synousia socràtica, en tant que sempre és *reveladora* de quelcom de divinal.

fragments narratius (i fins i tot detalls narratius dins l'argumentació) que donen una força especial de significació a aquests detalls que podrien fins i tot passar inadvertits. Cert que alguns dels recursos de la narració socràtica ja els hem remarcat al llarg de la nostra exposició. Ací en volem destacar tan sols cinc que s'afegeixen als altres que ja hem considerat i que són prou importants per tal de tenir en compte. L'ordre amb el qual els donem no té a veure amb un criteri d'importància sinó tan sols amb el fet d'haver-los donat seguits. Els recursos narratius als quals ara ens referirem són: a) recursos toponomàstics; b) recursos onomàstics; c) recursos escènics de moviment; d) recursos humans (personals, psicofísics, etc.); i e) recursos escenogràfics (d'activitats) i narratius (d'exemples i comparacions).

En primer lloc, doncs, fem esment als *recursos toponomàstics*. En el *Lisis* topem, d'entrada, amb el fer camí de Sòcrates entre dos dels gimnassos principals d'Atenes, l'Acadèmia i el Liceu²²⁶. Però ben aviat s'esmenta la font de «*Panops*», a la qual ja hem fet referència en relació al seu valor toponomàstic²²⁷. També en els primers passos del *Lisis* trobem una dada toponomàstica a la qual no ens hem referit: el dem de *Peània*, el dem de Ctesip. El dem de Peània estava situat prop d'Atenes, a uns 12 kms en direcció est²²⁸. En el *Lisis* llegim que Sòcrates es va trobar amb Hipotales, fill de Hierònim i "amb Ctesip, del dem de Peània" (Κτησίπρω τῷ Παιανίει, en 203a4). Aquí té importància el fet de ser de *Peània* ja que és una paraula grega que prové de *παιάν* que significa *pean*, això és, i segons P. Bailly, "chant

²²⁶ L'Acadèmia, el Liceu i el Cinosarges eren els tres gimnassos principals d'Atenes, els quals, després, esdevingueren escoles filosòfiques de renom. Plató obrí l'Acadèmia vers el 387 aC, Aristòtil el Liceu vers el 335 aC i els cíncics ensenyaren en el Cinosarges. Plató només esmenta l'Acadèmia en el *Lisis* (203a1.b2) [i en l'obra suspecte *Axíoc* 367a1]. El *Liceu*, en canvi, és un dels llocs preferits del Sòcrates platònic (cfr. *Eutifró* 2a2; *Eutidem* 271a1, 303b6; ací en *Lisis* 203a1, b2; i en el *Convit* 223d10 [i en *Axíoc* 366e4 i *Eríxias* 397c7]). Era un gimnàs situat fora de la ciutat d'Atenes, a l'oest. Estava regat per les aigües del riu Il·lisi, a la banda esquerra del qual hi havia el gimnàs dins un parc dedicat al déu Apol·lo *Lykeios* ("el llop").

²²⁷ Vegeu *supra* p. 289n164 del present capítol.

²²⁸ Cfr. N. G. L. Hammond, *Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity*, Park Ridge 1981, mapa 9A (citada per Dorion, *pro mechanoscripto*, 54n6).

solemnel à plusieurs voix que l'on entonnait dans les occasions importantes surtout en honneur d'Apollo, quelquesfois d'autres divinités, même de plusieurs dieux à la fois"²²⁹. Especialment Bailly fa notar que un *pean* és un "chant de combat et victoire"²³⁰. Ens sembla interessant haver remarcat aquest fet ja que justament Ctesip és el gran crític d'Hipotales perquè és un pesat i fa el ridícul amb les seves cançons i poemes dedicats infructuosament a Lisis (cfr. 204c4-205d4). Hipotales cantava les victòries del avantpassats de Lisis sense ser correspost amorosament per aquest i, per això, és criticat per Ctesip, del dem «dels cantadors de victòries» (τῶ Παιανιει, en 203a4). De fet, en tots els diàlegs platònics Ctesip s'esmenta com "Ctesip, del dem de Peània" (cfr. *Eutidem* 273a7; *Fedó* 59b9 i ací *Lisis* 20314), si bé en el *Lisis* hom coneix els altres personatges generalment pel seu patronímic (Hipotales, fill de Hierònim [203a3-4]; Lisis, el fill gran de Demòcrates d'Exone [204e8, amb patronímic i topònim]; i Menexen, fill de Demofont [207b8-c1]). També podríem considerar com a topònim el nom de lloc «*palestra*», al qual ja hem fet esment: «*palestra*» (παλαίστρα) vol dir "camp de lluita"²³¹.

Respecte dels *recursos onomàstics* que es refereixen als noms dels personatges (principals) del *Lisis* notem aquells el nom dels quals té un sentit que podem relacionar amb alguna cosa que la narració del *Lisis* esmenta. Així, a més del nom «Lisis» (Λύσις), que significa "el deslligat"²³², "la solució", que té a veure amb el final del diàleg, cal tenir presents els noms d'Hipotales i Ctesip²³³, els dos referits als cavalls, perquè surten en la conversa on es parla que Hipotales està enamorat de Lisis, els pares i avantpassats del qual tenien i tenen cavalls i han guanyat els jocs pítics, ístmics i nemeus amb les quadrigues i els cavalls de

²²⁹ Vegeu Bailly 1992, *sub voce*, 1437.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Vegeu *supra*, p. 203n32.

²³² Frisk 1970, II, 149 i Pape-Benseler 1959, II, 832. Cfr. també Nancy 1997a, 209; Wender 1978, 42-44; Bolotin 1979, 66; Mooney 1990, 140; Bosch-Veciana 1998, 114; Bossi 2000, 173; i Dorion, *pro mechanoscripto*, 6-8. Michael Bordt nega aquesta hermenèutica (Bordt 1998, 110n217).

²³³ Bailly 1992, 974 i 1143. Sobre Ctesip vegeu DPhA 1994, II, 532-533 (s. v. par Luc Brisson).

muntar (205c2-5; cfr. també 208a6-7): «Hipotales» (ἵππο—θάλης), vol dir "criador de cavalls" i «Ctesip» (Κτήσις—ἵππος), "posseïdor de cavalls". Pel que fa a «Menexen»²³⁴ (Μενέ—ξενος), "el qui roman foraster", restarà, en el final del diàleg, desplaçat per Hipotales en la relació amorosa que manté amb Lisis, ressituada per Sòcrates (cfr. 222a6-7: "Per força, doncs, l'amant veritable i no fingit serà estimat per l'objecte del seu amor"). D'aquests personatges val la pena dir que alguns d'ells només apareixen en el *Lisis*. És el cas del mateix Lisis i d'Hipotales. En canvi, Ctesip s'esmenta en l'*Eutidem*, on hi té un paper notable (273a7; 274b4.6.c1.2.d1; 283e1.7; 284a3.b1.7.c7.c9.d6.e4.6; 285a3.4.b7.c7.e6; 286a1.3.b7; 288a8.b4 [bis]; 290e7; 291a1; 294b11.d3[bis]; 298b4.c3.5.9.d8.9.e7.8; 299a6[bis].b1.9.c4.d1.3.e3; 300a5.b2.c1.4.d3.6.7; i 303a5.5.e7) i en el *Fedó* (59b9, com un dels deixebles de Sòcrates, present en la seva mort). Menexen també surt en dos altres diàlegs platònics: en el *Fedó* (59b9, també com a deixeble de Sòcrates, present en la seva mort) i en el *Menexen*, el diàleg que porta el seu propi nom (234a1.c1; 235a6.e3; i 249d1).

Pel que fa als *recursos escènics* que tenen a veure amb el *moviment* cal tenir en compte, pel cap baix, el que segueix. Primer, el transitar de Sòcrates sol i en silenci a l'inici del *Lisis* (ἐπορευόμεν, en 203a1), a què ja hem fet esment: el silenci necessari per a la posterior *synousia* que Plató posa a la consideració del lector. Després, el pas de l'exterior a l'interior de la palestra, amb la porta oberta (cfr. θύραν ἀνεωγμένην, 203b7). Dos espais entre els quals transita l'ἔξως vers la φιλία. També, la presència d'Hipotales al llarg del diàleg. A fora la palestra és present i té un paper actiu conversant amb Sòcrates, i porta Sòcrates vers l'interior de la palestra nova. En l'interior ja de la palestra la seva presència és una presència absent que manté tot el diàleg expectant fins al desencadenament, quan es posa de mil colors (cfr. 222b2). En l'endemig del *Lisis* (cfr. 210e1-211a1), es recorda la presència d'Hipotales per tal de fer avinent al lector que la problemàtica que es tracta a l'interior de la palestra (la φιλία) té a veure amb Hipotales: en el conversar sobre la φιλία, ἔξως hi és

²³⁴ Bailly 1992, 1252.

present, amb una presència gairebé no notada, però que cal respectar. Igualment, si ens referim als moviments de Ctesip, podem posar de manifest el que aquest personatge té d'home discutidor (cfr. 211c5) i com acompanya Hipotales a l'inici del *Lisis* per tal de criticar-lo davant Sòcrates i mostrar-li la veritat de si mateix (el fer el ridícul d'Hipotales envers Lisis: cfr. 205b7); com acompanya Sòcrates com a conversador-esquer en l'entrar a la nova palestra (cfr. 206d7-e2), sense que aquesta conversa ens hagi estat narrada; i com interromp el conversar suau de Lisis i Sòcrates, reclamant-los posar en públic aquelles paraules (que són com un *festí*: cfr. 211c11). Ctesip, l'expert i mestre en la discussió, que la desitja i potencia, resta amb una presència també discreta, sense ni tan sols saber cap reacció d'ell al final, com sí que sabem la dels altres personatges principals (cfr. 222a4-b2). Si considerem ara els esclaus-pedagogs notarem que la seva presència també la podem percebre ja des de la conversa amb Lisis (cfr. 208c3.6) fins al final (cfr. 223a3) que, després haver anat a buscar els germans de Menexen i Lisis, vénen a cercar a la fi del diàleg, Menexen i Lisis, en un ambient de violència ja descrit i estudiat en el present treball. Aquesta presència (no notada al començ [no parlen] i violenta a la fi [criden]) connecta el lector amb la institució familiar de les cases de Menexen i de Lisis. Els nois retornen a casa, deixen Sòcrates, però tots tres han adquirit -Sòcrates per primera vegada- una *φιλία* nova, una nova *οἰκειότης*: la *synousia* els ha possibilitat passar de la *οἰκειότης* familiar a la *οἰκειότης* pròpia de les relacions de *φιλία* que s'encaminen envers la recerca del bé (*τὸ πρῶτον φίλον*). Un darrer moviment que cal comentar és el moviment escènic de Menexen. Aquí el recurs platònic juga a través dels moviments de Menexen per tal de mostrar allò que la conversa *synousial* provoca en les relacions entre els nois. Menexen entra en escena dins la palestra, quan veu Ctesip, el seu cosí (cfr. 206d3), i se'n va a asseure's al seu costat, deixant el joc al qual estava jugant dins la clasta (cfr. 207a7-b2). Sòcrates és al costat de Ctesip. Lisis es posa, en presència de Sòcrates, al costat de Menexen (cfr. 207b3). La conversa primera amb Sòcrates és de comparació-competitivitat entre els dos nois amics, Menexen i Lisis (cfr. 207b8-c12). Menexen surt d'escena perquè és cridat pel paidotriba a participar en alguna cerimònia religiosa (cfr. 207d2-4). Sòcrates pot parlar sol amb Lisis davant tots els altres (i Ctesip i, sobretot, Hipotales, dret al fons i procurant de no ser vist de Lisis [cfr. 207b4-6]). Després de la conversa amb Lisis (cfr.

207d5-210d8), i acabada la cerimònia religiosa, Menexen retorna (cfr. 211a1) i s'iniciarà la conversa amb Sòcrates i amb Lisis fins al final de la *synousia* (cfr. 211d6-222e7), al llarg de la qual tots tres hauran esdevingut amics de debò (cfr. 223b6). Notem que Menexen és, al principi, atret per les relacions de *φιλία* i *δ'οἰκειότης* familiar (envers el seu cosí Ctesip) i la narració el va desplaçant, fins i tot de les relacions de *φιλία* amb el seu amic-company (πάντων μάλιστα **ἐταῖρος**, en 206d4) Lisis, per tal que Sòcrates *synousialment* desvetlli o encamini Lisis vers el desig d'autèntic saber (amb reconeixement de necessitat d'un mestre [cfr. 210d5-8]) i en retornar Menexen vers el lloc de Lisis, sigui també orientat vers el desig de saber i del bé. Aquest desplaçament vers Sòcrates i un Lisis renovat, fan dels tres autèntics amics (ἡμεῖς ἀλλήλων **φίλοι** εἶναι, en 223b).

Si ens interessem ara per alguns *recursos* que tenen a veure amb les diferents reaccions humanes que s'esdevenen durant la conversa *synousial*, i que el text del *Lisis* ens transmet, ens adonarem d'allò que la *synousia* socràtica significava. La *synousia* que Plató recrea narrativament per tal de mostrar-nos la conversa engendradora d'autèntica *saviesa* demana alguna cosa més que no pas un pur i estricte assentiment (o negació) davant de determinades proposicions argumentals. Per a Plató, en el camí que es transita durant la conversa *synousial* hi ha en joc el tot dels interlocutors. Per això ens fa conèixer el tot dels interlocutors i, en conseqüència, la diversitat de les seves reaccions més humanes. Així, en l'encontre que s'esdevé en la *synousia* socràtica es va modelant el pensament i l'esperit dels seus interlocutors. Plató, en el *Lisis*, ens ha deixat dibuixats narrativament alguns exemples d'aquest tipus de recurs que, d'altra banda, són prova de l'interès socraticoplatònic pel món de la sensibilitat humana. Vegem algun d'aquests recursos, tenint present que d'alguns d'ells ja n'hem fet esment. En primer lloc, el «posar-se vermell» d'Hipotales en diverses ocasions (ἠρρυθρίασεν, en 204b5.c3; i ἐρυθριᾶς, en 204c4) i de Lisis (ἠρρυθρίασεν, en 213d3), així com el «posar-se de tots colors» d'Hipotales (παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2), fets que porten a Sòcrates a poder seguir la conversa *havent palpat el sentir* del seu interlocutor i llegint, en aquests senyals, el camí a emprendre en endavant. També hem esmentat la força narrativa del «fer el ridícul» d'Hipotales, dit tant per part de Ctesip (καταγέλαστα, en 205b7 i καταγέλαστον, en 205c2) com per part de Sòcrates (ὃ καταγέλαστε

Ἰππόθαλες, en 205d5 i καταγέλαστος, en 206a1). També la por a «fer el ridícul» per part del mateix Sòcrates (καταγέλαστος, en 211c2). Ja hem explicat amb detall «la ridiculesa» que, segons Sòcrates (καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b4), donaran per suposada, al final de la synousia, els qui se'n van, respecte de la manca de resultats en la recerca duta a terme al llarg de la conversa synousial per part dels tres amics, Sòcrates, Lisis i Menexen. També se'ns revela «el temor» d'Hipotales (δεδιὼς μη, en 207b6) de ser vist per Lisis, cosa que fa que la seva presència resti una presència absent de paraula al llarg de la conversa, però una presència decisiva. Cal tenir també present el «riure» irònic de Lisis (γελάσας, en 208d7). No podem oblidar «l'abatiment i la pertorbació» d'Hipotales (ἀγωνιῶντα καὶ τεθορυβημένον, en 210e5), després que Sòcrates ha conversat amb Lisis i, contràriament a l'estratègia d'Hipotales, d'enlairar i inflar el noi, Sòcrates l'ha rebaixat i reduït (cfr. 210e1-4). Igualment podem considerar «el to força infantil i amistós» (μάλα παιδικῶς καὶ φιλικῶς, en 211a3) i la «veu baixa» (σμηκρὸν πρὸς με λέγων, en 211a4) de Lisis per adreçar-se a Sòcrates, prèviament a conversar amb Menexen. Ja hi ha hagut, ací, una sintonia humana entre Lisis i Sòcrates que la synousia socràtica possibilita i potencia (tot i Lisis haver estat "rebaixat i reduït", ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα, en 210e3-4). En un dels moments cabdals del moment argumental, per tal de donar-hi relleu, Sòcrates mateix confessa el seu «rodament de cap» (εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, en 216c5-6), un mareig simptomàtic de la dificultat del raonament i de la centralitat i de l'esforç humà que s'hi abocava. La «por» confessada de Sòcrates (φοβοῦμαι, en 218d2) de no seguir correctament la investigació duta a terme. La «sol·licitud d'atenció» als nois Lisis i Menexen per part de Sòcrates (πρόσσχωμεν τὸν νοῦν, en 219b6) en un moment culminant de l'argumentació. Resulta sobretot remarcable el recurs, explícit o implícit, al «silenci». El *Lisis* és un joc de paraules que es teixeix amb notables silencis. Sòcrates passeja al principi en silenci (podem fàcilment suposar-ho perquè anava sol); durant les converses, sovint primer observa i després parla (p.ex.: πρὸς τὸν Μενέξενον ἀποβλέψας, en 207b8); al final tenia la intenció de parlar amb alguns dels més grans i no ho fa (cfr. ἐν νῶ εἶχον ἄλλον ἤδη τινὰ τῶν πρεσβυτέρων κινεῖν, en 223a1). Del noi Lisis és de l'únic personatge que explícitament es diu que «callà» (ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν, en 222a4). Aquest silenci de Lisis

a les acaballes del procés argumentatiu del *Lisis*, ha portat als intèrprets a considerar-ne la seva importància. En efecte, aquest silenci posa en relleu que Lisis ha entès allò que Sòcrates ha afirmat i que li és desagradable, això és, que tota relació d'amistat suposa acceptar un cert emparentament natural (cfr. Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς, en 221e5-6). Més encara: "si algú en desitja un altre, vaig afegir jo [*parla Sòcrates*], minyons, o l'estima, no el desitjaria ni el voldria ni l'estimaria, si no fos d'alguna manera emparentat amb l'amat per l'ànima en conjunt o per alguna peculiaritat del caràcter, els costums o la figura" (καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἐτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ παῖδες, ἦ ἐρῶ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πη τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὃν ἦ κατὰ τὴν ψυχὴν ἦ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἦ τρόπους ἦ εἶδος, en 221e7-222a3). Alguns intèrprets, com David Glidden²³⁵, sostenen que aquest silenci és irònic. David Bolotin, que fa notar que Lisis ja ha callat (implícitament) en 216a3 i en 218d1, interpreta aquest silenci com que Lisis està pensant "about his own relation to his lover, Hippothales"²³⁶. Hans-Georg Gadamer l'interpreta semblantment a Bolotin²³⁷. Louis-André Dorion sosté que aquest silenci és "expression d'un profond désarroi". Dorion sosté que Lisis és més perspicaç i penetrant que Menexen, "mais ce que Lysis n'a pas compris, c'est que l'amour d'Hippothalès à son endroit procède du type d'apparement le plus bas, soit l'aspect physique. Qui plus est, il s'agit d'un apparement non réciproque, car cette attirance physique n'est pas partagée. Lysis fait donc preuve d'une plus grande pénétration que Ménexène, mais ses aptitudes philosophiques ont également des limites"²³⁸. De fet, el «posar-se de tots colors» d'Hipotales tot seguit (cfr. 222b2) mostra narrativament la reacció a aquell pensament expressat per Sòcrates. El silenci de Lisis, que cal interpretar relacionant-lo amb l'acoloriment d'Hipotales, dóna entenent que Sòcrates fa pensar a Lisis sobre la reciprocitat en la relació que Hipotales vol establir amb ell. Sòcrates ha situat el

²³⁵ Glidden 1981, 53n117

²³⁶ Bolotin 1979, 185.

²³⁷ Gadamer 1980, 19.

²³⁸ Dorion, *pro mechanoscripto*, 105n180.

pensament d'Hipotales en l'interior del problema (la reciprocitat en les relacions d'ἕρως) i -vet ací la humanitat de la synousia socràtica- se'ns mostra només la reacció humana de silenci i d'acoloriment. L'oient i el lector han de posar-hi també l'esforç del seu pensar i participar des de la narració en la synousia socràtica. Un conjunt de reaccions humanes que van convidant a transitar pel text del *Lisis* amb senyals que en faciliten la lectura i en donen a conèixer el lligam humà que la synousia provoca.

Com a darrer dels recursos cal tenir presents els *recursos escenogràfics (d'activitats) i narratius (d'exemples i comparacions)*. Exemples d'aquests recursos en trobem en abundància al llarg del *Lisis* (com, en general, en d'altres diàlegs platònics). Ací en constatem tan sols la seva presència i el seu nexa amb el sentit de relació humana que significa la synousia socràtica. El *Lisis* dona entenent que la synousia (socràtica) demana restar atent a les activitats que configuren la vida quotidiana dels interlocutors i, alhora, demana ser enginyós en els exemples a posar per tal de fer de l'argumentació un camí de modelatge de la comprensió dels mateixos interlocutors. Referim breument alguns d'aquests recursos.

Respecte de les activitats quotidianes podem esmentar, sens dubte, el «caminar» de Sòcrates (ἐπορευόμεν, en 203a1), el «conversar» dels joves en la palestra (ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, en 204a2-3), el «beure» (ὑποπίη, en 204d1), fer «versos i prosa, [...] i cantar al seu amor» (τὰ ποιήματα ἡμῶν ἐπιχειρήσει καταντλεῖν καὶ συγγράμματα, [...] ἢ ἄδει εἰς τὰ παιδικὰ φωνῆ θαυμασία, en 204d4-6, cfr. també 205a5-6 [μὴ ποιεῖν εἰς τὰ παιδικὰ μηδὲ συγγράφειν]; 205a9-b1 [οὐ τι τῶν μέτρων δέομαι ἀκοῦσαι οὐδὲ μέλος]; 205c7 [πρόην ἡμῖν ἐν ποιήματί τι διήει]; 205d2 [ὑπερ αἱ γραῖαι ἄδουσι] i 205d3-4 [ταῦτ' ἐστὶν ἂ οὗτος λέγων τε καὶ ἄδων]; 205d6 [ποιεῖς τε καὶ ἄδεις εἰς σαυτὸν ἐγκώμιον]; 205d7-8 [οὔτε ποιῶ οὔτε ἄδω]; 205e1 [σὲ τείνουσιν αὐται αἱ ᾠδαί]; 206a2 [οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον]; 206b2 [λόγοις τε καὶ ᾠδαῖς]; 206b6 [ποιήσεις διὰ τὴν ποίησιν]; i 206c6-7 [λέγειν τε καὶ ἄδειν]), el «jugar» en la clasta de la palestra (ἀστραγαλίζοντάς, en 206e5 i ἡρτίαζον ἀστραγάλοις παμπόλλοις, en 206e7), el «participar en cerimònies religioses» (ἱεροποιῶν τυγχάνειν, en 207d4), el

«menar carros» (λαβὼν τὰς ἡνίας, en 208a3), el «fuetejar» els muls (τὴν μάστιγα τύπτειν, en 208b3), el «llegir o escriure» (ἀναγνωσθῆναι ἢ γραφῆναι, en 209a8), el «portar a casa del mestre» que fa el pedagog (ἄρχει τίς σου;, en 208c3), el «fer anar el teler» de teixir la llana (οὐ τι γὰρ που διακωλύει σε ἢ τῆς σπάθης ἢ τῆς κερκίδος ἢ ἄλλου του τῶν περὶ ταλασιουργίαν ὀργάνων ἄπτεσθαι, en 208d4-6), el «tocar la lira» (τὴν λύραν λάβης, en 209b5), el «fer bullir la carn» (ἐπιτρέψειεν ἐφομένων κρεῶν, en 209d8), el «salar» el menjar en excés (δραξάμενοι τῶν ἀλῶν, en 209e), el «resumir en els tribunals» allò dit (ὥσπερ οἱ σοφοὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, τὰ εἰρημένα ἅπαντα ἀναπεμπάσασθαι, en 222e2-3) i el «retornar a casa» els nois i joves (οἴκαδ' ἀπιέναι, en 223a4-5).

Respecte dels exemples que en la synousia es fan servir cal remarcar que són molts, així com les comparacions. La synousia, d'aquesta manera, procura el procés exitós de comprensió dels interlocutors. Però, els exemples, alhora, poden destorbar aquest procés de comprensió, si no són prou ben triats o no són captats en allò que volen significar. D'aquí la destresa de qui els sotmet a consideració. En això és en el que en Sòcrates es reconeix també un grau de magisteri extraordinari. Per posar-ne tan sols alguns, notem els següents: el poema i els cants d'Hipotales a Lisis comparats a lloances al vencedor (τῷ ὄντι ἐγκώμια ὥσπερ νενικηκότι, en 205e3-4), el fer d'Hipotales amb Lisis es compara a un caçador maldestre (ποῖός τις οὖν ἂν σοι δοκεῖ θηρευτῆς εἶναι, εἰ ἀνασοβοὶ θηρεύων καὶ δυσαλωτοτέρων τὴν ἄγρην ποιοῖ;, en 206a9-10). En la conversa amb Lisis moltes de les activitats assenyalades ara fa un moment, les podem situar també en aquest apartat d'exemples i comparacions. Estalviant-nos de repetir-ho, donem algun altre exemple d'allò que estem mostrant. Així, la comparació del que es diuen Lisis i Sòcrates a un «festí» (ἐστιᾶσθον, en 211c11). Sòcrates diu que prefereix un bon amic a "la millor guatlla o el millor gall, i, per Zeus, molt més que un cavall o un gos; i pel gos, crec que més aviat que l'or de Darios m'estimaria qualsevol amic, àdhuc el mateix Darios" (ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρυγα ἢ ἀλεκτρούνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα —οἶμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρεῖου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἐταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον,

en 211e3-8). Trobem exemples familiars: els pares que estimen els fills i els castiguen si cal (ὅταν κολάζηται ὑπὸ τῆς μητρὸς ἢ ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅμως καὶ μισοῦντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πάντων μάλιστα ἐστὶ τοῖς γονεῦσι φίλτατα, en 213a1-3). Exemples del camp mèdic: es compara la salut del cos i la necessitat de medecines i de socors a la relació bé i mal (εἰ γοῦν θέλομεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον σῶμα, οὐδὲν ἰατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας· ἰκανῶς γὰρ ἔχει, ὥστε ὑγιαίνων οὐδεὶς ἰατρῶ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν, en 217a). També es fa referència a la blancor dels cabells blancs: una de natural i una altra de tenyida. Amb això es volen distingir els canvis naturals dels canvis accidentals (εἴ τίς σου ξανθὰς οὐσας τὰς τρίχας ψιμυθίῳ ἀλείψειεν, πότερον τότε λευκαὶ εἶεν ἢ φαίνοντ' ἄν;—Φαίνοντ' ἄν, ἢ δ' ὅς.—Καὶ μὴν παρεῖη γ' ἂν αὐταῖς λευκότης.—Ναί., en 217d1-4). Es fan comparacions breus. Per exemple: "vaig estar content com un caçador" (ἐγὼ πάνυ ἔχαιρον, ὥσπερ θηρευτῆς τις, 218c4), o també, en veure que raons donades són ben falses es diu "com si haguéssim caigut en mans de falsaris" (ὥσπερ ἀνθρώποις ἀλαζόσιν, en 218d2 ["com homes que xulegen":T-ABV]), o "el malalt és amic del metge" (ὁ κάμνων, νυνδὴ ἔφαμεν, τοῦ ἰατροῦ φίλος, en 218e3). També, es posa l'exemple de l'estimació en l'amor del pare envers el fill, si aquest fill, havent begut cicuta, és curat pel pare amb vi, malgrat sigui un remei que li pot causar algun mal (οἶον εἰ αἰσθάνοιτο αὐτὸν κώνειον πεπωκότα, ἄρα περὶ πολλοῦ ποιοῖτ' ἂν οἶνον, εἴπερ τοῦτο ἠγοῖτο τὸν ὑὸν σώσειν;, en 219e2-4). La comparació del resum que Sòcrates fa al final de les argumentacions, amb el resum que els bons oradors acostumen a fer davant dels tribunals (ὥσπερ οἱ σοφοὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, τὰ εἰρημένα ἅπαντα ἀναπεμπάσασθαι, en 222e2-3). I, finalment, la sobtada presència dels esclaus-pedagogs de Menexen i de Lisis a les acaballes del diàleg es compara amb la presència d'uns *daimons* (ὥσπερ δαίμονές τινες, προσελθόντες οἱ παιδαγωγοί, ὅ τε τοῦ Μενεξένου καὶ ὁ τοῦ Λύσιδος, en 223a2-3). Vet aquí, doncs, alguns dels exemples i comparacions més remarcables.

* * *

En definitiva, ho acabem de veure, l'escriptura teixida en el *Lisis* platònic forneix l'oient i el lector de tots aquells recursos que poden guiar la comprensió del *sentit* del *text*. El *text*, que

en el seu mateix final ens ha descobert el seu ser escenificació d'una synousia socràtica i que en la seva estructura n'apuntalava fermament els seus fonaments i en marcava el seu desplegament, ara, amb els usos d'un llenguatge quotidià, amb recursos de tot ordre, resta efectivament en disposició de ser comprès en el seu *sentit* més pregon. Sense aquest capbussament al *text*, motiu d'aquest capítol, no resultava gens senzill intentar penetrar, en el proper capítol, en el seu *sentit*.

CAPÍTOL III

EL SENTIT DEL *LISIS*. LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL

Després d'haver-nos detingut en l'estudi del *text* del *Lisis* ens cal, ara, endinsar-nos, tal com ja vàrem indicar, en el seu *sentit*. En aquest capítol, doncs, fixarem la nostra atenció en el *sentit* del *Lisis*. És cert que la distinció entre *text* i *sentit* resulta metodològicament prou còmoda i, provadament, fecunda. Nogensmenys, aquesta distinció no es pot donar mai en estat pur perquè entre *text* i *sentit* hi ha una interrelació tal que es fa difícil investigar el *text* sense ja apuntar-ne, en part, el seu *sentit*; ni tampoc capbussar dins el *sentit* sense passar necessàriament i constantment a través del *text*. De fet, tota interpretació suposa anar «*més enllà de la lletra, però no sense la lletra*»¹. La intel·ligència del *sentit* d'un *text* –que és el que ara ens ocupa– és sempre la intel·ligència des del present per al present; d'aquí que el *text* (escrit en un present esdevingut passat) demani de ser estudiat, primer, exegetícament (capítol segon d'aquest estudi) i, després, hermenèticament, per tal d'actualitzar-lo significativament (capítol present).

En la recerca del *sentit* del *Lisis* hi és decisiva la consideració, conclosa en el capítol precedent, que en el *Lisis* es narra l'escenificació d'una *synousia* dialogal socràtica. Així ho hem posat en relleu tant en el fragment narratiu final com en l'estructura del *Lisis*, així com en els diversos elements contextuais i narratius d'aquest diàleg platònic. A més a més, el *text* del *Lisis* evidencia que ens trobem davant d'un moment particularment rellevant de la cultura grega, sobretot de l'atenesa. Ens referim a aquell moment de la cultura grega en el qual s'està operant un canvi profund en els mecanismes de transmissió de la *saviesa* (παιδεία). Aquests canvis, que Eric A. Havelock ha determinat com el «desig de descobrir

¹ Manllevem aquesta expressió de Frederic Raurell. El professor Raurell intitulava així, amb aquesta expressió, el primer capítol del seu llibre *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermenèutica* (Barcelona 1980), en el qual estudiava la problemàtica de la difícil relació entre exegesi i hermenèutica. Recentment, el professor Frederic Raurell ha posat al dia aquell capítol (cfr. F. Raurell, «Més enllà de la lletra, però no sense la lletra. Lectura del text bíblic», *Qüestions de Vida Cristiana* 201 (2001), 46-61).

i practicar el pensamiento abstracte»², s'havien iniciat amb els presocràtics i els sofistes. Amb Sòcrates -segueix Havelock- es guanya amb intensitat: "La dialéctica socràtica persiguió tal meta con más energía, poniendo quizá mucho mayor empeño en que constituía el único y excluyente camino a seguir por el nuevo sistema de enseñanza"³. És a causa d'això que Sòcrates va ser «fulminat per l'opinió pública»⁴. El mitjà socràtic per excel·lència per a una tal finalitat educativa-formadora fou un mitjà no pas nou: era la συνουσία.

La *synousia* fou certament un dels instruments que la cultura oral grega desenvolupà per tal de formar els seus infants, nois i joves. En un món prevalentment oral es donen ressorts que ajuden a conformar un grup humà com a tal, sobretot si tenim present que la seva organització col·lectiva era la *polis*. En aquell moment d'oralitat cultural, doncs, hom hi reconeix tres grans maneres d'articular les relacions humanes de *formació* i de *cohesió ciutadana* (política): el *tracte educador del noi amb l'adult* (ἡ συνουσία), el *convit* (τὸ συμπόσιον)⁵, i l'*hospitalitat* amb el foraster (ἡ ξενία)⁶. Plató ha dedicat un diàleg sencer a escenificar-nos la *synousia* (el *Lisis*) i un altre diàleg sencer a escenificar-nos el *symposion* (el *Convit*). Des de la seva experiència socràtica -i des de l'estat present de la seva Atenes natal- ha repensat i recreat narrativament (i per escrit) aquells instruments o mecanismes culturals conformadors del ser dels ciutadans. Plató escriu en un moment cultural d'un extraordinari interès. És el moment que els experts qualifiquen com el del pas de l'oralitat a

² Cfr. Havelock 1994, 263.

³ Ibid.

⁴ Cfr. Ibid.

⁵ Cfr. Sales 1996, on es llegeix el *Convit* des de la consideració d'una «filosofia de la transmissió» i l'autor "posa molt entre parèntesi la seva funció de font per a una teoria de l'amor entesa tal com l'acabem de descriure per tal de poder mirar cap a un altre costat que és el tot del diàleg com a convit, com a *sym-posium*" (Sales 1996, x). També podeu consultar: *República* II 363c5; *Lleis* I 637a5 i 641b1.

⁶ Vegeu, per exemple, *Timeu* 20c1: "Vosaltres vau estar d'acord que ho consideraríeu en comú i que ara em repararíeu la invitació amb un àpat de discursos" (συνωμολογήσατ' οὖν κοινῇ σκεψάμενοι πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς εἰς νῦν ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια). Cfr. *Gòrgias* 447a; *República* II 352b; 354a-b. Zeus és el «déu de l'hospitalitat, protector dels forasters (θεὸς τῶ ξενίῳ [...] Δί)» (*Lleis* V 730a1; cfr. VIII 843a5).

l'escriptura, avui de tanta actualitat interpretativa⁷. Plató, en aquell present que li tocà de viure, reelabora, doncs, per escrit, el moment encara viu de l'oralitat (i d'una oralitat en conflicte amb si mateixa⁸). L'escriptura platònica escenifica aquell present de conflicte en les transmissions orals, i ho fa escrivint narrativament *com si* ens trobéssim gairebé en el cor mateix de l'oralitat. El diàleg platònic escenifica aquell conflicte. Per això, una lectura d'un diàleg platònic cal que es preocupi més per la «situació dialogal» que s'hi esdevé que no pas que vetlli per tal de cercar un problema (temàtica) a llegir (i a resoldre). En el *Lisis* Plató interpreta narrativament l'escenificació d'una *synousia dialogal* com a memòria i homenatge a Sòcrates, a qui la ciutat condemnà a mort a causa de la seva comprensió i exercici de la *saviesa*, sobretot amb els joves⁹. Plató protegirà la filosofia i el seu exercici en comunitat, i ho farà enclaustrant-la dins els murs protectors de l'Acadèmia (vers el 387 aC). L'experiència socràtica fertilitzaria, d'aquesta manera, en la recreació platònica, això sí, entre murs (oralitat) i textos (escriptura). El *text* del *Lisis*, exegèticament considerat, fonamenta, sens dubte, la interpretació del *Lisis* com a escenificació d'una *synousia*. El *Lisis* sencer és la narració d'una aital *synousia*. Cap més escrit de Plató ens narra en la seva totalitat una *synousia* amb joves atenesos d'aquell moment cultural tan interessant i educativament (políticament, doncs¹⁰) delicat.

⁷ Vegeu *supra*, 187n5. Kevin Robb, deixeble de E. A. Havelock, ha estudiat amb detenció aquest moment cultural grec. Particularment ha estudiat la *synousia*, però mai no ha estudiat el *Lisis*, com ja hem notat (Robb 1993 i 1994). Reale afirma que "*proprio all'epoca di Platone, si stava concludendo quella trasformazione culturale che ha cambiato la storia dell'Occidente, e che va ben compresa se si vuol ben comprendere Platone stesso*" (Reale 1998, 17. La cursiva és de l'autor).

⁸ Sòcrates viu en un moment de conflicte entre la *paideia* antiga (cfr. Aristòfanes, *Els Núvols*) i la *paideia* nova (els diversos plantejaments educadors de la sofística). La *synousia* del *Lisis* respon a aquest conflicte, fent-nos avinent el model de *paideia* socràtic vehiculat a través de la *synousia*, però *modo socratico*.

⁹ Kevin Robb ha escrit: "The late Eric Havelock often suggested that behind the wording of the indictment of Socrates for *asebeia*, or impiety, were deeper issues involving a fifth-century crisis in Greek *paideia*, or the proper «enculturation» of the young" (Robb 1993, 77).

¹⁰ El professor Josep Monserrat ha estudiat amb detenció, fil per randa, tot el que podem llegir en la política de Plató en el seu estudi *El polític de Plató. La gràcia de la mesura* (Monserrat 1999a).

Ara, en aquest tercer i darrer capítol del nostre estudi, ens cal explicar i situar el *Lisis* en tant que escenificació d'una *synousia* socràtica. Que Plató hagi esmerçat el seu temps a recrear la *synousia* socràtica de cap manera pot ser una decisió insignificant. La *synousia*, essent com era una corretja de transmissió sapiencial de la cultura oral de la Grècia del present socràtic, es comprenia com a decisiva per a la *paideia* de les *poleis* hel·lèniques, sobretot l'atenesa¹¹. Plató va veure-hi clar. En el *Lisis* en dóna prova. El mestratge socràtic fecundà en l'escriptura platònica i l'escriptura platònica, al seu torn, fecundà el personatge literari de Sòcrates. El *Lisis* és testimoni d'aquesta mútua fecundació. Ens interessa, doncs, ara, atendre la lectura que d'aquella *synousia* en féu Plató, creant-la i recreant-la en les pàgines del *Lisis*.

En aquest capítol, doncs, explicitarem el *sentit* de la *synousia* dialogal socràtica del *Lisis*, i ho farem, primerament (1. *La συνουσία dialogal en els «diàlegs socràtics» de Plató*), considerant la *synousia* tal com ens és transmesa en el conjunt dels anomenats «diàlegs socràtics» de Plató a fi de començar a mostrar, d'aquesta manera, la novetat que significa la *synousia* socràtica. Després, en segon lloc (2. *La συνουσία dialogal del Lisis: ἔρως, φιλία i διαλέγεσθαι*), esbrinarem la *synousia* que se'ns transmet en el *Lisis*, veient-ne els diversos elements que la configuren, tal i com se'ns narren en el text platònic. Finalment, elucidarem la rellevància filosòfica de la *synousia* que ens narra l'escriptura platònica a través del *Lisis* mateix (3. *El valor filosòfic de la συνουσία dialogal del Lisis*). Amb això restarà exposat el *sentit* del *Lisis* i podrem avaluar amb més raons el mèrit o no d'aquest diàleg platònic tan sovint deixat de banda o, si més no, poc apreciat.

¹¹ La pregunta que trobem formulada en la *República* resulta decisiva i del tot paradigmàtica de la preocupació platònica: "Quina *educació* donarem?" (Τίς οὖν ἡ παιδεία;, en II 376e2).

1. LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL EN ELS «DIÀLEGS SOCRÀTICS» DE PLATÓ¹²

De cara a comprendre el *sentit* que la *synousia* dialogal té en el *Lisis* de Plató ens cal, dèiem, mostrar, en primer lloc, la *synousia* tal i com aquesta és presentada en els diversos diàlegs anomenats «diàlegs socràtics» de Plató. Tanmateix, abans d'entrar en aquesta presentació, donarem una ullada ràpida als usos del terme συνουσία que trobem en els segles que precediren Plató i, després, establirem, també, els diversos sentits que mantenim que Plató dóna al terme συνουσία. Alguns, com ara C. J. Classen, sostenen que Plató ha forjat algun d'aquests sentits, particularment el de *conversa dialogal* (precisament el que ens ocupa en aquest treball)¹³. Un cop feta aquesta sistematització semàntica dels diversos sentits podrem, a continuació, penetrar aquell sentit més pròpiament platònic de συνουσία (això és, com a «*conversa dialogal*» o, més literalment, «*synousia dialogal*») en els diversos escrits platònics anomenats correntment «diàlegs socràtics», llevat del *Lisis*, al qual dirigirem la nostra atenció en el proper punt d'aquest capítol. Vegem ara, doncs, ni que sigui sumàriament, els diversos usos de συνουσία amb els quals podem topar en els segles anteriors a Plató, començant per l'escriptura poètica homèrica i hesiòdica.

¹² Ací ens servim, per una certa comoditat, de la denominació «diàlegs socràtics». Aquesta expressió l'encunyà K. F. Hermann en la seva *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (1839), per a referir-se a un grup d'escrits platònics que sostenia que tenien en comú unes característiques estilístiques, conceptuals i de mètode parelles. Fou una denominació tradicionalment i correntment acceptada, si bé, segons ens refereix W. K. C. Guthrie (Guthrie 1990, 74) tingué els seus oponents (K. Joel [1921], P. Friedländer [1928], E. Edelstein [1935]). En l'actualitat, els estudis platònics comparteixen un cert desacord en aquesta denominació (cfr., a tall d'exemple, Kahn 1980 i 1998), malgrat ser encara usada, sobretot per l'influx de l'obra de W. K. C. Guthrie (Guthrie 1977) i la tradició creada. El grup de diàlegs als quals aquí farem referència tots tenen a veure amb la συνουσία socràtica, o bé perquè en parlen o bé perquè l'escenifiquen, encara que només parcialment.

¹³ Segons ens refereix Maria Lualdi, en nota a la seva traducció, "il termine *synousia* indica propriamente lo stare insieme, e costituisce –a quanto pare– un'innovazione linguistica platonica che ben descrive il momento in cui avviene l'educazione" (Lualdi 1998, 201n113). Lualdi ens remet, en aquesta nota, a l'estudi de C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, 150, qui sosté que aquest sentit de συνουσία és una innovació platònica.

En efecte, abans que res cal dir que «συνουσία» és un terme que desconeix la literatura homèrica i hesiòdica. No obstant això, els versos homèrics no deixen de cantar el valor didàctic del tracte humà entre adults i joves. Aquest seria el cas de Quiró, el savi centaure, a qui se li confià l'educació de més d'una vintena d'herois¹⁴ i de Fènix, preceptor d'Aquil·les¹⁵, que educà l'heroi amb un tracte humà paternal i fecund. Així ho canten aquests versos ben eloqüents de la *Iliada* en què Fènix s'adreça a Aquil·les:

"Jo t'he fet allò que ets (σε τοσοῦτον ἔθηκα) , Aquil·les als déus comparable, tot estimant-te de cor (ἐκ θυμοῦ φιλέων), de tal mode que tu amb cap més altre no volies ni anar a un banquet ni menjar dintre casa. Jo als genolls meus havia d'asseure't i llavors tallar-te tos aliments, als llavis portar-te el vi i atipar-te.
[...]
Molt he arribat a sofrir i a patir per tu, car pensava que un descendent nascut de mi ja els déus no em darien ans et prenia pel fill (σὲ παῖδα), Aquil·les als déus comparable, que apartaria un dia de mi l'ultratjós infortuni."¹⁶

(Traducció de Miquel Peix)

En els segles VII i VI aC, en una època de cultura predominantment oral, el terme apareix documentat tan sols tretze vegades (2x en el segle VII i 11x en el VI aC)¹⁷. Serà en el segle V aC, quan l'escriptura va prenent volada, que el terme συνουσία incrementa la seva freqüència d'ús d'una manera notable (190x [entre 17 autors]), fet que cal atribuir, sens

¹⁴ Cfr. Xenofont, *Cinegètica*, I.

¹⁵ Cfr. *Iliada*, IX, 434 i ss.

¹⁶ *Ibid.*, IX, 485-489; 492-494.

¹⁷ Les referències del segle VII aC són del poeta de Lesbos Alceu (fragment 306[14], col. 2.26: συνουσι[...]) i del poeta lacedemoni Alcman (fragment 6.21b8:]συνουσιανγα[). En el segle VI aC trobem amb sis autors: Èsquil (5x, totes en fragments dispersos), Pitàgoras (2x indirectes), Esop (1x), Ferecides (1x), Cal·lifont i Democedes (1x) i Hipas (1x).

dubte, a l'escriptura platònica (115x), si bé també hi ha autors, com ara Xenofont (31x) i Isòcrates (15x), que, proporcionadament a la seva obra, també caldria tenir en compte¹⁸.

La lectura dels textos platònics en els quals apareix el terme συνουσία, a més de fer-nos adonar de la freqüència d'ús del terme en relació a altres autors de l'època i en relació també a autors d'èpoques anteriors i posteriors, ens duu també a constatar *la polisèmia del terme*, tot i que hi és persistent el sentit originari que el mateix terme fa patent: συν-ουσία, això és, *anar o ser plegats* (σύνειμι). D'acord amb la cronologia correntment acceptada dels diàlegs¹⁹, proposem considerar els sentits següents dins el *Corpus platonicum*²⁰:

1. *Companyia, tracte, convivència*: Ex.: *Gòrgias* 512b2: "[Sòcrates a Cal·licles] De quin home pots dir que l'has fet més bo amb la teva companyia (τῆ συνουσία τῆ σῆ)?".
Cfr. *Apologia* 20a1; *Hípias Major* 286d4; *Protàgoras* 316c8, d1; 318a3; 318b6; *Convit* 219d8; *Fedó* 81c5; *República* VI 493b5; VIII 568b1; X 600b1; *Fedre* 240c4; 241a1; *Teetet* 150d4.e5; 151a3; 168a2; *Lleis* V 728b7; VI 776a5; IX 854c1.3;

¹⁸ En els segles posteriors al segle de Plató la freqüència d'ús del terme συνουσία torna a disminuir: 91x (entre 13 autors) en el segle IV aC (46x són d'Aristòtil); 39x (entre 4 autors) en el segle III aC; 2x (entre 2 autors) en el segle II aC i 54x (entre 8 autors, entre els quals Filó [26x]) en el segle I aC. En el segle I dC, amb l'obra de Plutarc (101x), torna a incrementar-se'n l'ús: 247x (entre 15 autors). Així també en el segle II dC amb 632 referències però amb un total de 27 autors, d'entre els quals sobresurten Joan Crisòstom (217x), Libani (114x) i Teodoret (64x). Segles endavant va disminuint la freqüència.

¹⁹ Vegeu Lledó 1990, 51-52. Cfr. Guthrie 1990, 49 i ss.; Brandwood 1990, i G. Vlastos 1994, 69-116, esp. 71-72. Cal tenir present el posicionament recent de Charles H. Kahn que defensa una lectura dels diàlegs "most resolutely unitarian", en la línia de Schleiermacher i, alhora, justifica una nova proposta d'ordenament cronològic en la qual n'és decisiva la interpretació del *Gòrgias* que creu que fou escrit molt al començament de l'activitat literària de Plató (Kahn 1998, 42-48).

²⁰ *Minos* i *Teages* els considerem, com molts autors, diàlegs dubtosos i per això no els prenem ací en consideració. Amb tot, donem les referències: *Min* 320b3 (συνουσιαστή, en 319e1.2) i *Teag* 122c2.e3; 125b7.c1.3.8.13.d4.13; 127b4.c4.e6; 128a5; 129e2.7; i 130c4.e5. Édouard des Places, en el seu *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, distingeix els sentits següents: 1. Réunion; 2. Entretien, discussion i 3. Fréquentation: a) Pédagogique; b) intime i c) amoreuse. (Des Places 1989, 486 [*sub voce* συνουσία]). Cfr. també Liddell-Scott-Jones 1968, 1723 i Bailly 1992, 1866.

[*Alcibiades* 114d1; 119a3; *Clitofont* 406a3; *Carta II* 310e1.8; 311a3.d4.7; 315a4; VII 327d1; 330a4; 332d2; 341c6; 345a1].

2. *Conversa (privada), reunió, simposi, conversa dialogal o trobada dialogal*²¹: Ex.: *Laques* 196b6: "[*Laques a Sòcrates*] Si els nostres discursos fossin davant d'un tribunal, [*Nícias*] tindria alguna raó de fer això; però aquí, en una trobada com aquesta (ἐν συνουσίᾳ τοιᾷδε), et sembla que s'escau d'ornar-se amb mots inútils i buits?". Cfr. *Protàgoras* 310a2; 335b3.5.7.8.c3; 336e4; 337b3; 338c7.d7; 347e1.7; *Laques* 201c2; *Lisis* 223b3; *Gòrgias* 457d1; 461b1; *Convit* 172a7.b7.c1; 173a4.b3; 176e2; *República* VI 499a8; IX 573a6; *Sofista* 217e1; 232c7; *Polític* 285c8; 286e4; *Fileb* 15c5; *Timeu* 17a5; *Lleis* I 624b1; I 640c1; I 639d3; I 640a2.c9.d2; II 652a4; II 672a1; XII 948e3; 950e7; 951e5; 957d2; 968c6.
3. *Comunió (amb Déu, amb el diví)*: Ex.: *Fedó* 83e3: "[*parla Sòcrates*] En conseqüència, [*l'ànima*] de seguida anirà a caure de nou en un altre cos, en el qual arrelada com si l'haguessin sembrada, això farà que no pugui participar de la comunió amb el que és diví, pur i uniforme (τῆς τοῦ θεοῦ [...] συνουσίας)". Cfr. *Fedó* 111b8.
4. *Relació sexual*: Ex.: *Convit* 206c6: "[*parla Diotima*] la unió de l'home i de la dona és un acte de procreació que és de naturalesa divina (ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς

²¹ Donem a *trobada* el sentit de "reunió de persones, especialment amb vista a dialogar, a fer alguna celebració, etc." que recull el *Diccionari de la llengua catalana* editat per l'Institut d'Estudis Catalans (Barcelona, 1995), p. 1816. De fet, en tant que la *συνουσία* era una institució hel·lènica amb una llarga tradició al darrere (les relacions de mestratge pare-fills), en una època on la transmissió dels valors i del saber era fonamentalment oral, ara, ja en ple segle V aC, s'hauria d'entendre com una *associació*, una *societat* gairebé institucionalitzada -almenys es percebia així- que igualment s'ocupava de transmetre els valors i el saber. H. G. Liddell - R. Scott - H. S. Jones donen també, entre d'altres, la versió de *society, habitual association, etc.* (Liddell-Scott-Jones 1978, 1723) i A. Bailly, també entre d'altres, la de *société* (Bailly 1992, 1866). Nosaltres, en aquest estudi, utilitzem, per a aquesta accepció, tant el terme grec *συνουσία*, com la seva transliteració *synousia*, així com versions com ara *conversa dialogal socràtica, synousia dialogal, synousia socràtica, synousia dialogal socràtica, trobada dialogal* o senzillament *trobada*.

συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστιν δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα)". Cfr. *Convit* 191c7; 192c5; *Fedre* 232b3.c5; *Timeu* 91a2; *Lleis* VIII 838a6.b4.e6.

Aquestes agrupacions semàntiques que la lectura dels textos platònics ens ha suggerit podrien, sens dubte, matisar-se i fins podríem arribar a primfilar tant en el detall del sentit que cada text, en el seu context, ens refereix, que podríem confeccionar subdivisions semàntiques ací poc necessàries²². Tal com hem assenyalat anteriorment, el que sí que cal posar en relleu ací és *la unitat originària de sentit* de les diverses agrupacions, és a dir, els lligams relacionals entre els diversos camps semàntics que provenen de l'origen comú del sentit primigeni del terme.

En efecte, el terme συνουσία fou construït lingüísticament relligant la idea relacional de «companyia» (σύν) a les idees simultànies d'«anar» (εἶμι) i de «ser» (εἶμί). Això donà com a resultat poder expressar lingüísticament la idea de l'«anar amb» i del «ser amb». D'aquí la multiplicitat de matisos semàntics que aquest origen del terme possibilita i que veiem expressats a través de les traduccions catalanes de les idees de *trobar-se*, *reunir-se*, *casar-se*, *relacionar-se sexualment*, *apariar*, etc. i, alhora també, de *conviure*, *freqüentar*, *tenir relacions de mestre a deixeble*, *tenir relacions amb un home o una dona*, etc. Així doncs, la συνουσία, al mateix temps que comporta una idea relacional de «companyia»

²² Sovint resulta molt difícil determinar els textos que pertanyen a (1) i els que pertanyen a (2). El context esdevé decisiu per tal de localitzar un text en (1) o bé en (2). Cal tenir present també ací l'univers semàntic que gira a l'entorn de συνουσία i que fa referència tant a substantius (συγγένεια [parentiu], διάλογος [diàleg], ὁμιλία [reunió, lliçons d'un mestre, etc.], κοινωνία [comunitat], τροφή [nodriment, estil de vida, etc.]) com a verbs (συνιέναι [reunir-se], συγγίγνεσθαι [ser amb, trobar-se, etc.], ἐντυγχάνειν [trobar-se amb], πλησιάζειν [viure amb algú, ser amic de, apropar-se a, ser deixeble de, etc.], διατρίβειν [passar el temps], συνδιατρίβειν [passar el temps amb], διαλέγεσθαι [dialogar]). Aquí tractem de la συνουσία en un sentit de *synousia dialogal* i, per tant, cenyim l'estudi a aquest sentit del mot. Com ha escrit Kevin Robb, amb el terme συνουσία, "when used in a technical sense, referred to the constant association of a younger generation with the older" (Robb 1993, 82).

(σύν), comporta una idea de «moviment», de «canvi» (εἶμι) i també una idea d'«estabilitat», de «quietud», de «permanència» (εἰμί). Els camps semàntics en els quals es mou Plató no només vehiculen bé aquest origen sinó que l'aprofundeixen, sobretot respecte del sentit de συνουσία com a *conversa dialogal socràtica* o *trobada dialogal*, en tant que Plató hi llegeix en aquest terme la possibilitat d'expressar una forma privilegiada de fer néixer la veritat i una nova manera política de viure a la polis que, a parer seu, es trobava en l'exercici filosòfic quotidià que el mateix Sòcrates empenia dialogant amb els seus conciutadans. Allò que el «trobar-se plegats» comporta és un desplaçar-se, però no un desplaçar-se qualsevol sinó un desplaçar-se que vol atènyer alguna cosa d'essencial, d'ésser: *la veritat*. Allò que en la συνουσία mou el moviment a moure's, allò que disposa al trobar-se plegats, és la recerca del permanent, de la veritat, que, alhora suposa, un estat permanent de recerca. «Permanència» i «canvi», mútuament coimplicats, són en el cor mateix de la relació que expressa lingüísticament la συνουσία.

En totes les accepcions platòniques trobem aquesta relació entre allò que és permanent i allò que és canviant. També en aquesta relació tensional s'orienta i es desplega el pensament de Plató. Per això, la συνουσία és decisiva per a Plató, en quant aquesta és l'expressió d'aquella tensió i en quant li permet entendre el fet que és pròpiament en la συνουσία que l'ésser humà podrà esdevenir ell mateix, no isoladament sinó en comunió amb els altres, en tant que plegats conviuen fonamentats en la recerca de la veritat. La συνουσία prepara i disposa l'ésser humà a la veritat i a la autèntica relació de comunió amb els altres (a la κοινωμία dins la polis)²³. Això és el que Plató ens transmet en l'ús polisèmic de συνουσία i allò amb què el seu pensament dialoga amb si mateix. Veure la força de la συνουσία com a *conversa dialogal* que condueix a la veritat i a la possibilitat d'autèntica comunitat política és obra de Plató i, molt probablement, a parer de Classen²⁴, tal com ja hem esmentat, creació lingüística seva. La necessitat espiritual de la συνουσία és el reclam

²³ Cfr. *Gòrgias* 508a1.

²⁴ Vegeu *supra* nota 13.

de Sòcrates, repensat per Plató, per viure una vida humanament digna a la polis²⁵. L'educació dels joves per mitjà de la συνουσία, si aquesta es realitza atenent la veritat i no pas guiant-se per i de cara a l'aparença, farà possible aquella comunió humana en la vida de la polis en la qual serà possible viure sense necessitat de condemnar qualsevol Sòcrates, sigui qui sigui, a mort. Si la necessitat d'aquesta συνουσία de cara als nois i als joves s'exemplifica escenificant-se serà fàcil de veure-hi la seva força pedagògica. D'aquí l'escriptura del *Lisis*.

Ara ens podem ja disposar a situar el *Lisis* enmig de la policroma producció dialogal platònica dels anomenats «diàlegs socràtics», usin o no el terme συνουσία, però sí que facin referència al concepte de *conversa dialogal* o *synousia dialogal*.

En un sentit molt ampli podríem avenir-nos a considerar qualsevol dels diàlegs platònics com a escenificació literària d'una συνουσία socràtica (almenys d'aquells diàlegs en què Sòcrates hi és personatge i exerceix implícitament de *μαιευτικός*²⁶). Συνουσία, ja ho hem vist, és un terme genèric, polisèmic, però molt proper semànticament en els seus diversos usos i sentits (que les versions catalanes assagen de traslladar diversament). Però aquí tractem la συνουσία en el sentit de *conversa synousial* o *trobada synousial*, i, per tant, no d'una *trobada* qualsevol sinó d'aquella que es dona entre un adult i un(s) noi(s) o jove(s) i que s'adreça a la formació (*παιδεία*) d'aquests darrers. També podem considerar que en una συνουσία es dona *relació presencial* i *diàleg*, i que gairebé tot diàleg platònic és una narració de *presències* (amb *absències*²⁷) i de *converses* o *diàlegs*, però no per això

²⁵ Cfr. el final de les *Lleis*, XII 968c6-7: "[*Mentre hom prepara la llei d'una polis harmoniosa, hom hauria ja de disposar-s'hi*] el que prepara això hauria de ser un ensenyament per mitjà d'una relació personal prolongada i intensa [*διδασχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς*], si això es fes bé".

²⁶ En el *Teetet* llegim: "Confia't, doncs, a mi, el fill de la llevadora, i jo mateix sóc parterot [*καὶ αὐτὸν μαιευτικόν*], i esforça't tant com puguis a respondre el que jo et preguntí [...]" (151c1).

²⁷ Un exemple interessant de presència (com a referència) i d'absència (com a personatge escènic) ens el narra Plató de si mateix en *Fedó* 59b10 quan en el mateix dia de la mort de Sòcrates ens diu: "Plató em penso que estava malalt". També al començament del *Protàgoras* (309b8-9) i en relació a

qualsevol mena de realització de la *presència* esdevé necessàriament *συνουσία*, en el sentit que ens ocupa. Ho hem vist: hi és decisiva «la relació interpersonal» entre un adult i gent jove amb el propòsit d'educar (*παιδεία*). El mateix podem dir pel que fa a la *conversa* o *diàleg*. Encara que tota *conversa* suposi *presència* i esforç de formació (*παιδεία*), això no vol pas dir que tota *presència* sigui *synousial*.

Les obres o els diàlegs que tracten o són representació d'una *συνουσία* en el sentit que ens ocupa, això és, de la *συνουσία* entre un adult i nois o bé joves són, doncs, les següents: *Apologia*, *Protàgoras*, *Laques*, *Lisis*, *Càrmides*, i *Menó*. Si, en canvi, prenguéssim *συνουσία* en el sentit general de *tracte*, *conversa en general*, *simposi* o *trobada* entre adults, hauríem de fer referència d'alguna manera o altra a *Gòrgias*, *Convit*, *República*, *Teetet*, *Sofista*, *Polític*, *Fileb*, *Timeu*, *Lleis* (i als dubtosos *Alcibiades* i a les *Cartes II i VII*). Que Plató anomeni *συνουσία* també a situacions de diàleg entre adults és una dada ben significativa que mostra la força espiritual de la *conversa dialogal* socràtica: la *παιδεία* esdevé, així, en Sòcrates (i en Plató) un fet que no pot ser abandonat mai al llarg de la vida perquè la dimensió ètica i política és essencial i determinant per a la vida humana.

Des del punt de vista de la cronologia del *Corpus platonicum* les esmentades obres pertanyen a la primera època (que alguns autors anomenen de joventut) o a l'època anomenada de transició: *Apologia*, *Protàgoras*, *Laques*, *Lisis*, *Càrmides* i *Menó*²⁸. Aquest fou un temps d'escriptura en el qual Plató ens oferí dialogalment l'impacte extraordinari que li causà el pensament i l'activitat relacional socràtica: la *συνουσία* fou una de les formes en què Sòcrates desenvolupava la seva activitat espiritual més delicada: la formació espiritual i cultural dels nois i dels joves de l'Atenes democràtica. Resseguim ara, breument, aquestes

la presència ignorada s'hi recull un interessant text: "Et diré una cosa sorprenent: malgrat la seva presència [d'Alcibiades], no he estat per ell i àdhuc sovint m'he oblidat que ell era present".

²⁸ Cfr. nota 12 del present capítol. En la terminologia més neutra de Charles H. Kahn, totes aquestes obres platòniques pertanyerien al *Grup I* i seguirien l'ordre cronològic següent: *Apologia*, *Laques*, *Càrmides*, *Protàgoras*, *Menó* i *Lisis* (Kahn 1998, 47).

obres, llevat del *Lisis* per tal de veure, després, allò que de nou significà aquest diàleg platònic, motiu del present estudi.

Comencem per l'*Apologia de Sòcrates*. En efecte, en l'*Apologia* platònica, malgrat no ser estrictament un diàleg, Sòcrates parla de la *συνουσία* en dues ocasions: 20a1 i 24c10-26b2. En 20a1 es fa servir el terme *συνουσία*. En efecte, hi llegim: "Cadascun d'aquests [*homes sofistes*], atenesos, sap anar a totes les ciutats i convèncer els joves, que poden ben bé cercar la companyia [*συνεῖναι*] de qualsevol compatriota sense tenir de pagar res, d'abandonar aquestes companyies [*τὰς ἐκείνων συνουσίας*, en 20a1] i anar amb ells [*ξυνεῖναι*] donant-los diners i estant, al damunt, encara reconeguts", en 19e4-20a2). En 24c10-26b2, al llarg del diàleg-interrogatori de Sòcrates amb Meletos, en canvi, no s'usa el terme *συνουσία*, però hi és present el concepte que el terme expressa.

En el context de 20a1, Sòcrates, rebutjant la imatge de sofista que li atribuïren *Els núvols* d'Aristòfanes, nega que s'ocupi de la naturalesa ni que s'empregui de donar ensenyances ni de fer-hi diners (cfr. 19d8-e1: *ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές*). Ací Sòcrates se separa de la *συνουσία* de la sofística. Més encara, Sòcrates no va darrera dels joves per tal que aquests vagin amb ell com fan els sofistes tan bon punt arriben a qualsevol ciutat (cfr. 19e4-20a1). Sòcrates, per tant, ni exerceix la *συνουσία*, almenys a la manera dels sofistes, ni és ell qui cerqui la *συνουσία* adreçant-se al jovent per convèncer-lo d'establir un lligam de *συνουσία*: la *συνουσία* socràtica ho és com a iniciativa dels joves; són ells qui anhelan el mestratge socràtic, sense que Sòcrates es tingui a si mateix com a mestre; ben al contrari, refusa de ser tingut com a tal²⁹.

²⁹ Plató per a referir-se a Sòcrates mai no utilitza la paraula *διδάσκαλος* ni a cap dels seus seguidors o dialogadors l'anomena *μαθητής*, si bé en el *Corpus Platonicum* hi trobem els dos termes. De cara a l'estudi del mestratge i del discipulat socràtic resulta imprescindible el text de F. Wolff, *Être disciple de Socrate* (Wolff 1997, 29-79 reeditat en Wolff 2000, 209-251).

En el fragment de 24c10-26b2 de l'*Apologia*, on es recull part de la interrogació (ἐρώτησις) socràtica a Meletos durant el judici, es dona entenent que tant Sòcrates com Meletos accepten la συνουσία com a forma d'educar els joves atenesos. La diferència rau en el fet que Meletos considera la συνουσία socràtica com a pervertidora del jovent, és a dir, es tracta d'una συνουσία ben diversa de la συνουσία que a Atenes tradicionalment s'exercia amb els seus joves. Sòcrates en el seu interrogatori vol deixar ben clar el posicionament de Meletos que sintetitza així: "Tots els atenesos, doncs, pel que es veu, fan perfecta la gent, llevat de mi sol que sóc l'únic corruptor (ἐγὼ δὲ μόνος διαφθείρω)" (25a10). L'*Apologia*, doncs, ens deixa entreveure el problema de les diverses comprensions de l'exercici de la συνουσία. Vist des de l'òptica tradicional (Meletos) resulta que hi ha dues maneres d'exercir la συνουσία: la tradicional d'Atenes (la que exerceix qualsevol pare en relació als fills o la que exerceix un adult a qui el pare ha demanat aquest servei) i la nova manera d'exercir-la dels sofistes (Sòcrates s'inclouria aquí com un sofista més, segons la tradició que arrenca amb *Els núvols* d'Aristòfanes i que recull Meletos). Però des del punt de vista de Plató, que escriu l'*Apologia* socràtica, hi ha tres maneres d'exercir la συνουσία: la manera *tradicional*, la manera dels *sofistes* i la manera *socràtica*. L'obra platònica, sobretot, la dels primers diàlegs, vol mostrar l'especificitat d'aquesta forma de συνουσία socràtica per a educar el jovent, i vol mostrar, sobretot, la seva validesa espiritual i ontològica, en quant només aquesta forma pedagògica suposa situar-se en la direcció d'allò permanent i estable: la veritat de l'ésser.

Si ens adrecem ara al *Protàgoras* ens adonarem que el *Protàgoras* és una bona mostra de συνουσία *sofística*, a la qual Plató vesteix fins i tot d'una pompa escènica tal (la casa del ric atenès Càl·lias [παρὰ Καλλία τῷ Ἰππονίκου, en 311a1-2], l'abundància de prestigiosos sofistes [cfr. 314e3-315b2], l'ambient cerimonial de les seves lliçons [315b2-8], etc.) que ens en deixa entreveure amb força transparència el seu posicionament crític. Un amic de Sòcrates demana a aquest que li expliqui la συνουσία (τί οὖν οὐ διηγῆσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν, en 310a2) que protagonitzada pel sofista Protàgoras, "el més savi de tots els homes d'ara" (σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, en 309d1), hi va haver a casa de Càl·lias (311a1-2). I comença el *Protàgoras*. Sòcrates explica que Hipòcrates, un jove

atenès (310e2-4; 316b8-10; 317e5-6; 318a6) amb ganes d'esdevenir savi (310d4-5) vol acompanyar (cfr. συνεστέον en 313b7; συγγένοιτο en 316c2; συνουσίας en 316c8 i συνουσίαν en 316d1) Protàgoras i rebre'n ensenyances: "al meu costat [παρὰ δ' ἐμέ] no aprendrà altra cosa que allò per què ha vingut. L'objecte de la meva ensenyança [τὸ δὲ μάθημα] és el bon seny respecte d'afers privats [εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων], per tal d'administrar la pròpia casa al millor possible, i quant als afers de la ciutat [περὶ τῶν τῆς πόλεως], la manera de conduir-los amb la màxima capacitat pels actes i per la paraula [δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν]" (318e4-319a2). Sòcrates accedeix a anar amb Hipòcrates a casa de Càl·lias. Fent camí i davant mateix del portal de Càl·lias, Sòcrates i Hipòcrates conversen (cfr. 314c3-7 [ἐπιστάντες περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα, en 314c2]). Plató ens narra el fer camí (ἐπορευόμεθα, en 314c3) com a lloc adequat per a la συνουσία socràtica, la qual, en aquest cas, té com a finalitat posar en guàrdia Hipòcrates respecte de les συνουσίαι dels sofistes en general, si bé el mateix Protàgoras es considera distant de les συνουσίαι dels altres sofistes: "Hipòcrates, al costat meu [παρ' ἐμέ, en 318d7], no es trobarà amb el que sofriria si s'acompanyés amb algun altre sofista [ἔπαθεν ἄλλω τῷ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν, en 318d4-5]; perquè els altres turmenten els joves" [318d7-9]). En entrar a casa de Càl·lias i poder accedir a conversar amb Protàgoras s'enceta la συνουσία, amb la particularitat que *el jove Hipòcrates, tot i ser-hi present, no intervé ni una sola vegada*. El seu nom a partir de l'inici de la conversa amb Protàgoras tan sols el trobem en 328d8, i encara en un text narratiu on Sòcrates diu "vaig tornar amb mi, i mirant-me Hipòcrates vaig fer...[βλέψας πρὸς τὸν Ἴπποκράτη, en 318d7-8]". Tot i ser-hi present, no s'esmenta ni una sola vegada més, i això que el diàleg acaba, essent-hi present Hipòcrates, en 362a4: "Després d'haver dit i escoltat aquestes coses, ens n'anàrem [ἀπῆμεν]". És, doncs, Sòcrates qui conversa amb Protàgoras en presència del jove. Protàgoras llueix el discurs i sosté que només la presència passiva és suficient per dur a terme la παιδεία que ha enunciat en 318e4-319a2. La mateixa disposició d'Hipòcrates en anar a cercar Sòcrates ja havia estat aquesta: "Vet aquí per què he vingut ací, perquè li parlis per mi [ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἦκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῶ]" (310e2-3).

Si ens adrecem al fragment de l'*incident socràtic* en relació a la manera de dur la συνουσία per part de Protàgoras (335a9-338e5) veurem que constantment s'afirma que ens trobem indubtablement davant d'una συνουσία. L'ús del mateix terme συνουσία hi és abundant (cfr. 335b5.b7.b8.c3; 336e4; 337b3; 338c7.d7). En Plató, així, resulten ser inseparables la συνουσία i el διαλέγεσθαι³⁰. L'*incident socràtic* no és un fet gens banal o un recurs escènic irrellevant sinó que ateny el nucli de la comprensió del binomi συνουσία-διαλέγεσθαι: acceptar el diàleg és acceptar i donar relleu a la presència de l'altre, a l'altre mateix com a constituti del pensament: per a Sòcrates el pensament no és autosuficient sinó que es constitueix amb comunió amb l'altre, que és el que és de debò la συνουσία, una presència real de l'altre. Protàgoras no accepta pròpiament el διαλέγεσθαι i per això recorre sempre al discurs llarg (μακρολογία en 335b8 i 336b9) mentre que Sòcrates demana -i ho justifica- un discurs breu (βραχυλογία en 335a3.b8) i que admeti el joc de preguntes i respostes breus, això és, el veritable διαλέγεσθαι, segons Sòcrates.

Tres apunts voldríem afegir respecte de l'ús de συνουσία en aquest bloc de l'*incident socràtic*: primer, en 336e4 hi trobem l'expressió διαλύσαι τὴν συνουσίαν, la qual es troba també en el *Laques* (201c2), en el *Lisis* (223b3) i en el *Gòrgias* (457d1), tot i que aquí l'expressió va precedida per l'adverbi μεταξύ, com mostrant un trobar-se a un punt mig de la reunió, com de fet succeeix; segon, en 338c7 s'esmenta la συνουσία juntament amb el terme διάλογοι (cfr. συνουσία τε καὶ διάλογοι ἡμῖν γίνωνται), mostrant, així, la clara diferència entre la *conversa synousial* quant a *trobada* i el *diàleg* quant a *discussió dialèctica* tinguda en la *trobada*; i tercer, notem una altra distinció socràtica en 336b1-3. En efecte, quan Sòcrates és retingut (335c8-10) s'adreça a Càl·lias i, entre d'altres paraules, li

³⁰ El professor Francisco J. Gonzalez en relació a aquest fragment afirmava en el Seminari que sobre el Protàgoras va impartir en el grup *Hermenèutica i Platonisme* de la Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans de Barcelona durant els dies 17-19 de març de 1999 que "here emerges what will be the major theme of the theme of the entire central portion of the dialogue: the preconditions of the genuine συνουσία." (*Virtue and Dialogue: A Reading of Plato's Protagoras*. Presented to the Group *Hermenèutica i Platonisme* of the *Societat Catalana de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 17-19 de març de 1999, p. 40, *pro manuscripto*).

diu: "quin estil de diàleg serà el nostre? (τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων;) Sempre he cregut que són dues coses ben diferents trobar-se plegats (τὸ συνεῖναί) per dialogar els uns amb els altres (ἀλλήλοις διαλεγομένους) i trobar-se plegats per fer demagògia (δημηγορεῖν) (336b1-3)". Sòcrates estableix la distinció entre la seva manera d'entendre (i realitzar) la συνουσία i les maneres dels sofistes (Protàgoras inclòs, és clar).

Finalment, encara hem de fer referència a una altra distinció que formula el mateix Sòcrates entre συμπόσιον i συνουσία en 347b8-348a9. El *Protàgoras* havia arribat a mostrar-nos la συνουσία sofística com aquella en la qual els poetes hi són àmpliament recordats i interpretats (cfr. el fragment sobre el poema de Simònides i l'hermenèutica de Sòcrates: 338e6-348c8). En el final del fragment el mateix Sòcrates fa: "potser que deixéssim els poemes i les cançons" (περὶ μὲν ᾠσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν, en 347b9-10). La raó és que "dialogar sobre poesia em fa l'efecte dels convits (τοῖς συμποσίοις, en 347c4) de la gent insignificant i vulgar: aquests, com que durant el beure no poden conversar (συνεῖναι, en 347c6) entre ells per ells mateixos i amb llur pròpia veu i llurs pròpies raons, a causa de llur incultura (ὑπὸ ἀπαιδευσίας, en 347c7), fan pujar el preu de les flautistes (...) però quan gent com cal i de bona educació (καλοὶ κα̅γαθοί, en 347d3) beuen plegats, no veuràs ni flautistes, ni dansaires, ni citaristes, ans són ells prou per entretenir-se (συνεῖναι, en 347d5) ells mateixos amb llur pròpia veu i prescindint de tantes comèdies i poca-soltades; i àdhuc si beuen molt de vi, saben parlar i escoltar amb dignitat i decència. Així mateix en les reunions (αἱ τοιαίδε συνουσίαι, en 347e1), on es troben homes com la majoria de nosaltres volem ser, no calen per a res la veu de cap flautista, ni la veu de cap poeta (...) la gent com cal eviten aquesta mena de reunions (τοιαύτας συνουσίας, en 347e7) i conversen (σύνεισιν, en 348a1) entre ells per ells mateixos, provant la força de llurs raonaments en preguntes i respostes" (347c3-348a2). El συμπόσιον i la συνουσία si no s'orienten al cultiu de l'esperit, educant el propi pensament a esdevenir rigorós amb si mateix i cercant la veritat de l'ésser, banalitzen la vida humana i es converteixen en espais i en moments de manipulació espiritual, cultural i política.

Després d'aquest tractament més extens del *Protàgoras*, ens cal ara dirigir la nostra atenció de manera succinta al *Laques*. En el *Laques* s'esmenta la *συνουσία* dues vegades (en 196b6 i en 201c2-3). En primer lloc, doncs, en 196b6, on Laques es lamenta de l'argumentació de Nícias i del fet que aquest no reconegui l'aporia en la qual es troba i vagi donant voltes amb l'argumentació per tal d'amagar aquesta contradicció (στρέφεται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρυπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν, en 196b1.2). Aquest rodament argumentatiu imparable, que no reconeix la situació d'aporia, no és propi, a parer de Laques d'una *συνουσία* com aquesta (ἐν συνουσίᾳ τοιᾶδε, en 196b6); si, en canvi, es trobessin davant d'un tribunal, li semblaria adequat comportar-se així, és a dir, fer el maco banalment amb raonaments inútils (cfr. 196a4-b7). La preocupació de Lisímac i Melèsias per la formació dels seus fills (ἐπὶ τὴν τῶν νεανίσκων παιδείαν, en 180b8-9), plantejada ja a l'inici ben bé del diàleg, que porta a cridar a Sòcrates per tal de demanar-li consell, després d'haver cridat abans el polític Nícias i el general Laques, fa que l'argumentació (λόγος) hagi de concloure necessàriament sota pena de deixar els educands sense orientació. Quan la *συνουσία*, com la socràtica, és pedagògica, això és, dedicada a la transmissió de la recerca de la veritat, no pot argumentar només retòricament, exhibint una hoplomàquia sofisticada³¹ que no té cap més finalitat que el propi lluíment: la veritat, en quant fi de la recerca humana i, per tant, tremp del procés educador, demana rigor argumentatiu i vida endreçada, simbiosi entre el λόγος i l'ἔργον ("Un home així em sembla viure la seva vida, fent acordar les paraules amb els fets" [ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα], en 188d4-6), en definitiva: *coratge* (ἀνδρεία com defensa el *Laques*).

En el *Laques* al final, en 201c2-3 –i aquest és el segon text-, Lisímac en cloure el diàleg afirma: "Per ara dissolguem la trobada [τὸ δὲ νῦν εἶναι τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν]". El compromís, però, és de reprendre la trobada l'endemà mateix" (καὶ ἤξω παρὰ σὲ αὖριον: 201c4-5). El Sòcrates de Plató sempre fa camí, per això tot final –fins i tot del diàleg- és un

³¹ En el *Gòrgias*, Gòrgias adreçant-se a Sòcrates li fa: "Però la retòrica, Sòcrates, cal que sigui emprada com en qualsevol altra mena de lluita" (456c7.8). En aquest sentit es pot veure *Eutidem* 271d i 273e. Cfr. Dorion 1997, 28.

"a reveure, si Déu vol" (ἐὰν θεὸς ἐθέλη: 201c5). De fet, la frase sencera de Lisímac és ben il·lustrativa: "M'agrada el que dius, Sòcrates. I vull, ja que jo sóc el més vell, ésser el més desitjós d'aprendre amb aquests nois [τοσοῦτῳ προθυμότατα μανθάνειν μετὰ τῶν νεανίσκων, en 201b7-8]. Però vet aquí què et demano: demà de matí vine a casa [αὔριον ἔωθεν ἀφίκου οἴκαδε, en 201c1], no deixis pas de fer-ho, per tal que deliberem sobre la qüestió. Per avui dissolguem la reunió [τὸ δὲ νῦν εἶναι τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν, en 201c2-3]" (201b6c3). Adonem-nos que aquesta συνουσία dissolta és entre gent gran (que parlen dels seus fills, sobre la millor manera d'educar-los). En efecte, Lisímac i Melèsias, preocupats per l'educació de llurs fills, demanen a Nícias i Laques l'opinió sobre l'exhibició d'un mestre de lluita armada, possible mestre per a llurs fills. En ser sol·licitada la seva opinió sobre l'educació dels fills, Nícias i Laques creuen bo demanar la presència de Sòcrates que en aquests problemes hi és entès (cfr. 180e5-181a2). Els fills són presents en la συνουσία, tanmateix tota la seva intervenció es redueix a dir: "Aquest mateix, pare!" (πάνυ μὲν οὖν, ὃ πάτερ, οὗτος, en 181a3), quan s'adrecen als seus pares per tal de respondre'ls que certament aquell home que era per allí era Sòcrates mateix. Fixem-nos que, tot i ser una συνουσία mantinguda amb gent gran (γεραίτατος, en 201b7), amb la presència de llurs fills, uns nois joves (τοῖσδε τοῖς νεανίσκοις, en 179d2), la problemàtica que s'hi tracta té a veure directament amb la παιδεία. La synousia socràtica està directament relacionada, doncs, amb la παιδεία dels joves atenesos.

Si parem atenció al *Càrmides*, el primer que constatarem és que el *Càrmides* no fa servir mai el mot συνουσία. Sòcrates ens diu en el començ del diàleg que l'endemà del seu retorn del campament de Potidea se n'anà amb gust cap als indrets de les seves "habituals converses" (τὰς συνήθεις διατριβάς: 153a3), a la palestra de Tàureas (153a3-4), un lloc no conegut (i *hàpax legòmenon* platònic), on s'hi aplegaven els joves aristòcrates atenesos. També cal observar que el qui més dialoga amb Sòcrates és Crítias (adult) i no pas Càrmides. I és de Crítias que Càrmides diu que el veia anar amb Sòcrates: "recordo que essent infant [Sòcrates] t'havia vist manta vegada en companyia de Crítias" (παῖς ὄν

Κριτία τῷδε συνόντα σε:156a8). De fet, si ara prenem el *Càrmides* en consideració és perquè hi ha un paral·lelisme prou estudiat entre ell i el *Lisis*³². La nostra intenció és tan sols fer notar no les semblances sinó algunes diferències que, en relació al tema que ens ocupa, resulten del nostre interès. Així, en el *Càrmides* Sòcrates fa un paper doble: en relació a Càrmides i als assistents fa falsament de metge (que tracta les malalties com els metges tracis, a partir de la unitat de cos i ànima [cfr. 156d1-157c6]³³) i en relació a Crítias intervé en el diàleg com el mestre educador. Un doble joc que fàcilment impossibilita la συνουσία en la seva plena realització. Per això, podríem dir que només Crítias està en συνουσία amb Sòcrates (primerament, des de petit; després, perquè és qui més parla amb Sòcrates al llarg dels diàleg [sense interrupció des de 162c1 fins a 175d5]); Càrmides està en una situació desavantajosa de συνουσία: passa per posseir el seny i totes les altres coses (πάνυ πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί, καὶ τᾶλλα πάντα, en 157d6-7), però alhora té mals de cap ja en llevar-se (ἔναγχός τοι ἔφη βαρύνεσθαί τι τὴν κεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος, en 155b1-6). Al final del diàleg, el reconeixement del seu no saber (respecte de la σωφροσύνη) i el seu (reconegut) mal de cap el posen en situació de demanar la companyia diària de Sòcrates, pel temps que aquest li digui: "estic segur que em calen les paraules màgiques, i per la meua part estic disposat a sentir-te parlar cada dia fins que tu diguis que ja n'hi ha prou" (πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἄν φῆς σὺ ἱκανῶς ἔχειν, en 176b1-9), per tal d'accedir a la veritat de si mateix (físicament i espiritualment). La συνουσία amb Càrmides es donarà, doncs, d'ara endavant. Això sí, els termes finals del Càrmides subratllen triplement la violència (βιάσει, en 176c7; βιασομένου, en 176c8; i βιαζομένω, en 176d2) i triplement la resistència (ἐναντιοῦσθαι, en 176d3; ἐναντιοῦ, en 176d4; i ἐναντιώσομαι, en 176d5, el darrer mot del Càrmides), violència i resistència de la decisió

³² La relació de semblança entre el Càrmides i el Lisis ja fou establerta a principis del proppassat segle. Cfr. von Arnim 1914, 138; von Arnim 1916, 386; Wilamowitz-Moellendorff 1920, II, 69. I també, entre d'altres, Guthrie 1962, 135; Croiset 1972, 125; Lledó 1990, 273; Krämer-Lualdi 1998, 49; Scott 2000, 63; Dorion, *pro mechanoscripto*, 8; etc.

³³ Vegeu Laín Entralgo 1987, 128-138.

presa d'emprendre la relació de συνουσία amb Sòcrates, una συνουσία que és descrita no pas superficialment sinó com a seguiment: "el seguiré i no m'apartaré d'ell" (ἀκολουθήσοντος, ἔφη, καὶ μὴ ἀπολειψομένου, en 176b9). Una terminologia –aquesta final del *Càrmides*- ben pròpia de l'autèntic deixeble.

Si finalment dirigim la nostra mirada al *Menó*, diàleg on tampoc no s'utilitza ni una sola vegada la paraula συνουσία, és per tal de posar en relleu l'habilitat platònica de ressituar la figura de Sòcrates en relació a l'educació dels joves (i, per tant, en relació a la συνουσία): la pregunta inicial del diàleg és si la ἀρετή es pot o no ensenyar, si es pot adquirir exercint-la, o si neix en els homes naturalment o bé d'alguna altra manera: "Em sabries dir, Sòcrates, si es pot ensenyar la virtut?; O bé si no es pot ensenyar, però es pot adquirir exercitant-la?; O bé, encara, si no es pot exercitar ni es pot aprendre, ans neix en els homes naturalment o d'alguna altra manera?" [ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκετόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;], en 70a1-4. La preocupació per la παιδεία és, doncs, del tot evident. En aquest context, i anant a fons del problema, s'introdueix hàbilment la figura d'Ànitos, l'acusador principal de Sòcrates i hostatger de Menó (τῷ σαυτοῦ ξένῳ Μένωνι τῷδε, en 90b5). És en el diàleg entre Sòcrates i Ànitos (90b4-95a1) que es tracta directament de la συνουσία, si bé mai no usa el terme. Sí, en canvi, que els verbs que Plató hi fa servir fan referència directa a la institució que ens ocupa: enviar al mestre (ús de πεμπεῖν en 90c1.10bis.d1.5.e3.7; 91b1bis); ensenyar (διδάσκειν, o també el substantiu διδάσκαλος, en 90b4.6.c1.d4.e5; 91b3.7; 92d7.e9; 93a7.c3.4.d6.e10; 94a5.d1; 95b1.2.6.10.c5; 96a1.7.b1.4.7.c1.3.6.8; 98e1.4); aprendre (μανθάνειν a 90d4.e4.6; 91b4); i, sobretot, freqüentar (συγγίγνεσθαι en 91c5.e4; 92b7; 94a7).

Sense entrar aquí en el clar lligam, demostrat pel professor Kevin Robb³⁴, entre pràctica socràtica de la *συνουσία* i acusació d'ἀσέβεια per part d'Ànitos en el judici de Sòcrates, subratllem que en el *Menó* no sols es dóna per descomptat la realitat de la *συνουσία*, sinó que clarament es contraposa la *συνουσία* socràtica a la *συνουσία* tradicional, i s'identifica la *συνουσία* socràtica amb la *συνουσία* sofística (o, millor, no es distingeix entre una i l'altra). Dues intervencions d'Ànitos són clares en aquest sentit: en 91c1-5 Ànitos indignat amb Sòcrates respon que "cap dels meus parents, familiars ni amics, que cap ciutadà ni foraster, no sigui mai víctima d'una tal follia i s'empesti freqüentant (παρὰ τούτους ἐλθόντα, en 91c3) aquesta gent que és una plaga i un flagell manifestos per a tothom que hi tractés (συγγιγνομένων, en 91c5)!". "Aquesta gent" són els sofistes (οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι σοφιστάς, en 91b7-8). Igualment en 92b7-8, en el mateix context, Ànitos continua així: "jo no n'he freqüentat (συγγέγονα, en 92b7) mai cap, ni permetré que ningú dels meus s'hi acosti (ἐάσαιμι, en 92b8)". A més, per ensenyar l'ἀρετή cobren (μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πρραττομένους; en 91b5; i καὶ τούτων φανερωῶς χρήματα ἀξιοῦσι πρᾶττεσθαι; en 91d1). Ànitos responsabilitza d'aquesta crisi a la praxi educativa de la *συνουσία*: a) els mateixos joves que la sol·liciten; b) els pares que els confien els seus fills; i c) les ciutats que els deixen entrar i no els expulsen, sigui ciutadà o foraster el que exerceixi la *συνουσία* (92a7-b4). Sòcrates mostra a Ànitos els seus prejudicis: no tenint experiència d'aquesta *συνουσία* (ἄπειρος παντάπασι τῶν ἀνδρῶν: 92b9) li fa que és endeví (ᾧ δαιμόνιε en 92c1). Ànitos sosté que la *συνουσία* tradicional que tenia com a mestres homes "de bé i com cal" (οἱ καλοὶ κάγαθοί: 92e4.7; 93a3.c6-7) fa progressar en ἀρετή, sempre que el jove vulgui obeir (ἐάνπερ ἐθέλη πείθεσθαι, en 92e6). Sòcrates li proposa exemples en què molts coneguts prohoms atenesos no han aconseguit, amb aquesta forma de *συνουσία* tradicional, educar els seus fills: Temístocles (93b6-e11); Aristides (93e11-94a7); Pèricles (94a7-b8) i Tucídides (94b8-e2). Acaba el diàleg amb Ànitos dient a Sòcrates: "No et costa gaire, Sòcrates, de dir mal de les persones" (ᾧ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους, en 94e3-4), i afegeix: "Jo, si em vols creure,

³⁴ Robb 1993, esp. 78.

t'aconsellaria d'anar en compte" (ἐγὼ μὲν οὖν ἄν σοι συμβουλεύσαιμι, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι, en 94e4-5). Plató ha repensat les relacions entre Ànitos i Sòcrates i les ha exposades atenent allò que era el fons de la qüestió: la validesa o no dels models de συνουσία que ambdós proposen: l'un, Ànitos, només prejutjant-lo; Sòcrates, en canvi, pensant-lo, dialogant-lo, exercint-lo i distingint-se dels sofistes. El més sorprenent, però, és que Ànitos dialogui amb Sòcrates i accepti de Sòcrates el diàleg, és a dir, que accepti una forma (potser imperceptible) de συνουσία socràtica: Ànitos que nega la συνουσία sofística (i la socràtica, sense distingir-ne cap d'elles) es troba d'alguna manera caçat ací en la συνουσία socràtica. Vet aquí una de les genialitats de Plató: mostrar l'ambigüïtat de la paraula humana. D'aquí la necessària vigilància en el lent camí d'aproximació a la veritat i la sol·licitud de renovació en el mètode, penetrant en aquell que de debò esdevingui cultiu del pensament i de l'esperit, malgrat els impassos obligats en tot camí (fins a la mort, com bé sap Plató de l'experiència de Sòcrates).

Aquesta llambregada als anomenats correntment «diàlegs socràtics» del *Corpus platonium*, en els quals s'hi expressa una *relació synousial* (llevat del *Lisis*), emprin o no el terme συνουσία, ens ha permès conèixer algunes de les posicions platòniques respecte de la seva comprensió de la συνουσία socràtica (comparada amb les συνουσίαι de la sofística), així com, al mateix temps, ens ha possibilitat constatar algunes consideracions que l'escriptura platònica fa quant a la συνουσία en general. En efecte, en aquests diàlegs s'ha mostrat clarament una posició platònica inequívoca respecte de les synousies, i que ja en l'*Apologia de Sòcrates* es posava en relleu: calia distingir entre la συνουσία (les diverses συνουσίαι) de la sofística i la συνουσία de Sòcrates. En aquell present de Sòcrates només es distingia entre les συνουσίαι pròpies de la παιδεία tradicional i les innovadores συνουσίαι dels sofistes. A Sòcrates, els contraris a la innovació synousial dels nous models sofístics d'ensenyament, el catalogaven dins el moviment sofístic. Plató és qui adequadament en fa la distinció en l'*Apologia de Sòcrates*, com hem vist. Aquesta important distinció platònica, que segurament fa ben al començ de la seva activitat literària (en el moment de la redacció i escriptura de l'*Apologia de Sòcrates*), fa que l'expressi matisadament al llarg dels diversos diàlegs dels anomenats socràtics (i fins i tot que hi

vulgui dedicar un escrit sencer: el *Lisis*). La συνουσία de Sòcrates té sempre a veure amb la παιδεία (com de fet, per altra banda, tota συνουσία). Tanmateix, mai la iniciativa d'iniciar una συνουσία no parteix d'ell sinó dels qui volen mantenir amb ell una *conversa synousial*. Tampoc cobra honoraris. D'altra banda, la presència dels joves amb els quals manté la *conversa synousial* és ben activa, cosa que no s'esdevé amb les maneres de dur a terme la συνουσία dels sofistes, en general. Certament, com en la sofística, la συνουσία està lligada al διαλέγεσθαι, però allò que en Sòcrates es comprèn per διαλέγεσθαι és quelcom més actiu i englobant del ser de l'altre, és a dir, incideix tant en el pensament (διανοία) com en el fer (la *realització* de quelcom), ni que sigui prendre alguna *determinació* per llavors mateix o l'endemà. No es tracta, doncs, d'un διαλέγεσθαι demagògic sinó d'un διαλέγεσθαι que cerca la veritat, una recerca que eclosiona en una simbiosi profunda entre el λόγος i l'ἔργον.

Aquesta mirada als diàlegs que alguns anomenen socràtics ens permet, ara, adreçar-nos al sentit del *Lisis*, en tant que allí hi és narrada l'escenificació d'una συνουσία dialogal socràtica per enter, amb joves aristòcrates de l'Atenes democràtica del segle V aC.

2. LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL DEL *LISIS*

Tal com hem vist en la presentació de la seva estructura (cfr. capítol anterior), el *Lisis* està construït a partir de tres grans blocs dialogals: a) la conversa inicial de Sòcrates amb Hipotales (204b4-206d7); b) la conversa de Sòcrates amb Lisis (207d5-210d8); i c) la conversa de Sòcrates amb Menexen i amb Lisis (211d6-222e1). Aquest conjunt de converses mereixen, ara, la nostra atenció ja que és en aquest conversar socràtic amb joves i nois, en el jorn de la festivitat de les Hermaies, en aquella nova palestra, que es desplega allò que Plató ha anomenat creativament *synousia*.

La *synousia* és, doncs, aquest conversar dialogal de Sòcrates que adreçat a la intel·ligència dels nois i dels joves en desvetlla un canvi en la seva relació interpersonal i intrapersonal per tal com n'endreça els seus posicionaments ètics i disposa els nois i els joves a afrontar una vida en examen constant, un examen sobre allò en què es fonamenta, sobretot respecte de la seva relació amb el bé i amb la bellesa, com a mostració estètica del mateix bé. Ja en l'*Apologia de Sòcrates* Plató havia deixat bellament escrit el pensar socràtic referent al seu dialogar incisiu i transformador, que tant va influir en el mateix Plató. En efecte, allí llegim: "el bé més gran per a l'home és de parlar cada dia de la virtut i de les altres coses sobre les quals vosaltres m'haveu sentit conversar, examinant-me jo mateix i examinant els altres, [...] una vida sense aquesta investigació no és digna d'ésser viscuda" (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, en 38a2-6). Aquestes paraules de Sòcrates, dites, segons Plató, en la seva defensa, incideixen en la comprensió del *Lisis* ja que a través d'elles se'ns fa arribar una convicció profunda que té a veure de manera prou explícita amb el seu conversar dialogal i, en conseqüència, amb la *synousia* que ell assíduament se sentia impulsat a practicar i practicava.

Quant a les converses dialogals socràtiques, parem esment en una dada prou significativa del començ del *Lisis* i de la qual ja n'hem fet esment en el capítol anterior. Ens referim, és clar, al canvi semàntic introduït en la comprensió platònica del dialogar socràtic en les primeres pàgines del *Lisis*. En efecte, a la pregunta inicial de Sòcrates respecte de quina és l'ocupació dels nois i dels joves a la palestra en aquells moments, la resposta d'Hipòtales és que senzillament passen el temps (διατρίβομεν, en 203b7) i que l'entreteniment (διατριβή, en 204a1.2) dels nois i joves consisteix en converses (ἐν λόγοις, en 204a3) a les quals és convidat Sòcrates (cfr. 204a3-4). Vet aquí, però, que quan Sòcrates accepta de participar en les converses, aquestes passen de ser considerades una διατριβή a esdevenir συνουσία. Al seu torn, el λόγος (ἐν λόγοις, en 204a3) a partir d'ara serà determinat com a λόγος

διαλεγόμενος (206c2)³⁵. La συνουσία demana, doncs, que el λόγος que s'hi debat sigui rigorosament abordat en la seva dimensió dialèctica (διαλέγεσθαι), altrament es mantrindria en l'àmbit del pur entreteniment (διατριβή), sense recerca de la veritat, sense afany per dirigir-se vers l'ésser, que és la direcció a la qual s'adreça la συνουσία socràtica a través del seu διαλέγεσθαι. La συνουσία socràtica resta, així, estretament lligada al διαλέγεσθαι. El *Lisis*, des d'aquest punt de vista, ens narra el camí del διαλέγεσθαι socràtic. Per això, ara cal introduir-nos en aquest dialogar socràtic ben peculiar que determinà Plató a anomenar-lo συνουσία. Per tal de restar fidels al text del *Lisis* procedirem ordenadament a l'anàlisi del sentit de les converses que el conformen per tal de veure'n el seu fil conductor, l'entramat argumental i l'objectiu.

1. *La conversa inicial de Sòcrates amb Hipotales (204b4-206d7). Argumentació i sentit.*

Tal com ja hem vist en el capítol anterior en la presentació de l'estructura del *Lisis*, la primera conversa que hi trobem és entre Sòcrates i Hipotales amb intervencions de Ctesip, en presència d'"una munió d'altres joves que s'estaven amb ells" (ἄλλοις μετὰ τούτων νεανίσκοις ἀθροίσις συνεστῶσι, en 203a4-5). La conversa es dóna fora de la palestra (cfr. ἂν γὰρ εἰσέλθης μετὰ Κτησίππου, en 206c8 i καὶ ἅμα λαβὼν τὸν Κτήσιππον προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206e1), prop la font de Pànops (cfr. 203a4). En aquesta conversa els interlocutors parlen, com ja hem assenyalat, sobre una situació humana ben real que preocupa Hipotales: el seu enamorament de Lisis i, sobretot, la manca de correspondència d'aquest enamorament per part d'aquest bell i noble noi, Lisis (cfr. οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιός ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κάγαθός, en 207a2-3). Ací ἔρως, més en concret, *la manca de reciprocitat* d'aquest ἔρως és el fil conductor d'aquesta conversa. La conversa comença pròpiament en 204b4 amb la pregunta que Sòcrates adreça directament a Hipotales sobre quin dels nois de dins la palestra és el καλός de la colla (de nois bells

³⁵ A partir d'aquest punt del *Lisis* (206c2) comença l'ús del verb διαλέγεσθαι en 206c6.9; 210e3; 211c1.8.9; i 214b5.

[ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ **καλοί**, en 203b8]: "Però a tu quin, Hipotales?" (**σοὶ δὲ δὴ τίς, ὦ Ἰππόθαλες**;). I afegeix: "digues-me això" (τοῦτό μοι εἶπέ, en 204b4). La resposta d'Hipotales no és verbal. No dirà res fins a 205a3. Però, això sí, tot seguit es posa vermell (ἠρρυθρίασεν, en 204b5), bo i mantenint-se en silenci. I no tardarà gens a ruboritzar-se encara molt més (μᾶλλον ἠρρυθρίασεν, en 204c3), després de sentir les paraules que Sòcrates li acabava d'adreçar tot seguit: "Ah, Hipotales, fill d'Hierònim, no cal pas que em diguis si estàs enamorat d'algú o no, que jo prou sé, no sols que estàs enamorat, sinó que estàs bastant avançat en el camí de l'amor" (ὦ παῖ Ἰερωνύμου Ἰππόθαλες, τοῦτο μὲν μηκέτι εἴπησ, εἴτε ἐρᾷς του εἴτε μή· οἶδα γὰρ ὅτι οὐ μόνον ἐρᾷς, ἀλλὰ καὶ πόρρω ἤδη εἶ πορευόμενος τοῦ ἔρωτος, en 204b5-8). L'enamorament d'Hipotales és, doncs, el motiu que desencadena la primera conversa del *Lisis* (204b4-206d7). Més encara. Aquella pregunta de Sòcrates no només desencadena aquesta primera conversa de Sòcrates sinó que serà el motor del *Lisis* sencer. Resulta ser, doncs, una conversa gens banal. La conversa acabarà en 206d7, quan Sòcrates, a punt d'entrar a la nova palestra agafat de Ctesip (**καὶ ἅμα λαβὼν τὸν Κτήσιππον προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν**, en 206d7), diu a Hipotales: "això és el que cal fer" (ταῦτα, [...], χρὴ ποιεῖν, en 206d7).

Aquesta conversa sobre l'enamorament no correspost d'Hipotales, enamorament fet manifest a Sòcrates de manera intuïtiva -si bé seguint les petjades que el *posar-se vermell* (ἠρρυθρίασεν, en 204b5) d'Hipotales li haguessin pogut suggerir-, té lloc davant la font de Panops, un lloc de *revelació* i un lloc vinculat a *eros* (dues facetes conegudes d'Hermes). La conversa que dialoga sobre la relació d'*eros* entre Hipotales i Lisis es dona, a més, *fora* de la palestra. *Dins* la palestra hi ha Lisis. *Fora, separadament*, Hipotales. L'escenografia ens posa, així, davant dels ulls la *distància* entre Hipotales i Lisis: un enamorament *distant* (no correspost). I això no pas per ser un amor encara inicial. Ben al contrari. Sòcrates diu a Hipotales, des del seu parlar diví (ἐκ θεοῦ δέδοται, 204c1), que no només està enamorat sinó que està bastant avançat en el camí de l'amor (**πόρρω ἤδη εἶ πορευόμενος τοῦ ἔρωτος**, en 204b7-8).

Aquesta conversa sobre l'enamorament d'Hipotales va precedida d'unes paraules (una breu conversa de salutació i d'invitació a Sòcrates a entrar a la nova palestra [203a5-204b3]) que cal llegir-les en relació a la conversa mateixa. En ella se'ns presenten els personatges Sòcrates i Hipotales (i Ctesip i els altres joves que estaven amb ells) i l'espai escènic, al qual acabem de fer referència (i que també està estretament relacionat amb la conversa sobre aquella relació d'*eros* entre Hipotales i Lisis).

El primer personatge que la narració socràtica ens presenta és el mateix Sòcrates: Sòcrates parla sobre si mateix (ἐπορευομην μέν..., 203a1). Sòcrates es presenta a si mateix com un personatge sorprenent, ambigu. El mateix farà la narració socràtica quan ens doni a conèixer Hipotales, el fill d'Hierònim. Resultarà ser també un personatge sorprenent i ambigu. ¿Per què un i altre, a parer nostre, resulten sorprenents i ambigus? Ens resulten sorprenents perquè inesperadament capgiren la presentació inicial que la narració relata. Ambigus perquè en aquest capgirament apareixen com d'una manera completament inversa de la que se'ns mostren al començ de la narració. És un recurs interessant i extraordinari de l'escriptura platònica que, abans d'entrar en la conversa pròpiament dita, ens cal posar ara en relleu. Vegem-ho.

El *Lisis* comença amb un contrast. Del caminar solitari i silencios de Sòcrates, que camina concentrat amb els seus pensaments, sense destorbs aparents, "pel camí de fora la muralla arran mateix del mur" (τὴν ἔξω τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος, 203a1-2), la narració ens transfereix a un marc de fressa festiva, a una palestra nova, davant la font de Pànops, on el caminar de Sòcrates és interromput per la presència d'Hipotales, Ctesip i altres joves. Hipotales s'adreça tot seguit a Sòcrates i li pregunta: " Sòcrates [...] ¿on vas i d'on vén's?" (ὦ Σώκρατες [...] ποῦ δὴ πορεύῃ καὶ πόθεν;, en 203a6-b1)³⁶. Després que Sòcrates li ha

³⁶ Michael Bordt sosté que aquesta pregunta és una de les salutacions corrents (*eine übliche Begrüßungsformel*) que Homer ja fa servir. Bordt cita altres referències platòniques d'aquesta «fórmula de salutació»: *Menexen* 234a1; *Fedre* 227a1; *Protàgoras* 309a1 i *Ió* 530a1 (Bordt 1998, 120). Cal dir, però, que la salutació del *Lisis* és només literalment paral·lela a *Fedre* 227a1 en la seva formulació (llevat del πορεύει intercalat de 203a6), si bé en el *Fedre* és Sòcrates qui fa la

respost que feia camí, sense deturar-se (εὐθύ, en 203a1), entre dos dels gimnassos més importants d'Atenes, l'Acadèmia i el Liceu, Hipotales li suggereix que entri a la palestra (εὐθὺ ἤμῶν, en 203b3) i convida Sòcrates a fer-ho: "¿No vols acostar-te?" (οὐ παραβάλλεις; en 203b3). A partir d'aquí Hipotales comença a oferir una colla de raons per convèncer a un resistent Sòcrates per tal que entri a la palestra en una diada festiva com aquella, la de les festes Hermaies. Totes les raons van ja preanunciant la bellesa i la noblesa de Lisis, sense ni tan sols esmentar-lo. *Eros* va presidint lentament, doncs, la mateixa invitació feta a Sòcrates d'entrar a la palestra. Atenguem-ho a través de les raons que Hipotales dóna a Sòcrates en aquest breu conversar preliminar entre Hipotales i Sòcrates.

La primera raó que Hipotales dóna a Sòcrates per tal d'entrar a la nova palestra és: "Val la pena!" (ἄξιον μέντοι, en 203b3-4). Un judici de valor per endavant, com inesperat. De fet, aquest judici conté ja una referència implícita a Lisis (el seu enamorat). Plató només fa servir el terme ἄξιος ací i en 207a2, quan entra en l'escena per primera vegada Lisis. En aquell moment Sòcrates, el narrador, ens explica que "Lisis, estava dret al bell mig de joves i nois, portant una corona i amb un aire que el distingia dels altres i que justificava la seva reputació [noblesa: T-ABV; ἄξιος, en 207a2], no sols de bellesa, sinó també de tenir un natural distingit" (ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἰστήκει ἐν τοῖς παισὶ τε καὶ νεανίσκοις ἐστεφανωμένος καὶ τὴν ὄψιν διαφέρων, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κάγαθός, en 206e9-207a3). Quan Hipotales fa servir el terme ἄξιος el compremem, doncs, referit al «valor» que veu –com Sòcrates, el narrador– en la «noblesa» del mateix Lisis. D'aquí que el primer adreçament d'Hipotales a Sòcrates ja contingui implícitament una referència a Lisis, que, naturalment, Sòcrates, en aquell moment, no pot ni tan sols afigurar-se. Si aquest *valor* l'entenguéssim *en general*, de fet veuríem com es va

salutació i en el *Lisis* és Hipotales (203a6-b1). Els altres textos que esmenta Bordt usen la fórmula més abreujada, tan sols: *πρόθεν* (*Protàgoras* 309a1 [l'amic de Sòcrates saluda a Sòcrates]; *Menexen* 234a1 [Sòcrates saluda a Menexen] i *Ió* 530a1 [Sòcrates saluda a Ió]). Aquesta salutació d'Hipotales a Sòcrates ens fa avinent la concentració silenciosa de Sòcrates i la familiaritat i bona relació del jove Hipotales respecte de Sòcrates.

concentrant, al llarg de les següents raons, en Lisis. Podríem entretenir-nos en el camí, però l'objectiu continua essent el mateix.

Les raons que a continuació Hipotales dóna a Sòcrates per tal de convèncer-lo a entrar a la palestra porten lentament a Lisis. Hipotales abans de posar-se vermell (ἠρυθρίασεν, en 204b5) va mostrant-se frisós per algú dels d'allà *dins*. Hipotales viu la tensió extrema entra el *dins* i el *fora* la palestra, la tensió de la *manca de reciprocitat* del seu amor (*eros*). Més endavant se'ns dirà explícitament que Hipotales està enamorat d'algú (cfr. 204b7-8) encara sense nom ni figura, però en aquest inici ja s'endevina. Així, en 203b8, Hipotales dóna una altra raó a Sòcrates: "Ací passem el temps [...] nosaltres i força altra gent bonica" (διατρίβομεν [...] αὐτόθι ἡμεῖς τε αὐτοὶ καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ **καλοί**, en 203b7-8). Sabem que el *καλός* per excel·lència serà Lisis, però, cal parar-hi atenció, tant per part d'Hipotales (cfr. 204d1-3) com, més endavant, per part de Sòcrates (cfr. 206e9-207a3).

Les raons que Hipotales esmenta després fan referència al conversar (ἐν λόγοις, en 204a2-3), però a un conversar per passar senzillament l'estona entre companys, allí a la palestra. A aquestes converses voldria Hipotales (i els altres [cfr. l'ús de la primera persona del plural]) que Sòcrates hi prengués part (μεταδιδοῖμεν, en 204a3). Hipotales sembla saber les *debilitats* de Sòcrates (els nois bells [*καλοί*] i les converses [*λόγοι*]). Sembla saber que si aquestes *debilitats* es donen plegades té més possibilitats de convèncer la resistència de Sòcrates d'entrar a la palestra sense sòlides raons. La resposta de Sòcrates a aquesta raó és ben clara i conté ja llavor de convenciment: "I faríeu bé [...]" (*καλῶς γε [...]* ποιοῦντες, en 204a4). Literalment diu: "I faríeu *bellament* (**καλῶς**)!". La resposta en un grec correctíssim, sona, però, a orelles d'Hipotales i Ctesip (i els altres), com relacionada fonèticament (i, per tant, amb un cert aire gens ingenu) a *bellesa*, és a dir, justament a l'ambient preferit de Sòcrates i que Hipotales li acaba de descriure: ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ **καλοί** (203b8). Però sense aturar-se gens, Sòcrates demana pel preceptor (διδάσκει δὲ τίς αὐτόθι;, en 204a4), com si estés vigilant una possible competència en assumptes de *bellesa* i de *conversa*. La resposta d'Hipotales a aquesta curiositat socràtica deixa en una certa ambigüitat a l'oient de la narració o al lector del text platònic, perquè no hi ha manera de

decidir sobre el seu to irònic. De fet, no sabem res d'aquest tal Miccos, només allò que ens diu el *Lisis*: que és company i admirador de Sòcrates, a qui aquest té per un sofista de talent, i no pas per un qualsevol (**σὸς ἐταῖρός γε, ἦ δ' ὅς, καὶ ἐπαινέτης, Μίκκος. Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐ φαῦλός γε ἀνὴρ, ἀλλ' ἰκανὸς σοφιστής**, en 204a5-7). Ja ho hem dit més amunt que, si atenem el text del *Lisis*, s'estableix, terminològicament almenys, una comparació entre Miccos i Sòcrates (cfr. el que Sòcrates diu de si mateix gairebé immediatament, en 204b8-c1: "jo en altres matèries podré ser ben poca cosa i inútil, però [... *en qüestions d'eros*]" [εἰμὶ δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί...]). Miccos és la constatació que en aquella palestra *nova* s'hi dóna una *formació* (παιδεία) *sofística* (ικανὸς σοφιστής, en 204a6-7) que en aquell espai de *dins* no ha abordat fins ara (o, almenys, sembla que fins ara no hagi abordat) el problema real de l'enamorament d'Hipotales. No perquè fos un cas particular, el d'Hipotales, sinó perquè no ha considerat amb detenció i profunditat les relacions eròtiques que s'esdevenien en l'univers grec, i que Sòcrates, en la conversa amb Hipotales, mirarà d'abordar i ressituar.

A continuació Hipotales encara insisteix per la banda del *veure* els qui hi ha allí: "Et decideixes, doncs, a venir, per tal de veure els qui són ací?" (βούλει οὖν ἔπεσθαι, ἔφη, ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι, en 204a8). La referència a la *bellesa* dels καλοί (i a la de *Lisis*, en conseqüència) és ben present en aquest punt del *Lisis*. Sòcrates respon, encara, preguntant: "De primer m'agradaria saber, de tu, què he d'anar-hi a fer i qui és el bonic de la colla (πρῶτον ἡδέως ἀκούσαμε' ἂν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ καλός, en 204b1-2). Hipotales no respon (de moment) a la primera part de la pregunta (per quina raó ha d'entrar [εἴσειμι] allí) i sí, en canvi, que contesta, amb una generalització a la segona (pel καλός de la colla). La conversa que tindran a continuació donarà la raó, ara deixada com en suspens, de per què Sòcrates ha d'entrar a la nova palestra (a la qual finalment entrarà: προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206e1). Tanmateix la resposta d'Hipotales al τίς ὁ καλός demanat per Sòcrates resulta segurament evasiva, i difícilment comprensible: "A cadascun ens en sembla un de diferent" (ἄλλος, ἔφη, ἄλλω ἡμῶν δοκεῖ, en 204b3). Hom podria entendre en aquesta resposta una *pluralitat* en la consideració mateixa de la *bellesa* percebuda diversament. Però, per què aquesta resposta d'Hipotales considerem que és

evasiva i difícilment comprensible? És evasiva –i això ho veu de seguida Sòcrates- perquè no es compromet gens a donar el seu parer. Sòcrates li demanarà tot seguit (**σοὶ δὲ δὴ τίς**, en 204b4). I és difícilment comprensible perquè essent com era la bellesa de Lisis tan singular ("Lisis, estava dret al bell mig de joves i nois, portant una corona i amb un aire que el distingia dels altres i que justificava la seva reputació, no sols de bellesa, sinó també de tenir un natural distingit" [ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἰστήκει ἐν τοῖς παισὶ τε καὶ νεανίσκοις ἐστεφανωμένος καὶ **τὴν ὄψιν διαφέρων**, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον **ἄξιος** ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κάγαθός], en 206e9-207a3), difícilment ningú podia dir que "a cadascun ens en sembla un de diferent" (ἄλλος, ἔφη, ἄλλω ἡμῶν δοκεῖ, en 204b3). Certament que aquesta és una consideració (narrativa) socràtica que podria expressar la percepció singular de Sòcrates. I l'expressa. De la mateixa manera que més endavant el text expressarà aquesta *singularitat* amb aquell **σοὶ δὲ δὴ τίς** (de 204b4) referit al *singular* Hipotales. Però la narració socràtica marca una diferència que es va mostrant generalitzable, d'una *bellesa* gairebé prototípica (cfr. 206e9-207a3). Tanmateix ja hem fet notar³⁷ que aquesta expressió inexplicable d'Hipotales, almenys des del punt de vista de la bellesa única i singular de Lisis, sí que podria ser explicada, en canvi, com a primera formulació de manca de relació (i de reciprocitat) en la diversitat d'opinions (ἄλλος ἄλλω, ací en 204b3) que acostaria l'oient i el lector, per contrast, a les formulacions contingudes en el *Lisis*, més endavant, respecte de la *reciprocitat* (o no) en les *relacions de φιλία* (ἕτερος ἑτέρου, en 212a5-6 i en endavant *passim*). La resposta d'Hipotales, comptat i debatut, creiem que no pot espolsar-se un cert aire d'incomprensible. De fet, el text segueix de manera decidida amb la pregunta directa de Sòcrates a Hipotales: "Però a tu, ¿quin, Hipotales? Digues-me això" (σοὶ δὲ δὴ τίς, ὃ Ἰππόθαλες; τοῦτό μοι εἰπέ, en 204b4). Aquesta pregunta de Sòcrates sobre la situació real i singular d'Hipotales respecte de les seves relacions enceta la conversa pròpiament dita (sobre la relació d'Hipotales amb Lisis).

³⁷ Vegeu el que ja vàrem dir en el capítol II, supra, 102n159.

En aquest transcórrer narratiu de les raons que l'eixerit i parlador Hipotales serveix a un Sòcrates caminant, solitari i silent s'ha anat operant un canvi de papers dels protagonistes en la mesura que la relació d'enamorament d'Hipotales s'ha anat mostrant com a real i problemàtica. Fixem-nos en aquest capgirament de papers abans d'entrar a la conversa pròpiament dita. D'una banda, Sòcrates se'ns mostra de bon començament com a silenciós, solitari, fent un camí acostumat, que *no sap* de la nova palestra, que és preguntat, que és sol·licitat, etc.; d'altra banda, Hipotales se'ns presenta com un jove eixerit, decidit (ell s'adreça a Sòcrates i no pas Ctesip), que resta davant de la palestra, parlaire, que fa preguntes, que mostra *saber* del seu entorn, que *coneix* Sòcrates (el saluda, li fa preguntes de dret i en sap les seves predileccions) que sol·licita la presència de Sòcrates a la palestra, etc. Per contra, després, d'una banda, Sòcrates es mostrarà com el qui és capaç de desviar-se del camí (i decididament es desvia), com el que parla i fa les preguntes (tot al llarg del diàleg)³⁸, com el qui *sap* respecte de les relacions d'eros, com qui gaudeix de companyia (i té companys com Miccos), a qui plau correspondre davant situacions reals quotidianes (com la problemàtica amorosa d'Hipotales), que és atret pel *singular* (la bellesa del *καλός*), etc.; i, per altra banda, Hipotales es mostra, després, com vergonyós, reservat, amb por a dir la veritat (cfr. *μη ποιειν* [205a5] i *ποιω* [en 205d7]), que dóna a conèixer els *plurals καλοί* que hi ha allí a la palestra, que respon amb evasives (a cadascú un de diferent li sembla *καλός*), generalitzant (hi ha *molts καλοί*), que fa que sigui Ctesip qui hagi de contestar

³⁸ Si bé podem considerar que el començ del *Lisis* ve marcat per la interrupció del caminar de Sòcrates per part d'Hipotales i per les preguntes que aquest adreça a aquell; no obstant això, cal mirar més amb detall el text. En efecte, no només serà Sòcrates qui més endavant demanarà a Hipotales "I a tu qui et sembla el *καλός* de la colla" (*σοι δὲ δὴ τίς, ὃ Ἰππόθαλες*, en 204b4), capgirant del tot el preguntar d'Hipotales, sinó que ja en 203b5, ben a l'inici del *Lisis*, les respostes de Sòcrates a Hipotales són formulades –i així es condueix aquest primer preguntar d'Hipotales– amb preguntes de Sòcrates, començant per aquella d'"on em vols dur, i qui sou vosaltres" (*ποῦ, ἔφην ἐγώ, λέγεις, καὶ παρὰ τίνας τοὺς ὑμᾶς;*). Sòcrates és l'home del preguntar, inevitablement. En el *Lisis* particularment porta sempre amb decisió la conversa synousial. Francis Wolff ha escrit que "Socrate ne cherche pas à informer mais à former: ce qui viendrait du maître à sens unique (les pédagogues modernes n'ont rien inventé) n'aurait qu'un effet externe sur la conscience de l'élève; la formation ne peut s'effectuer qu'au rythme et selon les exigences propres de sa progression interne. Mais derrière cette raison toute pédagogique, il y a une autre: Socrate cherche dans la «dialectique», art du dialogue, plus qu'une méthode d'éducation, il y voit un modèle de vérité" (Wolff 2000, 40).

perquè ell no es veu quasi ni en cor de fer-ho, ja no fa preguntes sinó que (a penes) respon, que entrarà a la palestra, i restarà amagat (de Lisis), al fons; *no sap* de la seva problemàtica de relació d'eros amb Lisis (ni què dir, ni què fer), etc. Així doncs, aquell Hipotales decidit de l'inici del diàleg ha restat capgirat pel qüestionament socràtic que ha incidit directament al nucli de la problemàtica real i singular del jove. Allò que havia estat un preguntar inicial d'Hipotales, ha esdevingut pregunta real de Sòcrates sobre Hipotales. És amb aquest preguntar real que comença aleshores la conversa de Sòcrates amb Hipotales sobre el seu no correspost enamorament de Lisis. La conversa respondrà a aquesta problemàtica sobre la reciprocitat de l'amor d'Hipotales. Ara, en posar en relleu l'argumentació i el sentit d'aquella conversa entre Hipotales i Sòcrates sobre el seu enamorament no correspost, assistirem, curiosament, a un altre capgirament: el capgirament que Sòcrates operarà en el pensament d'Hipotales (i possiblement de l'oient i del lector de la seva narració) en la comprensió de (la reciprocitat en) les relacions d'amor fonamentades en eros.

La conversa entre Hipotales i Sòcrates (204b4-206d7) s'inicia amb aquell preguntar singular de Sòcrates que, com una sageta penetrant, desencadena una reacció *física* en Hipotales, fins ara el seu insistent invitador. Hipotales envermelleix (ἠρυσθρίασεν, en 204b5). Això fa pronunciar a Sòcrates les paraules amb les que confessa i dóna a conèixer el seu saber diví sobre ἔρωσ: "tinc de déu, no sé com, una mena de do, i és que al primer cop d'ull conec qui estima i qui és estimat" (τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἶφ τ' εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον, en 204c1-2). A aquestes paraules de Sòcrates, Hipotales envermelleix encara més (πολὺ ἔτι μᾶλλον ἠρυσθρίασεν, en 204c3). Sòcrates abordarà un problema des del seu saber diví, la qual cosa donarà confiança a Hipotales (cfr. més endavant, al final de la conversa: ἀνακοινοῦμαι, en 206c1) perquè d'alguna manera aquest divinal do que ha rebut Sòcrates en garanteix el tractament que en farà, preocupat com està sempre Sòcrates per tot allò referent a ἔρωσ. De fet, cal tenir en compte que entrarà a la palestra en part també atret per la possibilitat de *contemplar la bellesa* dels nois i, especialment, la *bellesa* diferenciada de Lisis. Aquest capteniment de Sòcrates no és nou. Sòcrates sent la passió d'ἔρωσ quan tracta amb nois i joves, com era habitual en el món grec i més en el món de la *synousia*. Només cal recordar alguns textos platònics que ho

proven³⁹: Així en el *Càrmides* 155d3-e3 i 176d4-6 Sòcrates se sent "inflamat i fora de si" per Càrmides; en l'*Eutidem* 282b3-6 Sòcrates diu a Clínia que "no és cap vergonya ni res censurable de servir i ésser esclau d'un enamorat o de tot altre home, i estar disposat a fer qualsevol servei honorable en el desig d'esdevenir savi"; el discurs socràtic après de Diotima referit en el *Convit* (especialment l'afirmació continguda sobre "el recte ús de l'amor entre els nois" [τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν, en 211b5-6]); en el *Fedre* particularment parla del qui ha filosofat sincerament i "la del qui ha estimat un minyó amb filosofia" (παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, en 249a1-2); i igualment en l'*Alcibiades* Sòcrates es té pel "primer dels teus [d'*Alcibiades*] enamorats en el temps" (103a1-2) i també s'esdevé a la inversa, que Alcibiades és té pel primer enamorat envers Sòcrates (104d1-5) [vegeu també 135d7-10 i 135e1-3]. Sòcrates no sols té el do diví de *saber* sobre ἔρωσ sinó l'*experiència* en ell mateix -i envers ell- de l'atracció d'ἔρωσ. Sòcrates mereix tota la confiança d'Hipotales, qui el saludava i convidava a entrar a la palestra perquè sabia d'aquest *erotisme* sapient i viscut. Però, ¿el capteniment socràtic en les seves relacions d'ἔρωσ és el capteniment corrent en aquests tipus de relacions en l'Atenes del seu temps, com és el cas d'Hipotales? Que Sòcrates se'ns presenta com un ἐραστής és indubtable; que Hipotales és dibuixat com l'ἐραστής de Lisis també. Però, ¿comprenien el ser ἐραστής de la mateixa manera? ¿Exercien el ser ἐραστής de la mateixa manera? La resposta a aquesta qüestió la podrem veure contestada a través d'allò que Sòcrates dirà a Hipotales en aquesta conversa. De fet, podem avançar que si Sòcrates hagués estat entès per Hipotales com un ἐραστής que no era correspost, tan sols podria posar l'afer a les seves mans (ἀνακοινοῦμαι, en 206c1) amb la intenció de compartir les penes. Si Hipotales posa l'afer en mans de Sòcrates, això mateix ens fa adonar que en Sòcrates, segons el mateix Hipotales, es donava quelcom de diferent i digne de ser escoltat per Hipotales, per l'oient anònim i per nosaltres, els lectors amatents al text del *Lisis*.

³⁹ Francisco J. Gonzalez ha recollit alguns d'aquests exemples. Cfr. Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 12-13 i 39n26.

La intervenció immediata de Ctesip davant l'acoloriment d'Hipotales (es tracta de la primera i penúltima intervenció de Ctesip en el *Lisis*: 204c3-205a2) ens porta, abans que tot (204c3-d8), a conèixer la veritat de la situació relacional (eròtica) d'Hipotales. Aquesta informació d'Hipotales a Sòcrates ocupa, en la narració socràtica, l'espai narratiu que abracen dues observacions més sobre l'envermelliment d'Hipotales. La primera, a l'encapçalament de la informació (ἐρυθριᾶς, en 204c4); l'altra, al final (ἐρυθριᾶ, en 204d8). Una veritat subratllada amb vermell que Hipotales no reconeixerà d'entrada: "Que fas cap cas [*Sòcrates*] del que diu aquest [*Ctesip*]" (τούτων δέ τι, ἔφη, σταθμᾶ, ὃ Σώκρατες, ὧν ὅδε λέγει, en 205a3). Hipotales ho considera, més aviat, una conjectura de Ctesip (σταθμᾶ). L'enamorat no veu el seu embogiment com el perceben els altres que habitualment el tracten. Les indicacions de Ctesip totes neixen del fet que Hipotales no ha volgut dir el nom del *bonic* de la palestra (ὁ καλός cfr. 204b1-2 i 204b4) a Sòcrates. Ctesip, en canvi, no només dóna el nom de Lisis a Sòcrates sinó que fa conèixer a Sòcrates aquella situació de perplexitat que s'està donant: Hipotales no gosa dir el nom i, per contra, no para d'atabalar els companys repetint incansablement el nom del seu καλός: Lisis (Λύσιδος, en 204d1 i 204d2⁴⁰). Els companys ho tenen per un turment que eixorda i omple les seves orelles, i fins i tot creuen sentir encara el nom de Lisis l'endemà d'una nit de beguda, de tant que el repeteix (cfr. 204c4-d3). Ctesip diu a Sòcrates que si Hipotales "s'està una mica amb tu" (συνδιατρίψει, en 204c6)⁴¹, també el turmentarà. Tot això s'esdevé en el conversar

⁴⁰ La narració posa en boca de Ctesip dues vegades seguides el nom de Lisis. Es tracta d'un efecte narratiu que vol aconseguir fer sentir en l'oient i el lector la repetició auditiva del nom de Lisis. No deixa de ser notable el recurs irònic de Plató de fer repetir el nom a aquell qui ja està tip de sentir tan repetidament el nom, dia i nit, i, encara, de matinada, després d'haver begut un xic massa la nit anterior (cfr. 204d1-2).

⁴¹ El verb utilitzat és συνδιατρίβειν, un verb compost de la preposició prefixada σύν i el verb διατρίβειν, que, sense la prefixació, ha sortit en 203b7 (διατρίβομεν). També el substantiu ἡ διατριβή ha estat fet servir en 204a1 i 204a2. La incorporació del prefix σύν porta la idea de *trobament, companyia*, etc. que la συνουσία suposa. En Xenofont, *Records de Sòcrates* 1.2.3, οἱ συνδιατρίβοντες significa "els deixebles [de Sòcrates]", literalment, "els qui passen el temps amb ell (rebut lliçons)". Ctesip indica que la conversa de Sòcrates amb Hipotales pot passar de ser un "passar el temps" (διατρίβειν) a un "passar el temps convivencial (aprenent alguna cosa)"

(καταλογάδην διηγείται, en 204d3) amb els companys en el cada dia. Però aquí no s'acaba tot. Hipotales, a més, fa versos (ποιήματα, en 204d4)⁴², prosa (συγγράμματα, en 204d5) i canta al seu amor (ᾄδει εἰς τὰ παιδικα, en 204d6). Ací, en el cantar amb veu admirable (φωνῆ θαυμασίᾳ, en 204d6), és quan se'ns diu per primera vegada que Lisis és el παιδικά d'Hipotales. Tot plegat porta a la consideració per part de Ctesip de l'ambigüitat d'Hipotales: aquest no para de dir el nom de Lisis als seus companys, que s'han de carregar de paciència (ἀνέχεσθαι, en 204d7), i ara, davant Sòcrates, a qui està convidant, li fa vergonya de dir-lo, envermellint. Ctesip ens ha estat dient inicialment allò que Hipotales *diu i fa* en relació al seu amor (παιδικός).

Tot seguit, la narració ens fa una primera aproximació a Lisis, el *paidikós* d'Hipotales. Sòcrates, en efecte, demana per Lisis a qui, pel nom, sembla desconèixer. Lisis per a Sòcrates és, d'una banda, una novetat: "Lisis deu ser algun jove" (ὁ Λύσις νέος τις, 204e1)⁴³ de qui no sap el nom (cfr. 204e2), perquè en general no se'l coneixia pel seu nom sinó pel nom del seu pare, és a dir, se'l coneixia com "el fill gran de Demòcrates d'Exone" (Δημοκράτους, [...] τοῦ Αἰξωνέως ὁ πρεσβύτατος υἱός, en 204e8); però, d'altra banda, Sòcrates el coneix com gairebé tothom, per la seva *figura* (ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός, en 204e5), perquè "per ella sola es fa conèixer prou" (ἰκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γινώσκεισθαι, en 204e6). Sòcrates, en tenir-lo present, exclama davant Hipotales: "Ah, Hipotales, vaig fer jo, tanmateix has sabut trobar un amor noble i jovenívol" (Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἰππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν τοῦτον τὸν

(συνδιατρέβειν) que afaiçona els interlocutors. Vegeu Liddell-Scott-Jones 1978, 1702; Bailly 1992, 1847.

⁴² K. J. Dover, en *Greek Homosexuality*, parla justament dels versos d'Hipotales fent notar que es tracta d'encomis a Lisis que Hipotales canta davant dels seus companys per a distreure's (*to distraction*). Identifica aquest tipus de poemes com a «poemes eròtics» pindàrics (*Pindaric type*), a la manera d'Èsquines, Teognis o Melèagre. Vegeu Dover 1989, 57.

⁴³ En grec la paraula νέος vol dir *jove*, però donat que prové de νέω també significa *nou, inesperat, recent*. En el *Lisis* només es fa servir aquí i en 212a2, referida a Lisis i Menexen, que "essent tan joves" ja han adquirit el bé de l'amistat (νέοι ὄντες).

ἔρωτα πανταχῇ ἀνηῦρες, en 204e9-10). Fins aquí Sòcrates (i l'oient i el lector) reben el primer coneixement de Lisis, l'amor pretès (no correspost) d'Hipotales. El pes del noi Lisis ve donat, d'entrada, per la seva ascendència (ací, el pare; més endavant, l'avi, de nom també Lisis, i els avantpassats [πάντων πέρι τῶν προγόνων, en 205c3-4], és a dir, els seus, els familiars, ..., en definitiva, els οἰκεῖοι), però també per la seva figura (τὸ εἶδος) que més endavant serà descrita d'una bellesa i d'una noblesa extremes (οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλὸς τε κάγαθός, en 207a2-3). Ens trobem de ple en el món de l'aristocràcia atenesa dels segles V-IV aC, un món en el qual l'ascendència familiar atorga entitat a l'individu perquè li transmet en el seu si la manera de ser i de captenir-se. La pertinença a una família (a una casa, οἰκία) atorga el grau d'excel·lència d'un mateix (ἀρετή). La dimensió de relació familiar (la *familiaritat* o οἰκειότης) constitueix el tot del ser d'un mateix. Fins i tot la bellesa (καλός) remet a una bellesa pròpia de la noblesa (καλοκάγαθία). Sabem del pensament dels sofistes per tal d'incidir en canviar aquest referent cultural (i no pas natural). Sòcrates també incideix ací amb el seu desenvolupament de la *synousia*, però diversament a com ho pensava la sofística. En el *Lisis* ho percebrem. El text fins aquí només fa que situar-nos en l'ambient educatiu de l'època a l'interior mateix del món aristocràtic que Lisis representa. Ara començarà l'interès socràtic per tal de reorientar la relació d'amor d'Hipotales envers Lisis.

Sòcrates, en adonar-se del *singular paidikós* d'Hipotales i de l'*eros* inflammat d'aquest, vol saber del seu *dir i fer* envers l'estimat, sense saber encara si és o no correspost per Lisis. Sòcrates vol saber allò que Hipotales diu de Lisis. Sòcrates fa atansar Hipotales i li diu: "mostra't davant meu tal com et mostres davant d'aquests per tal que jo pugui veure si hi entens en allò que cal dir a l'amant sobre l'amat, ja sigui a l'amat mateix, ja sigui als altres" [T-ABV] (μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἃ καὶ τοῖσδε ἐπιδείκνυσαι, ἵνα εἰδῶ εἰ ἐπίστασαι ἃ χρὴ ἔραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν, en 204e10-205a2). Hipotales, molest amb la intervenció queixosa de Ctesip, respon Sòcrates que si bé està enamorat de Lisis (τὸ ἐρᾶν, en 205a4), no obstant això, no fa versos i prosa d'amor (μὴ ποιεῖν εἰς τὰ παιδικὰ μηδὲ συγγράφειν, en 205a5-6). Ctesip insisteix en què Hipotales està com malalt, embogit: "no està bo [...] desvarieja i diu ximpleries" (Οὐχ ὑγιαίνει, [...])

ἀλλὰ ληρεῖ τε καὶ μαίνεται, en 205a7-8)⁴⁴. Sòcrates precisa a Hipotales la *mostració* (cfr. l'ús d'ἐπιδεικνύω en 204e10 i 205a1) que desitja per tal de fer autèntic i perdurable aquell enamorament. No vol sentir ni cap vers (τῶν μέτρων, en 205a9) ni cap cançó (μέλος, en 205b1), si és que n'ha fet alguna (εἴ τι πεποίηκας εἰς τὸν νεανίσκον, en 205b1)⁴⁵. Sòcrates vol conèixer (i fer que el mateix Hipotales i els altres presents coneguin) el *pensament* d'Hipotales (**τῆς διανοίας**, en 205b2). Només el coneixement del *pensament* de l'enamorat li possibilitarà de saber alguna cosa sobre l'adequació en la *manera* de captenir-se d'Hipotales envers l'amat (τίνα τρόπον προσφέρει πρὸς τα παιδικά, en 205b2-3). Ací comença més aviat la *mostració* del *saber* socràtic sobre com cal adreçar-se a un amat. Sòcrates té un *saber* i un *saber fer* només explicables en un autèntic *amant* (ἐραστής).

Després d'una reacció molesta i irònica d'Hipotales en relació a l'actitud i les paraules de Ctesip ("Ctesip t'ho dirà [...] per força ho ha de saber i recordar-se'n, si és cert, com ell diu, que l'he eixordat de tant sentir-me'n parlar" [Ὅδε δήπου σοι, [...] , ἐρεῖ· ἀκριβῶς γὰρ ἐπίσταται καὶ μέμνηται, εἴπερ, ὡς λέγει, ὅπ' ἐμοῦ ἀεὶ ἀκούων διατεθρόληται], en 205b4-5), el mateix Ctesip és qui novament informarà Sòcrates del que Hipotales *fa i diu* (ταῦτα ποιεῖ τε καὶ λέγει, en 205c5-6) de Lisis.

⁴⁴ L'emmalaltiment de bogeria de l'amant el trobem també en el *Fedre*. Sòcrates en fer-nos arribar el discurs d'Estesícor d'Himera, fill d'Èufem, en diu: "És mentida aquell discurs que afirma: en presència de l'enamorat cal atorgar el favor més aviat a l'indiferent, perquè aquell és un foll, i aquest té ús de la raó. Si qualsevol mena de follia fos senzillament un mal, la dita en qüestió fora encertada, però resulta que els màxims dels béns ens vénen per una follia fornida, això sí, per un do divinal" (244a3-8).

⁴⁵ L'ús ací de l'εἰς τὸν νεανίσκον (en comptes d'εἰς τὰ παιδικά) podria fer-nos pensar en el fet que Sòcrates comença a dubtar de la correspondència de l'amor d'Hipotales. Lisis no seria, doncs, encara, el παιδικά d'Hipotales fins que no correspongués a l'amor d'aquest. De tota manera, podria ser senzillament una denominació de Lisis com a jovenet, sense un referent a la correspondència en l'amor. D'altra banda, ni Sòcrates, ni l'oient anònim, ni el lector saben encara de la manca de correspondència en l'amor d'Hipotales per part de Lisis. En 206b9-c3 apareix ja com a necessàriament suposada aquesta manca de correspondència que porta a Hipotales a sol·licitar l'ajut de Sòcrates: "Sòcrates, poso el meu afer en mans teves, i si tens un bon consell per donar, aconsella'm, per tal de saber què he de dir o què he de fer per a conquerir l'amistat de l'amat".

Abans que res, Ctesip, després de confirmar el que diu Hipotales (Νῆ τοὺς θεοῦς [...] πάνυ γε, en 205b6), és a dir, després de donar certament per sabuts i recordats els versos i la prosa que aquell fa, els qualifica de *ridiculeses* (καταγέλαστα, en 205b7). Hipotales, que segons Ctesip és ἐρώστης (cfr. 205b7) i només té el pensament (τὸν νοῦν, en 205b8) fixat en Lisis, diu d'aquest coses que diria un nen petit (παῖς εἴποι, en 205c1). Ctesip repeteix per segona vegada, insistentment: καταγέλαστον (en 205c2). *Ridícul* és el que canta Hipotales de Lisis perquè és el que tota la ciutat canta del pare (Demòcrates), de l'avi (Lisis, també) i de tots els avantpassats: la fortuna familiar (riquesa [πλούτους, en 205c4] i cavalls [ἵπποτροφίας, en 205c4]) i les victòries (νίκας, en 205c4) aconseguides amb el negoci familiar dels cavalls (en els jocs pítics, ístmics i nemeus amb les quadrigues i els cavalls de muntar⁴⁶). La crítica de Ctesip, un jove mestre en l'art de la discussió propi de la sofística (Menexen, un gran discutidor [ἐριστικός, en 211b8] serà presentat com a deixeble seu [Κτησίππου μαθητής, en 211c5]), s'adreça al contingut dels poemes i de les cançons d'Hipotales. Hipotales lloa l'excel·lència (ἀρετή) de Lisis pel fet de ser de bona família. Això era vist, en aquells moments, sobretot sota la influència de la *nova paideia* introduïda per la sofística, com una manera d'entendre l'excel·lència humana del tot desenfocada perquè no atenia la individualitat de l'ésser humà des d'una racionalitat fonamentada no pas en la nissaga familiar sinó en l'aprenentatge d'un mateix. La lloança de la nissaga sonava a ridícul (καταγέλαστα, en 205b7 i καταγέλαστον, en 205c2) i infantil (παῖς εἴποι, en 205c1), als ulls de Ctesip perquè no feia veure els valors del noi mateix sinó dels seus.

⁴⁶ Els jocs pítics, ístmics i nemeus, juntament amb els olímpics (ací no esmentats) eren les trobades esportives i religioses de més prestigi i relleu en tota l'Hèl·lade. Els jocs pítics eren uns jocs fúnebres, celebrats en honor d'Apol·lo, en record de la mort del serpent Pító per part d'aquell déu anomenat Apol·lo Piti. Primer se celebraven cada nou anys, després cada cinc anys, a la planície de Crisa, al peu del Parnàs, a Delfos. Els jocs ístmics se celebraven cada dos anys a Corint en honor del déu Posidó. Els jocs nemeus se celebraven en honor d'Heracles molt a prop de Nèmea, en l'Argòlia. Heracles havia mort el lleó Nemeu. Heracles era un heroi en honor del qual se celebraven jocs en molts indrets de l'Hèl·lade, els més coneguts dels quals eren els jocs atlètics de Marató. Cfr. Bonaria 1958, 9; Grimal 1991, 35-38, 239-257, 447-448; Bordt 1998, 124; Lualdi 1998, 184n12.

L'exposició per part de Ctesip del que *diu i fa* Hipotales no acaba en aquesta crítica a les lloances de la nissaga (respecte de la seva fortuna i victòries amb els cavalls) sinó que, a banda de deixar d'esmentar altres coses més tronades (ἔτι τούτων κρονικώτερα, en 205c6), es fixa en un segon nucli de ridiculeses: la lloança de la nissaga, però ara en tant que Hipotales defensa amb poemes i cançons l'hospitalitat (ξενισμὸν, en 205c7) oferta per un avantpassat de Lisis a l'heroi fundador de la ciutat, Heracles (fill de Zeus i de la filla de l'heroi que fundà el dem d'Exone), amb el qual estava vinculat amb llaços de parentiu (διὰ τὴν τοῦ Ἡρακλέους συγγένειαν, en 205c8). Aquí Ctesip no diu que siguin coses d'infants sinó coses com les que canten les velles (ἄπερ αἱ γράῃαι ἄδουσι, en 205d2). Es referia a aquestes cançons sobre la vinculació amb els déus i els herois, i "altres coses per l'estil" (ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα, en 205d3). Tot això era el que, segons Ctesip, amb la paraula i el cant deia Hipotales, a més d'obligar els companys a escoltar-ho (ἀκροᾶσθαι, en 205d5⁴⁷). Aquesta segona crítica de Ctesip, no referida a les riqueses familiars sinó pròpiament a la nissaga divina de Lisis, és feta igualment des de la perspectiva crítica que feia la sofística i de la qual Ctesip n'és, en el *Lisis*, el seguidor més nítid.

Ctesip, si bé resta present en l'escena tot al llarg del *Lisis* en tant que personificació de la sofística, no tornarà a dir res fins al final de la conversa entre Sòcrates i Lisis (i encara poc) (cfr. 211c10-d6), amb la intenció (possiblement) de supervisar i gaudir de l'art dialèctica del seu deixeble Menexen, lluint davant un discutidor de la talla de Sòcrates.

Hipotales ha restat gairebé en silenci, i també Sòcrates, que ha escoltat Ctesip amb atenció. Ara parlarà Sòcrates. Ho farà adreçant-se a Hipotales per tal de reflexionar amb ell sobre el capteniment davant d'un amat i ho farà adreçant-se de manera indirecta igualment a Ctesip, allà present, però per criticar-ne la seva intervenció; no pas perquè Hipotales no digués ni

⁴⁷ Quan en entrar a la palestra Hipotales se situï en un lloc on no pugui ser vist per Lisis, el text de la narració socràtica diu que Hipotales actua així de cara a Lisis, "temerós d'enutjar-lo" (οὐτὼ προσεστὼς ἠκροᾶτο, en 207b7). Ara, havent estat criticat per Ctesip (ἀκροᾶσθαι) no vol seguir actuant així (ἠκροᾶτο), i menys amb Lisis.

fes tot allò que deia Ctesip que Hipotales deia i feia, sinó per la crítica mateixa de Ctesip, la qual suposava que les lloances a les riqueses i a la nissaga no eren les lloances que calia fer. Sòcrates, en canvi, el que defensarà, com veurem, és que mai (abans de fer-se'l seu) no s'ha de lloar a l'amat, lloi el que lloi la lloança.

Sòcrates, en conversa amb Hipotales, allixonarà Hipotales, l'amat, sobre la seva relació d'amor envers Lisis. Ctesip ha explicat a Sòcrates, sense que li hagués estat demanat, el *pensament* (διάνοια) d'Hipotales. Ara Sòcrates, savi per do de déu sobre les relacions d'amor (γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον, en 204c2) *teoritzarà* sobre aquestes relacions. Després, quan entrin a la palestra, farà la *mostració* del que ara *explica*.

Sòcrates comença la conversa amb el mateix qualificatiu que Ctesip: "Oh ridícul Hipotales!" (T-ABV [ὦ καταγέλαστε Ἰππόθαλες, en 205d5]). Això devia fer creure a Ctesip que havia encertat en la crítica. Però el posicionament socràtic formulat tot seguit en forma interrogativa devia deixar perplex Ctesip (que a penes dirà res més en el *Lisis*, recordem-ho). Sòcrates fa a Hipotales: "¿Abans d'haver vençut, ja et fas i et cantes els encomis?" (πρὶν νενικηκέναι ποιεῖς τε καὶ ᾄδεις εἰς σαυτὸν ἐγκώμιον;, en 205d5-6). Ací Sòcrates utilitza un llenguatge de competició i de *victòria* (νενικηκέναι) per tal de referir-se a les relacions d'amor (ἔρωτος) d'Hipotales envers Lisis, servint-se didàcticament, d'aquesta faisó, del mateix llenguatge metafòric de competició i *victòria* de què s'ha servit Hipotales per lloar Lisis, quan cantava les *victòries* aconseguides (νίκας, en 205c4) en les diverses competicions hípiques en les quals concursava la seva família. De fet, el camp metafòric que cobreix la figura de la *victòria* es desplaça ací ràpidament de les competicions (dels jocs hípics) cap a la cacera (cfr. més endavant: ἔλης τὰ παιδικα, en 205e2). Recordem, també, que el lloc en el qual ens trobem és davant mateix d'una

παλαίστρα, és a dir, davant d'un "camp de lluita", un lloc de competició (i, a voltes, de victòria)⁴⁸.

Sòcrates argumenta que fer poemes d'amor a l'amat, poemes que signifiquin la seva lloança (ἐγκώμια, en 205e5) i, per tant, el seu enorgulliment (φρονήματος ἐμπύμπλονται καὶ μεγαλαυχίας, 206a4), és justament el que de segur mai no s'ha de fer. L'argumentació socràtica prova senzillament per la banda d'allò que no s'ha de fer. Però la raó no és la que havia donat Ctesip (l'objecte de la lloança) sinó que la raó és l'error en el fet mateix de lloar. Però Sòcrates no diu que mai no es pugui lloar l'amat sinó que no se'l pot lloar *abans de fer-se'l seu*, és a dir, abans que l'amat respongui a l'amor de l'amant. Sòcrates, com a sapient en les coses d'ἔρωσ havia declarat, unes línies més amunt que "aquell que entén en coses d'amor (τὰ ἐρωτικά σοφός, en 206a1), amic meu, no fa la lloança de l'amat fins que se l'ha fet seu, perquè no sap què en pot venir" (ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὃ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἔλη, δεδιὼς τὸ μέλλον ὅπη ἀποβήσεται, en 206a1-3). El text segueix: "I a més, els nois bonics, quan es veuen lloats i engrandits, s'inflen, plens d'orgull i vanitat" (καὶ ἅμα οἱ καλοί, ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐπαινῆ καὶ αὔξη, φρονήματος ἐμπύμπλονται καὶ μεγαλαυχίας, en 206a3-4). Així doncs, si hom canta les lloances de l'amat abans de fer-se'l seu, de caçar-lo (ἔλης τὰ παιδικα, en 205e2⁴⁹), aleshores *pot* esdevenir-se (i, per tant, mai no hi ha la certesa que no s'esdevingui) que l'amat no correspongui a l'amor (ἔρωσ) de l'amant. Hipotales no s'adonava que fent aquells poemes

⁴⁸ Cfr. Tindale 1984, 105; Gonzalez 1995a, 71 i, especialment, Gonzalez 1999b, *pro manuscripto*, 2-9.

⁴⁹ En aquest punt comença l'ús metafòric d'expressions relatives a la *cacera*. Cfr., a més, en aquest sentit, ἔτυχε (205e4); διαφύγη (205e4); ἔλη (206a2); i l'exemple mateix sobre el caçador (θηρευτής, en 206a9) que pretenent caçar espanta la peça (θηρεύων, en 206a10) i fa més difícil la cacera (δυσσαλωτοτέραν τὴν ἄγρην ποιοι, en 206a10). K. J. Dover dona diversos exemples en la literatura grega de metàfores de *cacera* per tal de referir-se a l'amor homosexual grec (p. ex., en Èsquines i.195 i, en Plató, *Protàgoras* 309a, *Fedre* 241d, i el text de *Lisis* 206a, també Melèagre 116, Rianos 5.1). Dover troba que "hunting is not an uncommon metaphor of homosexual pursuit" (Dover 1989, 87). A més, sosté que "this usage and the very frequent use of words for pursuit, flight and capture sustain the notion that the eromenos is the quarry or victim of the erastes" (Ibid.). La cacera era un dels esports preferits dels grecs (Ibid., 87-88).

allunyava (o bé tenia la possibilitat d'allunyar) l'amat més que no pas l'aproximava (o el podia fer correspondre al seu amor). De fet, la seva experiència real –que Sòcrates encara desconeixia (almenys de boca d'Hipotales)- era una prova de la raó *teòrica* de Sòcrates. Sòcrates sosté, altra vegada amb el qualificatiu «*ridicul*» (καταγέλαστος, en 206a1), que el capteniment de qualsevol (ὅστις, en 206a1) amant (no només d'Hipotales) que lloés a l'amat abans de fer-se'l seu amb poemes d'enaltiment correria el risc, si no aconseguís la fita, d'esdevenir *ridícul*, en tant que amant. Però no només en tant que amant sinó també en tant que poeta. Un poeta que es fes mal a si mateix amb la seva poesia no seria un bon poeta (ἀγαθός ποιητής, en 206b8)⁵⁰. Hom no s'ha d'exposar a totes les censures possibles per culpa de la seva poesia (ποιήσεις διὰ τὴν ποίησιν, en 206b6). La poesia d'Hipotales, tal com Sòcrates li ha dit de bon començament, més que cantar l'amat canta l'amant. Hipotales es canta a si mateix els encomis (ᾄδεις εἰς σαυτὸν ἐγκώμιον, en 205d6), sense saber-ho. Si Hipotales es fa seu el noi essent tal com és (ἐὰν μὲν γὰρ ἔλῃς τὰ παιδικὰ τοιαῦτα ὄντα, en 205e2), la poesia l'honorarà (κόσμος σοι, en 205e2); si no, com més lloances més ridícula per no haver aconseguit el noi. Encara que Sòcrates no digui que la poesia no serveix per a les relacions d'amor, sinó només que la mala poesia les destorba i fins les pot arribar a destruir, de fet, sí que hi ha continguda implícitament en les seves paraules una visió negativa del treball poètic d'encomi en aquest tipus de relacions d'amor, perquè acaba o bé fent fer el ridícul al pretès poeta (si es tracta d'una poesia dolenta) o bé lloant en excés el poeta (el bon poeta), sense dir gaire res de l'amat, llevat d'allò que la mateixa poesia diu, encara que, en el fons, ha estat feta per a lloança d'un mateix o bé ha aconseguit (tan sols) això. Aquesta consideració socràtica fa referència precisament a la *reciprocitat* en les relacions d'amor. Deturem-nos un moment en aquest punt cabdal de la conversa entre Sòcrates i Hipotales.

⁵⁰ Un estudi recent del Dr. Jordi Sales, referit al *Ió* platònic, estudia la *producció poètica* en Plató renovadament. L'estudi porta per títol «*L'ofici i la follia: La qüestió sobre la tekhné i la força poètica en l'Ió*» (Sales 2002). Cfr. igualment l'obra «*Enthousiasmòs*» de Robert Velardi (Velardi 1989).

Segons el *Lisis*, Hipotales, el poeta d'encomis, procura, a través de la lloança, caçar el seu *amor* (τὰ παιδικά) perquè esdevingui de debò *amat* (ἐρώμενος). Però el que pot aconseguir (i és el cas d'Hipotales) és que el seu amor (τὰ παιδικά) en no correspondre a l'ἔρωσ de l'amant (ἐραστής), és a dir, en no retornar l'amat (ἐρώμενος) el seu amor (ἀντιφιλεῖν), l'amat (ἐρώμενος) només jugui un paper passiu, és a dir, sigui estimat (ἐρώμενος, en veu passiva) però no estimi (no retorni [ἀντί-] el seu amor a l'amant, això és, ἀντιφιλεῖ). El poeta pot arribar a construir, en comptes de l'amor a l'altre, tan sols l'amor de si mateix. Això és el que passa gairebé sempre en la relació d'ἔρωσ en el món grec. Aquesta és la denúncia de Sòcrates. Sòcrates reclama que la relació d'amor eròtic sigui no només *passiva* sinó de debò *activa* per part de l'amat.

Sòcrates troba ridícula no en l' enamorament d'Hipotales sinó en el *pensament* (τῆς διανοίας, en 205b5) que sustenta aquest enamorament, és a dir, allò que Hipotales entén per *enamorament*, que, de fet, és el que s'entenia generalment en aquell present cultural que vivien Hipotales i Sòcrates. Sòcrates pensava en una *reciprocitat autèntica* entre els *enamorats*. I socorrerà Hipotales en la consecució d'aquesta *reciprocitat* a través de l'educació de la *dianoia*, educació que serà *mostració* d'un autèntic fer d'*amant* per part de Sòcrates en relació a Lisis, però ja a l'interior de la palestra. Per a Sòcrates el problema en general de la relació d'amor (ἔρωσ) és la *correspondència*. Per a Hipotales el problema en concret de la seva relació d'amor (ἔρωσ) amb Lisis és la *correpondència*. Però parlen de comprensions diferents respecte de la *correspondència* en les relacions amoroses (eròtiques). En el prestigiós i conegut llibre de K. J. Dover intitulat *Greek Homosexuality* hi trobem la següent afirmació, que té a veure amb el punt que estem tractant: "What the erastes hopes to engender in the eromenos is not eros but love"⁵¹. El terme grec que tradueix «love» és el mot *φιλία*. Així, d'acord amb això, cal entendre que l'amant (ἐραστής) estima (φιλεῖ) amb amor eròtic (ἔρωσ) l'amat (ἐρώμενος); però, l'amat (ἐρώμενος) estima (ἀντιφιλεῖ) amb amor d'amistat (φιλία) l'amant (ἐραστής). Ací rau la

⁵¹ *Ibíd.*, 53.

reciprocitat en les relacions entre l'amant i l'amat. Hipotales en té prou amb què Lisis s'avingui a ser *passivament* el seu ἐρώμενος (notem que ἐρώμενος és un participi passiu). Sòcrates demana que en una relació d'ἔρωσ, entre els qui s'estimen, hi hagi autèntica activitat compartida entre els seus participants. Que ἔρωσ i φιλία esdevinguin pols d'autèntica *activitat* entre els qui s'estimen (φιλεῖν-ἀντιφιλεῖν). I el motor d'aquesta *activitat* serà l'*amor al saber*, tal com Sòcrates mostrarà a Hipotales dins la palestra en la conversa amb Lisis.

La comprensió de la reciprocitat que té Hipotales necessita ser corregida i necessita aprendre de (la comprensió de la reciprocitat de) Sòcrates. Hipotales ho descobreix en aquesta conversa amb Sòcrates fora la palestra. Entrar a la palestra serà entrar en la recerca de la reciprocitat (d'un plantejament nou [pràctic, mostrat] de la reciprocitat).

En aquest punt del *Lisis*, encara fora de la palestra, Hipotales sol·licita ajut de Sòcrates, fruit del seu reconeixement d'un no saber: "Per això mateix, Sòcrates, **poso el meu afer en les teves mans**, i si tens un bon consell per donar, aconsella'm per tal de saber **què he de dir o què he de fer** per a conquerir l'**amistat** de l'amat" (ἀλλὰ δια ταῦτα δή σοι, ὦ Σώκρατες, **ἀνακοινοῦμαι**, καὶ εἴ τι ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἂν **τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο**, en 206b9-c3). Hipotales, després de veure que un mal poeta es fa mal a si mateix (en tant que poeta i en tant que amant, perquè no arriba a ser cap de les dues coses) i després d'afirmar que un poeta que se sigui perjudicial per a si mateix no és, en conseqüència un bon poeta ("això fora un absurd!" [πολλὴ γὰρ ἂν **ἀλογία** εἶη, en 206b9]), decideix compartir amb Sòcrates (ἀνακοινοῦμαι, en 206c1) el seu problema: la manca de reciprocitat del seu amor. Ací se'ns diu per primera vegada que Hipotales no és correspost (**προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο**, en 206c3). Ací se n'assabenta Sòcrates; no així els companys d'Hipotales que és

de suposar que van plens d'aquesta mancança⁵². Ara, de ser una conversa sobre la *necessitat de reciprocitat* en les relacions d'amor (ἔρωσ) passarà a esdevenir-se (dins la palestra, tant en la conversa amb Lisis com a la conversa amb Menexen i Lisis) una conversa (unes converses) de *mostració socràtica sobre la reciprocitat* en les relacions d'ἔρωσ i, en general, sobre les relacions de φιλία. Hipotales parla de voler "conquerir l'amistat del seu amat" amb els termes προσφιλήs i παιδικοῖs. Lisis és considerat encara παιδικοῖs, no ἐρώμενος. És a dir, encara no hi ha cap mena d'ἔρωσ, ni passiu. Per això no pot ser tingut encara per un ἐρώμενος. És tan sols el *noi* a qui s'adreça l'ἔρωσ d'Hipotales, no l'*amat*, ja que Lisis no correspon l'ἔρωσ d'Hipotales. De fet, en un sentit estricte, si Hipotales no és correspost, tampoc és l'amant (ἐραστής) perquè per ser-ho necessitaria de correspondència. Notem també l'ús del terme προσφιλήs (i no del terme φιλία). És una primera estimació de retorn, una *benvolença* que es prega de l'amat.

Hipotales demana ajut a Sòcrates sobre el que ha de *dir* o bé el que ha de *fer*. Podem pensar que aquí Hipotales encara podria moure's sol·licitant de Sòcrates una *explicació*. Sòcrates, sabent com ara ja sap que es tracta d'una situació real, la d'Hipotales, accedeix a ajudar-lo, però ho farà, precisament perquè sap que es tracta d'un cas molt particular i singular, el d'Hipotales, i ho farà no pas fent una *explicació* general sino mostrant-se *directament* i *vivament* com a ἐραστής, precisament amb Lisis, i davant la mirada silenciosa i expectant d'Hipotales.

Hipotales ha demanat ajut o bé sobre què ha de dir (τις λόγον διαλεγόμενος, en 206c2) o bé sobre què ha de fer (τί πράττων, en 206c2-3). Tan sols adonem-nos del canvi operat ja en Hipotales i que el text ens fa conèixer a través del canvi que observem en el *dir* i en el *fer* d'Hipotales. Hipotales desitja *dir* d'una altra manera, cosa que, al seu torn, constitueix un canvi en el *fer*: dels discursos (en prosa o vers) i de les cançons (és a dir, de la *poesia*

⁵² Westermeyer anomena a Hipotales precisament «la personificació de l'amor no correspost» ("die Verkörperung des Liebens ohne Gegenliebe") (Westermeyer 1875, 49).

d'encomi a la manera pindàrica) es passa, després de la conversa amb Sòcrates, al convenciment de la necessitat d'un *dir* nou propi del logos dialogant (τις λόγους διαλεγόμενος, en 206c2) de Sòcrates. La manera de *parlar* a l'amat no pot ser la *poètica* sinó la *dialogal* (socràtica). Sòcrates, confirmat d'aquest canvi, dirà a Hipotales, tot seguit: "si volguessis fer que enraonés amb mi, tal vegada podria explicar-te com cal parlar en lloc dels discursos i cançons que els teus amics diuen que li fas" (εἴ μοι ἐθελήσῃς αὐτὸν ποιῆσαι εἰς λόγους ἐλθεῖν, ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδειξαι ἃ χρὴ αὐτῷ διαλέγεσθαι ἀντὶ τούτων ὧν οὔτοι λέγειν τε καὶ ᾄδειν φασί σε, en 206c4-7). Això, però, no serà fàcil (Οὐ ῥάδιον, en 206c4). Sòcrates ha vist el canvi que s'ha esdevingut en Hipotales i li proposa passar a *conversar en diàleg* (dialogal: *διαλέγεσθαι*) en comptes de *dir* i *cantar* (lloances). Sòcrates en advertir de la dificultat de la comesa li proposa no pas *parlar en genèric, teoritzar* sinó *mostrar* en directe (*ἐπιδειξαι*). El diàleg socràtic demana la vivor de la presència de l'altre perquè no és un *dir* independent del *fer* (de l'operar algun canvi en els dialogadors) sinó un *dir* que *fa*.

Vist el convenciment i la disposició de Sòcrates, Hipotales afirma, en contrast amb el que acaba de dir el mateix Sòcrates (Οὐ ῥάδιον, en 206c4), que "no és gens difícil" (οὐδὲν χαλεπὸν, en 206c8) de poder parlar amb Lisis. En uns instants, Hipotales ha recuperat la paraula i la destresa i proposa una estratègia que possibilita la conversa entre Sòcrates i Lisis per tal que Sòcrates pugui *mostrar* a Hipotales (i a Ctesip) com cal parlar a un *noi* de qui es vol la correspondència en l'amor.

La narració socràtica ens fa conèixer l'estratègia: entrar a la palestra, però acompanyat de Ctesip per tal de cridar l'atenció de Lisis. Ja hem comentat aquest fragment⁵³. Afegim senzillament un parell d'observacions. Primera, ací es plantegen un cúmul de relacions: la companyonia suposada de Ctesip i Hipotales; el parentiu (συνήθης, en 206d3) entre Ctesip

⁵³ Vegeu el capítol anterior, *supra*, 316-317, 316n209 i 327.

i Menexen (cosins [ἀνεψιὸν Μενέξενον⁵⁴, en 206d3-4]); i la relació de companyonia⁵⁵ (πάντων μάλιστα ἑταῖρος, en 206d4) de Menexen i Lisis. En el pas del *fora* (manca de reciprocitat) al *dins* de la palestra (reciprocitat entre els amics) es posen davant de l'oient i del lector una colla de relacions per fer patent el punt nuclear del què s'està dient i jugant en l'escriptura platònica. En segon lloc, parem atenció en un altre detall: el personatge Ctesip. Ja vàrem assenyalar el paper de *representant de l'univers sofistic* de Ctesip i el paper de *personatge-esquer* en aquesta entrada a la palestra. Ara volem notar senzillament el seu *silenci*, un silenci que també calla el text platònic. De Lisis es dirà explícitament, cap al final de l'obra, que "callà" (Λύσις ἐσίγησεν, en 222a4). Ctesip sembla també repensar allò que Sòcrates ha dit. No ha contraatacat la proposta socràtica, quan el seu capteniment podia haver-lo portat a fer-ho, i l'oient i el lector no se n'haguessin estranyat. Ni un bri de paraula. Gairebé tampoc en la resta de l'obra. Però és un personatge present. Un referent obligat per a l'oient i el lector. Tampoc diu res que l'utilitzin com a esquer, com si gairebé s'oferís o estigués d'acord amb el paper. Així pensem que cal llegir-ho. El text confirma el lligam (una altra relació) entre Sòcrates i Ctesip: Sòcrates pren Ctesip per entrar la palestra (καὶ ἅμα λαβὼν τὸν Κτήσιππον προσῆα εἰς τὴν παλαίστραν, en 206d7-e8), sense que Ctesip

⁵⁴ En grec normalment ἀνεψιός significa *parent, cosí*. Només en algun cas es pot traduir per *oncle*. Però aquí, per l'edat, es fa difícil que Ctesip sigui *oncle* de Menexen, almenys no hi ha cap raó per pensar-ho i alguna per no pensar-ho. W. K. C. Guthrie diu, sense raons: "The other pair, Ctesippus and Menexenus, are uncle ad nephew (206d)" (Cfr. Guthrie 1977, 135. La versió castellana, és clar, també fa "son tío y sobrino": Guthrie 1990, 137).

⁵⁵ Traduïm ἑταῖρος per *company*. La relació que aquí es diu de Menexen i Lisis és més aviat de *bona avinença entre companys*. El text no va més enllà. Encara no es parla d'amistat entre els dos *bons companys*. Sòcrates serà el primer que dirà que són amics (φίλω γὰρ ἔστων, en 207c8). El *Lisis* empra 7x el terme ἑταῖρος. En 205a1 es parla del sofista Miccos, el preceptor de la nova palestra, com a ἑταῖρος de Sòcrates. La segona vegada que s'usa el terme ἑταῖρος és ací, en 206d4. Més endavant s'usa en 211e7 quan se'n diu que Sòcrates més que l'or de Darios s'estimaria qualsevol bon company (amic?)(πρότερον ἑταῖρον) i en 211e8 que Sòcrates mateix és amic de tenir bons companys (amics?)(ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι). En els altres casos (213b3; 214d4 i 216a1), és una fórmula (amb vocatiu), pròpia de Plató, de tractar respectuosament i cordialment l'interlocutor durant la conversa dialogal: "bon amic" o "bon company". Fins aquest moment del *Lisis* l'arrel φίλ- (pròpiament relacionada amb *amic* i *amistat*) només ha estat utilitzada en 206a1 (ὃ φίλε), en 206c3 (προσφιλής) i en 206c10 (πρόσεισι—φιλήκοος), sense un sentit estricte d'*amistat*

digui res i ni tan sols s'esmenta cap actitud o gest de rebuig. Al contrari, fins i tot més endavant, en la seva darrera intervenció, parlarà de conversa-convit-regal la que estant tenint Lisis i Sòcrates (ἐστιᾶσθον, en 211c11). Ni que ho interpretéssim irònicament, això no treuria cap força a l'atenció i la concentració en el *conversar* socràtic, que li resulta de màxim interès (ni que fos per veure –la possibilitat interpretativa hi és– si Menexen pogués posar en escac a Sòcrates).

Tot està disposat perquè l'oient i el lector entrin a la palestra. La problemàtica sobre *la reciprocitat en les relacions humanes* (en el cas que ens ocupa en les relacions d'ἔρωσ, però també en tota relació de φιλία) ha de ser abordada com a *mostració*. Encara que aquí acabi *la conversa* de Sòcrates amb Hipotales, de fet aquesta *conversa perdura tot al llarg del Lisis*, perquè encara que s'escenifiquin *altres converses*, el teló de fons de totes elles és la resposta que Sòcrates està donant a l'auxili demanat per Hipotales. Alguns punts del text del *Lisis* ens ho confirmen. La presència amagada d'Hipotales (μὴ ὄρετο κατόψεσθαι τὸν Λύσιον, en 207b6) tot el llarg del *Lisis*. La presència, també majoritàriament silent, de Ctesip. La relliscada que Sòcrates ens advertiex que anava a fer, després de *conversar* amb Lisis (καὶ ὀλίγου ἐξήμαρτον, en 210e2). El posar-se de mil colors del mateix Hipotales cap al final del *Lisis* (παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2). I Sòcrates mateix, cap al final del diàleg, es refereix explícitament a les relacions d'ἔρωσ en general (i a la d'Hipotales en particular, indirectament), quan parla del veritable amant: "Els qui estan emparentats per natura, segons que hem vist, han d'ésser amics [...] Per força, doncs, **l'amant veritable i no fingit serà estimat per l'objecte del seu amor**" (τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν [...]) *Αναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν, en 222a5-7).

reciproca. Serà més endavant que començarà a ser usada la semàntica en el seu sentit d'*amistat reciproca*.

Sòcrates no ha assegurat l'èxit (ἴσως ἂν δυναίμην σοι, 206c5) però s'ha fet el propòsit d'atendre Hipotales en decidir anar a conversar amb Lisis dins la palestra, no a *passar l'estona* (διατρίβειν) ni a assajar nous discursos ni nous cants (λέγειν τε καὶ ᾄδειν, en 206c6-7) sinó per a *conversar dialogalment* (διαλέγεσθαι, en 206c6), això és, per a conversar anant al fons de la veritat de les relacions humanes en les quals hi ha la reciprocitat en joc. En aquest *dir* sobre la *reciprocitat* s'hi ha de *fer* (*realitzar*) quelcom sobre la mateixa *reciprocitat*. Aquesta és la força de la *conversa dialogal socràtica*, la força de la συνουσία socràtica que presentarem a continuació.

2. La conversa de Sòcrates amb Lisis (207d5-210d8). Argumentació i sentit.

La conversa de Sòcrates amb Lisis (207d5-210d8), igualment com la conversa amb Hipotales, ja ho hem fet notar, va precedida per tres fragments: a) una introducció narrativa (206e3-207b7); b) una conversa introductòria de Sòcrates amb Menexen i Lisis (207b8-207c12); i c) una (segona) breu introducció narrativa (207d1-4) que facilita el trànsit vers la conversa que ara ens ocupa. En ser una conversa situada entre dues converses (la conversa de Sòcrates amb Hipotales i la conversa de Sòcrates amb Menexen i Lisis), a més de ser introduïda de la manera com acabem d'assenyalar, és, també, conclosa per una transició narrativa (210e1-211a2) i un intercanvi d'impressions i comentaris de Lisis envers Sòcrates (211a3-c9), amb una breu interrupció de Ctesip (211c10-d6). Així, l'escriptura platònica, que teixeix les sutures de les converses amb continuïtat narrativa i delicadesa literària, atorga una centralitat, de segur locativa (i, segurament, argumental), a aquesta conversa amb Lisis.

En el capítol segon d'aquest estudi⁵⁶ hem fet referència a l'ambientació d'aquesta conversa de Sòcrates amb Lisis, al lloc que estructuralment ocupa dins el *Lisis*, a la potencialitat explicativa de tot l'entorn narratiu introductori i conclusiu, als eixos argumentals, etc. en fi,

⁵⁶ Vegeu capítol II del present estudi, pp. 278-279; 281-284 i 291-293.

a tot allò que permet aprofundir en el contingut de la conversa i en la concepció i l'exercici de la *synousia* que el *Lisis* ens va mostrant, sobretot a partir d'aquesta conversa amb Lisis, i fins al final d'aquest text platònic.

Tanmateix, abans d'atendre l'argumentació i el sentit d'aquesta conversa de Sòcrates amb Lisis, ens cal encara posar en relleu alguns dels elements, a penes esmentats, d'aquest entorn literari que precedeix la conversa amb Lisis. De tota manera caldrà retenir tot allò ja remarcat en el capítol precedent sobre l'escenari d'aquesta conversa.

A més del ja dit sobre el fet que la conversa es dona *dins* la *nova* palestra durant *la festa de les Hermaies* (i altres detalls escènics), ens cal remarcar, ara, una particularitat més, gens insignificant. Ens referim a l'emmarcament anterior i posterior de la conversa, concretament a la simultaneïtat entre la conversa i la cerimònia religiosa de la festivitat (però, cert, en el seu acabament). En efecte, en l'entrada a la palestra el primer que se'ns diu és que "en entrar trobarem ja fet el sacrifici i la cerimònia gairebé finida" (Εἰσελθόντες δὲ κατελάβομεν αὐτόθι τε τοὺς παῖδας καὶ τὰ περὶ τὰ ἱεροῖα σχεδόν τι ἤδη πεποιημένα, en 206e3-4). El sacrifici acabat (τεθυκότας), però tot allò referent a la cerimònia religiosa en general (τὰ περὶ τὰ ἱεροῖα)⁵⁷ no del tot, però gairebé (σχεδόν). En el temps entre el "gairebé" (σχεδόν) i el "ja" (ἤδη) acabat s'esdevindrà la conversa. Just abans de parlar a soles amb Lisis, quan estaven parlant Sòcrates, Menexen i Lisis, "en l'endemig, algú vingué a cercar Menexen i se l'endugué, dient que el paidotriba el cridava; em va semblar que tenia feina en alguna cerimònia religiosa" (μεταξὺ οὖν τις προσελθὼν ἀνέστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην· ἐδόκει γάρ μοι ἱεροποιῶν τυγχάνειν, en 207d2-4). Aleshores s'inicia la conversa amb Lisis que acaba quan torna Menexen de la cerimònia religiosa, ara ja acabada: "En això, Menexen tornà i s'assegué al costat del Lisis, d'on s'havia aixecat" (καὶ ἐν τούτῳ ὁ Μενέξενος **πάλιν ἦκεν**, καὶ ἐκαθέζετο παρὰ τὸν

⁵⁷ Es refereix a totes les coses referents a les víctimes. Léon Robin tradueix "les rites relatifs aux victimes étaient déjà presque accomplis" (Robin 1950a, II, 325). Cal pensar en que el sacrifici de la víctima havia estat realitzat i calia cloure la cerimònia en aquella part sacrificial o postsacrificial.

Λύσιν, ὅθεν καὶ ἐξανέστη, en 211a1-2). S'havia acabat tota la cerimònia –és de suposar (cfr. ἐδόκει γάρ μοι, en 207d4)- i, alhora, acaba la conversa amb Lisis. La conversa amb Lisis té lloc en el marc temporal de la cerimònia religiosa, sense destorbar-la (ja estava gairebé acabada) però en un ambient religiós i sacrificial intensament subratllat per aquesta inclusió escènica de la conversa en aquest marc de simultaneïtat cerimonial religiosa. La conversa té lloc (millor: se celebra) a l'empara del moment religiós del divinal déu revelador i de l'amor (ἔρωσ), Hermes, sense destorbar-ne cap dels moments més importants, com era la seva part pròpiament sacrificial (el sacrifici ja estava fet i Lisis no és cridat pel paidotriba, és a dir, no contradiu cap de les normes de la palestra).

Al mateix temps que subratllem el moment cerimoniós de la conversa hem de tenir present que la conversa amb Lisis s'esdevé havent anat Menexen a atendre l'acabament de la cerimònia religiosa. És a dir, el moviment escènic dels personatges mostra en aquest moment de la conversa un *desplaçament*. Menexen i Lisis estan en l'escena introductòria *separats* (Menexen es troba a la clasta [ὁ Μενέξενος ἐκ τῆς αὐλῆς, 207a7-b1]; Lisis en un racó del vestidor [οἱ δέ τινες τοῦ ἀποδυτηρίου ἐν γωνίᾳ [...] ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, 206e6-7.9], després s'*uneixen* davant la presència de Sòcrates (καὶ ὡς εἶδεν ἐμέ τε καὶ τὸν Κτήσιππον, ἦει παρακαθιζησόμενος· ἰδὼν οὖν αὐτὸν ὁ Λύσις εἶπετο καὶ συμπαρεκαθέζετο μετὰ τοῦ Μενεξένου, en 207b1-3) i conversen uns instants (on Sòcrates demana per l'amistat dels dos [φίλω γάρ ἐστον. ἦ γάρ;, en 207c8], i els nois la confirmen [Πάνυ γ', ἐφάτην, en 207c9]). Tot seguit, en ésser cridat Menexen pel paidotriba (τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην, en 207d3), és a dir, en produir-se la *separació* de Lisis és quan s'inicia la conversa entre Sòcrates i Lisis, fins que al final retorna Menexen (ἐν τούτῳ ὁ Μενέξενος πάλιν ἦκεν, en 211a1) i s'*uneix* a Lisis (i a Sòcrates) per iniciar la conversa amb Sòcrates i Lisis (211d6-222e1). L'escriptura platònica representa escènicament la idea de la necessitat d'afrontar amb soledat el pensament, soledat que no treu que sigui ajudada pel mestratge d'algú que aconduïx *sàviament* el pensar. En aquest sentit Sòcrates se'ns presenta, en aquest context, com un *mestre espiritual del pensar* (de Lisis). Curiosament l'amic, Menexen, quan encara no ha estat realitzat el mestratge sobre la identitat d'un mateix (de Lisis, en aquest cas), no té

l'espai escènic que li permeti incidir en el pensament. Perquè l'amic Menexen encara no ha estat tocat pel mestratge de Sòcrates (sí per l'ensenyament *modo sophistic* de Ctesip) i en el mestratge espiritual la intel·ligència que penetra la realitat no és una intel·ligència només proposicional (dialèctica, entesa *modo sophistic*). Així doncs, la conversa de Sòcrates amb Lisis es dona sense l'amic Menexen, al qual no se li ha donat ni tan sols la possibilitat escènica de ser present d'una manera absent (com Hipotales i com Ctesip). Ni tan sols en cap moment de la conversa present s'esmenta la relació amb Lisis, llevat potser dels moments finals que es parla de les relacions de φιλία, sense esmentar, però, el nom de Menexen (cfr. 210c5 i ss.). L'amistat que construeix conceptualment el *Lisis* demana de moments de distanciament, de sol·litud, de pensament reflexiu.

En aquesta escena prèvia a la conversa de la qual ara ens ocupem ja es presenta inicialment el noi Lisis en relació a Menexen. Precisament en el final de la conversa de Sòcrates amb Hipotales es proposava que Ctesip actués com a asquer per atraure Lisis i igualment es comptava amb el parentesc de Menexen amb Ctesip per, si feia el cas, atraure Lisis, essent que Menexen era el millor company de Lisis (Μενεξένω μὲν γὰρ δὴ πάντων μάλιστα ἑταῖρος, en 206d4). En l'escena que precedeix aquesta conversa, com acabem de dir, els personatges Menexen i Lisis són presentats en papers ben diferenciats: l'un, Lisis, ja ho hem vist, és trobava en un racó del vestidor (οἱ δὲ τινες τοῦ ἀποδυτηρίου ἐν γωνίᾳ [...] ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, 206e6-7.9); l'altre, Menexen, estava a la clasta (ὁ Μενέξενος ἐκ τῆς αὐλῆς, 207a7-b1); l'un, Lisis, estava dret mirant (ἄλλοι θεωροῦντες. ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, en 206e9); l'altre, Menexen, participava en el jocs amb els ossets (ἀστραγαλίζοντάς [...] ἅπαντας, en 206e5)⁵⁸; l'un, Lisis, se'ns el presenta coronat, d'una bellesa i una noblesa gens corrent (ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἰστήκει ἐν τοῖς παισὶ τε καὶ

⁵⁸ El joc de les tabes, jugat amb ossets [en català el joc dels «ossets», de la «marranxa», del «botxí»], el trobem també esmentat en l'*Alcibiades* (110b1-3) com un joc infantil corrent. Allí Sòcrates adreçant-se a Alcibiades fa: "Sovint (πολλάκις, en 110b1), quan eres infant, t'havia sentit a l'escola i en altres llocs, mentre jugaves a les tabes (ἀστραγαλίζεις, en 110b2) o a qualsevol altre joc (ἄλλην τινὰ παιδιὰν παίζεις, en 110b2-3)". Són les dues úniques referències d'aquest joc en el *Corpus platonium* (cfr. Brandwood 1976, 126).

νεανίσκοις ἐστεφανωμένος καὶ τὴν ὄψιν διαφέρων, ἄξιός ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι καλός τε κάγαθός, en 206e9-207a3); l'altre, Menexen, tan sols és descrit com és descrita la majoria, és a dir, com a possiblement un dels bonics (cfr. ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί, en 203b8) i vestit de festa com tots (κεκοσμημένους ἅπαντας, 206e5); i finalment, l'un, Lisis, és descrit com a noi vacil·lant, desitjós de conversa i incapaç de moure's sol (περιστρεφόμενος οὖν ὁ Λύσις θαμὰ ἐπεσκοπεῖτο ἡμᾶς, καὶ δῆλος ἦν ἐπιθυμῶν προσελθεῖν. τέως μὲν οὖν ἠπόρει τε καὶ ὄκνει μόνος προσιέναι, en 207a5-7⁵⁹); l'altre, Menexen, com un noi decidit, que deixa el joc per la conversa i la companyia del seu cosí Ctesip i del mateix Sòcrates (ἔπειτα ὁ Μενέξενος ἐκ τῆς αὐλῆς μεταξὺ παίζων εἰσέρχεται, καὶ ὡς εἶδεν ἐμέ τε καὶ τὸν Κτήσιππον, ἦει παρακαθιζόμενος, en 207a7-b2).

L'ambient de competència que els jocs dels nois posen escènica de manifest⁶⁰ és l'ocasió narrativa creada per l'escriptura platònica per tal d'introduir-nos en la conversa fugaç (207b8-c12, cinc línies stephanianes!) de Sòcrates amb els nois Menexen i Lisis, que

⁵⁹ En la descripció que aquí es fa del noi Lisis notem dos detalls: a) la descripció de Lisis com un noi visiblement **desitjós de...** (δῆλος ἦν **ἐπιθυμῶν**, en 207a6) que relligarà amb la temàtica posterior del desig (ἐπιθυμία), l'amor (ἔρως) i l'amistat (φιλία) (cfr. especialment 221e4); i b) la consideració de noi **vacil·lant**; literalment el text diu: **ἠπόρει τε καὶ ὄκνει** (207a7), això és, Lisis estava en aporia, sense saber sortir-se'n, indecís i, al mateix temps, vacil·lant, temerós, és a dir, Lisis és presentat com un noi amb dificultat de fer camí (de trobar sortida); en tot cas, Lisis és un noi d'un fer camí indecís, contràriament a Sòcrates, que en el mateix inici del *Lisis* fa camí decididament d'un lloc cap a l'altre (ἐπορευόμεν, en 203a1), amb necessitat de ser convençut per desviar-se d'aquell camí. Lisis, doncs, és un noi que, en aquesta presentació que es fa d'ell, viu la contradicció de *desitjar* i *vacil·lar*. En aquest sentit, les lloances d'Hiptales, des del d'un punt de vista de Lisis, podien trobar un fre de resposta. La relació de bona companyia de Lisis amb Menexen, un noi de personalitat decidida, resultava ser una relació de complementarietat interessant i interessada; el seguiment que Lisis fa de Menexen així ho posa de manifest (ὁ Λύσις εἶπετο καὶ συμπαρακαθέζετο μετὰ τοῦ Μενεξένου, en 207b3). També en aquest fragment narratiu hi ha un contrast en la presentació de Lisis: d'una banda, quan es mira a Lisis, se'l veu d'una bellesa i d'una noblesa extraordinàries; d'altra banda, però, quan actua el mateix Lisis ho fa amb vacil·lació, dubte i indecisió. Tanmateix, el seu desig (ἐπιθυμία) –i desig d'escoltar (φιλήκοος)– és subratllat en dos indrets: en 206c10 i en 207a6.

⁶⁰ Aquest aspecte escènic l'ha estudiat amb detall Francisco J. Gonzalez en *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d* (Gonzalez 1999, *pro mechanoscripto*, 2-9).

seien al seu costat, juntament amb Ctesip, d'altres nois i joves i Hipotales, dret al darrera, amagat de Lisis.

En aquesta breu conversa entre Sòcrates, Menexen i Lisis trobem per primera vegada en el *Lisis* l'ús del dual (φίλω, en 207c8). El fet és significatiu, malgrat aquest ús es trobi precisament en la incorporació en el *Lisis* d'una fórmula antiga sobre les relacions de φιλία (φίλω γὰρ ἔστων, en 207c8), que resultava de plena actualitat narrativa i temàtica en aquest fragment dialogal del *Lisis*. El dual que el *Lisis* farà servir a partir d'aquest moment en adreçar-se Sòcrates als nois, Menexen i Lisis, expressa la consideració d'una relació de *pluralitat de dos* que poden ser tractats simultàniament i això a causa precisament de la relació de φιλία que es dóna entre ells dos.

En aquesta escena dialogal la narració socràtica que s'adreça d'entrada a Menexen, a qui, segons el text, ja coneixia (sap qui és, se li adreça dient-li "fill de Demofont" [ὦ παῖ Δημοφῶντος], en 207b8-c1), ho fa prèviament "esguardant" Menexen (πρὸς τὸν Μενέξενον ἀποβλέψας, en 207b8), amb aquella *mirada* (aquell *fixar els ulls en algú o alguna cosa amb admiració o respecte* [ἀποβλέπειν]) que Sòcrates acostuma a posar sempre davant la *paraula* que adreça a algú. La conversa és altament competitiva en posar en relació de competència els dos nois en l'inici del mateix preguntar socràtic. L'ambient de competència que a través del joc ha trobat Sòcrates li permet adreçar-se als nois en aquesta mateixa tessitura. Allò que ha empès Sòcrates a entrar a la palestra ha estat una relació d'amor (ἔρωσ) pretesa, però insatisfeta per la manca de correspondència de l'amat (Lisis) envers l'amant (Hipotales). L'amat, que normalment hauria de correspondre a una relació d'ἔρωσ amb φιλία, no la correspon, esdevenint-se, així, una negació de la mateixa relació. Sòcrates en entrar la palestra troba dos bons companys (πάντων μάλιστα ἐταῖρος, 206d4) dels quals creu força convençudament (ἤ γάρ; en 207c8) que hi ha una amistat semblant a aquella proverbial (φίλω γὰρ ἔστων, en 207c8), és a dir, una amistat que podia determinar-se amb el concepte corrent o, si es vol, clàssic, de φιλία, que en aquell moment de la conversa se suposava, i els nois (i els assistents) podien entendre. Un concepte nou, sense haver estat degudament introduït (com farà després Sòcrates en la conversa amb Menexen i

Lisis de 211d6-222e1), no pot néixer del no-res. Caldrà atendre aquesta conversa actual i la conversa després amb Lisis sol per tal d'estar preparats per a l'escolta (o la lectura) de la conversa darrera, llarga, de Sòcrates amb Menexen i Lisis, on es renova la concepció relacional de *φιλία* clàssica i on l'escriptura platònica, a través de la narració dialogal socràtica, proposa de prendre en consideració.

La conversa és –dèiem– altament competitiva. L'ús de tots els adjectius que s'utilitzen és *en grau comparatiu*, tant els que directament es fan servir en la conversa com els que es pretenien fer servir i, de fet, Sòcrates no té l'ocasió de fer servir perquè algú (τις, en 207d2) va a cercar Menexen i interromp, d'aquesta manera, la conversa. Si fem una ullada a aquesta breu conversa i ens fixem en els adjectius comparatius que Sòcrates adreça en el començ a Menexen per tal de conèixer i mostrar-nos la relació de *φιλία* d'aquells dos bons companys (segons Sòcrates, anomenats després *amics* [cfr. 207c8 i 212a2-5]), ens adonarem que la competència entre ells dos és gran en l'edat (*πρεσβύτερος*, en 207c1)⁶¹ i en la nissaga (*γενναιότερος*, en 207c3), en la bellesa (*καλλίων*, en 207c5), però no en la riquesa (*πλουσιότερος*, en 207c7). Tant pel que fa a l'edat, com a la nissaga la resposta de Menexen és "ho discutim" (*ἀμφισβητοῦμεν*, en 207c2⁶²; cfr. 207c4). Quan Sòcrates pregunta per la bellesa dels dos nois, la resposta que aquests donen és posar-se a riure plegats (*ἐγελασάτην οὖν ἄμφω*, en 207c6), deixant l'oient i el lector amb l'ambigüitat de la resposta, la qual tant pot voler significar que pels dos era evident que eren semblantment bells (un semblantment que els possibilitava de discutir-ho) i que els feia com vergonya de dir-ho, com, fins i tot, que la bellesa de Lisis era tan evident que era innecessària la formulació mateixa de la pregunta. Sigui com sigui, en la bellesa no hi ha, però, afirmada la discussió. Després ve la pregunta retinguda sobre les riqueses dels dos. Sòcrates mateix,

⁶¹ Discutir sobre qui té més edat sembla que no té raó de ser, almenys no se li veu el fons tractant-se com sembla tractar-se d'una qüestió prou exacta. Michael Bordt en el seu comentari al *Lisis* proposa traduir *πρεσβύτερος* per *würdigere*, això és, *de més dignitat* per tal d'evitar el problema del sentit de discutir sobre l'edat (Bordt 1998, 130).

⁶² En grec, l'*ἀμφισβητοῦμεν* té un sentit de *discutir* perquè s'està en desacord (*ἀμφις, βαίνω*). Cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, 94 i Bailly 1992, 111.

adoptant tàcticament el pensar tradicional, aleshores corrent, sobre les relacions de *φιλία*, diu que no cal fer la pregunta comparativa sobre la riquesa dels dos nois perquè suposa que són amics, i així pregunta: "perquè sou amics, ¿No és així?" (*φίλω γάρ ἐστων. ἢ γάρ;*, en 207c8). I la resposta a aquesta pregunta *sense recórrer a cap comparació possible* és confirmada afirmativament pels dos nois, amics: "Ben cert, digueren" (*πάνυ γ', ἐφάτην*, en 207c9). La posició socràtica, sabent de l'amistat que els dos nois afirmen de si mateixos ("si és veritat el que dieu de l'amistat" [*εἴπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον*, en 207c11⁶³]), remet l'oient i el lector al posicionament tradicional de les relacions de *φιλία* recordant la dita pitagòrica que feia: «tot entre els amics és comú» (*κοινὰ τὰ γε φίλων*, 207c10)⁶⁴. Per tant, Sòcrates, de la veritat afirmada dels amics, conclou que no hi hauria d'haver cap diferència pel que fa a les riqueses d'ells dos: *ὅστε τούτῳ γε οὐδὲν διοίσετον* (en 207c10-11). És doncs, segons el punt de vista tradicional, el compartir les riqueses allò que prova una relació de *φιλία* entre dos ciutadans amics. És en aquest punt, que es parla de la riquesa compartida dels dos, quan apareix l'ús del dual, i la conversa ja no s'adreça només a Menexen sinó als dos nois (dual), just en el moment, doncs, on s'introdueix (confirmadament) la relació de *φιλία* entre Menexen i Lisis. La relació de *φιλία* suposa un compartir les riqueses, és a dir, suposa una reciprocitat en aquest aspecte de la vida quotidiana grega que no només afectava la materialitat de la vida sinó tot el que d'aquesta materialitat se'n derivava en l'àmbit de les relacions humanes.

En el moment just, quan es parla de la relació entre Menexen i Lisis com una relació pròpia d'amics que comparteixen la materialitat dels seus béns i el que es deriva d'això (i ho parlen *rient plegats*), i d'uns amics que, alhora, són capaços de *discutir* (continuant essent amics) sobre l'edat (o dignitat [?] [Bordt]) i sobre la nissaga, llavors, en aquell punt just del

⁶³ És la primera vegada que en el *Lisis* surt el terme *φιλία*.

⁶⁴ Vegeu DL VIII, 10 ("les coses dels amics són comunes i l'amistat és igualtat", trad. Antoni Piqué Angordans); Iàmblic, *Vita Pyth.* 32; Porfiri, *Vita Pytr.* 20. És un proverbi ben conegut en l'antigüitat. Plató mateix l'esmenta a *Fedre* 279c6-7; *República* IV 424a1-2; V 449c5 i *Lleis* V 739c2-3. Cfr. Dugas [1894] 1976, 24-34 [cita DL VII, I, 10 per error tipogràfic, en comptes de VIII, 10]; Bohnenblust 1905, 41; Gadamer 1982, 284; i Bordt 1998, 130, entre d'altres.

preguntar socràtic, és quan resta escènica i narrativament interrompuda la suggeridora conversa, essent a partir d'ara encara més suggerent el comentari del narrador Sòcrates (207d1-4):

"Jo em proposava, després d'això, de demanar-los qui dels dos era més just i més assenyat. Però en l'endemig algú vingué a cercar Menexen i se l'endugué, dient que el pedotriba el cridava; em va semblar que tenia feina en alguna cerimònia religiosa".

Ἐπεχείρουν δὴ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾶν ὀπότερος δικαιότερος καὶ σοφώτερος αὐτῶν εἴη. μεταξὺ οὖν τις προσελθὼν ἀνέστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην· ἐδόκει γάρ μοι ἱεροποιῶν τυγχάνειν. ἐκεῖνος μὲν οὖν ᾔχετο·

En aquesta transició narrativa (207d1-4), que té una estructura paral·lela a la del fragment narratiu final del *Lisis* que varem analitzar en el capítol segon d'aquest estudi⁶⁵, Sòcrates ens refereix allò que *es proposava de preguntar* (ἐπεχείρουν [...] ἐρωτᾶν, en 207d1). Ací, contràriament al fragment final del *Lisis* que diu que "portava de cap" (ἐν νῶϊ εἶχον, en 223a1), Sòcrates ἐπεχείρουν, és a dir, "tenia (damunt; ἐπί) la mà (χείρ)", amb disposició, doncs, d'atacar. Sòcrates mateix ens explica, a través de la seva pròpia narració, la seva comprensió del *preguntar* que anava a dur a terme, que "es proposava". Les preguntes que no podrà fer degut a la interrupció són compreses -i així ho narra el mateix Sòcrates- com a preguntes que formen part d'un preguntar incisiu, penetrant, batallador, ... més un atac amb la mà que un preguntar serè i tranquil, sense cap intenció penetrant. No. Sòcrates aquí ens adverteix de la rellevància de les preguntes que no ha pogut fer, del seu to penetrant. Sòcrates volia preguntar, en el context de la competència entre els amics Menexen i Lisis, quin dels dos era més just (δικαιότερος, en 207d1) i quin dels dos era més savi (σοφώτερος, en 207d1-2). Resta, doncs, suggerit l'impuls socràtic del preguntar: primer sobre la *justícia*, després sobre la *saviesa* d'aquells competidors amics. És un recurs extraordinari de l'escriptura platònica situar narrativament un propòsit socràtic, de ben

⁶⁵ Vegeu *supra*, 236 i ss.

segur interessant, com a incomplert. Com en el fragment narratiu final del *Lisis*, tampoc els assistents a la conversa, ni els mateixos interlocutors de Sòcrates, podien saber d'aquest interès socràtic per la competició en la justícia i en la saviesa entre els que es tenien per amics. Però l'oient i el lector saben d'aquesta idea socràtica que la narració ens fa avinent de manera clara. Caldrà, doncs, tenir present al llarg de la resta del *Lisis* si aquesta intenció socràtica que ara és subterrània en la conversa sura per algun altre procediment al llarg del text. Dit altrament, el lector no pot restar indiferent a un advertiment platònic d'aquesta mena (que ens és advertit explícitament) i donar simplement com a no preguntat allò referent a la justícia i a la saviesa entre els amics. Precisament, Sòcrates, amb aquesta intenció que ha manifestat tenir, ens remarca el relleu que en la competitivitat entre els amics ha de tenir tot allò referent a la justícia i a la saviesa: els amics hauran de competir per tal d'esdevenir més justos i més savis. Caldria demanar-se, bo i llegint el *Lisis*, si aquests serien, segons el Sòcrates platònic, els autèntics amics. ¿Podria ser aquest un dels sentits del *Lisis*, exposar aquest sentit del ser amics i de l'amistat? El *Lisis*, de fet, com l'escena platònica, *diu ... callant o fent veure que calla*.

En obeir Menexen al paidotriba en aquell endemig (μεταξύ, en 207d2) i, doncs, allunyar-se de la colla que en aquell indret de calma (ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία, en 207a4), a l'interior mateix de la palestra, en aquells moments finals de la cerimònia religiosa, havia començat a intercanviar algunes paraules amb Sòcrates, s'esdevé que Sòcrates mateix, sense cap espai de temps (sense temps per perdre), demana a Lisis, com apressat: ¿No és cert, Lisis, que...? Sòcrates, doncs, sense mirar ni adreçar-se a Lisis, comença a preguntar. El text és escurit, d'una simplicitat enorme. Sòcrates senzillament pregunta. Ἐγὼ δὲ τὸν Λύσιον ἠρώμην (207d5). Sorpren l'oient i el lector que davant la bellesa i la noblesa d'aquell noi, Sòcrates vagi de dret a preguntar, sense ser trasbalsat com ho fou en el *Càrmides* per la presència de Càrmides (cfr. 155b9-c4). És veritat que en el *Lisis* l'impacte del noi Lisis, coronat i dret enmig de nois i joves, amb un aire distingit i noble, ja s'ha presentat en 206e9-207a3. Però no s'hi narra l'impacte pròpiament dit de la figura de Lisis en Sòcrates i, a més, en la continuació del mateix text que es presenta Lisis tampoc s'assenyala cap mena de reacció. Tot al contrari, també s'apressa a dir "i nosaltres anàrem a asseure'ns a la banda oposada"

(καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ καταντικρὸ ἀποχωρήσαντες ἐκαθεζόμεθα, en 207a3-4). Una reacció no pas d'atracció. Però, de ben segur, d'escàs interès eròtic pel noi. Quan s'ha adreçat als nois, ha començat preguntant no pas a Lisis sinó a Menexen, i, a més, després d'haver-li adreçat una mirada (ἐγὼ πρὸς τὸν Μενέξενον ἀποβλέψας, en 207b8). La relació de Sòcrates amb Lisis resulta ser, doncs, sorprenent. Hipotales, l'*erastes* de Lisis, havia sol·licitat ajut a Sòcrates sobre què *dir* o què *fer* en la seva relació d'amor amb Lisis. Sòcrates ha demanat de poder *mostrar*, parlant amb Lisis, aquest *dir* i *fer*. D'alguna manera Sòcrates mostrarà com s'ha de captenir un *erastes* exercint ell mateix d'*erastes*. Sòcrates, però, i precisament perquè ha de *mostrar* a Hipotales quin és el capteniment d'un *erastes* ha de representar el paper d'*erastes* d'una manera nova. D'aquí aquestes reaccions tan sorprenents. Sòcrates ha deixat clar a Hipotales (i als altres assistents) que el punt d'interès és el *pensament* (*dianoia*) i que la *mostració* que ell es proposa de dur a terme s'ha de conduir a través de l'exercici del mateix pensament: el *diàleg* (*logos dialegomenos*). L'*eros* d'Hipotales *mira* sense penetrar en el *pensar*. L'*eros* de Sòcrates *mira* de dret al *pensar*. L'*eidos* de Lisis (τὸ εἶδος, en 204e5) és la figura admirable, que, en tant que admirada, posa distància (Hipotales), però que, en tant que penetrada amb el pensament, es fa propera (Sòcrates). El pensament és per a Plató una *mirada* (εἶδος, ἰδέα) penetrant que aproxima. Plató (Sòcrates) *mira* amb el pensament. Aquesta serà la seva manera nova d'entendre el capteniment del veritable *erastes*.

Amb aquesta decisió socràtica d'adreçar de dret la paraula a Lisis s'inicia aquella conversa que Hipotales està expectant de seguir. En ella hi pensa veure quin és el capteniment i la paraula que l'*erastes* ha de tenir amb el seu amat. Hipotales és, doncs, qui ha empès Sòcrates a aquesta conversa que ara centra tot l'interès de l'escriptura platònica. Vegem-ne el seu sentit i l'argumentació que s'hi desenvolupa.

El sentit sembla clar per endavant, perquè ens el dona la sol·licitud d'Hipotales a Sòcrates i la disposició d'aquest a *mostrar* el *dir* i el *fer* de l'autèntic amant. La reciprocitat de la relació d'amor (*eros*) que demana Hipotales, i que Sòcrates veu com a aquella relació autèntica d'amor (*eros*), demana la capacitat i l'exercici de fer recíprocs els pensaments de

l'amant i de l'amat. Sense reciprocitat en el pensament no hi ha reciprocitat en l'*eros*, almenys una reciprocitat fonamentada i perdurable. Però perquè el pensament pugui establir aquesta relació d'amor recíprocament ha de ser educat com a pensament amorós i, per tant, com a pensament. Aquesta serà la *mostració socràtica* a Hipotales. Sòcrates, en aquesta conversa amb Lisis, farà veure a Lisis la necessitat de pensar per tal de poder pensar bé i no pas pensar orgullosament amb complaença de si mateix. Això negaria la reciprocitat i, de fet, l'autèntic pensar, perquè l'autèntic pensar és dialogal, això és, pensar *amb* l'altre. La conversa de Sòcrates amb Lisis aconsegueix aquesta finalitat a través de l'argumentació que presentarem a continuació de manera resumida.

Sòcrates inicia la conversa demanant a Lisis sobre una relació d'estimació primera: la dels pares envers els fills. La relació d'estimació proposada a consideració de Lisis és a l'abast del noi per a ser dialogada. Sòcrates, per tal de fer ben assequible a Lisis la reflexió, no li demana per la relació d'estimació en general, dels pares envers els fills, sinó de la seva experiència quotidiana de relació d'estimació dels seus pares envers ell. Tot i que aquesta relació d'estimació primera és aquella relació en la qual l'ésser humà fa més experiència de reciprocitat, i, fins i tot, tot i ser la reciprocitat el problema fonamental plantejat per Hipotales, no és allò que Sòcrates demana de bon començ al seu interlocutor, Lisis. Sòcrates dedica bona part d'aquesta conversa amb Lisis, precisament de 207d4 a 209c6, a parlar directament de la relació d'estimació dels pares envers ell.

La pregunta primera parteix de l'amor dels pares de Lisis envers ell i la voluntat que ell arribi a ser feliç, màximament feliç com, de fet, ho volen tots els pares. Comença Sòcrates dient: "¿No és cert, Lisis, que el teu pare i la teva mare t'estimen força?" (ἤ που, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Λύσι, σφόδρα φιλεῖ σε ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ;, en 207d5-6). Lisis respon: "Ben cert" (πανό, 207d6). I segueix immediatament Sòcrates: "No voldrien que fossis el més feliç possible?" (οὐκοῦν βούλοιντο ἄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι, en 207d6-7). Lisis respon: "Evidentment" (πῶς γὰρ οὔ;, en 207e1). Vet aquí el punt de partida de Sòcrates.

Notem una diferència important amb la conversa tan sols encetada entre Sòcrates, Menexen i Lisis, que ha hagut de ser abandonada. Si la conversa que Sòcrates va iniciar amb Menexen i Lisis, poc abans, estava construïda amb formes adjectives *comparatives* (-τερος) ara, en aquesta conversa, d'entrada, Sòcrates fa servir una forma adjectiva *superlativa* (-τατον) per a referir-se a l'objectiu darrer dels pares de Lisis (i de qualssevol pares) en l'educació del seu fill: fer-lo *el més feliç* possible (εὐδαιμονέστατον, en 207d7). Sòcrates situa el pensar de Lisis no en el marc del *ser comparat* sinó en el marc del *ser absolut* de si mateix (valor ací del *superlatiu*). L'estratègia socràtica porta Lisis a afrontar el repte de pensar sobre si mateix perquè serà aquest pensar sobre si mateix que li permetrà veure la diferència que hi ha entre el pensar orgullós de si mateix, tancat amb si mateix, i el pensar que necessita de l'altre per a pensar bé i, per tant, que obre el pensar de si mateix vers el pensar relacional i de reciprocitat, coses que el mateix conversar dialogal que Sòcrates està mantenint amb ell li mostra (i ho mostra a Hipotales i als altres).

Sòcrates introdueix una nova pregunta orientada a defensar que la felicitat és incompatible amb la impossibilitat de realitzar els propis desigs. En efecte, llegim: "¿I et sembla que és feliç, l'home que és esclau i no pot fer res d'allò que li plauria (desitjaria: T-ABV)?" (δοκεῖ δέ σοι εὐδαίμων εἶναι ἄνθρωπος δουλεύων τε καὶ ᾧ μηδὲν ἐξείη ποιεῖν ὧν ἐπιθυμοῖ;, en 207e1-2). La resposta de Lisis és negativa, i reforçada prèviament per la partícula Μά a la qual segueix el nom de Zeus: Μὰ Δία, expressió sovint usada com a fórmula de jurament, la qual cosa expressa el convenciment profund i indubitable de la resposta de Lisis⁶⁶. Aleshores Sòcrates prossegueix la seva argumentació sostenint que si l'estimació dels pares de Lisis té com a finalitat assolir la felicitat del seu fill, aquesta finalitat ha de

⁶⁶ Aquesta fórmula surt 13x en el *Lisis*. D'aquestes, 5x les trobem precisament en el fragment que estem considerant, pertanyent a la conversa de Sòcrates amb Lisis: 207e2.e8, 208a4.d7.e3. En aquesta conversa totes les vegades que surt la fórmula, aquesta està posada en boca del noi Lisis, en resposta a alguna de les preguntes de Sòcrates. Això indica la força de convenciment (subratllada pel Μὰ Δία) que Plató posa en el noi Lisis en respondre Sòcrates, cosa que mostra l'atenció i el seguiment extraordinaris al preguntar socràtic per part del noi Lisis, i això a causa del preguntar incisiu i pedagògic de Sòcrates.

comportar la disposició de tots els mitjans per tal d'aconseguir-la: "si el pare i la mare t'estimen i desitgen que siguis feliç, és evident que s'esforcen de totes les maneres per tal d'aconseguir la teva felicitat" (οὐκοῦν εἴ σε φιλεῖ ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ εὐδαίμονά σε ἐπιθυμοῦσι γενέσθαι, τοῦτο παντὶ τρόπῳ δῆλον ὅτι προθυμοῦνται ὅπως ἂν εὐδαιμονοίης, en 207e3-5). En aquesta frase hi ha expressada la idea de procés en la consecució de la felicitat (cfr. εὐδαίμονα [...] **γενέσθαι**, en 207e4) i el fet que la llengua grega disposa del verb εὐδαιμονῶ: cfr. εὐδαιμονοίης, en 207e5). Això significa que caldrà una *educació* que orienti aquest procés per tal de fer assolible aquesta finalitat que, per part del pares, demanarà de mantenir la tensió del *desitjar* que vetllarà per l'assoliment d'aquesta finalitat i pel manteniment i l'adequació i correcció constants dels mitjans per tal d'aconseguir-la, fet que s'expressa a través de l'ἐπιθυμοῦσι i sobretot del προθυμοῦνται. La resposta de Lisis no només concedeix el pas socràtic sinó que creu que no n'hi ha d'altra de possible: "¿Com podria ser altrament?" (πῶς γὰρ οὐχι;, en 207e5-6). I ara ve el pas darrer de Sòcrates. Tenint present que ha estat acceptat que (a) els pares de Lisis volen (βούλονται, en 207d7) la seva felicitat i que (b) la felicitat té a veure amb la realització del propis desigs (ποιεῖν ὧν ἐπιθυμοῖ, en 207e2), cosa que no poden fer els esclaus (δουλεύων, en 207e2) i que (c) la realització dels propis desigs per aconseguir la felicitat suposa un procés (εὐδαίμονά σε ἐπιθυμοῦσι γενέσθαι, en 207e4) i, per tant, posar-hi tots els mitjans necessaris (παντὶ τρόπῳ δῆλον, en 207e4-5), això fa concloure Sòcrates interrogativament (d) que els pares de Lisis, doncs, li deixen fer la seva voluntat: "et deixen fer el que vols" (ἐῶσιν ἄρα σε ἃ βούλει ποιεῖν, en 207e6). I segueix (καί, en 207e6) en la mateixa conclusió: "i mai no et renyen ni et posen cap obstacle a fer el que vols" (καὶ οὐδὲν ἐπιπλήττουσιν οὐδὲ διακωλύουσι ποιεῖν ὧν ἂν ἐπιθυμῆς, en 207e6-7). Lisis respon altra vegada precedint la seva resposta d'un μὰ Δία de contundència i convenciment: "Sí, per Zeus, Sòcrates que em posen moltíssims obstacles (T-ABV)" (Ναὶ μὰ Δία ἐμέ γε, ὃ Σώκρατες, καὶ μάλα γε πολλὰ κωλύουσιν, en 207e8-9). La conclusió socràtica havia passat de considerar la felicitat com una finalitat que necessita d'un procés per a ser assolida a la felicitat com un estat sense necessitat de procés, la qual felicitat es pressuposaria posseïda pel simple fet de fer allò que hom vol (βούλει ποιεῖν, en 207e6) o bé allò que

hom desitja (ἐπιθυμῆς, 207e7). La intenció socràtica d'aquesta cinta argumental pedagògica rau precisament en el fet que el noi descobreixi aquell *procés* per tal d'assolir la felicitat i que el noi reflexioni sobre *la millor manera de conduir* aquest procés (primer pels altres, els pares; després, fins i tot, i sobretot, per ell mateix, que serà la conclusió final). Sòcrates, doncs, fonamentant la consecució de la felicitat de Lisis en el bon exercici de la responsabilitat paternal i maternal en la formació de Lisis en el *procés* vers l'assoliment de la felicitat, ha encaminat el noi Lisis a acceptar l'argumentació, en diàleg atent, sobre la necessitat d'un *seguiment* del procés d'assoliment de la felicitat (=necessitat de formació) per part d'aquells qui l'estimen i que, per tant, es pressuposa que volen i desitgen aquest bé màximament (εὐδαιμονέστατον, 207d7) pel noi. La cinta que està fent Sòcrates el porta a demanar irònicament (pedagògicament) a Lisis: "¿Com dius? Vaig fer jo. ¿Voldrien que fossis feliç i et posen obstacles que facis el que vulguis?" (Πῶς λέγεις; ἦν δ' ἐγώ. βουλόμενοί σε μακάριον εἶναι διακωλύουσι τοῦτο ποιεῖν ὃ ἂν βούλη; en 207e9-208a1). Amb aquesta pregunta irònica, que remarca el que havia estat adquirit fins ara, Sòcrates, vol refermar el camí que Lisis va fent. La pregunta irònica de Sòcrates va seguida, sense repòs (sense resposta per part de Lisis, suposada ja per l'oient i pel lector), d'exemplificacions que ajudin a consolidar l'objecte de l'argumentació: la necessitat d'una *educació* que capaci per a la realització dels propis desitjos i permeti, així, assolir la felicitat, és a dir, aquell estat de benaurança d'aquells que ja no els impulsa el desig, els anomenats οἱ μακάριοι (cfr. μακάριον, en 207e9-2081).

Els exemples d'impediments que Sòcrates posa a continuació provenen, d'una banda, de part del pare, i, de l'altra, de part de la mare, separadament. Els impediments provinents del pare, tots ells, posen de manifest les riqueses de la família de Lisis⁶⁷, dedicada a la cria de

⁶⁷ Ja hem fet notar (cfr. Capítol I, *supra*, 91) que en l'article de Ronald S. Stroud intitulat *The gravestone of Socrates' Friend, Lysis*, a través de l'anàlisi de la tomba de la filla de Lisis, descoberta el 1912 per G. P. Oikonomos, que aquella família rica hauria anat a menys, si ens fixem en la tomba i en les seves inscripcions (Stroud 1984). J. K. Davies consigna la família de Lisis dins les famílies riques (*propertied families*) d'Atenes com ho prova en la seva obra *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.* (Davies 1971, 359-361).

cavalls. Els primers exemples que Sòcrates posa fan referència al mateix aspecte familiar que elogiaven els poemes i la prosa d'Hipotales. Sòcrates, però, incidint en el mateix que Hipotales, tanmateix mostra a Lisis que precisament tot allò li resulten ser impediments (més que no pas lloançes). Així, pujar en els carros del pare i prendre les regnes (208a2-3), o menar la parella de muls i fuetejar-la amb la tralla (208b2-3). En ambdós casos li és impedit a Lisis de fer-ho i ho fa, per contra, o bé un cotxer (ἡνίοχος, en 208a5), que és un jornalero (μισθωτῶν, en 208a6) de la casa de Lisis, en el cas de menar els carros de carrera o bé un muler (τῶν ὄρεοκόμων, en 208b5) en el cas dels muls, que és un esclau (δούλῳ, en 208b5 i 6) de la casa. Sòcrates fa notar (irònicament) a Lisis que el pare confia abans amb gent a sou o no lliure que en ell. A continuació Sòcrates escull uns exemples que fan referència més directament a Lisis mateix, al seu governar-se (ἄρχειν σεαυτοῦ, en 208c1-2). D'una banda, un esclau, el pedagog (παιδαγωγός, en 208c3), el pedagog allí present (ὄδε, en 208c6), que porta Lisis a casa del mestre (εἰς διδασκάλου, en 208c7); i, d'altra banda, els mateixos mestres (οὗτοί σου ἄρχουσιν, οἱ διδάσκαλοι, en 208c7-d1) governen Lisis. Així doncs, Sòcrates fa una parada per emfasitzar a Lisis el següent: "Vet aquí com el teu pare posa constantment damunt teu una bona colla de senyors i governants" (παμπόλλους ἄρα σοι δεσπότας καὶ ἄρχοντας ἐκὼν ὁ πατήρ ἐφίστησιν, en 208d1-2). Tot seguit posa exemples d'impediments per part de la mare (παρὰ τὴν μητέρα, en 208d3), referits a la feina que en una casa benestant, a Grècia, feia la dona. La mare tampoc li deixa fer al seu fill, Lisis, el que vol. No li deixa fer el que vol amb la llana (περὶ τὰ ἔρια, en 208d4) o amb el teler (περὶ τὸν ἰστόν, en 208d4-5), ni amb l'espàtula (τῆς σπᾶθης, en 208d5-6), ni la llançadora (τῆς κερκίδος, en 204d6), ni amb cap dels estris de teixir (ἄλλου τοῦ τῶν περὶ ταλασιουργίαν ὀργάνων ἄπτεσθαι, en 208d6-7). A aquests exemples de part de la mare, la resposta de Lisis és, d'entrada, ben distesa, i mostra un dialogar atent i receptiu: "I ell [Lisis] rigué" (καὶ ὃς γελάσας, en 208d7). I afegeix amb rotunditat i convenciment: "Per Zeus, Sòcrates, féu, no solament m'ho impedeix, ans em pegaria si gosés tocar-ho" (Μὰ Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ μόνον γε διακωλύει, ἀλλὰ καὶ τυπτοίμην ἂν εἰ ἀπτοίμην, en 208d7-e2). Davant aquesta resposta de Lisis, que fins i tot conté explícitament *la bufetada* materna (τυπτοίμην, en 208e1, el mateix llenguatge

correctiu dels muls: τὴν μάστιγα τύπτειν, en 208b3), Sòcrates fa la primera exclamació de la conversa: Per Hèracles (Ἡράκλεις, en 208e2). I afegeix: "No has pas fet res de mal al teu pare o a la teva mare?" (μῶν μή τι ἠδίκησας τὸν πατέρα ἢ τὴν μητέρα;, en 208e2-3). Lisis respon immediatament amb una altra exclamació i una negació: "Per Zeus, això sí que no" (Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε, en 208e3). Notem el joc d'exclamacions, amb fórmules de jurament (Μὰ Δία i Ἡράκλεις). Particularment volem fer notar l'exclamació de Sòcrates: Ἡράκλεις (208e2). Si fins ara Sòcrates s'ha referit a exemples que es referien a les riqueses de Lisis, al govern del propi Lisis i a les tasques domèstiques del filar i teixir, és a dir, tot allò quotidià en una família atenesa benestant, allò a què es referien els poemes i cants d'Hipotales en la part de lloances de les riqueses familiars, ara, en aquest sol apunt exclamatiu (Ἡράκλεις), Sòcrates, fa referència a la nissaga de Lisis, emparentada amb Hèracles, tal com els poemes d'Hipotales cantaven, a més de l'hospitalitat oferta per algun dels avantpassats de Lisis a aquest heroi (cfr. 205c6-d2)⁶⁸.

La narració socràtica ens relata tot seguit la pregunta del mateix Sòcrates a Lisis sobre la raó (ἀντὶ τίνοσ, en 208e4) dels impediments que el pare i la mare li posen, sense deixar-li fer el que vol, tenint-lo tot el dia (δι' ἡμέρας ὅλης, en 208e5) com un esclau (τρέφουσί σε ἀεὶ τῷ δουλεύοντα, en 208e6), això és, sense deixar-li fer res del que desitjaria fer (ᾧν ἐπιθυμεῖς οὐδὲν ποιοῦντα, en 208e6-7). I afirmativament Sòcrates mostra a Lisis la inutilitat de les seves riqueses familiars, si no les governa (ὥστε σοι, ὡς ἔοικεν, οὔτε τῶν χρημάτων τοσοῦτων ὄντων οὐδὲν ὄφελος, ἀλλὰ πάντες αὐτῶν μᾶλλον ἄρχουσιν, en 208e7-209a1). Fins i tot el propi cos de Lisis, essent de la noblesa que és, és governat per un altre, tant en el menjar com en el tenir-ne cura (σύ, οὔτε τοῦ σώματος οὕτω γενναίου

⁶⁸ Les 4x que en el *Lisis* s'esmenta l'heroi Hèracles 3x són en referir els poemes d'Hipotales que canten l'hospitalitat oferta pels avantpassats de Lisis a l'heroi grec (en 205c7) així com el parentiu entre la família de Lisis i l'heroi (en 205c8 i 205d1), que també cantava Hipotales i ací, en aquesta exclamació de Sòcrates (en 208e2). L'escriptura platònica posa aquesta exclamació socràtica per remetre'ns a aquella relació que Hipotales cantava de la família de Lisis i mostrar-nos com la conversa de Sòcrates és temàticament similar a la d'Hipotales, però pretén (i aconseguirà) una altra finalitat: no la lloança sinó l'autorreconeixement de la manca de saber (de pensament fonamentat) de Lisis i la necessitat de mestratge.

ὄντος, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλλος ποιμαίνει καὶ θεραπεύει, en 209a1-2). ¿Quina és, doncs, la raó (ἀντὶ τίνος, en 208e4) que Lisis no es governi (cfr. σὺ δὲ ἄρχεις οὐδενός, en 209a3) ni pugui fer el que desitja (cfr. ποιεῖς οὐδὲν ὧν ἐπιθυμεῖς, en 209a3-4)? La resposta de Lisis és que la raó era que no tenia encara l'edat (οὐ γὰρ πω, ἔφη, ἡλικίαν ἔχω, en 209a4). La resposta de Lisis, essent segurament una resposta que molts companys seus haguessin igualment donat allí mateix, demanava de ser aprofundida per tal d'anar més enllà de reduir l'assoliment d'una relació (amb estris, amb altres persones, amb un mateix, etc.) a una qüestió quantitativa i no pas qualitativa, és a dir, a un temps per a dedicar al *procés* relacional en el qual es possibilités créixer en el saber.

A la resposta de Lisis que era l'edat el que li comportava tants impediments per part del pare i de la mare per deixar-li fer el que desitgés, Sòcrates immediatament hi fa: "No és pas això, que t'ho impedeix, fill de Demòcrates; perquè em sembla que, en altres coses, el pare i la mare es refien de tu sense esperar que tinguis l'edat" (μὴ οὐ τοῦτό σε, ὦ παῖ Δημοκράτους, κωλύη, ἐπεὶ τό γε τοσόνδε, ὡς ἐγῶμαι, καὶ ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ σοι ἐπιτρέπουσιν καὶ οὐκ ἀναμένουσιν ἕως ἂν ἡλικίαν ἔχῃς, en 209a4-7). Sòcrates aleshores tria també exemples de la vida quotidiana, ara referits al *procés* educatiu del noi Lisis (vàlids, de fet, per a qualsevol noi atenès, sobretot de família aristocràtica benestant) per tal de fer evident a Lisis que el pare i la mare es refien d'ell (σοι ἐπιτρέπουσιν, en 209a6) en altres coses, sense esperar que tingui l'edat. Els exemples són referits, primerament, a l'aplicació de la *formació bàsica* (lectura, escriptura i música) dins l'àmbit familiar: fer-se llegir (ἀναγνῶσθῆναι, 209a8), o fer-se escriure (γρᾶφῆναι, en 209a8), o prendre la lira (τὴν λύραν λάβῃς, en 209b5) per a afinar-la, tocar-la, etc.⁶⁹; tot això no

⁶⁹ De fet, notem que en aquests exemples Lisis no és que pugui fer el que vulgui sinó que ha d'escriure d'acord amb les regles de l'escriptura i ha de llegir segons les regles de la lectura (tot i que el text del *Lisis* digui que "està entre les teves atribucions quina lletra vols escriure primerament i quina segonament, i en llegir tens atribucions anàlogues", 209b24). El text parla que en conèixer Lisis les regles de l'escriptura i de la lectura perquè les ha après amb el mestre, per això pot aplicar-les (bé), això és, ningú que no coneguï aquestes regles no li pot dir com llegir o escriure. Aquests exemples, precisament per aquesta manca de semblança amb els proposats al començ de la conversa

només pot fer-ho sinó que a voltes se li demana (llegir i escriure) abans que ningú de la casa (**πρωτον** τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐπὶ τοῦτο τάττουσιν, en 209b1). Per tant, dins l'àmbit familiar hi ha ambigüitat: hi ha coses que les pot fer i d'altres que no. Caldrà escatir per què, que és justament l'estratègia socràtica en la conversa. Abans de procedir a posar altres exemples de coses que podrien deixar fer a Lisis, Sòcrates s'atura i torna a insistir en la pregunta: ¿Quin és el fonament (τὸ αἴτιον, en 209b8) de tot això? En haver mostrat el far de l'ambigüitat que s'esdevé en l'àmbit familiar, li resulta, ara, senzill a Lisis arribar a port. La resposta de Lisis ho mostra: "Em penso que, perquè les unes coses les **sé** i les altres no" ("Ὅτι οἶμαι, ἔφη, ταῦτα μὲν **ἐπίσταμαι**, ἐκεῖνα δ' ου, en 209c2). La resposta immediata de Sòcrates, que ens fa veure que ja tenia pensada per endavant, confirma el pensament de Lisis. La mateixa immediatesa premia el seguiment dialogal de Lisis, i posa de manifest que el creixement en el pensar, gràcies a la conversa dialogal, fa que la relació humana que el diàleg demana, també creixi. Per això, la resposta de Sòcrates que fa "Molt bé, vaig fer jo" (Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, en 209c2-3), no acaba aquí sinó que segueix amb una expressió admirativa de reconeixement, i en grau superlatiu: "oh excel·lent noi (T-ABV)⁷⁰" (Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, **ὦ ἄριστε**, en 209c2-3). Aquest és un element *synousial* manifest. La *synousia* socràtica avança, alhora, en la relació humana i en el pensament.

Sòcrates remarca, per deixar consolidat el punt argumental adquirit, el fonament dels impediments en l'ésser assenyat en les decisions a prendre: "No és, doncs, l'edat que espera

(que induïren Lisis a pensar que era un problema de l'edat), porten més *clarament* (pedagògicament) a fer veure a Lisis el per què veritable dels impediments exemplificats per Sòcrates.

⁷⁰ La traducció de Joan Crexells per a la BM ("Mon car amic") afirma quelcom que el text grec no diu, sobretot en un text com el del *Lisis* en el qual hi ha en debat les relacions de *φιλία*. En un text que no fos el *Lisis* podríem arribar a admetre la traducció. En grec es parla d'*excel·lent*. Léon Robin tradueix senzillament amb raó: "excellent Lysis" (Robin 1950a, II, 329). L'admiració no faria encara referència a una *amistat* amb Lisis, sinó tan sols, de moment, al reconeixement d'*excel·lència*, que certament suposa un grau de creixement d'aquesta relació humana entre Sòcrates i Lisis, però no encara a una *amistat* formal. En grec sí que es podria considerar que l'admiració com l'inici d'una relació de *φιλία*. Com ja hem assenyalat, *φιλία* té en grec un sentit molt més ampli que en català. La *συνουσία* socràtica suposa un establiment de relacions de *φιλία*. Cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, 241 i Bailly 1992, 268.

el teu pare per a refiar-se de tu en tot, ans el dia que pensarà que tu tens **més bon seny** que no pas ell (σε βέλτιον αὐτοῦ φρονεῖν, 209c4-5), aquell dia se't confiarà a tu, ell i les seves coses" (209c3-6). La tesi de Sòcrates és que hi ha un φρονεῖν (un *pensar que porta a decidir adequadament*) que Lisis ja posseeix en allò que hi entén (cfr. ἐπίσταμαι, en 209c2), però que en allò que no hi entén, encara pot millorar (βέλτιον). Hi ha, doncs, un ἐπίστασθαι que produeix φρονεῖν i que pot sempre ser βέλτιον, independentment de l'edat. L'educació (παιδεία) serà necessària perquè incideix en el procés del saber i, per tant, en la vida relacional amb els altres, ja que aquests es refiaran (ἐπιτρέπειν) del saber d'un mateix i li permetran decidir (φρονεῖν) sobre tot allò de què té coneixement (ἐπιστήμη). Aquest serà el punt que Sòcrates farà conèixer a Lisis. Abans, però, Sòcrates posarà més exemples de la manca d'impediments a Lisis en aquelles activitats suposades (exemplificades) que, per inversemblants que puguin semblar, proven argumentalment que la confiança dels altres serà plena, fins i tot si aquests altres són governants de grans imperis. Els exemples de confiança en el coneixement que permet de decidir adequadament abracen la comunitat política, començant pel veí (τῷ γείτονι, 209c6-7), seguint, després, pels atenesos (Ἰ Αθηναίους, en 209d4) i, finalment, fins i tot, s'esmentarà el Gran Rei (ὁ μέγας βασιλεύς, en 209d6⁷¹). Tots ells permetran fer a Lisis aquelles activitats en què el creguin entès. El *crescendo* en l'àmbit de l'espai de poder (polític) mostra a Lisis la força del saber per tal de poder decidir en els més alts nivells de la política i en els aspectes més diversos de la vida quotidiana⁷². En tots els casos se suposa que s'hi entendria (o hi entendríem) més: "comprends millor" (βέλτιον [...] φρονεῖν, en 209d2-3; "hi ets prou

⁷¹ Es tracta del rei de Pèrsia esmentat per Plató en diversos indrets del *Corpus platonikum* (*Apologia* 40d8, *Càrmides* 158a4, *Eutidem* 274a6-7, *Gòrgias* 470e4; *Alcibiades* 120a3). Molt probablement (?) el rei de Pèrsia a l'època de l'escriptura del diàleg fos el rei Artaxerxes II Mnèmon, qui va regnar en el període 404-359 aC. Abans governava Pèrsia Darius II Ocus/Notis (424-404 aC).

⁷² Els exemples es refereixen a l'administració de la casa (veí), a l'administració pública d'Atenes [literalment: les seves coses (τὰ αὐτῶν, en 209d4)] (els atenesos) i a la cuina i a la medicina (el Gran Rei [dels bàrbars]). Els exemples que es refereixen al rei de Pèrsia són talment extravagants que alguns comentadors com David Bolotin sostenen que aquesta hipèrbole (posar sal a grapats dins la sopa, ficar cendra als ulls del fill) és un recurs pedagògic de Sòcrates, qui, com tothom qui tracta amb nois d'aquesta edat, "never dream of taking seriously at his age" (Bolotin 1979, 87).

entès" (ἰκανῶς φρονεῖς, en 209d5); "entenem més que" (κάλλιον φρονοῦμεν, en 209e2); i "sabíem" (ὀρθῶς φρονεῖν, en 210a2).

Posats i resolts tots els exemples, Sòcrates introdueix la conclusió dient: "Vet aquí el que passa, amic Lisis" (Οὕτως ἄρα ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Λύσι, en 210a9). I a continuació, immediatament, formularà la tesi recollida en forma conclusiva. Però abans d'esmentar-la, fem referència al tractament donat a Lisis: "ὃ φίλε Λύσι". Abans ja hem fet esment a l'expressió. Ara, amb aquest recurs literari, s'avança més en la relació de Sòcrates i Lisis. Ara se l'anomena "amic" (ὃ φίλε), que, tot i ser una expressió corrent, creiem que cal donar-li un sentit més real, ja que el Lisis parla de les relacions de *φιλία* i, per això mateix, Plató hauria estat ben atent al llenguatge expressiu que denota exclamativament un grau o altre de relació amical en la interrelació dels interlocutors. En la *συνουσία* socràtica la realització d'alguna cosa més que la bona argumentació (com ara relacions d'amor o d'amistat) s'expressa també a través d'aquests detalls literaris.

La tesi conclusiva Sòcrates la formula amb claredat: "En les coses en què **som (hem esdevingut: T-ABV⁷³) intel·ligents**, tothom es refiarà de nosaltres, tant els grecs com els bàrbars, els homes com les dones" (εἰς μὲν ταῦτα, ἃ ἂν **φρόνιμοι γενόμεθα**, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, Ἑλληνές τε καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, en 210a9-b1). D'aquí, al fil de la tesi conclusiva, se'n segueixen una colla de conseqüències, totes construïdes amb futur, i estretament vinculades a la tesi i, alhora, entre si. Enumerem-les: a) farem, en aquestes coses (que haurem esdevingut intel·ligents), el que voldrem (**ποιήσομεν** [...] ὅτι ἂν **βουλόμεθα**, en 210b2-3); b) ningú no ens posarà voluntàriament impediments (οὐδεὶς ἡμᾶς ἐκὼν εἶναι **ἐμποδιεῖ**, en 210b3-4); sinó que (*ἀλλά*, en 210b4) c) serem lliures (αὐτοὶ τε **ἐλεύθεροι ἐσόμεθα** ἐν αὐτοῖς, en 210b4); d) governarem damunt dels altres (*ἄλλων ἄρχοντες*, en 210b5); i e) les coses (en què haurem esdevingut

⁷³ L'ús del verb γένεσθαι vol expressar el sentit *processual* de la "intel·ligència" (φρόνησις). La traducció de Crexells, del γενόμεθα per "som" (210b1), possiblement accentua massa l'adquisició de la intel·ligència, sense mostrar el *procés* de la seva consecució.

intel·ligents) seran nostres (propietat nostra: BM), perquè ens seran profitoses per a nosaltres (**ἡμέτερά** τε ταῦτα **ἔσται** –**ὀνησόμεθα** γὰρ ἀπ' αὐτῶν –, en 210b5-6). Per contra, en aquelles coses que no hàgim esdevingut intel·ligents (**νοῦν** μὴ κτησόμεθα, en 210b6): a) ningú no es refiarà nosaltres per fer el que ens sembli (οὔτε τις ἡμῖν **ἐπιτρέψει** περὶ αὐτὰ ποιεῖν τὰ ἡμῖν δοκοῦντα, en 210b6-7); b) sinó que tothom [el pare i la mare (ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ, en 210c2), la gent de més prop nostre, si n'hi haguessin (εἴ τι τούτων οικειότερον, en 210c2) i els estranys (οἱ ἀλλότριοι, en 210c1)] ens posarà obstacles en tot allò que podrà (ἀλλ' **ἐμποδιοῦσι** πάντες καθ' ὅτι ἂν δύνωνται, en 210b7-c1); c) serem subordinats (αὐτοὶ τε ἐν αὐτοῖς **ἐσόμεθα ἄλλων ὑπήκοοι**, en 210c3); i d) totes les coses ens seran alienes, perquè no guanyarem res d'elles (ἡμῖν ἔσται **ἀλλότρια**· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῶν **ὀνησόμεθα**, en 210c3-4). De tot això Sòcrates en demana confirmació a Lisis, qui manifesta el seu acord (συγχωρῶ, 210c5⁷⁴).

Sòcrates, doncs, en la seva narració defensa conjuntament amb Lisis, davant de tots els allí presents, les conseqüències positives que l'adquisició del coneixement proporciona a l'ésser humà (via afirmativa, doncs) i les conseqüències negatives que comporta la no adquisició del coneixement (via negativa, doncs). Ens trobem davant d'una conversa synousial en la qual els interlocutors es coimpliquen mútuament l'un en l'altre, tant en la intel·ligència argumentativa com en la interrelació individual (personal). Si ho prenem per la banda de la via afirmativa, l'argumentació ha portat a establir una colla de lligams estretament vinculats entre ells. Així s'ha establert un nexa entre l'adquisició del coneixement i la confiança dels altres; entre l'adquisició del coneixement i la realització dels propis desigs, sense impediments; entre l'adquisició del coneixement i l'assoliment de la llibertat; entre l'adquisició del coneixement i el govern d'un mateix i dels altres; entre l'adquisició del

⁷⁴ Notem ací el verb triat per Plató: συγχωρεῖν. El verb conté el prefix "σύν" que expressa relació de companyia i que ací, en la **συνουσία** socràtica adquireix un sentit més ple d'acord entre els interlocutors synousials.

coneixement i el ser *meu* (propi) de quelcom⁷⁵; i, finalment, entre l'adquisició del coneixement i els guanys que reporta aquesta *possessió* de quelcom.

Fins aquí Sòcrates ha mostrat la relació que el coneixement estableix amb un mateix, amb els altres i amb les altres coses, i ha mostrat la importància i la necessitat d'aquesta relació que amb el coneixement s'incrementa en la mesura que se n'adquireix, i així interminablement. Tanmateix, aquest increment de la capacitat relacional humana que té a veure amb la llibertat d'un mateix i la confiança dels altres i el benefici propi, la realització dels desigs i el govern d'un mateix, dels altres i de les coses. Tot plegat una relacionalitat que no ha esdevingut recíproca, segons que sembla, i aquesta era l'ocasió que havia portat la relació d'amor (ἔρωσ) d'Hipotales a demanar ajut a Sòcrates. El que Sòcrates ha aconseguit és, de moment, mostrar la necessitat del coneixement per tal que les relacions humanes siguin profitoses i puguin esdevenir, d'aquesta manera, relacions d'algú per a algú altre o alguna cosa. Però establir el coneixement que capacita relacionalment no significa encara que la relació que s'estableix sigui una relació de reciprocitat, com diem, encara que hi siguem molt propers. Sòcrates abordarà aquest punt en la continuació, i final, breu, i tan sols insinuat, de la conversa amb Lisis.

Efectivament, Sòcrates, després de l'acord compartit amb Lisis (συγχωρῶ, en 210c5), posa les bases a la reflexió sobre la reciprocitat en les relacions humanes, almenys com a

⁷⁵ La relació entre el coneixement i el propi (ἡμέτερον, en 210b5) i, per contra, la relació entre el no coneixement i l'aliè (ἀλλότρια, en 210c4), posa de manifest la posició platònica, defensada en el *Lisis*, que el coneixement fa *propi* (meu) l'objecte en tant que conegut. En aquest sentit, allò conegut esdevé, en tant que conegut, més *meu*, més *propietat* meua, en el sentit que en haver-lo conegut me l'he fet una mica més meu i, per tant, d'alguna manera forma part de *mi*, el *posseeixo*. El coneixement estableix una relació tal entre el qui coneix i la cosa coneguda que és de *propietat*. Aquest n'és el *benefici* (cfr. ὀνησόμεθα, en 210b5 i οὐδὲν ὀνησόμεθα, en 210c4). Allò conegut és, d'alguna manera, *apropiat* pel coneixedor. Aquesta relació, tractada en l'espai de tematització de les relacions de reciprocitat, resulta ser del tot rellevant. No en va, en el final del *Lisis* es fa referència a l'οἰκείον, a allò que és *propi* (de *casa* [οἰκία]), com allò que té a veure amb el bé i la *φιλία*. Cfr. 221e3-4: "És, doncs, d'una cosa que ens és **pròpia**, pel que es veu, que tenim **amor, amiatat i desig**" (τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα).

pregunta i inici de resposta. La temàtica i la problemàtica s'abordarà del tot, de fet, en la conversa tercera, entre Sòcrates, Menexen i Lisis (cfr. 211d6-222e1). Atenem, ara, aquest plantejament inicial de la *reciprocitat* (o millor: de moment, de la *bidireccionalitat*) que, si bé es tractarà específicament en la conversa que acabem d'esmentar, prové de l'argumentació mantinguda fins ara en aquesta conversa dialogal entre Sòcrates i Lisis.

Sòcrates ara, amb la partícula interrogativa ἄρα, que assenyala una certa "impaciència i temor"⁷⁶, planteja la següent qüestió, que ja mira el problema de la relacionalitat humana, des de la perspectiva que tant pot tenir un camí d'anada (d'un vers l'altre) com un camí invers (de l'altre vers l'un) en les relacions d'estimació entre els éssers humans (*bidireccionalitat*, més que *reciprocitat*): "Però, ¿serem amics de ningú i ens estimarà ningú [...]?" (ἄρα ὄν τῶ φίλοι ἐσόμεθα καί τις ἡμᾶς φιλήσει [...]), en 210c5-6). El plantejament *bidireccional* (encara no, *recíproc*) sembla manifest. De fet, fins ara Sòcrates i Lisis havien conclòs la necessitat del coneixement per tal de poder arribar a assolir la possibilitat de la relacionalitat humana. Ara, amb cautela i temença, es pregunta per la *bidireccionalitat* d'aquesta relació, però dins el context, encara, de la conversa que s'està duent a terme sobre la necessitat de l'adquisició d'intel·ligència (d'una intel·ligència millor [cfr. βέλτιον φρονεῖν, en 209c5]) per tal de poder arribar a ser un mateix intel·ligent (φρόνισμος [cfr. φρόνιμοι, en 210b1]) i, així, poder establir relacions amb si mateix (la salut del cos, el propi govern sobre si mateix, etc.), amb els altres i amb les coses, esdevenint, d'aquesta manera, un autèntic ciutadà (un ésser humà interrelacionat)⁷⁷. La *bidireccionalitat* que el text planteja en general (ús del plural: ἐσόμεθα) introdueix la problemàtica de les relacions de φιλία. No es pregunta per què significa «ser amic», sinó que, suposant-ho, dóna per entès que hi ha relacions de φιλία, les quals es plantegen de

⁷⁶ A. Bailly, en el seu *Dictionnaire Grec-Français, sub voce ἄρα*, ha escrit: "particule interrogative pour marquer l'impatience, la crainte, etc." (Bailly 1992, 257).

⁷⁷ El text del *Lisis* no parla explícitament del ser polític de l'ésser humà, de l'ésser humà com a πολίτης, però, l'hi hem de comprendre per tal com a l'època (i particularment en Plató) això òbviament cal donar-ho per entès (cfr. la *Carta VII*, a més del *Corpus platonicum*, en general).

moment, com a possibilitat, de ser *bidireccionals* (sentit del *καί* en la pregunta de 210c6): poden anar en una direcció (de nosaltres vers els altres: *τῷ φίλοι ἐσόμεθα*, en 210c5) o en l'altra (dels altres vers nosaltres: *τις ἡμῶς φιλήσει*, en 210c6). I això no és encara *reciprocitat*, perquè no es pensa la *simultaneïtat* sinó tan sols la *direccionalitat* de les relacions. De fet, ja s'endevina que el plantejament, conduït amb una destresa magistral per part de Sòcrates, expert en temes d'ἔρως, menarà al plantejament de la *reciprocitat* com la condició d'autenticitat de les relacions humanes (de *φιλία*, i també, d'ἔρως, que és aquella relació de la qual es partia en el cas d'Hipotales). Sòcrates no deixa cap pas per donar i condueix amb delicadesa i rigor l'argumentació i el procés en el coneixement per part de Lisis (i dels assistents i de l'oient i del lector).

La pregunta de Sòcrates, que hem posat amb punts suspensius, seguia. I en allò que segueix alguns intèrprets hi llegeixen, sobretot a partir del cèlebre article de Gregory Vlastos (*The Individual as an Object of Love in Plato*, 1933⁷⁸), el posicionament de Plató (en el *Lisis*) en favor d'unes relacions de *φιλία utilitaristes*, i, en conseqüència, comprenen la *φιλία* socràticoplatònica com una *φιλία* no només *utilitarista* sinó clarament *egoista*. El text del *Lisis* que estem tractant seguia així allà on hi hem posta punts suspensius: "en aquelles coses que no siguem d'utilitat" (*ἐν τούτοις, ἐν οἷς ἂν ὄμεν ἀνωφελεῖς*;, en 210c6). En aquest text (concretament en 210cd) recolza el punt de vista de Vlastos. De fet, no cal anar abans d'hora a Aristòtil i sí que cal adreçar-se al *Lisis* i llegir-lo en la seva totalitat i com a text que s'autoexplica a si mateix. Nosaltres seguim en el text per tal de trobar-ne el seu

⁷⁸ Ja vàrem advertir que citàvem l'edició de 1981 (Vlastos 1981). Vàrem presentar aquest article en el Capítol I d'aquest estudi (*supra*, 74-76). Vlastos parlava, dèiem, de "the egocentricity of utility-love" (Vlastos 1981, 8). Vlastos tenia present Aristòtil (*Retòrica* 1380b35-1381a1 i *Ètica a Nicòmac* 1166a2-5) per tal de, comparativament amb Plató, veure en l'un una *amistat egoista* i en l'altre una *amistat altruista*, que no cerca la *utilitat* i el *propri benefici* sinó el bé de l'altre fins arribar a formular per a aquesta *amistat* del tot desinteressada en un mateix i abocada a l'altre la noció d'"amistat perfecta" (*τελεία φιλία*). En el capítol I ens vàrem referir al posicionament de Vlastos i a la problemàtica que ha generat. Entre els estudiosos que més han combatut les tesis de Vlastos, i que també tractàrem en el Capítol I, cal esmentar, entre d'altres, els treballs d'A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Price [1989] 1997) i la tesi de Ginger Osborn Justus, *Plato:Poet:Lysis:Poem* (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscrito*).

sentit. Si, doncs, seguim llegint podrem entendre com en la frase següent encara hi haurà més terreny adobat per a les tesis de Vlastos, segons el mateix Vlastos sosté. En efecte, hi llegim: "Així [Ara: T-ABV], doncs, [molt em temo que⁷⁹: T-ABV] ni el teu pare et pot estimar, ni ningú estima a ningú, en tant que és **inútil**" (νῦν ἄρα οὐδὲ σὲ ὁ πατήρ οὐδὲ ἄλλος ἄλλον οὐδένα φιλεῖ, καθ' ὅσον ἂν ἦ **ἄχρηστος**, en 210c7-8). Si prestem atenció al text, el sentit que es va mostrant, no ens permet posar-nos del costat de G. Vlastos. Vegem-ho. Ací, en aquest text es parla de les relacions d'estimació (φιλεῖ), però referides a l'«ara», al cas present de Lisis ("ara, el teu pare no et pot estimar"), cosa que ja conté l'afirmació de la «inutilitat» de Lisis i, d'aquí, passa a generalitzar ("ni ningú estima ningú, en tant que és inútil"). D'acord. Però, sabem que Hipotales ja havia sentit de boca del mateix Sòcrates que es considerava a si mateix "ben poca cosa i inútil" (φαῦλος καὶ **ἄχρηστος**, en 204b8-c1). Sòcrates i Lisis comparteixen el fet de ser ἄχρηστοι en moltes matèries, llevat de les referides a l'amor (Sòcrates) o llevat de les referides al saber llegir, escriure i tocar la lira (Lisis). Més encara, aquesta utilitat (ἀνωφελεῖς)-inutilitat (ἄχρηστος) a la qual el text de 210cd fa referència està posada en paral·lelisme estret amb la frase següent: "Mentre que si esdevens **home de seny**⁸⁰, fill meu⁸¹, tothom et serà **amic** i tothom et tindrà per **parent**; perquè seràs **útil i bo**" (ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖτοι ἔσονται—**χρήσιμος** γὰρ καὶ **ἀγαθός** ἔση—,

⁷⁹ Ja hem fet referència al sentit de la partícula ἄρα. En aquest text creiem de molta importància de traduir-lo, ja que matisa molt el sentit del que s'està dient. Nosaltres optem per traduir aquesta partícula, aquí, pel gir "molt em temo que". Les traduccions no acostumen a traduir aquestes partícules (com no ho fa tampoc la de Joan Crexells, que seguim, ni ho hem fet en el text de 210c5). En el cas present, el *temor* socràtic mostra a Lisis —avançant-se a la conclusió final— que en necessitar encara de mestre (la conversa és dins la palestra), això prova que no té prou coneixement encara i, per tant, "molt es tem que" el seu pare no el pot (en present!) estimar (*encara*, se sobreentén).

⁸⁰ El text fa servir, en parlar de σοφός, altra vegada el verb γίγνεσθαι ("σοφὸς γένη"), mostrant, així, una i altra vegada, el sentit processual del coneixement, de l'adquisició de la saviesa.

⁸¹ Notem el tractament de Sòcrates envers Lisis, que ací és d'ὃ παῖ. El tractament que, en aquesta conversa, Sòcrates dóna a Lisis, intensifica cada vegada més la seva relació interpersonal. El tractament resulta ser cada vegada més proper en l'afectivitat i la familiaritat. De l'ὃ ἄριστε, es passa a l'ὃ φίλε, i ara a l'ὃ παῖ, expressió manifesta d'afecte familiar.

en 210d1-3). El paral·lelisme que s'estableix, doncs, resulta ser entre inutilitat i manca de saviesa i, per tant, entre utilitat i saviesa. I la saviesa (l'esdevenir sapient, σοφὸς γένη) no és una qüestió d'egoisme; també pot ser –i així està plantejat– una qüestió d'altruisme (la utilitat no serà només per a un mateix, ni en benefici només d'un mateix, sinó que també repercutirà en les relacions amb els altres en benefici dels altres). La utilitat i, doncs, la saviesa és, per a Sòcrates, constitutiva de les relacions humanes d'alteritat i de reciprocitat. Fixem-nos que, en el text esmentat, es diu que *la saviesa és la condició de possibilitat i la que fa autèntiques les relacions d'amistat* (tothom et serà amic) *i de proximitat* (tothom et tindrà per parent). Més encara, la raó (γάργ) és no només la *utilitat* (cfr. χρήσιμος) sinó també *la bondat* (cfr. ἀγαθός). Així doncs, el lligam que la narració socràtica estableix no és tan sols entre *utilitat i saviesa* sinó també entre *utilitat i bondat*. La *bidireccionalitat* en les relacions de l'ésser humà s'estableix -o s'hauria d'establir, perquè les relacions siguin autèntiques- entre éssers *savis i bons*, millor dit, entre éssers humans que han emprès el camí (el *fer-se*) de la *saviesa i la bondat*, indissociablement. Perquè, tal com el text mateix prossegueix: "si no, ni et serà amic el teu pare ni la teva mare ni cap parent ni ningú"⁸² (εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατήρ φίλος ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖτοι, en 210d3-4). Les relacions d'estimació, és a dir, aquelles relacions en què hi intervé el verb genèric *estimar* (amor paternal, maternal, familiar, d'amics, d'amants, etc.⁸³) demanen *saviesa* (coneixement) i *bondat* (que s'assoleix amb l'adquisició del coneixement [del bé]) per part de cadascun dels dos (o més) pols de la relació. Sòcrates i Lisis han arribat a *mostrar* en aquesta conversa que l'ésser humà ha d'arribar a desitjar i a posar els mitjans per arribar a ser realment *savi i bo* perquè només així podrà establir veritables

⁸² El text grec posa en primer lloc el "ningú altre" (οὔτε ἄλλος οὐδεὶς, en 210d3) que el text de Joan Crexells tradueix en darrer lloc. Léon Robin tradueix en bon ordre quan fa: "personne n'aura d'amitié pour toi, ni les autres, ni ton père, ni ta mère, ni les gens de ta famille" (Robin 1950a, I, 331).

⁸³ En 210d3 i ss. el terme φίλος té el sentit genèric d'aquell qui estima (o retorna l'estimació) en una relació d'estimació (d'amics, paternal, maternal, familiar, etc.), però no en el cas de l'estimació eròtica. En el cas de la relació d'estimació d'ἔρωσ, ja ho vàrem assenyalar, l'amat (i només l'amat) és φίλος de l'amant, en retornar-li el seu amor, perquè retorna l'*amor eròtic* de l'amant (ἔρωσ) amb un *amor amical, fílic* (φιλία).

relacions amb els altres (i amb si mateix). Sòcrates ha arribat a establir que perquè hi hagi reciprocitat cal abans que s'admeti la bidireccionalitat de les relacions i que aquesta bidireccionalitat es dona entre éssers humans que han esdevingut savis i bons. Per això caldrà formació. I mentre hom està formant-se –i encara no ha arribat a un grau d'assoliment d'aquesta saviesa i bondat- no podrà defensar que ja té saviesa i bondat. Per això li caldrà esdevenir no orgullós ni creure's ja savi i bo. És el cas de Lisis. Per això el text de la conversa acaba amb aquell: "¿Com doncs pensar en aquestes coses amb orgull de si mateix, Lisis, quan no es pensa gens?"⁸⁴ (οἷόν τε οὖν ἐπὶ τούτοις, ὃ Λύσι, **μέγα φρονεῖν**, ἐν οἷς τις **μήπω φρονεῖ**;, en 210d4-5). Si no hi ha φρόνησις (μήπω φρονεῖ), no hi pot haver pensar orgullós (μέγα φρονεῖν). I el text estableix allò que ja havia insinuat, que "si et cal mestre, és que no saps prou (em temo que si tens necessitat d'un mestre és que encara no penses amb intel·ligència: T-ABV)" (Εἰ δ' ἄρα σὺ διδασκάλου δέη, οὐπω **φρονεῖς**, en 2210d6). Lisis reconeix que "és veritat" (ἀληθῆ, en 210d7). Acceptada la veritat de si mateix, Sòcrates conclou i diu a Lisis: "cal, doncs, que no pensis orgullosament mentre no puguis pensar bé [em temo que no ets de sentiments molt nobles, si encara ets mancat d'intel·ligència: T-ABV]" (Οὐδ' ἄρα **μεγαλόφρων εἶ**, εἶπερ **ἄφρων ἔτι**, en 210d7). I Lisis torna a acceptar-ho, amb una exclamació precedida de la fórmula coneguda d'assentiment: "Per Zeus, féu, Sòcrates, em sembla molt que no" (Μὰ Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ μοι δοκεῖ, en 210d7-8). Lisis ha acceptat de Sòcrates els arguments donats no solament perquè li sembla que proven sinó també perquè la relació que s'ha establert en la conversa li fa confiar en el ben pensar de Sòcrates, ja que ell, en mancar-li encara intel·ligència, no pot arribar a determinar bé (d'aquí el δοκεῖ de 210d8) la racionalitat de l'argumentació. Tanmateix, Lisis no és del tot mancat d'intel·ligència sinó que està en camí d'assolir un grau d'intel·ligència suficient que el permeti veure la reciprocitat necessària en les relacions d'estimació (també, doncs, les relacions d'ἔρωσ). El reconeixement de la seva mancança és ja un grau elevat d'assoliment d'intel·ligència,

⁸⁴ La traducció de Léon Robin ajuda a fer comprendre el sentit de la frase: "Dans ces conditions, Lysis, est-il possible qu'on se fasse de soi une haute idée à propos de choses dont on n'a point encore idée?" (Robin 1950a, I, 331)

sobretot perquè l'ha desvetllat a adquirir-la i seguir en el camí d'assolir-la. Aquest és un pas ben notable en el *Lisis*.

Arribats al punt de l'afirmació del no saber de Lisis i de la necessitat d'esdevenir un home de seny (φρόνισμος) que Sòcrates li ha mostrat argumentadament i convincentment, la narració socràtica s'atura sobre si mateixa i porta l'oient i el lector (no així els assistents ni, en conseqüència, Hipotales) a fer-los sabedors de la patinada que anava a fer Sòcrates en aquest punt de la conversa amb Lisis. El text efectivament és ben clar: "I jo en escoltar això vaig girar els ulls cap a Hipotales, i de poc que no faig una relliscada (καὶ ὀλίγου ἐξήμαρτον, en 210e2), perquè em va passar pel cap de dir-li: —Vet aquí com cal parlar amb els amics [amb els amants: T-ABV] (τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι, en 210e3), Hipotales, rebaixant-los i reduïnt-los, i no com tu, inflant-los i fent-los malbé amb afalacs" (ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ σὺ χαινοῦντα καὶ διαθρόπτοντα, en 210e3-5). La determinació de Sòcrates de no dir res a Hipotales té un punt d'ambigüitat perquè, d'una banda, en respecta el desig manifest d'Hipotales de passar inadvertit de Lisis, però, d'altra banda, no pot fer notar a Hipotales, de viva veu, com un amant ha de dialogar amb l'amat, que era el problema posat com a repte a Sòcrates just abans d'entrar a la palestra (cfr. 206c5-7 [ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδειξῆσαι ἃ χρὴ αὐτῷ διαλέγεσθαι]). De fet, per la continuació narrativa, i per la reacció d'Hipotales que se'ns descriu, es pot suposar que alguna cosa va comprendre de la *mostració* socràtica. Hipotales estava, en efecte, "abatut i pertorbat a causa de les coses dites" (ἀγωνιῶντα καὶ τεθορυβημένον ὑπὸ τῶν λεγομένων, en 210e5-6). Sòcrates, però, atent a la conversa i no només als interlocutors directes sinó també als assistents, sobretot atent a Hipotales, per a qui la conversa era *mostració* acceptada per Sòcrates, es conté: "em vaig recordar que, per bé que dret al costat nostre, volia passar inadvertit de Lisis. Vaig posar-me sobre mi, doncs, i vaig contenir les meves paraules" (210e6-211a1). La conversa *synousial* de Sòcrates va més enllà de l'estricta argumentació i el mateix text ens va marcant amb senyals prou rellevants els moments cabdals de la conversa. Ací la memòria de Sòcrates (ἀνεμνήσθη, en 210e6) actua com a recurs narratiu per posar un punt d'atenció, això és, ens narra allò que no havia de dir a Hipotales (ni a ningú dels allí presents) tot i haver estat assolit; i, alhora, ens narra

allò que creu que l'oient anònim i el lector de qualsevol present ha de saber per tal de trobar el sentit del tot del *Lisis*.

La conversa amb Lisis –la *mostració* socràtica- ha arribat a la seva fi. Però el text segueix amb una conversa entre Lisis i Sòcrates (ara és Lisis qui s'adreça a Sòcrates) (211a3-c9), just quan arriba Menexen de participar en la conclusió de la cerimònia religiosa, amb la intenció de fer avinent els efectes -en Lisis i en Sòcrates- de la conversa mantinguda, i per preparar narrativament el pas cap a la conversa que Sòcrates mantindrà, a continuació, amb Menexen i amb Lisis, ara sí, no ja sobre la bidireccionalitat sinó sobre la *reciprocitat* de les relacions d'estimació (de *φιλία*, entre les quals caldrà comptar-hi les relacions de *φίλος*, de l'amat respecte de l'amant) (211d6-222e1).

D'aquests efectes de la conversa de Sòcrates amb Lisis –efectes entre ells dos-, notablement importants de cara a la consideració *synousial* del dialogar socràtic, en volem posar en relleu alguns punts per acabar la presentació argumental i de sentit d'aquesta segona gran conversa narrada en el *Lisis*.

Primer. El noi Lisis, després de participar activament en la conversa (i a causa d'això), tot i haver estar "rebaixat i reduït", en tornar Menexen i asseure's al seu costat, al costat de l'amic, s'adreça a Sòcrates (el qui l'ha "rebaixat i reduït") "completament com un amat i com un amic" (T-ABV⁸⁵) (*μάλα παιδικῶς καὶ φιλικῶς*, en 211a3). Els dos adverbis de *mode* corresponen precisament a les dues temàtiques coimplicades que s'estan abordant en el *Lisis*, la de les relacions d'ἔρωτος (d'aquí *παιδικῶς*) i la de les relacions de *φιλία* (d'aquí *φιλικῶς*). Sòcrates ha esdevingut, d'alguna manera, i així ho fa notar aquesta manera de capténir-se de Lisis envers ell, com un amant veritable i com un amic.

Segon. Lisis vol convèncer Sòcrates perquè parli amb Menexen (cfr. 211a4-5), el seu amic del cor, i el "rebaixi i redueixi" igualment per tal que aquest pugui veure clara, també, la

necessitat del coneixement (φρόνησις) per tal de fer possibles i fecundes les relacions d'estimació (i de φιλία, doncs). Aquí, a diferència del cas d'Hipotales, Sòcrates no correspon al desig de Lisis (cfr. 211a6). El que Sòcrates fa és dir a Lisis que sigui ell mateix qui tingui l'experiència del dialogar *synousial* amb el seu amic Menexen, perquè l'atenció que ha posat ve prou li dona entenent que no ho farà pas malament. Sòcrates evidencia –també a través d'aquest detall narratiu– que Lisis ha adquirit algun grau més de coneixement i és apte per a portar ell mateix una conversa sobre aquesta temàtica amb el seu amic Menexen. Sòcrates respon a Lisis: "Li ho pots dir tu, Lisis, perquè m'has escoltat amb força atenció" (ταῦτα μὲν σὺ αὐτῷ ἐρεῖς, ὃ Λύσι· πάντως γὰρ προσεῖχες τὸν νοῦν, en 211a6-7). Lisis respon que l'ha escoltat amb *tota* l'atenció (πάνυ μὲν οὔν, ἔφη, en 211a8). Sòcrates, que confia amb la memòria de Lisis ("prova de recordar-te de les meves paraules amb a màxima fidelitat" [πειρῶ τοίνυν ἀπομνημονεῦσαι αὐτὰ ὅτι μάλιστα, ἵνα τούτῳ σαφῶς πάντα εἴπης, en 211a9-b1]), li dona plena confiança en si mateix perquè no li posa cap trava a la manca de memòria possible: "si res se t'oblidava, torna a preguntar-m'ho quan s'escaigui" (ἐὰν δέ τι αὐτῶν ἐπιλάθῃ, αὐθίς με ἀνερέσθαι ὅταν ἐντύχῃς πρῶτον, en 211b1-2). La resposta de Lisis a Sòcrates mostra que s'ha esdevingut ja una certa complicitat entre ambdós personatges, que a penes es coneixien, efecte del tracte esdevingut en el curs de la *synousia*: "Ja sap prou, Sòcrates, que ho faré, i força" (ἀλλὰ ποιήσω, ἔφη, ταῦτα, ὃ Σώκρατες, πάνυ σφόδρα, εὔϊσθι, en 211b3-4).

Tercer. Lisis proposa a Sòcrates, amb un to absolutament confiat, que, almenys, digui *alguna altra cosa* a Menexen (ἀλλά τι ἄλλο αὐτῷ λέγε, 211b4). La suggerència és perquè se'n beneficiï Menexen però també, tal com diu, ell mateix, ja que en sentir una conversa (ἵνα καὶ ἐγὼ ἀκούω, en 211b4) encara podrà créixer més en el saber. I, a més, s'esqueia que calia esperar l'hora de tornar a casa (ἕως ἂν οἴκαδε ὥρα ἢ ἀπιέναι, en 211a5) i, per tant, era una bona ocasió, encara que segurament breu. Això portarà a la conversa següent entre Sòcrates, Menexen i Lisis.

⁸⁵ BM tradueix: "en un to força infantil i amistós".

Quart. Cal notar la resposta a aquesta proposta de Lisis que Sòcrates digui *alguna altra cosa* a Menexen. Efectivament, Sòcrates respon: "Cal que ho faci, ja que tu ho manes" (χρη̃ ποιεῖν ταῦτα [...] ἐπειδὴ γε καὶ σὺ κελεύεις en 211b6-7). Aquesta resposta de Sòcrates és de molta importància perquè ens fa comprendre que, des del punt de vista de Sòcrates, Lisis ja el pot manar, és a dir, ja ha adquirit un grau d'intel·ligència tal en haver captat la necessitat de progressar en el camí del saber que ja pot *governar* algú (Sòcrates mateix). Aquesta frase de Sòcrates és la constatació del progrés de Lisis en la saviesa. Més encara.

Cinquè. Sòcrates tot seguit demana ajut a Lisis davant Menexen, perquè Menexen és un gran discutidor (ὅτι ἐριστικός ἐστιν, en 211b8), com a bon deixeble de Ctesip (Κτησίππου μαθητής, en 211c5) i té por a fer el *ridícul* (ἵνα [...] καταγέλαστος γένωμαι, en 211c2) davant de Menexen (i de l'altra gent, sobretot, segurament, Ctesip). Lisis, precisament pel fet que Menexen és un gran discutidor (*more sophistic*), ha demanat a Sòcrates que dialogui amb Menexen (διὰ ταῦτά τοι καὶ βουλομαί σε αὐτῷ διαλέγεσθαι, 211b9-c1), justament per posar-li una mica d'aturador, és a dir, el reprengui (ἵνα αὐτὸν κολάσης, en 211c3). Sòcrates ofereix una extraordinària resistència: "creu que no és fàcil, perquè el xicot és formidable com a bon deixeble de Ctesip" (οὐ ῥάδιον· δεινὸς γὰρ ὁ ἄνθρωπος, Κτησίππου μαθητής, en 211c4-5). Lisis no para d'animar Sòcrates i llimar-li totes les dificultats que li posa: "No te'n preocupis Sòcrates i parla amb Menexen" (μηδενός σοι, ἔφη, μελέτω, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ἴθι διαλέγου αὐτῷ, en 211c7-8). Convençut per la insistència de Lisis Sòcrates acaba acceptant: "Parlem-hi" (διαλεκτεόν, en 211c9⁸⁶).

⁸⁶ Διαλεκτεόν és un adjectiu verbal (de διαλέγομαι). Equival al llatí: *Colloquendum est*, "és hora de parlar-hi". Lliurement es pot traduir per "parlem-hi doncs". En aquest parlem-hi no s'hi pot llegir que Sòcrates tingué en ment de compartir la conversa amb Lisis, per tanta por que tenia de fer el ridícul. Senzillament s'afirma que *és moment d'afrontar el parlar amb Menexen*. Cfr. Bailly 1992, 477 (que esmenta aquest cas del *Lisis*) i Bonaria 1958, 29.

Aquesta amistosa i cordial conversa que d'amagat de Menexen (λάθρα τοῦ Μενεξένου, en 211a3) i en veu baixa (σμηκρὸν πρὸς με λέγων, en 211a4) estaven tenint Lisis i Sòcrates, assenyalant aquest darrer porugament la presència del mateix Ctesip (πάρεστι δέ τοι αὐτός –οὐχ ὄρα; – Κτήσιππος, en 211c5-6), tot i haver pres ja la determinació de parlar amb Menexen, és interrompuda pel mateix Ctesip (ταῦτα οὖν ἡμῶν λεγόντων πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, en 211c10). Aquí hi ha, doncs, una interrupció breu de Ctesip (211c10-d6) que narrativament fa de pont entre les dues converses, la de Sòcrates amb Lisis i la de Sòcrates amb Menexen i Lisis.

En aquesta interrupció Ctesip pretén obrir la conversa en veu baixa (que anomena *festí* [ἔστι ἄσθον, en 211c11]) entre Lisis i Sòcrates a tothom: "no voleu donar-nos part en la conversa?" (ἡμῖν δὲ οὐ μεταδίδοτον τῶν λόγων;, en 211c11-d1). La *synousia* esdevé un *regal* (un *festí*) per als presents, i tots hi volen participar. Si els joves Hipotales (i Ctesip i els altres) convidaven Sòcrates (σοι μεταδιδοῦμεν, en 204a3), en l'inici del *Lisis* a entrar a la palestra a conversar; ara, és Ctesip (i segurament els altres, també) que volen ser convidats a la conversa (μεταδίδοτον τῶν λόγων, en 211d1). Sòcrates respon a Ctesip –i només a Ctesip- que "per força t'hi hem de fer ser" (μεταδοτέον, en 211d2). I li dóna una raó a Ctesip: que "aquest (Lisis) diu que no entén alguna cosa i que Menexen l'entendria i vol que l'interrogui" (ὅδε γάρ τι ὃν λέγω οὐ μανθάνει, ἀλλὰ φησιν οἴεσθαι Μενέξενον εἰδέναι, καὶ κελεύει τοῦτον ἐρωτᾶν, en 211d2-4). Aquesta afirmació de Sòcrates, no replicada per Lisis, no pot ser provada pel mateix text del *Lisis*. Enlloc es diu que Lisis no hagi entès alguna cosa, ni menys que hagi manifestat que no ha entès alguna cosa. Més encara. Sí que en el text hem trobat moments i detalls que més aviat confirmen per part de Sòcrates el convenciment que aquest té que Lisis ha assolit algun grau o altre de coneixement (que li permet tenir per ell mateix, a parer de Sòcrates, la conversa amb Menexen [cfr. 211a6] i també li permet *manar* a Sòcrates de tenir una conversa [cfr 211b6-7]). Possiblement es tracti tan sols d'un recurs narratiu per tal de justificar la conversa amb Menexen, i igualment la participació, després, del mateix Lisis en la conversa.

Ctesip tanca la narració d'aquesta interrupció amb aquell: "¿I per què no l'interrogues?" (τί οὖν [...] οὐκ ἐρωτᾷς; en 211d5). Ara començarà la tercera gran conversa mantinguda en el *Lisis*. En aquesta segona gran conversa del *Lisis* s'ha abordat la necessitat que cadascun dels membres d'una relació d'estimació arribés a assolir un *coneixement* que el fes apte per a la dita relació a causa de la seva *saviesa* i *bondat*. El que es posa en relleu, doncs, és que l'ésser humà és un ésser relacional i, com a tal, ha de considerar, d'entrada, la *bidireccionalitat* d'aquesta relacionalitat. Això, però, resulta ser de totes totes insuficient i es proposarà avançar cap al debat sobre la *reciprocitat* d'aquesta interrelacionalitat humana. Serà el motiu de la tercera conversa, a la qual hi haurà empès, a més de Lisis, també, com acabem de veure, el jove Ctesip.

3. La conversa (les converses) de Sòcrates amb Menexen i Lisis (211d6-222e1). Argumentació i sentit.

La major part dels intèrprets que recolzen la força del *Lisis* més que res en l'elucidació de la φιλία sostenen que aquesta conversa –conformada per tres converses– constitueix pròpiament el cos doctrinal del *Lisis*, essent la resta de l'obra únicament un *preàmbul* a aquesta conversa. La història de la interpretació del *Lisis*, que d'ençà del s. XIX i fins als nostres dies hem considerat en el capítol I d'aquest treball, ens ha mostrat a bastament aquest posicionament de bona part dels intèrprets⁸⁷. També fins entre els qui estudien el *Lisis* dramàticament i filosòficament, com una unitat de sentit, trobem estudiosos que

⁸⁷ Vegeu l'apartat 2 del capítol I d'aquest estudi (*supra*, 48-178). En la polèmica que mantenen von Arnim i Pohlenz ja hi ha present, també, aquesta manera d'entendre el *Lisis*. Per a von Arnim la primera part del *Lisis* és tan sols una mera dramatització (*bloß dramatische Einkleidung*) sense cap interès filosòfic (von Arnim 1914, 70); per a Pohlenz, en canvi, tot el *Lisis* té importància filosòfica (1916, 259). Sóc deutor, en aquest punt de la contraposició entre von Arnim i Pohlenz, de Francisco J. Gonzalez (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 1-2).

consideren com a *pròleg* el fragment de l'obra que s'esdevé fora de la palestra (203a1-207d4)⁸⁸.

Nosaltres considerem el *Lisis* com un tot de sentit en el qual tot és significatiu, des de l'inici fins al final de l'obra. Així doncs, tant els fragments més particularment narratius del *Lisis* com els fragments més pròpiament dialogals (sabent que aquests fragments són part de la narració socràtica que és el *Lisis*) tenen el seu relleu peculiar. Això vol dir que aquesta conversa (feta de tres converses) està en continuïtat no només amb tot el que ja ha estat dit en el *Lisis* sinó també en continuïtat amb allò que finalment es dirà en l'obra, en el fragment narratiu final⁸⁹. La consideració del *Lisis* com a escenificació d'una *synousia* dialogal socràtica ajuda a comprendre encara més aquesta unitat de tot el *Lisis*.

Aquest sentit de la continuïtat del *Lisis* sencer i, per tant, també d'aquesta conversa en relació amb allò dit anteriorment i allò que es dirà després, l'hem posat de manifest en el capítol precedent quan vam presentar l'estructura del *Lisis*⁹⁰ i que, en presentar aquesta conversa, ens cal tenir present.

Recordem que en presentar l'estructura del *Lisis* hem posat en relleu dues coses. D'una banda, el fet que aquesta conversa, que anomenem la *tercera conversa* del *Lisis* (211d6-

⁸⁸ Aquest és el cas, per exemple, de Francisco J. Gonzalez en la seva comunicació *How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203a-207d* (Gonzalez 1999b, *pro mehanoscripto*, esp. 1-2 i 1n1 [34-35n1 i 2]). De tota manera, donat el tractament hermenèutic global que Gonzalez fa de l'obra, la distinció entre *pròleg* i cos de l'obra és feta més per tal de discutir amb els qui no prenen en consideració el *tot* de l'obra que no pas per distingir significativament entre *pròleg* i cos de l'obra. Allí, precisament, mostra el gran relleu del *pròleg* i, per extensió, de qualsevol dels *pròlegs* dels diàlegs platònics, de cara a comprendre el sentit del *tot* del *diàleg platònic*. Notem que el *Lisis* ocupa les pàgines 203-223 de l'edició stephaniana, i que la conversa que ara prenem en consideració va de 211d6 fins a 222e7, és a dir, abraça una mica més de la meitat del *Lisis*, la qual cosa no deixa de ser significatiu, però no nega el valor de cap de les pàgines anteriors.

⁸⁹ Vegeu l'apartat 1 del capítol II d'aquest estudi (*supra*, 188-273).

⁹⁰ Vegeu l'apartat 2 del capítol II d'aquest estudi (*supra*, 273-304, esp. 293-300).

222e1), tot i estar conformada per tres converses⁹¹, cal considerar-la com una única conversa des del punt de vista del sentit que s'hi va teixint. Aquesta *tercera* conversa del *Lisis* constitueix, doncs, una *unitat interpretativa* i, com a tal, cal que l'estudiem. D'altra banda, hem tan sols situat aquesta conversa *en continuïtat* amb els textos anteriors i posteriors de la conversa, sense detallar més. Ens cal ara entrar en aquests detalls –sobretot en els detalls continguts en els textos anteriors- per tal de fer veure aquesta *continuïtat* que tindrà a veure amb el desplegar-se (*continu*) de la *synousia* dialogal socràtica.

Si situem en continuïtat aquesta *tercera conversa* amb textos anteriors a la mateixa conversa ens cal mostrar com es dóna aquesta *continuïtat*: a) amb la conversa llampec que Sòcrates va mantenir amb Menexen i Lisis (207b8-c12) -i que va haver de ser abandonada per tal com vingueren a cercar Menexen, cridat pel paidotriba a participar en la cloenda del cerimonial religiós de les Hermaies (cfr 207d1-4)-; i b) amb l'empenta que li han donat, per separat, Lisis (cfr. 211b4) i Ctesip (cfr. 211d5), just abans d'iniciar-se el diàleg amb Menexen (211d6-213d5).

Respecte a la breu conversa que ja havia estat mantinguda per Sòcrates amb els dos nois, Menexen i Lisis, allí es mostrava la *rivalitat* entre les dos nois (a través de l'ús dels adjectius *comparatius*) i, alhora, la seva amistat (φίλω γὰρ ἔστων. ἧ γὰρ; πάνυ [...], en 207c8-9), una amistat entre companys de palestra (cfr. πάντων μάλιστα ἑταῖρος, en 206d4). Allí, doncs, se'ns donava entenent que *amistat* i *rivalitat* no eren dos conceptes que

⁹¹ En la presentació de l'estructura del *Lisis* distingíem dins la *tercera conversa* –tot i que allí no l'anomenàvem *tercera conversa*- entre: a) una primera part en la qual dialoguen Sòcrates i Menexen (211d6-213d5); b) la continuïtat d'aquest diàleg amb Lisis (213d6-216a1); i, finalment, c) el dialogar de Sòcrates amb els dos nois, Menexen i Lisis, plegats, amb alguna intervenció individual de cadascun d'ells (216a2-222e1). En aquest apartat del present capítol tindrem en compte aquests moviments escènics, els quals correponen a moviments en el procés *synousial* de recerca de la *reciprocitat* en les relacions d'estimació, ja siguin relacions entre amics, ja siguin relacions d'amor (ἔρως). En aquest punt del nostre treball no tornarem a considerar l'estructura d'aquesta *tercera conversa* sinó que seguirem, en els aspectes més fonamentals de l'argumentació, allò que resulta ser més rellevant de cara a mostrar la força de la *synousia* dialogal que ens narra i escenifica el *Lisis*.

cal necessàriament excloure⁹². Aquesta tesi era la que l'escriptura platònica volia, per endavant, deixar per escrit, en espera que la recordéssim precisament ara, en aquesta *tercera conversa*, en retornar Menexen, un cop enllestit el servei religiós al qual havia estat convocat. Cal, doncs, fer memòria ací d'aquell moment narratiu socràtic que posa de manifest aquella continuïtat que referíem fa uns moments.

Respecte de l'empenta donada per Lisis i Ctesip, separadament, ja hem advertit que es tractava, per part de Lisis, de "posar una mica d'aturador" a Menexen (ἵνα αὐτὸν κολάσης, 211c3), "rebaixant i reduint" (com Sòcrates ha fet amb Lisis; cfr. 210e3-4), també ara, a Menexen, l'altre pol d'aquesta relació d'amistat (φιλία); i, d'altra banda, per part de Ctesip, vol que interroguin a Menexen (τί οὖν, ἧ δ' ὅς, οὐκ ἐρωτᾷς;, en 211d5), no a Menexen i Lisis plegats, els companys i amics prototípics del *Lisis* (com ara se'ns dirà [cfr. 211e8-212a6]), sinó només a Menexen per tal de veure com se'n surt *discutint* amb Sòcrates sobre qualsevol temàtica (Menexen era deixeble de Ctesip [Κτησίππου μαθητής, en 211c5]), és a dir, vol veure el "lluir-se" de Menexen (i, de retruc, de si mateix, en tant que mestre seu). La contraposició entre la finalitat de Lisis i la de Ctesip és manifestament contradictòria. Ctesip ha tractat de *ridícul* a Hipotales pel fet de fer lloances del seu amat (Lisis) i ara pretén que lloin Menexen (i ser lloat ell mateix, com Hipotales), fent així sorprenentment el *ridícul*, ell que tant ho havia criticat. Més encara, el mateix Sòcrates té por de fer el *ridícul* conversant amb Menexen (ἵνα [...] καταγέλαστος γένωμαι;, 211c2) pel fet de ser deixeble de Ctesip i ser ja un gran discutidor (ὅτι ἐριστικός ἐστιν;, en 211b8). Amb això la narració socràtica posa de fet en evidència Ctesip, el qual, d'aquesta manera, se'ns dóna entenent –sense dir-ho- que actua com havia actuat Hipotales, esdevenint, així, igualment

⁹² Francisco J. Gonzalez, seguint de prop Anne-Marie Dziob («Aristotelian Friendship: Self-Love and Moral Rivalry», *Review of Metaphysics* 46, 781-801), distingeix bé entre la visió actual d'oposició en la relació entre *rivalitat* i *amistat* i el punt de vista dels grecs, per als qui la relació entre *rivalitat* i *amistat* era ben beneficiosa per a la mateixa amistat. Cfr. Gonzalez, *pro mechanoscrito*, 4-5. Dóna com a testimonis del pensament grec els textos aristotèlics de *Retòrica* 1388a9-14 i *Ètica a Nicòmac* 1166a14. Dels amics, escriu Gonzalez: "Not only can our friends be our rivals; they seem best qualified to be our rivals" (Ibíd., 5).

ridícul, encara que sense saber-ho ni tan sols ell mateix, el mestre en *debats*. La *ridiculesa* de Ctesip resta patent en el *Lisis* per tal com no surt més en tota l'obra i, alhora, el *Lisis* acaba amb una certa *aporia* en la discussió, cosa la qual porta Sòcrates a afirmar, en el final del *Lisis*, que «els qui se'n van» diran que ell, Menexen i Lisis han fet el *ridícul* (223b4-5)⁹³. També Ctesip, doncs, rep indirectament la crítica dels assistents que se'n van. També ell, com a mestre de Menexen, cau dins l'àmbit de la *ridiculesa* segons el parer dels qui se'n van.

Cal no perdre de vista que l'entrada a la nova palestra de Sòcrates agafat del braç de Ctesip, i acompanyat d'Hipotales i de tots els altres que estaven al seu entorn tenia com a motiu el respondre *mostrativament* a Hipotales en la seva sol·licitud a Sòcrates d'ajudar-lo en el seu problema relacional: *la manca de reciprocitat* en la seva relació d'amor (ἔρως). La presència d'Hipotales en aquesta conversa (i el que ell representa respecte del tema de la *reciprocitat* dels amants) encara que sigui una presència discreta, no pot passar desapercibuda a l'oient i el lector (que podrien caure en l'estratagema platònic de fer d'Hipotales un personatge imperceptible, com el personatge mateix ens diu que pretén escenificar). La problemàtica plantejada per Hipotales i socorreguda per Sòcrates és en el rerafons de l'escena i del plantejament de tot el *Lisis*.

La *tercera conversa* que estem prenent en consideració també continua, d'alguna manera, en el fragment narratiu final del *Lisis* (223a1-223b8), en tant que allí es conclou allò que en aquesta conversa s'ha esdevingut, tant en el pla del *dir* com en el pla del *fer* (*realitzar-se*). En el fragment final del *Lisis*, ja ho vàrem veure, se'ns mostra, en efecte, la dificultat de *dir* alguna cosa sobre les relacions de φιλία (com a conclusió d'aquesta conversa per part d'alguns dels assistents, «els qui se'n van» [οἷδε ἀπιόντες, 223b6]), però, alhora, se'ns mostra igualment l'*experiència d'amistat* a la qual han arribat Sòcrates, Lisis i Menexen, els interlocutors *synousials* (com a conclusió del *diàleg synousial* viu i penetrant que s'ha

⁹³ Vegeu la nostra exegesi del text a què ens referim en l'apartat 1 del capítol II (*supra*, 214-215 i 260-263).

desenvolupat) i que Sòcrates mateix dona a conèixer (ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι, en 223b6-7).

Aquests detalls acabats d'esmentar arran de la *continuitat* anterior i posterior de la *tercera conversa* constitueixen el marc referencial dins el qual té lloc i es va desplegant aquesta *tercera conversa* que ara ens disposem a tractar.

Aquesta *tercera conversa*, que ara ens ocuparà, té una particularitat ben evident respecte de les altres converses del *Lisis*, totes elles ja tractades en aquest treball. Aquesta *conversa* comença directament en *forma de diàleg*, sense cap introducció narrativa, ben diversament, doncs, a com s'ha esdevingut en les converses precedents que acabem d'estudiar més amunt. Vegem aquesta particularitat.

En efecte, la interrupció de Ctesip (211c10-d6) que trobem just abans d'entrar en la conversa a la que fem referència és un *fragment de traspàs* que sutura la conversa entre Sòcrates i Lisis amb aquesta *tercera conversa*, però no fa la funció d'introducció a la conversa que estem començant a abordar i, a més, més que narratiu, el fragment és dialogal. La tercera conversa neix de la insistència de Lisis i de la de Ctesip en què Sòcrates parli amb Menexen. A la pregunta persistent i directa de Ctesip a Sòcrates referida a Menexen "¿I per què no l'interrogues?" (τί οὖν [...] οὐκ ἐρωτᾷς; 211d5), Sòcrates respon, ara ja sense resistència, com un haver de fer ineluctable: "L'interrogaré, vaig fer jo" (ἀλλ' ἐρήσομαι, ἦν δ' ἐγώ, en 211d6). I tot seguit, el text comença la conversa: "I digues-me, Menexen, el que et preguntaré. Passa que des de criatura desitjo posseir una cosa [...]" (καί μοι εἰπέ, ὦ Μενέξενε, ὃ ἄν σε ἔρωμαι. τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του [...], en 211d6-8). I així segueix tota la conversa fins a la fi (222e1).

Tot i que aquesta tercera conversa comença sense cap introducció o transició narrativa, com acabem d'assenyalar, de fet, cal considerar que el fragment que va encapçalat per καί μοι εἰπέ (en 211d6) i es tanca igualment per un altre καί μοι εἰπέ (en 212a8), és a dir, *el fragment inicial de la tercera conversa (211d6-212a7) té una funció clarament*

introdutòria d'aquesta conversa. A més d'aquesta raó estructural del *καί μοι εἰπέ* hi ha encara un altre detall, també estructural, a tenir en compte. En acabar el fragment, abans del segon *καί μοι εἰπέ*, que representa l'inici ja del preguntar en forma d'interrogació directa, Sòcrates, en acabar el que podem anomenar *funcionalment* introducció, diu, adreçant-se a Menexen: "[...] t'ho voldria preguntar [...]" ([...] ταῦτα δὴ αὐτά σε βούλομαι ἐρέσθαι [...], en 212a6-7). Aquest darrer "t'ho voldria preguntar" mostra que encara s'ha de formular la pregunta com a pregunta i que, en conseqüència, hi ha tot un fragment de la narració socràtica que fa la funció d'introducció. Pel cap baix introdueix la pregunta matisada que vindrà tot seguit (cfr. 212a8-b2) i introdueix, també, la conversa sencera, en tant que ens insinua per endavant la problemàtica que s'abordarà en tota aquesta tercera conversa, la qual està perfectament en continuïtat amb les dues converses anteriors (la de Sòcrates amb Hipotales i la de Sòcrates amb Lisis). Atenguem, doncs, en primer lloc, aquest fragment *introdutori* que és, de fet, igualment l'inici mateix de la tercera conversa (211d6-212a7).

En aquest fragment *introdutori* Plató no només formula la pregunta que el seu personatge Sòcrates farà al seu interlocutor Menexen (de fet, amb poc text en tindria prou) sinó que ens dóna el *context* de la pregunta, i això per tal de disposar-nos a comprendre el sentit i l'abast de la pregunta mateixa. I, ens fer-nos comprendre el sentit i abast de la pregunta, ens posa en la direcció vers la qual la resposta s'hauria d'encaminar.

Abans d'abordar la pregunta que es formula de manera indirecta gairebé al final d'aquest *fragment introdutori* (cfr. 212a5-7⁹⁴) ens cal parar atenció a la *repetició de termes* i a la *concentració de termes* que trobem en aquest fragment, dades ben significatives de l'escriptura platònica. Quan en Plató es donen aquesta *repetició i concentració terminològiques* no són pas un descuit de l'art de l'escriptura platònica sinó que hem de suposar que responen a alguna intenció o altra.

Si atenem la *repetició i concentració terminològiques* del fragment i prenem nota dels camps semàntics que s'hi troben, podem llistar els següents: a) el dels desigs (ἐπιθυμῶν, en 211d7; ἐπιθυμεῖ, en 211e1 [βουλοίμην, en 211e3; βούλομαι, en 212a6]); b) el de l'amistat [dels amics] (φίλων, en 211e2; φίλον ἀγαθόν, en 211e3; φίλον, en 212a3; φίλος, en 212a5); c) el de l'amor (ἐρωτικῶς, en 211e3); d) el de la companyonia (ἐταῖρον, en 211e7; φιλέταιρος, en 211e8); e) el de l'esdevenir (γενέσθαι, en 211e4; γίγνεται, en 212a5); i f) el de la reciprocitat (ἄλλος ἄλλου, en 211d8; ἕτερος ἑτέρου, en 212a6). Ens trobem terminològicament, doncs, davant l'univers semàntic de les relacions humanes que inclouen un *desig de reciprocitat entre companys que pot esdevenir amor i amistat*. Plató ens està donant a conèixer el *vocabulari* i la *problemàtica* a la qual la conversa s'anirà referint. La *synousia* socràtica demana pedagògicament anticipar en forma terminològica els nuclis de sentit que el plantejament de la problemàtica que es pretén abordar insinua i que, al llarg de la conversa dialogal, s'aniran afrontant i elucidant.

Fixem-nos, però, que hi ha un camp semàntic que terminològicament no apareix ni abans ni després d'aquest fragment introductori (no apareix doncs, en la resta del *Lisis*, llevat de 210b6⁹⁵) i, en canvi, pateix una certa inflació en aquest fragment (7x). Ens referim al camp semàntic de *la possessió*, tant en les seves formes substantives (del substantiu κτήμα) com en les seves formes verbals (del verb κτᾶσθαι). En concret hi trobem, per ordre d'aparició: κτήματος, en 211d7-8 i en 212a5; κτᾶσθαι, en 211e1 i en 212a3; κτήσιν, en 211e3; κτήσασθαι, en 211e7; i κτήμα, en 212a2. Una evident inflació terminològica que cal explicar també com un recurs pedagògic de l'escriptura platònica per tal de fixar l'atenció del lector i accentuar, amb aquesta *repetició*, algun punt d'interès de l'autor. Κτήμα

⁹⁴ La pregunta que Sòcrates formularà de manera directa a Menexen la trobem a continuació mateix d'aquest *fragment introductori*, en 212a8-b2.

⁹⁵ Durant la conversa amb Lisis Sòcrates diu que "en aquelles coses en les quals no hem adquirit intel·ligència (οὐδὲν μὴ κτησώμεθα), ningú no es refiarà de nosaltres" (210b6-7).

significa *la possessió d'un bé, la possessió de quelcom desitjable* (com un tresor)⁹⁶. Κτᾶσθαι significa *adquirir, procurar-se, posseir... com a propi alguna cosa* (un bé, considerat com un tresor)⁹⁷. Plató està, doncs, posant èmfasi en la temàtica de *l'adquisició d'amics com l'adquisició d'un bé* (un tresor desitjable) del qual hom se n'apropia, en tant que passa a ser quelcom de *propi*. Aquesta apropiació del bé correspondrà a τοῖκεῖον, a *l'emparentament* que es defensarà a partir de 221e3, en el final del *Lisis*.

Després de fixar-nos en el *vocabulari* del fragment *introdutori* ens cal dirigir la nostra atenció, com ho fa també el text del *Lisis*, al *context biogràfic* de la pregunta socràtica (i ho fa, també, abans de formular la pregunta). L'escriptura platònica contextualitza abans que res, doncs, la pregunta de Sòcrates a l'interior de la biografia del personatge.

Sòcrates inicia la *contextualització biogràfica de la pregunta* amb un τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδός ... "Em trobo que des que era un vailet ... " (T-ABV)(211d7). El caràcter biogràfic del context en el qual Sòcrates emmarca la pregunta és ben clar. Tanmateix, aquest context biogràfic planteja la qüestió de la seva veritat. Sòcrates, en efecte, posa a consideració de Menexen, finalment (en 212a4-6), dues dades: a) que va endarrerir en la possessió del bé preuat dels amics (ἐγὼ δὲ οὐτῷ πόρρω εἰμὶ τοῦ κτήματος, en 212a4-5); i b) que ni tan sols sap com algú pot esdevenir amic d'algú altre (ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα, en 212a5-6⁹⁸). Aquestes dues afirmacions porten Sòcrates a demanar a

⁹⁶ Cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, 1002 parla de "anything gotten, piece of propriety, possession..." i Bailly 1992, 1143 esmenta "bien, propriété (meubles ou immeubles), esclaves, bien de campagne, chose précieuse, objet désirable, bien ou trésor pour toujours".

⁹⁷ Cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, 1001 admet les accepcions de "procure for oneself, get, acquire,..." i Bailly 1992, 1142 les de "acquérir, gagner pour soi, se procurer des richesses, des amis, des compagnons, ... être obtenu comme propriété,..."

⁹⁸ El text es tradueix per "ni tan sols sé la manera (la manera de pensar: T-ABV) com algú esdevé amic d'un altre". Aquí es demana per *la manera de pensar* (τρόπον) la relació d'estimació (d'amistat): l'esdevenir amic l'un de l'altre. Τρόπος significa primàriament *direcció*. L'ús ací de τρόπος fa referència a *la manera com es pensa la relació d'amistat i com s'actua en aquesta relació interpersonal*. Bailly dóna com un dels sentits, quan es parla de persones, de "manière de penser et d'agir ..." (Bailly 1992, 1967). En el *Lisis* el terme s'utilitza en 205b2; 207e5; 212a5; 217e3 i 222a3,

Menexen (σε βούλομαι ἐρέσθαι, en 212a6-7) precisament això: "com algú esdevé amic d'algú altre", pregunta que serà més explicitada a continuació, quan Sòcrates per segona vegada diu καί μοι εἶπέ (en 212a8) i fa: "quan algun estima un altre, ¿qui és amic de qui, el qui estima de l'estimat o l'estimat del qui estima, o no hi ha diferència?" (ἐπειδάν τις τινα φιλῆ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει; en 212a8-b2⁹⁹). Les dues afirmacions de Sòcrates, si hom té en compte com aquest personatge és dibuixat en el *Corpus platonicum*, resulten senzillament falses. Tant la que suposa que *no té amics* (va endarrerir en això) com la que sosté que *no sap de les relacions d'estimació*. Sòcrates, precisament és un home que té amics, els quals fins i tot estaven disposats a pagar una multa al tribunal atenès que el jutjà i condemnà (cfr. *Apologia* 38b7-10). Més encara, els amics l'anaven a veure a la presó (cfr. *Critó*) i l'acompanyaren en el moment de beure's la cicuta (cfr. *Fedó* 59b6-c6¹⁰⁰). També en el Gòrgias, Sòcrates anomena explícitament *amic* a Pol (φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι, en 472a). I un llarg etcètera, sense tenir presents, per retòriques, les exclamacions que es formulen amb el conegut ὦ φίλε (que podríem considerar distint, en alguns casos, de l'ὦ ἐταῖρε)¹⁰¹.

però, en sentits diversos. Maria Lualdi fa notar com en aquest text de 212a5 "l'accento batte sul «come» si diventa amici" (Lualdi 1998, 190n46). De tota manera, si atenem al paral·lelisme en la formulació de la pregunta i entenem la segona formulació com la formulació que especifica el sentit de la pregunta, és més significatiu el sentit de *manera de pensar sobre les relacions d'amistat* que proposem, el qual és perfectament justificat en llengua grega. A més, el desplegament de la preocupació que el *Lisis* aborda sobre les relacions d'estimació (i les d'amistat) porten, en aquest moment del diàleg, a veure-hi aquest sentit que hi donem.

⁹⁹ En aquesta segona formulació, d'estil interrogatiu directe, s'expliciten les possibles direccions que es donen en aquesta relació interrogada i s'apunta vers el problema de la *reciprocitat* en les relacions de *φιλία*.

¹⁰⁰ En aquest text del *Fedó* pròpiament es parla dels *seguidors* (deixebles) de Sòcrates o, millor, dels qui es tenien per autèntics socràtics, de qui Plató es distancia, tal com ho insinua la no presència de Plató, a causa d'algun emmalaltiment (?), en els darrers moments de Sòcrates: Πλάτων δὲ οἴμαι ἡσθένει (59b10). Cal pressuposar una certa relació de *φιλία* entre els *seguidors* i Sòcrates, sobretot essent la *synousia* el punt de trobada interpersonal entre ells.

¹⁰¹ No tenim en compte ací les relacions d'*eros* de Sòcrates amb alguns personatges que Sòcrates i Alcibiades recorden en *El Convit*. La frase de Sòcrates respecte d'Alcibiades mostra la relació d'exclusivisme que Alcibiades demana a Sòcrates en la seva relació *eròtica*: "Des que em vaig enamorar d'ell [*Alcibiades*], ja no m'ha estat permès de mirar un bell minyó ni de conversar-hi o, si

La vida de Sòcrates és plena d'amics, alguns d'ells des de la seva infantesa (p. ex. Querofont, que "era amic meu des de jove" [*Apologia* 20e8-21a1]). Cert és que, al mateix temps, la vida de Sòcrates és plena d'enemics (cfr. també l'*Apologia* 21e2-3 i 22e7-23a3)¹⁰². En el mateix *Lisis* –ja ho hem vist- acaba afirmant-se *amic* de Lisis i Menexen (ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι—καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι—, en 223b6-7), amb la facilitat d'una estona de *conversa synousial*. Respecte al seu *desconeixement* pel que fa a les relacions d'estimació no només el conjunt del *Corpus platonicum* ho nega¹⁰³ sinó que si atenem el

ho faig, es comporta d'una manera estranya; està gelós de mi, m'enveja, m'insulta i amb prou feines no em posa les mans a sobre" (213c6-d4).

¹⁰² Vegeu pel que fa a la defensa i al testimoniatge de Sòcrates davant el tribunal atenès: Bosch i Veciana 1997.

¹⁰³ Plató parla de la φιλία en moltes ocasions dins el *Corpus platonicum*. Si poguéssim fer una ullada a tots els textos ens adonaríem del *coneixement* que Sòcrates mostra tenir de les relacions de φιλία. No és, doncs, certa l'afirmació de Sòcrates en el *Lisis*, és a dir, en la seva vellesa (ἐγὼ τε, γέρον ἀνήρ, en 223b5). Donem les referències d'ús quantitatiu del terme φιλία dins el *Corpus platonicum* per tal de mostrar, només quantitativament, la *ubicació* d'aquesta temàtica platònica. Donem les obres d'acord amb l'autenticitat provada o probable, i segons la cronologia correntment acceptada que ens dona Leonard Brandwood (Brandwood 1976, 939):

| | | |
|---------------------|-------|---|
| <i>Apologia</i> | (---) | |
| <i>Càrmides</i> | (---) | |
| <i>Critó</i> | (---) | |
| <i>Eutrifó</i> | (---) | |
| <i>Hípias Menor</i> | (---) | |
| <i>Ió</i> | (---) | |
| <i>Laques</i> | (1x) | 181c6 |
| <i>Protàgoras</i> | (1x) | 322c3 |
| <i>Cràtil</i> | (---) | |
| <i>Eutidem</i> | (---) | |
| <i>Gòrgias</i> | (3x) | 507e5; 508c2; 513b5 |
| <i>Hípias Major</i> | (---) | |
| <i>Lisis</i> | (10x) | 207c11; 214d7; 215d4; 216b1; 217e9; 219a4; 220b3; 221d3; 221e4; 222d2 |
| <i>Menexen</i> | (1x) | 244a2 |
| <i>Menó</i> | (---) | |
| <i>Fedó</i> | (---) | |
| <i>El Convit</i> | (8x) | 179c1; 182c6; 184b5; 185c7; 188d1; 192b7; 195c5; 209c6 |
| <i>La República</i> | (6x) | I 351d6; III 386a3; 401d2; IX 576a6; 581a3; X595b9 |
| <i>Parmènides</i> | (1x) | 128a5 |

text del *Lisis* serà fàcil de mostrar *com* Sòcrates mateix *sap* de les relacions d'estimació (d'*eros*) i com en la conversa que ara considerem prendrà la iniciativa en la mostració de quelcom sobre les relacions de *φιλία*.

| | | |
|----------------|-------|---|
| <i>Teetet</i> | (---) | |
| <i>Fedre</i> | (13x) | 231e2; 232b4.6; 232e1; 233a3.c5.c7; 237c8; 240c3; 241c7; 255b6.c2; 256e4 |
| <i>Timeu</i> | (1x) | 32c2 |
| <i>Crítias</i> | (1x) | 121a4 |
| <i>Sofista</i> | (1x) | 242e2 |
| <i>Polític</i> | (3x) | 304e9; 305c1; 311b9 |
| <i>Lleis</i> | (21x) | I 628b8; 640d1; II 653b2; III 693c1.c3.c7; 694b6; 695d2; 698e3; 699c1; IV 708c3; V 730e6; 731e4; VI 759b6; 776a4;; VII 823b6; VIII 836e5; 837b2; 840e1; 843a3; IX 862c3 |

| | | |
|-----------------|------|---|
| <i>Epinomis</i> | (1x) | 976b1 |
| <i>Cartes</i> | (8x) | II 311b5(bis); VI 323b1; VII 328d8; 333d3;338c7; 339d4; 350d3 |

| | | |
|---------------------|-------|--|
| <i>Alcibiades I</i> | (10x) | 126c1.c4.e2; 127a12(bis).b8.b10.c2.c9.d1 |
| <i>Clitofó</i> | (7x) | 409d5.d6.d7d.9.e2.e4.e7 |
| <i>Definicions</i> | (3x) | 412e11; 413c1.c10 |

De l'ús del terme *φιλία* en podem fer unes breus consideracions generals que no ens és necessari desenvolupar: 1) En els primers diàlegs *φιλία* apareix escassament, només s'usa –i en sentit polític– a *Laques*, *Protàgoras* i *Gòrgias*; 2) En el *Lisis* es dona un ús quantitativament remarcable en relació als primers diàlegs; 3) Els diàlegs del període de maduresa (a excepció del *Fedó*, el tema del qual ho fa difícil) utilitzen amb normalitat la noció de *φιλία*; i 4) En els darrers diàlegs no s'abandona el seu ús, ben al contrari, es consolida, i en un context altra vegada altament polític. De fet, la reflexió sistemàtica sobre les relacions de *φιλία* es dona en el *Lisis*, amb un sentit més directament personal. En els altres diàlegs sovint se'ns transmet un ús de *φιλία* lligat a la comunitat política, això és, a una consideració social i política de la *φιλία*. La *φιλία* atorga, així, harmonia i comunió a la comunitat política. En el *Gòrgias*, per exemple, se'ns refereix que "on no hi ha comunitat (*κοινωνία*), ni ho pot haver amistat (*φιλία*)" (507e5-6). I a *Lleis* trobem el terme *φιλία* acompanyat de *εἰρήνη*, i referit a la polis ("la reconciliació hagués establert l'amistat i la pau", 628b8).

Així doncs, ens podem demanar: ¿com és que l'escriptura platònica recorre a aquesta presentació biogràfica tan extralimitada respecte de la veritat? L'explicació creiem que pot anar en dues direccions, sempre que descartem la *falsedat* com a recurs narratiu. Primerament, es pot entendre com una *suposició*, a tall d'*exemple*, que Sòcrates posa a consideració de Menexen. Això vol dir que l'inici de la narració biogràfica, a la qual ens hem referit, és a dir, el τυγχάνω γάρ ἐκ παιδός de 211d7, que hem traduït per "em trobo que des que era un vailet...", tindria el sentit de *posem pel cas que des de vailet ...*¹⁰⁴ La narració explicaria en forma imaginativa un cas suposat, el de Sòcrates (el d'ell mateix, doncs), construït per fer més comprensible el problema que es pretén abordar, això és, el de les relacions d'estimació i de la seva reciprocitat. Segonament, i també dins l'àmbit de la pedagogia platònica, ho podem entendre com a exemple d'*ironia socràtica* que afirma un *no saber (simulat)* respecte de les relacions d'estimació. Sòcrates pretendria amb aquest recurs irònic no sols captar l'atenció de Menexen sinó també reptar Menexen a exercitar-se en la seva art dialèctica que ha après de Ctesip, el seu mestre (cfr. 211c5). Ens trobaríem davant una variant (*avatar*) de la reconeguda ironia socràtica¹⁰⁵. Tant en un cas (*supòsit exemplar*) com en un altre (*ironia socràtica*) ens trobaríem davant un recurs narratiu platònic de caire netament pedagògic, un dels recursos, d'altra banda, preferits de Plató i que, en el *Lisis* ja ens hi té acostumats. En ser el *Lisis* una conversa *synousial*, que Sòcrates manté amb nois i joves, el recurs a la pedagogia era un recurs que creava comprensió i,

¹⁰⁴ Encara que en grec τυγχάνω s'hagi de traduir per *em trobo que ...* (T-ABV), *passa que ...* (BM), etc. el sentit en el context present s'acostaria al de *poso pel cas que ...* donant entenent que ens trobem davant un exemple biogràfic que el seu autor narrativament suposa com un exemple per poder accedir al fons del plantejament.

¹⁰⁵ Així ho defensa Louis-André Dorion quan a propòsit d'aquest fragment escriu: "Ces deux affirmations, qui sont corollaires –Socrate n'a pas des amis, de sorte qu'il ne peut pas savoir comment l'on devient amis-, sont en fait une espèce d'avatar de la fameuse déclaration d'ignorance et elles jouent le même rôle que celle-ci dans la stratégie dialectique de Socrate. Dans plusieurs dialogues (cf. *Euthyphron* 5a-b; *Hippias maj.* 286c), Socrate prétexte de son ignorance pour justifier sa demande d'être instruit par son interlocuteur. C'est par le biais de cette feinte, en quoi consiste son ironie, que Socrate incite son interlocuteur à s'engager dans un entretien dialectique" (Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 75n85).

també, bona disposició a la franquesa, a la confiança, a la cordialitat i fins i tot a una certa intimitat, en tant que es partia d'experiències biogràfiques dels interlocutors.

La lectura de la narració en la qual Sòcrates explica i valora la seva biografia relacional respecte de les seves relacions d'amistat, ja sigui aquesta narració un supòsit exemplar ja sigui una ironia volguda del mateix Sòcrates, ens permet de posar en relleu *alguns punts* que resulten del nostre interès de cara a posar de manifest alguns dels elements que cal tenir en compte en el conversar synousial de Sòcrates. Tots aquests elements apunten a l'àmbit de les relacions humanes, un àmbit que està més enllà (o més ençà) de l'àmbit de l'estricta coneixement proposicional. En la consideració d'aquests punts la lectura que fem del text platònic la duem a terme respectant l'escriptura platònica *tal com* aquesta ens ve donada, és a dir, llegint *en el text* platònic allò que l'escriptura platònica hi ha escrit, independentment, doncs, de la veritat o no d'allò dit. Respectar l'escriptura platònica vol dir respectar la capacitat *creadora* d'aquesta escriptura. Aclarit això, vegem els punts més significatius del fragment *introductori*.

Primer. Sòcrates *situa* la pregunta en el context de la seva biografia. Ja ho hem dit. Anem, però, més enllà. La pregunta neix d'un *desig* socràtic encara insatisfet, almenys fins al moment de formular la pregunta. La pregunta neix del *desig* d'adquirir, com a possessió (*pròpia*), un bé preuat com són, a parer de Sòcrates, els amics: "[jo desitjo] fortament com un amant el bé preuat dels amics [T-ABV]" ([ἐγὼ ... ἔχω] πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, en 211e2-3¹⁰⁶). Aquest *desig* l'ha acompanyat tota la vida, des que era un vailet (ἐκ παιδός, ací en 211d7) fins a l'actualitat (això és: ἐγὼ τε, γερον ἀνήρ, tal com se'n diu al final del *Lisis*, en 223b5). Sòcrates es mostra a si mateix, doncs, com un *home*

¹⁰⁶ Ens apartem de la traducció de Joan Crexells en aquest text perquè segons que ens sembla no té prou en compte que la conversa es fa davant la presència amagada d'Hipotales i com a resposta a aquest. Això creiem que no es manté en la seva traducció del "jo voldria apassionadament posseir amics" perquè no transmet la força de l'ἐρωτικῶς de 211e3. La traducció que proposem manté l'ambigüitat de referir-se a Menexen (en la seva relació amb Lisis) i al mateix a Hipotales, en tant que, com a amant, també voldria posseir el seu φίλος, és a dir, la correspondència del seu amat Lisis. L'habilitat de la narració socràtica en aquest indret ens sembla particularment rellevant.

que desitja; més encara, com un home que *està en un estat permanent de desig*. És l'estat tensional propi del qui *desitja*, del qui és *amant* de quelcom, del *filòsof*. És aquest *estat permanent de desig* allò que el fragment posa a la nostra consideració. En Sòcrates aquest estat és l'estat permanent de la seva vida. Fixem-nos que el *desitjar socràtic* és un desitjar radicalment humà, i, en aquest sentit, universal, propi de tot ésser humà; però, alhora, és un desitjar particular, que té especificitats pròpies d'ell. Així, podem dir que Sòcrates *desitja com tothom* i, alhora, podem dir que Sòcrates *desitja diferentment de tothom*. Desitja *com tothom* perquè des de vailet no ha parat de desitjar un bé preuat "com cadascú [desitja] el seu [T-ABV]" (ὡσπερ ἄλλος ἄλλου, en 211d8); i desitja *diferentment* perquè així com "algú desitja posseir cavalls¹⁰⁷, i algú altre gossos, i algú altre or, i algú altre honors, **jo, per contra**, no tinc desig de res de tot això" (ὁ μὲν γάρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· **ἐγὼ δὲ** πρὸς μὲν ταῦτα πρῶως ἔχω, en 211d8-e2). Sòcrates explícitament afirma, com acabem de dir: "[jo desitjo] fortament com un amant el bé preuat dels amics [T-ABV]" ([ἐγὼ ... ἔχω] πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, en 211e2-3¹⁰⁸). El bé desitjat per Sòcrates, doncs, a diferència dels béns materials opulents que els altres desitgen, és el bé dels amics¹⁰⁹. I en el seu cas no serà cap

¹⁰⁷ Referència als béns de la família de Lisis. En general tots aquests béns esmentats tenen a veure amb els béns i els honors propis d'una família benestant aristocràtica atenesa, a la qual els nois de la nova palestra prou podien conèixer per experiència pròpia.

¹⁰⁸ Cal fer notar el contrast que la narració fa patent amb el joc entre el πρὸς μὲν i el πρὸς δὲ de 211e2.

¹⁰⁹ Xenofont, en *Records de Sòcrates*, ens ha deixat alguns textos sobre la consideració que Sòcrates tenia pels amics. Vegem-ne alguns exemples en traducció de Carles Riba per a la BM. I, VI, 14: "[Parla Sòcrates] Jo mateix, Antifont, com un altre té gust per un bon cavall o per un gos o per un ocell, jo m'agrado, i encara més, dels bons amics, i si res sé de bo, els ho ensenyo, i els poso en relació amb altres (καὶ ἄλλοις συνίστημι παρ' ὧν) que penso que els han d'ésser profitosos per aconseguir la virtut. Els tresors que els antics savis han deixat escrits en els llibres, jo els desenrotllo i els recorro en companyia dels meus amics (σὺν τοῖς φίλοις); i si trobem alguna cosa de bo, ho recollim; i considerem com un gran guany de fer-nos amics els uns dels altres". II, IV, 5: "I amb tot, un amic sincer amb quin bé podria ésser comparat (πρὸς ποῖον κτῆμα τῶν ἄλλων παραβαλλόμενος φίλος ἀγαθός), que no aparagués preferible? Perquè quin cavall, quina parella de bous valdria el que val un bon amic? Quin esclau és tan ple de bona voluntat i tan assidu? Quina altra possessió (ἄλλο κτῆμα) val tant en tots els aspectes? [...]". III, XI, 5: "Per Hera, vet aquí un bell capital (τὸ κτῆμα), i val més adquirir (κεκτηῖσθαι) un ramat d'amics, que no pas de xais, de

prova d'una relació de prestigi, com podria esdevenir-se amb algú altre, sinó que la seva relació d'amistat amb Lisis i Menexen, anunciada al final del *Lisis* (cfr. ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι, en 223b6) més aviat serà una relació vista i interpretada *pels altres* (ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες, en 223b5-6) en un marc de *ridiculesa* (cfr. καταγέλαστοι γεγόναμεν, en 223b4-5).

Segon. El bé preuat que Sòcrates desitja de la manera com un amant desitja l'amat (ἐρωτικῶς, en 211e3) no és només un amic o uns amics qualsevols sinó *un bon amic* (φίλον ἀγαθόν γενέσθαι, en 211e4-5¹¹⁰). La *bondat de l'amic* la torna a comparar a d'altres béns que els atenesos consideraven d'un valor fora del corrent: "un bon amic em plauria més que entre els homes plau la millor guatlila o el millor gall¹¹¹, i sí, per Zeus, molt més que un cavall o un gos" [T-ABV] (βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον

cabres o de bous! [...]". W. K. C. Guthrie sosté que Sòcrates en el *Lisis* ens ofereix una manera gens atractiva (*unappetizing*) d'entendre l'amistat, contràriament a Xenofont. Notant una observació de Grote, per a qui, en *Records de Sòcrates* II, IV, 6, "we find the real Socrates presenting [friendship] with a juster view of its real complications", afirma que "it is pleasant to find the commonly despised Xenophon held us as a mirror of the 'real' S[ocrates]" (Guthrie 1977, 143 i 143n4). Charles H. Kahn sosté, en el passatge de *Records de Sòcrates* I, VI, 16, una dependència clara de Xenofont respecte del *Lisis*: "this is an unmistakable, in part verbatim echo of *Lysis* 211D-E" (Kahn 1998, 394).

¹¹⁰ Tot i que aquí φίλον ἀγαθόν és l'objecte directe del voler (βουλοίμην, en 211e3) de Sòcrates i és indeterminat (sense article) perquè es refereix a qualsevol amic possible i es tracta, doncs, d'un masculí en acusatiu, no voldríem deixar de llegir una intenció platònica (amb aquest acusatiu singular masculí que coincideix amb el nominatiu i el mateix acusatiu singular però *neutre*) d'insinuar una certa referència al πρῶτον φίλον, que sortirà més endavant i que constituirà l'objecte últim (o primer), fonament de la φιλία: *el primer amat*, el Bé, que Sòcrates posarà per damunt de tot o com a fonament de tota *amistat*. Aquest serà l'amic (en *neutre*) que Sòcrates cercarà tota la vida de posseir com a *propi*. El *desig del bé* serà aquell desig sempre a satisfer i mai plenament aconseguit o, almenys, sempre en necessitat d'anar aconseguint, segons el Sòcrates del *Corpus platonicum*.

¹¹¹ Com sabem, a Atenes, les lluites de guatlles i galls eren molt apreciades (*Hippias Major* 295c8-d1; *Eutidem* 290d3-4). Per això aquestes bèsties eren tingudes per un gran bé. Monique Canto, en una nota a la seva traducció de *Eutidem*, ha escrit: "[*La lluita entre animals de plomes*] c'était le passe-temps favori d'un certain Midias dont la réputation venait de ce qu'Aristophane lui aurait consacré une comédie entière, aujourd'hui perdue" (M. Canto, *Platon. Euthydème*, Paris 1989, 209-210n165). Cfr., també, Bordt 1998, 158.

ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρούνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα, en 211e3-6). Malgrat tot, és tal el *desig de relació* que Sòcrates diu haver experimentat al llarg de la seva vida que, fins i tot, si es tractés tan sols de poder *relacionar-se* amb algun company (ἑταῖρος), això sol ja li valdria més que res. D'això en té un cert convenciment: "pel gos!"¹¹² em penso que més que l'or de Darios acolliria l'haver fet un bé tan preuat com un company, i fins i tot més que el mateix Darios" [T-ABV] (οἴμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρεῖου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον, en 211e6-8¹¹³). L'exemple de Darios el porta a fer veure de quina manera tan extrema recerca la relació amb els altres: "mireu si en sóc d'amant de tenir companys" [T-ABV] (οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι, en 211e8¹¹⁴). Per

¹¹² L'exclamació "pel gos!" (νῆ τὸν κύνα) és una de les fórmules de jurament que Sòcrates fa servir en diversos indrets del *Corpus platonicum* (*Apologia* 22a1; *Fedó* 98c5; *Cràtil* 411b3; *Fedre* 228b4; *Càrmides* 172e4; *Gòrgias* 466c3; *Hippias Major* 217c5; i *La República* III 399e5; VIII 567d12; i IX 592a7). En aquest text del *Lisis* hi ha un joc de paraules amb *el gos* com a bé preuat pels atenesos (i els grecs en general), esmentat diverses vegades i especialment davant mateix de l'exclamació a què ens referim (καὶ κύνα—οἴμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, en 211e5-6). També es pot tenir en compte que el déu Pan tenia com a epítet *el Gos*, i Pan era la divinitat a qui s'atribuïa la inspiració dels discursos en els homes (cfr. Conford 1909, 281-284). Vegeu Lualdi 1998, 190n45, qui ens recorda, a més de tot el que acabem de dir, la pregària a Pan en el final del *Fedre*. En aquesta pregària del final del *Fedre* Sòcrates demana a Pan l'adquisició de béns interiors i exteriors, en harmonia: "Sòcrates: Estimat Pan i tots els altres déus d'aquest lloc, concediu-me de tornar-me bell en el meu interior, i que allò que tinc exterior s'ajusti i sigui amic del meu interior (τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια). Que tingui per ric el qui és savi. I que tingui la suma de diners (τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος) que no pugui dur i emportar-se'n un que no sigui prudent. Demanem alguna cosa més, Fedre? Perquè amb aquest prec jo ja en tinc prou.- Fedre: Demana això també per a mi, perquè els béns dels amics són comuns. Sòcrates: Anem-nos-en" (279b8-c8). Konrad Gaiser ha estudiat aquesta pregària final en el seu llibre intitulat *L'oro della sapienza* (Gaiser 1992).

¹¹³ Alguns editors (p. ex. Schanz) han suprimit aquestes paraules referides a Darios (μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον) per resultar difícils d'interpretar. Michael Bordt ens adverteix de la modificació que Robinson accepta de Madvig, que en comptes de llegir μᾶλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον (com ho fan els còdexs B, T i W) proposa llegir ἢ ἄλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον, que tradueix per "I would rather have a friend, even if it had to be Darius" (Bordt 1998, 158). D'aquesta manera se salva la dificultat que suposa excloure Darios, el rei dels eters enemics perses, d'una possible relació de companyia amb Sòcrates, que tan amant és de tenir companys. Amb aquest "fins i tot en el cas que es tractés de Darios" es posa en relleu que el desig socràtic de companys és un desig realment immens.

¹¹⁴ Φιλέταιρος és un *hàpax legòmenon* del *Corpus platonicum*. És un terme molt poc utilitzat en llengua grega. No apareix fins al segle VI aC (1x en Èsquil). En el segle V aC sols la fan servir Xenofont (2x), Plató (1x) i Filonides (1x). En el segle IV aC surt 21x, i Aristòtil l'usa 4x (*Retòrica*

al Sòcrates del *Lisis* la capacitat relacional humana representa el *problema* fonamental de l'ésser humà, en tant que aquest és un ésser constituït com una xarxa de relacions, les quals entren en joc tant en l'àmbit de l'οἰκία com en l'àmbit de la πόλις.

Tercer. Sòcrates veu en Menexen i Lisis (ὁμᾶς οὖν ὁρῶν, σέ τε καὶ Λύσιν, en 211e8-212a1) una *experiència d'amistat* que li fa advertir del seu endarreriment en la possessió d'aquest bé tan preuat (κτῆμα). Sòcrates, efectivament, no pot estar-se davant Menexen i Lisis (i els altres) de manifestar el seu estupor (ἐκπέπληγμαι, 212a1) per l'amistat dels nois. Més encara: els declara feliços (εὐδαιμονίζω, en 212a1), "perquè essent tan joves haveu pogut adquirir aquest bé tan de pressa i tan fàcilment" (ὅτι οὕτω νέοι ὄντες οἷοι τ' ἐστὸν τοῦτο τὸ κτῆμα ταχὺ καὶ ῥαδίως κτᾶσθαι, en 212a2-3). És sorprenent el contrast entre Sòcrates i els nois Menexen i Lisis. Els uns, ja posseïdors del bé de l'amistat, adquirint *de pressa* (ταχύ, en 212a2), tot i ser tan joves (οὕτω νέοι ὄντες, en 212a2); l'altre, Sòcrates, d'acord sempre amb l'escriptura platònica, "tan endarrerit en aquesta possessió" (ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω¹¹⁵ εἰμὶ τοῦ κτήματος, en 212a4-5), tanmateix, té el do diví de conèixer (γινῶναι, en 204c2) *ràpidament* (ταχύ, en 204c1¹¹⁶) qui estima i qui és estimat (cfr. 204c1-2). Sòcrates té *coneixement* (diví) de les *relacions d'ἔρωσ*; els nois tenen *experiència* de les *relacions de φιλία*.

1364b1; 1364b2; 1389a35 i *De les virtuts i dels vicis* 1251b35). En Aristòtil el terme φιλέταιρος s'usa al costat mateix de φιλόφιλος. Per exemple, quan en la *Retòrica* Aristòtil parla del caràcter dels joves diu: "Alhora, més que les altres edats, aprecien llurs amics i llurs companys" (καὶ φιλόφιλοι καὶ φιλέταιροι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἡλικιῶν, en *Retòrica* 1389a35). D'aquí en podem captar el sentit: φιλέταιρος com a *amic de (tenir) companys* i φιλόφιλος com a *amic de (tenir) amics*. En el text del *Lisis* defensem que φιλέταιρος cal traduir-lo per *amic o amant de tenir companys*. A través d'aquest terme Sòcrates ens fa comprendre el *desig de relacionar-se amb els altres* (malgrat encara no siguin amics). En el text sencer del *Lisis* es parla des del mínim relacional (el desig de companys) fins al màxim relacional (l'adquisició d'amics [i, sobretot, de l'*amic primer*, el Bé]), passant per la relació d'*eros*, de la qual n'era divinalment entès Sòcrates.

¹¹⁵ En el *Lisis* l'adverbi πόρρω és usat tan sols en un altre indret, en 204b7, quan se'ns refereix que Hipotales està "bastant avançat en el camí de l'amor" (πόρρω ἤδη εἶ πορευόμενος τοῦ ἔρωτος).

¹¹⁶ En el *Lisis* ταχύ és utilitzat tan sols 3x, que es troben en els textos esmentats de 204c1 i de 212a2 i a3.

Quart. En parlar de l'experiència d'amics de Menexen i Lisis, Sòcrates s'adreça a Menexen i ens fa notar que aquella relació d'amistat és una relació que, per bé que s'ha mostrat amb anterioritat conduïda per la competència entre ells, ara es determina com una relació *recíproca*. Llegim en 212a3-5: "talment com tu [*Menexen*] t'has guanyat tan de pressa i tan fortament un tal amic, i així mateix ell a tu" (καὶ σύ τε τοῦτον οὕτω φίλον ἐκτήσω ταχύ τε καὶ σφόδρα, καὶ αὖ οὕτως σέ). L'amistat de Menexen a Lisis és *corresposta* per Lisis (καὶ αὖ οὕτως σέ). De fet, l'adverbi αὖ indica direcció de retorn, però d'un retorn que en aquest cas és ja d'amistat (τοῦτον οὕτω φίλον ἐκτήσω, en 212a3), i, en conseqüència, un retorn que expressa *reciprocitat*. Menexen i Lisis han fet i estan fent "de pressa i fortament" (ταχύ τε καὶ σφόδρα, en 212a3-4) *experiència d'amistat* (i, com a tal, experiència de *reciprocitat*). Aquesta *experiència* és afirmada explícitament, a continuació, en el final del fragment, quan Sòcrates li formula a Menexen per primera vegada la pregunta sobre la relació d'amistat, ja que sosté que, sobre la temàtica, n'és "experimentat" [T-ABV](ἔμπειρον, en 212a7), sense que això signifiqui que en té un *pensament* fet.

Cinquè. Sòcrates, abans de demanar sobre la qüestió que el preocupa, confessa que va "tan endarrerit en aquesta possessió" que això és el que li provoca la formulació primera de la pregunta sobre les relacions de *φιλία*. Sòcrates, que ens ha posat al corrent del seu desig extrem d'amistat, ens detalla, ara, que va "molt endarrerit respecte d'aquest preuat bé" (ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμὶ τοῦ κτήματος, en 212a4-5). Aquest endarreriment, però, no implica impossibilitat de poder aconseguir el bé de l'amistat. Sabem pel final del *Lisis* que Sòcrates ha aconseguit el bé preuat de l'amistat. Allí ens fa sabedors de la seva amistat amb Lisis i Menexen (ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῶν τίθημι, en 223b6-7). Si Menexen i Lisis han adquirit "tan de pressa i fortament" (ταχύ τε καὶ σφόδρα, en 212a3-4) el bé de l'amistat, no es pot dir que Sòcrates no comparteixi aquesta *pressa* (i més!) amb els nois Lisis i Menexen: la *synousia* ha estat el *lloc* de l'assoliment del bé de l'amistat per part de Sòcrates (i de l'aprofundiment de l'amistat per part de Lisis i Menexen).

Sisè. Sòcrates, cap al final d'aquest fragment *introdutori*, i lligant-ho amb el seu endarreriment en la possessió del bé de l'amistat, afirma que "ni tan sols sé la manera de

pensar com algú esdevé amic d'un altre" (οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα, en 212a5-6). Així doncs, no només es considera endarrerit en l'experiència sinó també desconeixedor (οὐδέ ... οἶδα) de la manera de pensar (τρόπος) les relacions entre amics (*la reciprocitat*), és a dir, amb paraules del fragment que estem considerant: τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου (212a5-6). Sòcrates demana a Menexen pel τρόπος de les relacions de φιλία vinculant l'experiència (ἔμπειρον) de la φιλία amb un cert *saber* que ell no té (οὐδέ ... οἶδα) sobre la mateixa i que creu possible en Menexen. Al llarg de la conversa Sòcrates intentarà posar en relació aquesta *experiència* d'amistat amb un *saber* sobre la mateixa, capaç de poder *dir-la*. Sòcrates demanarà de l'experimentat (ἔμπειρον) una aptesa per a l'emparaulament (λόγος διαλεγόμενος) de la realitat (φιλία) de la qual se n'ha fet i se'n segueix fent experiència.

En aquest *fragment introductori* Sòcrates ha plantejat detalladament *el sentit de la pregunta inicial* que adreça d'entrada a Menexen i que serà el pal de paller de tota la conversa. La pregunta socràtica, que parteix de la seva experiència i de l'experiència de l'interrogat, Menexen, és una pregunta que, a més, *conté larvadament el final mateix del Lisis, com preanunciant-lo*: l'experiència de l'amistat és una d'aquelles experiències de la vida quotidiana que donant-se amb *promptitud i facilitat* (en el cas de Menexen i Lisis en la seva juvenesa i en el cas de Sòcrates en la seva vellesa) resulta difícil de tematitzar i formular (definir) perquè en ella mateixa conté quelcom que s'escapa a la dimensió *lògica* del llenguatge. Fins i tot la mateixa pregunta sobre les relacions de φιλία, per tal de poder ser compresa com a pregunta (i, per tant, amb capacitat d'encaminament de la resposta), demana un llarg preàmbul *biogràfic*, és a dir, *experiencial* (tant per part de Sòcrates com per part de Menexen [i Lisis]). La conversa que vindrà a continuació, *la tercera conversa*, també serà un lloc d'experiència d'amistat, ara de Sòcrates, Menexen i Lisis; un lloc on fent experiència de diàleg es recerquen camins per on orientar-se en la determinació de les relacions de φιλία. La conversa esdevé quelcom més que un diàleg mogut tan sols pel desig de certeses en l'àmbit del llenguatge proposicional. La conversa que ha partit de la biografia dels qui es posen la pregunta s'adreça igualment, en la recerca de la resposta, a la

biografia dels interlocutors, i de tal manera que engendrarà en ells noves relacions de *φιλία*, a més d'una comprensió més aprofundida de les relacions mateixes de *φιλία*.

L'interès de partida d'aquesta tercera conversa (que inicialment es dona entre Sòcrates i Menexen) són les *relacions de φιλία* i, sobretot, la *reciprocitat* d'aquestes relacions, almenys tal com es desprèn de les formulacions (dues) que Sòcrates hem vist que plantejava a Menexen. Per a Sòcrates, d'entrada, cal interrogar la relacionalitat de l'ésser humà respecte de la seva capacitat de ser *recíproca* i respecte de la realitat d'aquesta *reciprocitat*. Semblaria que les relacions de *φιλία* demanen -i fins i tot exigeixen- la *reciprocitat* per a ser tals relacions. L'interrogant socràtic precisament qüestionarà, al llarg de la conversa, la necessitat de vincular totes les relacions de *φιλία* a l'exigència de *reciprocitat*. Aquest és un punt d'un extraordinari interès i d'una enorme complexitat, com veurem en presentar succintament la *conversa synousial* que Sòcrates manté amb els nois. Adrecem-nos, en primer lloc, doncs, a la conversa de Sòcrates amb Menexen.

3.1 La (continuació de la) conversa amb Menexen ([211d6]212a8-213d5)

Com que entenem l'inici de la conversa amb Menexen (211d6-212a8) com un fragment *introdutori* a la resta de la conversa amb Menexen i a la resta de la *tercera conversa* en general, per això abordem, ara, la conversa en el punt on pròpiament Sòcrates interroga directament Menexen amb la pregunta següent: "Doncs, digues-me: quan algú estima un altre, ¿qui és **amic** de qui, el qui estima de l'estimat o l'estimat del qui estima, o no hi ha diferència?" (καί μοι εἰπέ· ἐπειδάν τις τινα φιλή, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει;, en 212a8-b2). Sòcrates posa una qüestió complexa i difícil al seu interlocutor Menexen, un noi hàbil en l'argumentació: la qüestió de la *reciprocitat* en les *relacions d'estimació*¹¹⁷.

¹¹⁷ En el seu estudi intitulat *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Jean-Claude Fraisse no dubta a afirmar que la conversa amb Lisis conduïa a la de Menexen, la qual té com a

Sòcrates parla d'una realitat palpable: que els éssers humans s'estimen (ἐπειδάν τίς τινα φιλή, en 212a8) i, per tant, que, en general, podem parlar de *relacions d'estimació* entre els éssers humans. Tanmateix, quan aquest *estimar* es concreta en algú, pot prendre la forma de l'amor eròtic (ἔρως) o bé d'altres formes d'estimació com les de l'amistat, les de l'estimació dels pares als fills, les de l'estimació als parents i familiars, etc. (totes elles anomenades amb el terme *φιλία*). La pregunta de Sòcrates, suposat això, és sobre la determinació del φίλος (πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, en 212a8-b1) en les relacions d'estimació. La pregunta suposa la dificultat (el parany) que el terme φίλος, en grec, té tant un sentit actiu com un sentit passiu (i en les relacions d'*eros* –com ja hem assenyalat- el terme φίλος denomina la relació de l'amat respecte de l'amant¹¹⁸). Això dificulta el plantejament de la reciprocitat perquè es pot anomenar φίλος a algú que estimi però que no sigui estimat; i també es pot anomenar φίλος a algú que sigui estimat però que no estimi. Aquest joc que permet el terme grec φίλος ja l'han advertit molts estudiosos del *Lisis*¹¹⁹, els quals acaben,

temàtica la *reciprocitat*: "Il est d'autant plus intéressant de remarquer que Platon ne s'estime pas satisfait par cette solution [*la de la saviesa autosuficient de la conversa amb Lisis*], et donne à une nouvelle discussion, entre Socrate et Ménexène cette fois, le rôle d'éclaircir l'importance de la réciprocité" (Fraisse 1974, 131).

¹¹⁸ Tenint en compte aquest sentit possible de φίλος i tenint en compte que Sòcrates ha entrat a la palestra a causa d'Hipoteles, que és allí present, la pregunta de Sòcrates a Menexen, escoltada per Hipoteles, podria percebre's així: "Quan un estima un altre, qui és φίλος de qui ...?, això és, ¿Oí que l'amat ha de ser φίλος respecte de l'amant i, per tant, Lisis hauria de veure que m'hauria de correspondre? Fixem-nos, doncs, que la pregunta socràtica a Menexen té una ambigüitat tal que obliga el lector a no abandonar mai durant la lectura la tensió existent al llarg del diàleg entre ἔρως i *φιλία*. Aquesta creiem que és la intenció de l'escriptura platònica.

¹¹⁹ Vegeu la nota 11 del capítol I d'aquest estudi. Gairebé tots els estudiosos han fet notar aquesta qüestió terminològica. Vegem-ne alguns exemples més significats. Ludovic Dugas sosté que Plató "signale l'équivoque des mots *ami, amitié*" i que "l'opinion soutenue dans le *Lysis* est provisoire; c'est un paradoxe, ce n'est pas un sophisme" (Dugas [1894] 1976, 161 i 163). Valentin Schoplick, en presentar aquesta conversa, parla d'una investigació sobre *la véritable philia* ("Die eigentliche *φιλία*") (Schoplick 1968, 29). Maria Lualdi parla d'"assurdità" platònica en servir-se d'aquest joc lingüístic (Lualdi 1974, 81). W. K. C. Guthrie ha posat èmfasi en aquesta qüestió terminològica i mostra que aquest recurs (mètode) platònic aboca el *Lisis* a un fracàs: "The failure [*en el Lisis*] is in method and presentation. Though ostensibly another example of the Socratic method in operation [...] Socrates not only gives an unappetizing view of friendship, but appears to be completely at the mercy of the ambiguities of the Greek word for it" (Guthrie 1977, 143). A. W. Begemann analitza amb rigor tota la conversa amb Menexen i fa notar a bastament el sentit i la complexitat del terme

en general, mantenint que el Sòcrates platònic fa d'entrada un plantejament que està en ell mateix abocat a l'aporia i, per tant, les respostes de Menexen al preguntar de Sòcrates sobre els diversos casos en que hom pot ser anomenat φίλος necessàriament conduïen a resultats aporètics.

Si mirem el procés interrogatiu socràtic veurem que sumàriament segueix el camí següent: es vol argumentar la *reciprocitat necessària* en les relacions d'estimació -perquè es pugui parlar de φιλία- analitzant el que s'esdevindria si un (ἐὼν μόνος, en 212b4) dels pols de la relació estimés però no fos estimat o, fins i tot, fos odiat¹²⁰. En aquest punt s'afirma netament: "No hi ha, doncs, **amistat** [allò amic: T-ABV] si no hi ha correspondència" (Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν, en 212d4). Però tot seguit, gairebé de manera sorprenent, Sòcrates posa exemples de possibles relacions d'estimació sense que hi hagi correspondència, entre elles el cas dels *filòsofs* ("no hi ha [...] **amics** [**amants: T-ABV**¹²¹] **de la saviesa**, si la saviesa no els correspon" [οὐδ' αὖ (;) καὶ φιλόσοφοι, ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή, en 212d6-8]). Després posa a consideració

φίλος (Begemann 1960, 212-233, esp. 216). Julia Annas ha escrit: "Now it is obvious that these paradoxes are boring and trivial, and that Socrates' difficulties here are of a purely verbal nature and could be cleared up quickly by paying attention to the various uses of *philos* in ordinary Greek" (Annas 1977, 533). David B. Robinson estudia els termes φιλεῖν, φίλος i φιλία (Robinson 1986, 66-68 [φίλος]). A. W. Price parla dels diversos sentits (*friend, dear, fond*) del terme φίλος (Price [1989] 1997, 3-4). Michael Bordt també se n'ha fet ressó (Bordt 1998, 50 i 153-157). De cara al coneixement del camp semàntic de φίλος (i derivats) en el camp de l'homosexualitat grega: cfr. Dover 1989, 49-54.

¹²⁰ En aquest punt de l'argumentació, sense esmentar-ne el nom, Sòcrates posa un exemple clarament referit a (i per a) Hipotales: "Per exemple, hi ha enamorats amb passió, que sofreixen per part de l'amat: enamorats que no solament no es creuen correspostos, sinó que àdhuc es creuen odiats" (οἷόν που ἐνίστε δοκοῦσι καὶ οἱ ἐρασταὶ πάσχειν πρὸς τὰ παιδικά: φιλοῦντες γὰρ ὡς οἷόν τε μάλιστα οἱ μὲν οἶονται οὐκ ἀντιφιλεῖσθαι, οἱ δὲ καὶ μισεῖσθαι, en 212b7-c2). La referència evident a Hipotales pot fer-li veure que, fins i tot, hi ha amants que no només, com ell, no són correspostos, sinó que, a més, estan en una situació pitjor, en relació d'odi. Hipotales és present en la narració sense esmentar-lo, com és present en l'escena sense deixar-se veure.

¹²¹ Més endavant justificarem aquesta traducció que vol expressar la no reciprocitat de la relació de l'ésser humà amb la saviesa. En català, com en d'altres llengües, *amic* és un terme que denota reciprocitat. Aquesta és una de les dificultats de traducció del grec φίλος, com ja hem fer notar.

d'Hipotales un vers de Soló¹²² que, segons Plató expressa estimació vers algú o alguna cosa que no pot correspondre: "Feliç aquell a qui són amics els infants i els cavalls d'ungla única i els gossos de caça i l'hoste foraster" (ὄλβιος, ᾧ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι, καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός, en 212e3-4). Plató, segons alguns comentaristes, tergiversa el sentit del vers, perquè el vers de Soló vindria a dir: "Feliç aquell qui té fills que li són estimats (φίλοι), cavalls d'ungla única, gossos de caça i un hoste foraster"¹²³. Les preguntes de Sòcrates a Menexen s'enfilen per una altra banda, per la banda d'allò que és estimat (τὸ φιλούμενον, en 212e6¹²⁴), considerant si pot ser dit φίλον encara que no estimi a qui l'estima i, fins i tot, en el cas que odii a qui l'estima. La negativa a ser anomenat φίλος (o φίλον) torna a ser evident en l'argumentació que porten Sòcrates i Menexen. Si s'acceptés aquest darrer punt s'esdevindria que hi hauria enemics d'amics i amics d'enemics. Això tanca el cercle perquè torna a l'origen, és a dir, a haver d'afirmar que aquell que estima és amic d'aquell que és estimat, tornant, d'aquesta manera, a l'inici, és a dir, a haver de considerar el fet d'haver de ser amics d'algú que no ens és amic o ens odia, etc. S'ha tancat el cercle d'interrogants retornant al començ de la interrogació socràtica. La situació aporètica sembla evident. Sòcrates està argumentant davant Menexen que no es pot ser amic dels qui t'odien, encara que tu els estimis o no els odiïs; ni pots ser amic dels qui no estimes o odies encara que ells t'estimin. Que hi ha relacions d'estimació, les recíproques, en les quals els dos pols de la relació poden ser anomenats pròpiament φίλοι, sembla prou clar. Plató es resisteix, però, a negar que hi hagi relacions d'estimació no recíproques; ben al contrari, les admet i les postula com una *realitat*.

¹²² Es tracta d'uns versos d'una elegia de Soló (fr. 13 Diehl = fr. 23 Bergk).

¹²³ Vegeu Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 78n90.

¹²⁴ Ací es fa servir el neutre. De fet, el conjunt de coses esmentades en els exemples hi porten necessàriament. Això no obstant, i tal com ja ha estat formulat en 212d4-5, la tendència a *abstraure* en aquest punt de la conversa, passar de l'ὁ φίλος al τὸ φίλον és prou notòria i ben significativa respecte d'aquest procés vers l'abstracció del que s'està plantejant.

Sòcrates mostrava, així, a Menexen, a qui ha tractat amb un grau lingüísticament ben proper a l'estimació (ὃ φίλε ἔταῖρε, en 213b3¹²⁵), la insuficiència de l'art argumental de cara a elucidar el sentit de quelcom que parteix de termes polisèmics, quan precisament aquesta polisèmia té a veure directament amb el problema a elucidar. Però en el cas que ens ocupa, que no es pugui determinar argumentalment «qui és l'amic de qui» (*a qui* anomenem pròpiament φίλος) només significa que no es pot sostenir la determinació del φίλος des de l'argumentació feta amb termes polisèmics, com ara φίλος; no prova encara res respecte de la reciprocitat o no de les relacions d'estimació. Plató ha volgut posar en relleu a través d'aquesta conversa amb Menexen no només que hi ha relacions d'estimació o formes de φιλία que són recíproques sinó que també hi ha relacions d'estimació o formes de φιλία que no són recíproques (i són relacions d'estimació)¹²⁶. El text en el qual la narració socràtica sintetitza el que ha estat dit en la conversa amb Menexen ens resumeix el debat d'aquesta manera: "¿Com ho farem, doncs, vaig fer jo, si ni els amants seran amics, ni els amats, ni els qui alhora són amants i amats, sinó que, a part de tots aquests, encara n'hi ha d'altres dels quals afirmarem que esdevenen amics?" (Τί οὖν δὴ χρῆσώμεθα, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μήτε οἱ φιλοῦντες φίλοι ἔσονται μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ φιλοῦντές τε καὶ φιλούμενοι; ἀλλὰ καὶ παρὰ ταῦτα ἄλλους τινὰς ἔτι φήσομεν εἶναι φίλους ἀλλήλοις γιγνομένους;, en 213c5-8). La resposta de Menexen, tot seguit, és ben clara, contundent i manifesta perplexitat davant la situació argumental aporètica: "Per Zeus, Sòcrates, va dir, no sé pas com sortir-me'n" (Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε, en

¹²⁵ La fórmula d'adreçar-se a l'altre ὃ φίλε ἔταῖρε es pot considerar, en general, una fórmula corrent, però en el context *synousial* en el qual s'està debatent les *relacions d'estimació* (i la seva *reciprocitat*) no pot ser indiferent a l'escriptura platònica un tracte així, tan accentuat (l'adjectiu φίλος acompanyant el substantiu ἔταῖρος).

¹²⁶ Vegeu Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 13-14. Francisco J. Gonzalez en aquesta comunicació mostra la funció del pròleg del *Lysis* i, en aquest punt, assenyala que "a problem many scholars have had with the *Lysis* is the way in which it shifts back and forth between reciprocal and irreciprocal forms of *philia*, most clearly, as we see, in Socrates' initial refutation of Menexenus. This is however, no confusion or oversight: the prologue already tells us that the dialogue will be very much concerned with examining the relation between the reciprocal *philia* that characterizes friendship and the irreciprocal *philia* that characterizes *erōs*" (Ibíd.).

213c9). Fixem-nos que, en el resum, Sòcrates admet que al costat dels esmentats n'hi ha d'*altres* (παρὰ ταῦτα ἄλλους, en 213c7) dels quals afirmarem que esdevenen *amics els uns dels altres* (εἶναι φίλους ἀλλήλοις γιγνομένους, en 213c8). Plató admet la *reciprocitat*, ja l'ha admesa abans (cfr. 212d4-5). Però, alhora, s'ha afanyat a dir que també hi ha relacions d'estimació en les quals *no* es dóna *reciprocitat*, encara que igualment hi ha estimació (el cas més singular, el dels *amants de la saviesa* [καὶ φιλόσοφοι, ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή, en 212d7-8]). Quan Ludovic Dugas comenta el resum que ha fet Sòcrates escriu: "Mais, dire que l'ami ne peut être ni celui qui aime, ni celui qui est aimé, ni celui qui aime et qui est aimé tout ensemble, c'est dire qu'il ne peut pas être du tout, ce qui est une absurdité nouvelle et encore plus forte"¹²⁷. De fet, Dugas no esmenta la resta del resum (en el qual hi ha contingudes altres relacions d'estimació recíproques [φίλους ἀλλήλοις]). Dugas mateix admet que és un pas provisional que el Lisis fa ("c'est un paradoxe, ce n'est pas un sophisme"¹²⁸), i sosté que "les absurdités qui découlent des définitions de l'amitié résident dans les mots plus que dans les choses"¹²⁹. La solució a tot aquest magma d'apories respecte de la reciprocitat i de la no reciprocitat de les relacions d'estimació degudes a la polisèmia del terme φίλος (i, per tant, també de φίλια), que en si mateix (semànticament) admet tant la reciprocitat com la no reciprocitat, Dugas la veu en Aristòtil, en tant que crea llenguatge nou per sortir del problema. En efecte, Dugas sosté que "peut-être, pour parler philosophiquement de l'amitié, faut-il renoncer à la langue vulgaire qui est vague, flottante et équivoque"¹³⁰. I afegeix tot seguit: "Tel est l'avis d'Aristote qui crée la langue philosophique de l'amitié: il appelle, par exemple, φίλια, l'affection réciproque, et φίλησις, l'affection non payée de retour"¹³¹. El professor

¹²⁷ Dugas [1894] 1976, 162.

¹²⁸ *Ibid.*, 163.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.* En concret Aristòtil parla d'ἀντιφίλησις. Així a l'Ètica en Nicòmac 1155b27-32 llegim: "Hi ha tres motius, doncs, pels quals quelcom esdevé amable. Ara, quan es tracta d'afecció per a un ésser inanimat, no parlem pas d'**amistat** (φιλία). Car, entre la cosa i nosaltres no hi pot haver

Gonzalez en aquest punt hi ha vist clar: "what is important for an understanding of the *Lysis* is that Socrates refuses to do this: he is not willing to disassociate the nonreciprocated love for something like wisdom from the reciprocal love between two people. In other words, he is not willing to restrict love to the kind of reciprocal relationship found in *Lysis* and *Menexenus*, but wishes to include within it something like the nonreciprocated desire found in *Hippothales*"¹³². Aquesta explicació de Gonzalez troba en el text recolzament perquè, com hem assenyalat, en 212b7-c2 la referència a *Hipotales* és fora de dubte, encara que no s'esmenti (també la presència d'*Hipotales* en la conversa resulta imperceptible). El problema que es deriva d'aquesta posició platònica, que la narració socràtica ens ha fet avinent en el fet d'intentar reconciliar les formes recíproques i no recíproques d'estimació, s'aborda i troba el seu desenllaç en la resta de la *tercera conversa* que seguirà amb *Lisis* i després amb *Lisis* i *Menexen*.

Situades les coses en aquest punt, no podem deixar de dir unes paraules respecte de la relació humana que es va esdevenint en el *Lisis* i que, en el final d'aquest fragment de la conversa mantinguda entre Sòcrates i *Menexen*, el text mateix del *Lisis* no vol descuidar-se de remarcar. Aquests detalls van mostrant el desenvolupament de les relacions humanes (que van esdevenint relacions d'estimació, de *φιλία*) en aquesta *synousia* socràtica. Sòcrates, en efecte, ha posat *Menexen* en tensió vers el *saber* i li ha mostrat el valor i els límits de l'argumentació lògica. La posició de *Menexen* és valuosament modesta: "no sé pas com sortir-me'n" (οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε, en 213c9¹³³), de reconeixement del seu no saber prosseguir, però, en l'expressió feta mostra confiança en Sòcrates. Sòcrates tracta amb

amabilitat recíproca (οὐ γὰρ ἔστιν ἀντιφίλησις); ni es pot desitjar, tampoc, cap bé a una cosa. Sens dubte, seria ridícul de desitjar un bé al vi; a tot estirar, hom desitja que es conservi per poder-lo guardar. Quant a l'amic, però, sí que diem que cal desitjar-li allò que li és un bé" (Traducció de Josep Batalla: BM).

¹³² Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 15.

¹³³ Literalment el text diu: "No sé com trobar una bona sortida (οὐ [...] εὐπορῶ)". El text assenyalava tant la disposició de *Menexen* a argumentar en bé de la problemàtica tractada com el moment aporètic d'aquesta concreta argumentació.

respecte màxim Menexen, precisament servint-se d'una pregunta en plural, és a dir, posant-se ell mateix dins del moment de perplexitat de Menexen, encara que insinuant una certa sortida en la mesura que caldrà provar un altre camí: "No serà, Menexen, que en conjunt no hem cercat pel bon camí?" (Ἐρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν;, en 213d1-2). Lisis, l'amic de Menexen (i ja havent iniciat la seva amistat i amor amb Sòcrates: cfr. παιδικῶς καὶ φιλικῶς 211a3) respon amb immediatesa: "No m'ho sembla pas, Sòcrates" (Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, en 213d2). Sòcrates ens narra allò que observà deguda la seva atenció envers els seus interlocutors *synousials*: "Alhora que [Lisis] parlava s'enrojolà" (καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρρυθρίασεν, en 213d3). L'escriptura platònica posa en relació Hipotales i Lisis amb aquest *enrojolament*, encara que la raó de l'envermelliment de Lisis sigui, ací, *el torbament* experimentat en aquell acte incontrolat d'haver respost ell encertadament i no pas el destre amic Menexen¹³⁴, per un excés de concentració, d'atenció, segons Sòcrates: "s'enrojolà, perquè va semblar-me que aquells mots se li havien escapat sense pensar, de tan forta atenció que posava a allò que s'anava dient (διὰ τὸ σφόδρα **προσέχειν τὸν νοῦν** τοῖς λεγομένοις, en 213d4-5); perquè "era ben palès com escoltava, pel seu aspecte" (213d3-5). L'atenció de Lisis ja havia estat posada en relleu en 211a7 (πάντως γὰρ **προσεῖχες τὸν νοῦν**). Sòcrates, atent a la disposició dels seus interlocutors, ens explica la seva delectança pel desig de saber de Lisis (ἐκείνου ἡσθεὶς **τῆ φιλοσοφία**, en 213d7) i, per això mateix, decideix prosseguir la conversa, sense pausa, malgrat l'esforç i la tensió dels nois, amb Lisis (οὕτω μεταβαλὼν **πρὸς τὸν Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους**, en 213d7-e1). Tanmateix, és ben cert que, mostrant també destresa pedagògica envers Menexen, el deixa reposar del seu esforç (ἐγὼ οὖν βουλόμενος τὸν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι, en 213d6), l'esforç del gran discutidor, deixeble de Ctesip (ἐριστικός, en 211b8 i Κτησίππου μαθητής, en 211c5). La comparança entre els amics, Menexen i Lisis, és, altra volta ací posada en relleu, just al final de la conversa amb Menexen, on la reciprocitat dels amics ha estat tematitzada.

¹³⁴ Notem un element més de *competència entre amics* per al bé de l'argumentació i, doncs, per al bé de la veritat de la cosa tractada i el creixement mutu en el saber.

Amistat, reciprocitat i competència entre amics no són de cap manera conceptes, doncs, incompatibles pel Plató del *Lisis*. Ben al contrari. Són conceptes que el *Lisis* sembla potenciar en la seva relació.

3.2 La conversa amb *Lisis* (213d6-216a2)

L'escena canvia d'interlocutor, sense desatendre l'anterior, el qual, des d'allí estant, segueix igualment la nova etapa de l'argumentació. Aquest canvi d'interlocutor, que la narració socràtica explica com un voler deixar tranquil Menexen (cfr. 213d6) i un voler atendre el desig de saber de *Lisis* (cfr. 213d7), també cal veure'l, com ja vàrem notar en presentar l'estructura del *Lisis*¹³⁵, com un recurs platònic per tal de fer notar al lector un canvi en el camí argumental. De la investigació de *qui és amic* es passa ara a la investigació sobre *què és ser amic*. De tota manera, la preocupació per la reciprocitat, que ha quedat anteriorment deixada en suspens, es reprèn en aquesta conversa, ara, en aquest punt, suposant, d'una banda, la reciprocitat entre semblants (τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ) i, de l'altra, la reciprocitat entre contraris (τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ). És des de l'anàlisi de la reciprocitat en aquestes relacions d'estimació que s'aborda el *què* d'aquestes relacions, això és, determinar l'*allò* que fa que es pugui parlar d'amics (la semblança o la dissemblança). Com ha fet notar Francisco J. Gonzalez ací Plató està assajant de solucionar el problema de la reciprocitat adoptant el que ell anomena «Aristotelian solution», és a dir, provant d'interpretar la *φιλία* des de l'òptica de la simetria en la reciprocitat, ja sigui aquesta simetria entre semblants, ja sigui entre contraris¹³⁶.

¹³⁵ Vegeu *supra*, 294n177.

¹³⁶ En efecte, Francisco J. Gonzalez ha escrit: "This problem [*how can we reconcile in one account of love its reciprocal and irreciprocal forms*], dramatized in the prologue and thematized in the refutation of Menexenus, is the problem which the remainder of the discussion aims to solve. Socrates first attempts the easy, Aristotelian solution: he attempts to account for *philia* in terms of a purely reciprocal, symmetrical relation, first suggesting the reciprocal relation between like and like (Aristotle's choice) and then the reciprocal relation between opposites (213d-216b)" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 15).

Sòcrates, en l'inici mateix del canvi d'interlocutor, ha fet notar a Lisis que l'examen fet fins aleshores, si hagués estat ben fet (εἰ ὀρθῶς ἡμεῖς ἐσκοποῦμεν, 213e2), com havia insinuat el mateix Lisis (ᾧ Ω Λύσι, ἀληθῆ μοι δοκεῖς λέγειν, en 213e1-2), mai no hauria arribat a aquella situació argumental d'*esgarriament* (οὐκ ἄν ποτε οὕτως ἐπλανώμεθα, en 213e2). Sòcrates reconeix que la investigació que s'està duent a terme és una investigació comparable a una camí difícil (χαλεπή τίς μοι φαίνεται ὅσπερ ὁδὸς ἢ σκέψις, en 213e4). Cal rectificar el camí, deixant el que s'estava transitant (ταύτη μὲν μηκέτι ἴωμεν, en 213e3) en el punt de la reciprocitat, i enfilar les raons (τοὺς λόγους, en 213e1) cap a una altra banda: enfocar el problema de la reciprocitat atenent ara la *tradició* grega, dipòsit de la παιδεία atenesa (i hel·lènica), mostrant com aquesta tradició aborda el problema de la reciprocitat justament des de la consideració de la seva simetria o bé per semblança o bé per dissemblança.

Sòcrates creu que necessàriament cal anar per aquest camí de la tradició (δοκεῖ μοι χρῆναι ἰέναι, en 213e5) i creu que, en primer lloc, cal examinar el problema com ho fan els poetes (σκοποῦντα [τὰ] κατα τοὺς ποιητάς, en 213e5-214a1). Sòcrates donarà la raó del per què recórrer als poetes, això és, a Homer i Hesíode¹³⁷. La narració socràtica no fa cap pas sense donar-ne les raons. És la pedagogia de la qual se serveix Sòcrates en comprendre la *synousia* com el lloc del fer camí vers l'aclariment de la veritat. És la seva comprensió de la *synousia*. La raó, doncs, de cercar orientar-se en allò que diuen els poetes rau en el fet que "ells són com els pares de la saviesa i els nostres guiadors" (οὔτοι γὰρ ἡμῖν ὅσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες, en 214a1-2). El recurs als poetes era també un recurs didàctic d'alguns sofistes. Sòcrates ha fet en el *Ió* una aproximació a la figura del

¹³⁷ Són els autors citats en aquest fragment com a poetes, és a dir, Homer i Hesíode. L'un (Homer) sosté que entre els amics hi ha reciprocitat per semblança; l'altre (Hesíode) per dissemblança. Michael Bordt també creu que «els pares i guies de la saviesa» són Homer i Hesíode: "Sie, und nicht alle Dichter, gelten als die „Väter und Fürher der Weisheit”" (Bordt 1998, 162). Les citacions que Plató fa de la *tradició* cal estudiar-les bé, atenent, abans que res, l'original de l'autor citat (Homer, Hesíode,...) i comparar-ne els textos ja que, com veurem, Plató hi acostuma a fer alguns canvis prou significatius.

poeta crítica (*només*) respecte de la raó, però, al cap i a la fi, una aproximació d'una bellesa poètica extraordinària¹³⁸: "El poeta (χοῦμα ποιητής) és una cosa lleugera i alada i sagrada, i no sap fer poesia (ποιεῖν) fins que no esdevé amb el déu a dintre (ἐνθεος) i el seny a fora (ἔκφρων) i la raó lluny d'ell (ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ)" (*Ió* 534b3-6). El posicionament crític de Plató respecte de l'ofici dels poetes (χοῦμα ποιητής)¹³⁹ es veu refermat en el *Lisis* perquè els poetes hi són exposats en tant que gent que arriba a resultats ben diversos pel que fa a les relacions d'estimació recíproca: els uns defensen la semblança; els altres, la dissemblança.

La valoració que Sòcrates, d'entrada, fa del que diuen els poetes sobre els amics (abans fins i tot de donar-ne alguna citació) és que "no sembla pas gens malament" (δήπου οὐ φάυλως ἀποφαινόμενοι, en 214a2-3). I els poetes diuen que "és el deu mateix qui fa amics els amics, apropant els uns als altres [T-ABV]" (τὸν θεὸν αὐτὸν φασιν ποιεῖν φίλους αὐτούς, ἄγοντα παρ' ἀλλήλους, en 214a3-4). Aquesta visió de l'amistat recíproca (παρ' ἀλλήλους) com a obra d'iniciativa divina (τὸν θεὸν αὐτὸν [...] ποιεῖν φίλους), és recolzada tot seguit amb una citació de l'*Odissea* homèrica (XVII, 218¹⁴⁰): "Sempre el déu apropa el semblant al semblant [T-ABV]" (αἰεὶ τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον, en 214a6)... i la narració socràtica pel seu compte afegeix: "i els ho fa conèixer [T-ABV]" (καὶ ποιεῖ γνῶριμον, en 214b1). Aquests versos eren coneguts de *Lisis* (cfr. 214b1-2)

¹³⁸ Vegeu Bosch i Veciana 1994, 56.

¹³⁹ Plató menysté i fins condemna la poesia en tant que representació del sensible i, doncs, en tant que falsificació de la realitat i de la veritat (el *Ió* sencer, Protàgoras 347e i el llibre X de *La República*). Tanmateix també és cert que Plató considera els poetes com a inspirats dels déus, així com la mateixa poesia. A tall d'exemple de la consideració d'aquesta doble vessant de la poesia i dels poetes per part de Plató pot consultar-se l'*Apologia* (22b8-c3), el *Menó* (99c11-d5), el *Fedre* (245a1-8) i el *Convit* (209c7-d4). Vegeu pel tema de l'ofici del poeta: Sales i Coderch 2002, 27-61.

¹⁴⁰ Plató esmenta aquesta citació també en *El Convit* 195b5. I, sense ser una citació literal de l'*Odissea* d'Homer, la idea de reciprocitat entre semblants la podem trobar en *Protàgoras* 337d1-2; *Gòrgias* 510b4; *Fedre* 240c2; *La República* I 329a2-3; i *Lleis* IV 716c2-3.

perquè Homer era «l'educador de Grècia»¹⁴¹. El vers de l'*Odissea* que cita Sòcrates és posat com a testimoni de semblança en la reciprocitat amical. De fet, si llegim el vers odisseic en el seu context original ens adonarem que la idea de semblança que s'hi dóna entenent és la d'una semblança no del tot semblant, és més aviat dissemblant, encara que *en aparença* sigui semblant. Plató ens adverteix del perill de considerar quelcom semblant a una altra cosa sense demanar-se pel perill que suposa donar la semblança per *real* i no veure que potser es tracti d'una semblança *aparent*. En efecte, el text original de l'*Odissea* està situat en el context del retorn d'Ulisses al seu palau d'Ítaca. Ulisses dissenya el pla per retornar a casa i desfer-se dels pretendents de Penèlope, la seva esposa astuta i fidel. Ulisses, el cap de casa, d'aquell palau ocupat pels pretendents, es disfressa de «mort de gana», «golafràs», «gallòfol ronser», «empastifa-dinades», ... i acompanyat pel «porquerol divinal» fa camí vers el palau¹⁴². En el camí es troben amb el pastor del ramat qui, en veure'ls, fa: "Té, un mort de gana guiant un mort de gana, no falla: // sempre veuràs com un déu ajunta els dos que s'assemblen!"¹⁴³. Aquesta citació amb aquesta ambigüitat¹⁴⁴ en el seu interior mostra la dificultat del tema mateix que està tractant Sòcrates en aquest punt del *Lisis*. Ulisses *sembla* semblant al porquerol amb aquelles disfresses, però *realment* és el rei d'Ítaca.

Immediatament després, Sòcrates repassa en poques línies les posicions que es troben en alguns dels escrits dels *més savis* (τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν, en 214b2-3). Els escrits que es proposen a consideració són els d'aquells savis que sostenen que "el semblant

¹⁴¹ "Homer [...] aquest poeta ha estat l'educador de Grècia" (Ὅμηρου [...] ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ἢ ποιητής, en *La República* X 606e1). Werner Jaeger estudià amb detall la figura d'Homer en tant que educador de Grècia, partint justament del posicionament platònic (cfr. Jaeger 1982, 48-66).

¹⁴² Els atributs són presos de la magnífica versió de Carles Riba (*Homer. L'Odissea*, Novament traslladada en versos catalans per Carles Riba. Edicions de La Magrana. Barcelona 1993, 282).

¹⁴³ Ibíd. Els versos en grec de l'*Odissea* són literalment els mateixos que ens ha fet arribar Plató, llevat de l'ὡς de l'inici, que en el text del *Lisis* no fa el cas, ja que no cal lligar-ho amb cap vers precedent: ὡς αἰεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.

sempre per força és amic del semblant" (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι, en 214b3-4¹⁴⁵). Són els escrits dels autors que "parlen i escriuen sobre la naturalesa i sobre l'univers" (οὔτοι οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες, en 214b4-5) que, sense esmentar-los, en general, els estudiosos coincideixen en Empèdocles¹⁴⁶. D'aquests autors innominats Sòcrates demana a Lisis si creu que tenen raó, i el noi respon afirmativament. Sòcrates té cura en fer veure al noi que cal fer una distinció. En efecte, suposa que els semblants poden ser o bé dolents o bé bons. Notem que aquí no fa cap distinció encara entre els qui no són ni dolents ni bons, com farà més endavant (a partir de 216c2-3). Amb habilitat, suposant el que acabem de dir, Sòcrates fa a Lisis: "potser tenen la meitat de raó, potser la tenen tota" (Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἥμισυ αὐτοῦ, ἴσως δὲ καὶ πᾶν, en 214b7-8). I afirma tot seguit: "el que passa és que no els entenem" (ἀλλ' ἡμεῖς οὐ συνίμεν, en 214b8¹⁴⁷). Sòcrates passa a mostrar (cfr. 214b8-d3) com la hipotesi proposada

¹⁴⁴ Dimitri El Murr, a propòsit d'aquesta citació homèrica del *Lisis*, ha escrit: "On ne peut pas douter du caractère volontairement ambigu de cette citation qui a pour référent une situation contraire à celle qu'elle décrit et explique" (El Mur 2001, 78).

¹⁴⁵ Aquí cal fer notar el contrast entre el punt de vista dels *fisiòlegs* que sostenen que és l'*ἀνάγκη* la que estableix les relacions de semblança i el punt de vista d'Homer que en el τὸν θεὸν αὐτὸν ποιεῖν és en qui hi veu el motor de les mateixes relacions de semblança.

¹⁴⁶ DK B20, B26 i B35. Vegeu *supra*, 294n180. Joan Crexells suposa especialment Empèdocles (Crexells 1932, 61n1). Léon Robin també proposa entendre Empèdocles (Robin 1950a, I, 1288 nota 3 a la p. 336). Mario Bonaria ens dona un petit resum d'opinions i creu que "è difficile dire a qui storicamente pensi Platone; infatti secondo Stallbaum egli penserebbe ad Anassagora, secondo il Boeck ai sofisti, secondo il Croiset ai fisici ionici nonchè agli Eleati e agli altri filosofi della prima età. Secondo me, l'accento περὶ φύσεως (e opere di tal nome scrissero, fra gli altri, Anassimandro, Anassimene, Eraclito ed Anassagora) fra propendere per l'opinione di Croiset" (Bonaria 1958, 41). En l'actualitat Michael Bordt ha elaborat també un breu estat de la qüestió en el qual els autors proposats són Empèdocles, Anaxàgores, els atomistes, els sofistes, ... (Bordt 1998, 178-179). Dimitri El Murr creu poder llegir-hi Demòcrit i Empèdocles (El Murr 2001, 77). Louis-André Dorion llista Empèdocles, Anaxàgoras, els atomistes, els eleates, etc (Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 81n100). Creiem que pesa molt en la determinació dels noms la visió aristotèlica de la filosofia dels primers pensadors. A Plató no li cal concretar perquè els nois entenguin que hi ha maneres de llegir la realitat que admeten aquest posicionament. Ell parla d'un estat d'opinió comuna a aquest pensar les relacions que es donen entre els semblants.

¹⁴⁷ Literalment "però nosaltres no caminem amb ells". Aquí οὐ συνίμεν deixa entendre el valor de l'altre (de l'acompanyament [σύν-]) de cara a la *comprensió*. La *syn-ousia* és particularment

en alguns casos s'invalida i, per tant, no pot ser acceptada sinó rebutjada: d'una banda, si es tracta dels dolents¹⁴⁸, mai un dolent pot esdevenir amic d'un dolent degut a la seva dolenteria, ja que només fa el mal i mai no pot, doncs, ser amic de ningú qui fa el mal; d'altra banda, els dolents no són semblants entre ells ni el dolent és semblant a si mateix (és desigual i diferent); i el que no és ni semblant a si mateix difícilment pot ser semblant o amic d'un altre. Per tant, respecte dels dolents la semblança no es prova.

Respecte dels bons, tot i que en principi Lisis està disposat a admetre que es pot donar una relació de reciprocitat per semblança ("el bo és l'únic que pot ser amic del bo" [ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, en 214d5-6] i "els amics són la gent de bé [οἱ ἂν ὄσιν ἀγαθοί, en 214e1]), Sòcrates fa, de bon començ, una de les aturades que de tant en tant trobem en el *Lisis* per dir que "alguna cosa no m'agrada en el que diem" (καίτοι δυσχεραίνω τί γε ἐν αὐτῷ, en 214e2), i es passa a examinar amb coratge (φέρε οὔν, en 214e3) la problemàtica en relació a la reciprocitat entre semblants bons.

En l'examen d'aquesta qüestió s'atura, en primer lloc, en la consideració del *ser amic com a ser semblant*. Es demana: ¿El semblant amic pot ser d'utilitat a l'altre semblant amic? (ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὅμοιος φίλος, καὶ ἔστιν **χρήσιμος** ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ, en 214e3-5). La resposta és negativa perquè si *ser semblant* significa *ser autosuficient*, el semblant no pot servir de res a l'altre semblant. Si es mira ara *la bondat* de l'amic (que és semblant i autosuficient), com ho proposa fer Sòcrates, també és negativa la resposta, ja que el bo és útil a si mateix i autosuficient, i res li manca; per tant, no li cal estimar ningú altre. I si un no estima a l'altre, queda clar que qui no estima no pot ser amic. La conclusió respecte de tota aquesta reducció a l'absurd operada per Sòcrates és que els bons tampoc seran amics dels bons, ni es faran cas els uns als altres pel fet de ser autosuficients (φίλοι

sensible a l'acompanyament de cara al procés de *comprensió* d'allò de que es tracti (*res de qua agitur*).

¹⁴⁸ Primer es parla de πονηρός (πονηρὸς τῷ πονηρῷ, en 214b8-c1 i en endavant); després de κακός (a partir de 214c7 [κακούς]).

δέ γε οὐκ ἂν εἶεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς, en 215b7-c1). Arribats en aquest punt, i en una situació altra vegada aporètica, es proposa rectificar el camí: "Examina, Lisis, que lluny anem del bon camí. ¿No serà que anem completament equivocats?" (Ἔθρει δὴ, ὦ Λύσι, πῆ παρακρούμεθα. ἄρά γε ὄλω τινὶ ἐξαπατώμεθα;, en 215c3-4). Lisis no veu clarament l'equivocació: "¿Com és això?" (πῶς δὴ;, en 215c4). Aleshores la narració passa a estudiar una altra línia argumental de la *tradició* hel·lènica.

La segona gran línia que s'examina és la que sosté que "el semblant és el qui més en guerra està amb el semblant, i els bons amb els bons" (ὅτι τὸ μὲν ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ καὶ οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς πολεμιώτατοι εἶεν, en 215c5-6). Sòcrates reforça aquesta segona tesi dient que l'ha sentida dir a algú (Ἦδη ποτέ του ἤκουσα λέγοντος, en 215c4-5) i ara en fa memòria (ἄρτι ἀναμιμνήσκομαι, en 215c6¹⁴⁹). Ara es pren per testimoni (μάρτυρα, en 215c7) Hesíode, el qual, en *Els treballs i els dies* (versos 25-26), va escriure: "el terrisser està gelós del terrisser i el poeta del poeta i el mendicant del mendicant" (καὶ κερραμεὺς κερραμεῖ κοτέει καὶ αἰιδὸς αἰιδῶ καὶ πτωχὸς πτωχῶ, en 215c8-d1)¹⁵⁰. Sòcrates mateix comenta el text, traspasant-lo al cas present que es discuteix, i diu: "passa necessàriament que **els semblants** estan plens d'enveja, de gelosia i d'enemistat, mentre que **els dissemblants** estan plens d'amistat" (ἀναγκαῖον εἶναι μάλιστα **τὰ ὁμοιώτατα** <πρὸς> ἄλληλα φθόνου τε καὶ φιλονικίας καὶ ἔχθρας ἐμπίμπλασθαι, **τὰ δ' ἀνομοιώτατα** φιλίας, en 215d2-4). Allò que segons aquesta *tradició* hel·lènica s'esdevé no és, doncs, que

¹⁴⁹ A Lisis li havia estat demanat per part de Sòcrates que fes memòria en una altra ocasió del que li havia dit ell mateix per tal que li pogués dir –en recordar-ho- al seu amic Menexen (ἀπομνημονεῦσαι, en 211a9). Ara, Sòcrates mateix fa memòria del que li havia dit algú. La *memòria* és un dels elements fonamentals del pensament platònic i el que fa possible que la *synousia* pugui relligar el passat amb el present. La memòria fa possible la interiorització de la tradició. La llengua alemanya expressa bé aquest *interioritzar* de la *memòria* per tal com el terme *Erinnerung* (Memòria) és *interiorització* (*Er-innerung*). Un adequat procés d'interiorització permet situar la tradició com a motor fecund per a l'esdevenidor i no pas com una cadena que immobilitza en el passat, destruint el futur. La *synousia* socràtica vol ser un lloc de mútua fecundació dels éssers humans que hi participen.

¹⁵⁰ També Aristòtil fa servir aquest text en la seva *Ètica a Nicòmac* (VIII.2 1155a35-b1) i en l'*Ètica a Eudem* (VII.1 1235a17 i ss.).

"el semblant sigui amic del semblant" sinó tot el contrari: "són precisament **els contraris** els qui són amics dels contraris" (ὡς ἄρα παντὸς δέοι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἶη τούτου, en 215e2-3). Tanmateix cal afanyar-se a dir que la citació que Sòcrates ens dóna d'Hesíode no és del tot exacte. L'escriptura platònica, en aquest punt, és ben hàbil. Amb aquell "temps ha que he sentit a dir, i ara justament em ve a la memòria..." es protegeix de la tergiversació del text hesiòdic¹⁵¹. El text d'Hesíode ha sofert alguns retocs gens menyspreables. En efecte, si llegim directament Hesíode veiem que la citació en l'original fa (versos 23-26): "ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων τις ἄφενος σπεύδοντ' : ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἴδε βροτοῖσιν καὶ κεραμεὺς κεραμεὶ κοτέει καὶ τέκτωνι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ" ("El veí emula el veí que s'afanya a fer fortuna. Aquesta és la bona Eris (=Lluita) per als mortals. El terrissaire està gelós del terrissaire i el fuster del fuster. El pobre vol ser com el pobre i l'aede com l'aede": T-ABV). Les diferències amb la citació que ens refereix Sòcrates són ben patents. No només s'ha oblidat de l'esment del veí i de la referència a la "bona Eris" sinó que també ha posat primer l'aede que no pas el pobre, i, sobretot, s'ha deixat al calaix el verb φθονέει, és a dir, el "*vol ser com*". Però el que resulta sorprenent és que la citació d'Hesíode està feta en un context en el qual s'està exposant, en el proemi mateix de l'obra hesiòdica, la lluita bona que han de dur a terme els mortals (que en tots aquest exemples tenen semblant condició o ofici): la bona lluita (ἀγαθὴ δ' Ἔρις), és a dir, la competència entre els semblants. Precisament Hesíode està fent notar que la lluita dels homes (semblants) per esdevenir millors suposa que s'ha de produir una *imitació* de l'altre (sempre que l'altre sigui algú amb qui es pugui competir -per ser de semblant ofici o ocupació- en la seva excel·lència, en el domini del seu ofici i en la possibilitat d'esdevenir un mateix més ric). Hi ha, doncs, a parer d'Hesíode una lluita bona per als mortals, una lluita per competir i fer-nos semblants en allò

¹⁵¹ Qui va referir-li el text a Sòcrates li va fer arribar adulterat. Podria ser que la memòria de Sòcrates no el recordés bé. De tota manera, el paper que la memòria té en Sòcrates i el seu bon funcionament en altres indrets ens fa suposar que més aviat cal interpretar que es tracta d'una deformació del text deguda a la tradició oral o que directament provenia de boca del qui li va fer arribar a ell.

que és un bé¹⁵². L'actualització i adaptació de la tradició per part de Plató és un fet pedagògic d'elevat risc, sobretot si es posa en la memòria el fonament de la possibilitat d'esdevenir arrelat en quelcom de propi. Però, si això s'interpreta com un joc narratiu platònic té l'interès que obliga al lector (a nosaltres, doncs, també) a anar al text de l'esmentada tradició i estudiar-ne allò que realment s'hi diu i, així, poder penetrar més en la temàtica i en la problemàtica que en cada cas s'estigui debatent. Des d'aquest punt de vista el risc platònic pot esdevenir un incentiu a l'estudi fructuós.

Si seguim en el text del *Lisis* veurem com després, Sòcrates, quant a narrador, s'adreça a l'oient anònim a qui li està adreçant la narració i que en aquest punt l'incorpora a la conversa dient-li: ὃ ἐταῖρε (en 216a1). Això s'esdevé just en el moment de la narració socràtica en què Sòcrates ha acabat de referir el seu comentari a la citació d'Hesíode, i després d'haver afegit alguns exemples. Aleshores comenta davant l'oient anònim (i davant els lectors de qualsevol present): "En veritat, amic meu, exposant aquest raonament, [aquell que m'ho va dir] semblava tenir raó, perquè parlava molt bé" (καὶ μέντοι, ὃ ἐταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων· εἷ γὰρ ἔλεγεν, en 216a1-2). Aquí podem veure una crítica a la sofística, en general, i a tots aquells que confonen el *parlar bé* (εἷ λέγειν) amb *dir la veritat de la cosa*. Curiosament, en aquest punt, i de cop i volta, Sòcrates comença a adreçar-se als dos nois alhora, Lisis i Menexen, amb la pregunta següent: "Però a vosaltres, vaig fer jo, ¿què us en sembla? (ὁμῶν δέ, ἦν δ' ἐγώ, πῶς δοκεῖ λέγειν; en 216a2-3). I comença així la conversa amb Lisis i Menexen plegats¹⁵³, just en el moment que es parla

¹⁵² L'omissió del primer exemple és ben significatiu, sobretot perquè el verb que s'hi empra mostra ben clarament que s'està parlant de *fer-se semblant a* (ζηλοῖ). Igualment significativa resulta una altra ommissió, la d'un altre verb φθονέει, perquè aquest verb significa *vol ser com*, és a dir, suposa una certa semblança i això no li convindria a la narració socràtica. L'omissió del text de la "bona Eris" (ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν) que el porta també a haver d'ometre l'exemple del veí que *emula* el veí en treballar per esdevenir un home *igualmente* ric. La lluita o competència entre semblants seria el cas de Lisis i Menexen, no el cas que Sòcrates posa a consideració, és a dir, el dels contraris. Cfr. Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 84n111. La lectura d'aquesta nota ens ha orientat a estudiar aquesta comparança entre el text d'Hesíode i el text de Plató.

¹⁵³ Aquests canvis bruscs d'interlocutor mostren ben clarament que ens trobem a l'interior d'una conversa més gran (i més seguida), la que, de fet, mantenen Sòcrates, Menexen i Lisis d'ençà de

que els contraris són amics dels contraris. Els dos amics que sempre estaven competint es podien veure d'alguna manera reflectits en aquella complementarietat que semblava explicar la relació de reciprocitat (i de complementarietat, doncs) entre dissemblants. La citació d'Hesíode permetia igualment entreveure, per a qui conegués la tradició hesiòdica, aquest element de competència o bona lluita (ἀγαθὴ δ' Ἔρις) que ajuda els mortals a fer-se semblants els uns dels altres en el treball¹⁵⁴ i, per tant, en l'esdevenir humans.

3.3 La conversa amb Lisis i Menexen (216a2-222e7)¹⁵⁵

Aquest moment de la tercera conversa del *Lisis* (211d6-222e1), que s'ha iniciat amb aquell "Però a vosaltres, ¿què us sembla?" (ὁμῖν δέ [...] πῶς δοκεῖ λέγειν;, en 216a2-3), demana narrativament la presència dels dos interlocutors de Sòcrates, Lisis i Menexen. Ara, en primer lloc, el text s'ocuparà de la problemàtica de la reciprocitat segons se n'ha ocupat la *tradició hel·lènica*, estudiant-ne algunes de les propostes d'alguns dels seus representants; després, la narració socràtica anirà teixint el pensament platònic sobre les relacions d'estimació. Vegem-ho.

La resposta que Menexen dona a Sòcrates sobre què sembla als dos nois amics el punt al qual s'ha arribat, és a dir, la possibilitat de poder afirmar "que el contrari és essencialment amic del contrari" (τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ μάλιστα φίλον εἶναι, en 216a-5) és

211d6 i fins a 222e2 (o, si es vol incloure el resum, fins a 222e7). La separació que hem fet en tres converses es justifica escènicament i per la voluntat platònica de marcar talls que indiquen moments d'inflexió en la conversa entre Sòcrates i els nois (211d6-222e2), i per comoditat de la nostra exposició hem indicat separadament els tres moments com si fossin tres converses (quan, de fet, són una de sola).

¹⁵⁴ Hesíode reclama la *justícia* i el *treball* com aquells elements que permeten el desplegar-se humà de la pròpia dignitat. Les recomanacions a Perses, el seu germà, foren fruit de la reflexió sobre la seva pròpia situació personal i familiar.

¹⁵⁵ Aquesta conversa l'hem exposada amb força més detall que les anteriors en tractar de l'estructura del *Lisis* (*supra*, 295-300). Això ens permetrà aquí de posar-ne en relleu tan sols aquells aspectes que resultin més directament interessants de cara al nostre propòsit de comprendre la conversa des de la consideració del seu caràcter *synousial* i, doncs, relacional.

indubtablement afirmativa (πάνυ γε, en 216a5). Tot seguit, però, Sòcrates fa notar a Menexen, el gran discutidor, que precisament els sofistes (esmentats com οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, en 216a7) hi veuran, amb raó (ἀληθῆ, en 216b2), la més gran contradicció en el fet de relacionar l'enemistat amb l'amistat (cfr. 216a7-b1). Tots dos nois hi estan d'acord i afirmen (concloent l'anterior conversa amb Lisis) que "ni el semblant és amic del semblant, ni el contrari és amic del contrari" (οὔτε ἄρα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον, en 216b8-9). Així doncs, la «Aristotelian solution» (d'entendre per φιλία només les relacions d'amistat recíproca) no es mostra com a veritable solució per Plató, ja que la comprensió de la reciprocitat per simetria (de semblants o de contraris) es manifesta contradictòria. Hom no pot trobar, doncs, relacions d'estimació ni en les relacions entre els bons amb els bons, ni entre els dolents amb els dolents, ni entre els dolents i els bons.

Tanmateix la investigació platònica no decau i seguirà el camí que manca, un camí completament nou, no fressat, que no s'abandonarà d'ara endavant: el d'investigar en la direcció que fos "allò que no és ni bo ni dolent el que esdevingués amic d'allò que és bo" (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον οὔτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ, en 216c2-3)¹⁵⁶. El viratge en la ruta ens el mostra l'escriptura platònica advertint-nos del mareig socràtic: a Sòcrates *li roda el cap* davant tantes dificultats hagudes fins ara (εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, en 216c5-6¹⁵⁷). El *rodament de cap* de Sòcrates, explicat immediatament

¹⁵⁶ Naomi Reshotko presentà una comunicació al *V Symposium Platonicum* de Toronto (1998) intitulada *The Good, the Bad, and Neither Good Nor Bad in Plato's Lysis* (cfr. Reshotko 2000). L'autor, comparant el *Lysis* amb l'*Eutidem* i el *Gòrgias*, defensa que el sentit dels termes "bo", "dolent" i "ni bo ni dolent" no és el mateix en aquestes obres. En el *Lysis*, d'una banda, s'afirma que el bé és cercat per ell mateix; d'altra banda, que és cercat per quelcom que és "ni bo ni dolent". En introduir la categoria d'"allò que no és ni bo ni dolent" el *Lysis* parla d'un nou desig: el d'aquest ésser intermig, cosa que el distingeix de l'*Eutidem* i del *Gòrgias*.

¹⁵⁷ Cfr. Bosch i Veciana 1994. Vegeu *supra*, 295n184. Sòcrates ens fa notar el seu *rodament de cap*, el seu *mareig* a causa dels anants i vinents del *logos*. La novetat de la investigació s'emprèn en situació de *mareig* i, per tant, cal tenir ben present que les dificultats de l'argumentació no s'han acabat i que caldrà mantenir l'atenció fins a la fi del diàleg. Recordem que en 222c2, gairebé al final de la conversa, Sòcrates diu als nois: "ara que estem com embriacs del raonament..." (ὄσπερ

després d'assenyalar el nou camí d'investigació (l'advertiment del *rodament de cap* s'inicia efectivament en 216c4), és el senyal narratiu que ens trobem davant d'un punt d'inflexió en la investigació. Ens trobem, doncs, en un moment *vertiginós* de la recerca, caminant ja per les vies que condueixen al cim del diàleg, des del qual el diàleg ens oferirà nova llum.

Sòcrates en aquest punt de la narració aposta per sotmetre a consideració dels nois el que deia un antic proverbi (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν*, en 216c6), això és, que "allò que és bell ens és amat" (T-ABV)(*τὸ καλὸν φίλον εἶναι*, en 216c6-7), citació que relliga amb el que acaba de dir respecte de la relació d'estimació d'«allò que no és ni bo ni dolent» envers «allò que és bo» (*τοῦ ἀγαθοῦ*, en 216c3), és a dir, el bé. Sòcrates creu que ara és oportú esmentar aquest proverbi perquè s'adiu (*κινδυνεύει*, en 216c6) al moment argumentatiu de la conversa. Cal que ens deturem en la citació d'aquell proverbi.

El proverbi que Sòcrates posa a consideració dels interlocutors el trobem també citat gairebé literalment per Teognis, un poeta grec del segle VI aC¹⁵⁸. La citació es troba en el vers 17 de les *Elegies* del poeta¹⁵⁹. Allí hi llegim: ὅττι καλόν, φίλον ἐστί, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστίν. El sentit d'aquest proverbi ens el dona el context en el qual Teognis el situa. Si llegim els versos 15-18 de Teognis el sentit apareix amb claredat: "Muses i Gràcies, filles de Zeus, que en altre temps assistíreu al casament de Cadme i allí hi vàreu

μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου). L'escriptura platònica reconeix –i així ens adverteix– que la problemàtica abordada en aquesta *synousia* socràtica és d'una dificultat extraordinària, la qual cosa es mostra amb aquest recurs al *rodament de cap* i a la comparació del seguit argumental a un *estat d'embriaguesa*.

¹⁵⁸ La datació és discutida, però en tot cas seria anterior a aquesta data (cfr. López Férez 1988, 157). De fet, el proverbi era anterior a Teognis, ja que ell mateix el cita com un vers que ja havien cantat anteriorment les Muses (cfr. versos 15-16). El poeta Teognis tracta el tema de l'*amistat* en algun dels seus versos (a partir del vers 73). Teognis era un poeta que es llegia (no sempre amb fidelitat textual) en els *convits* de l'aristocràcia decadent, durant el segle V aC.

¹⁵⁹ Cfr. Bordt 1998, 187. En el text de *Les Bacants* d'Eurípides també trobem una frase parella: "ὅττι καλόν φίλον ἀεί" (vers 881), que cal traduir per "el que és bell sempre ens és estimat". Carles Riba tradueix: "El que és bell sempre ens és amic" (RIBA, C., *Eurípides. Tragèdies*, Vol. III, Traduïdes per Carles Riba. Edició a cura de Carles Miralles, Barcelona 1990, 282).

cantar aquest bell vers: «**La bellesa ens és estimada, i el que no és bell no ens és estimat**». Fou de les vostres boques immortals que aquest vers sortí". En aquests versos se'ns diu que les Muses i les Gràcies cantaren, en aquells temps mítics, la bellesa de la unió matrimonial de Cadme, l'heroi germà d'Europa, fundador de Tebes, amb la deesa Harmonia (a qui els versos no esmenten). Els versos parlen d'aquella bellesa que les Muses i les Gràcies estimen, no de si el nuvi els és *amic* o de si la festa els és *amiga*. No tindria sentit. Dit d'una altra manera, no hi ha contemplada la reciprocitat de l'estimació. Estimem la bellesa; amb tot, la bellesa no ens estima a nosaltres. Quan Plató posa en boca de Sòcrates aquest vers, pensem que cal interpretar-lo en aquest mateix sentit: que [nosaltres] estimem la bellesa ("**El que és bell ens és estimat**"), no que la bellesa ens estima a nosaltres (com fan generalment les traduccions: "El que és bell [ens] és amic")¹⁶⁰. No hi ha reciprocitat en *neutres* com la bellesa (τὸ καλόν). Teognis serveix, doncs, a Sòcrates per tal de precisar el sentit d'allò que està dient ja que la citació en el *context* de Teognis permet veure amb força transparència el sentit del proverbi, això és, que hi ha relacions d'estimació en les quals no es dona reciprocitat com és ara el cas de *l'amor a la bellesa*. Aquest recurs al proverbi, també citat per Teognis, ens fa copsar, igualment, que el sentit de la proposició "allò que no és ni bo ni dolent [sigui] el que esdevingués amic d'allò que és bo" (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον οὔτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ, en 216c2-3), en no tenir sentit de reciprocitat (com té en la nostra llengua el mot *amic*), caldria entendre-ho i traduir-ho així: "allò que no és ni bo ni dolent [sigui] el que esdevingués *amant* (o *amorós*) d'allò que és bo".

En afirmar la no reciprocitat de determinades relacions d'estimació, com ara la relació d'estimació envers la bellesa, Sòcrates s'adona de la sorpresa que pot causar en els oients (i els lectors) la defensa de la no reciprocitat en (algunes) de les relacions d'estimació i la seva mateixa narració s'afanya a fer-ho notar amb una imatge ben quotidiana en una palestra, la

¹⁶⁰ Dissentim, doncs, de la majoria de traduccions del proverbi que, com la de Joan Crexells (BM), fan: "és allò que és bell que ens és amic". Igualment estem en desacord amb la de Léon Robin: "ce qui est ami, ce soit le beau" (Robin 1950a, II, 339).

dels cossos dels nois i joves, nus, untats d'oli per als exercicis de lluita, cosa que els permetia escapar-se del contrari però que, al mateix temps, els demanava esforçar-se incansablement en la lluita, servint-se no només de la força física sinó també de la destresa i la intel·ligència per tal de poder vèncer el company d'exercici. El text metaforitza així l'argumentació: "Almenys fa l'efecte que és una cosa lleugera, fina i untosa que potser per això també fàcilment rellisca i se'ns escorre, a causa d'aquestes qualitats" (216c7-d2)¹⁶¹. Advertit l'oient i els lectors amb aquesta imatge de la dificultat en la lluita, Sòcrates prosseguirà en l'argumentació.

La sorprenent introducció de l'antic proverbi i el seu sentit respecte de *la bellesa* porten Sòcrates a seguir la seva argumentació, identificant, ara, la bellesa i el bé. I així formula una sentència *nova*: λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι, això és, "afirmo, doncs, que el bé és bell" (en 216d2¹⁶²). Aquell antic proverbi (i el seu missatge de no reciprocitat) porta

¹⁶¹ Vegeu *supra* 296n186. Per a una interpretació simbólicoeròtica (fàl·lica) d'aquest text, tal com ja vàrem fer notar, vegeu allò que diu la professora Ginger Osborn Justus en referència a aquest text: "Finally, there is Socrates' homoerotic and phallic allusion, within the context of the Beautiful as Friend, as something "soft and smooth and slippery"; something that "slides and slips through our fingers so easily" (216d). Greek boys, if I am remembering correctly, were portrayed in erotic relations with older suitors, in semi-flaccid, not fully erect states. That state is either a pre- or post-coital condition; post-coital activity would certainly give rise to a penis' being "soft and smooth and slippery" and something that slides and slips through the fingers. That both boys are beautiful and erotically alluring is Socrates' point. Even an odd man praises the erotic attractiveness saturating the beauty of youth" (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 90-91). Michael Bordt sosté que els adjectius amb que Sòcrates descriu la bellesa poden fer referència a la bellesa dels cossos nus dels nois de la palestra i, per tant, hi veu una certa referència a la sexualitat (Bordt 1998, 185). Nosaltres mantenim que la *lluita* a la palestra explica millor el sentit del text, perquè argumentar i lluitar té similituds ben clares en aquesta imatge d'un cos untat d'oli, imatge que no deixa de tenir un elevat component eròtic i estètic (τὸ καλόν).

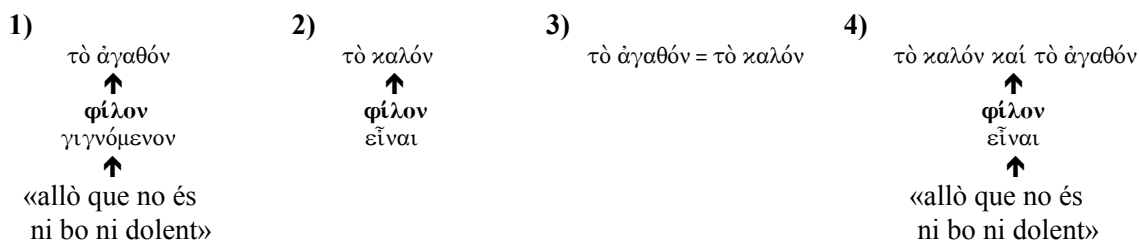
¹⁶² Cfr. *El Convit*, 204e1-2. Però, com adverteix Charles H. Kahn, el moviment (desig) del *Lisis* és devers el bé, mentre que el moviment (desig) que primàriament apareix en *El Convit* és vers la bellesa (Kahn 1996, 266). Com comenta Louis-André Dorion, "La *philia* et l'*eros* ont doncs fonamentalment le même objet, mais leur objet premier est différent, puisque la *philia* recherche avant tout le bien alors que l'*eros* attache surtout à la beauté" (Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 89n125). El mateix Dorion, en la mateixa nota aporta algunes altres referències del *Corpus platonikum* que defensen la identitat entre el bé i la bellesa: *Alcibiades* 115a-116e; *Hippias Major* 297c-d; *Protàgoras* 360b; *Gòrgias* 474c-d; *Menó* 77b; *Fileb* 64e, etc.

Sòcrates a identificar, amb sentència solemne, *bondat* i *bellesa*, una identitat que els grecs visibilitzaven en la *noblesa* i *honestedat* humanes, l'anomenada *καλοκαγαθία*, de la qual Lisis n'era un noi posseïdor (cfr. 207a2-3). També aquella identitat que els grecs visibilitzaven en l'*amor eròtic veritable* que cercava la *bellesa* i la *bondat* aplegades en un ἔρωσ autèntic (com Hipotales cerca en la *bellesa* i la *bondat* de Lisis).

Després d'identificar *bellesa* i *bé*, Sòcrates pot ja concloure l'argumentació amb un darrer pas, que formula amb una altra afirmació sentenciosa, precedida igualment per un λέγω, al qual li segueix un conclusiu τοίνυν: "Dic, doncs, [...] que el que és amic [*amant*: T-ABV¹⁶³] del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent" (λέγω τοίνυν [...] τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, en 216d3-4). Sòcrates ha conclòs, amb aquest seguit de quatre proposicions,¹⁶⁴ una argumentació formalment ben construïda amb la qual ell ha començat a elaborar la seva comprensió de les relacions d'estimació.

¹⁶³ Traduïm φίλον per *amant* per tal de donar entenent la no reciprocitat de la relació esmentada, tal com ja hem dit anteriorment, en considerar el mateix terme φίλον en 216c3. En català esdevé molt difícil *traduir* aquest terme grec. Nosaltres ho fem per *amant* en el sentit que el terme té quan parlem de *filò-sof* com *amant* (no pas *amic*) de la saviesa.

¹⁶⁴ Recordem les proposicions que conformen l'argumentació: 1) En 216c2-3: "allò que no és ni bo ni dolent esdevé *amant* (φίλον γιγνόμενον) del que és *bo* (τοῦ ἀγαθοῦ)" [això és: "l'ésser humà estima el bé]; 2) En 216c6-7: "allò que és bell (τὸ καλόν) [ens] és estimat (φίλον εἶναι)" [això és: l'ésser humà estima la bellesa]; 3) En 216d2: "el bé (τἀγαθόν) és bell (καλόν εἶναι)" [això és: el bé i la bellesa són el mateix]; i 4) Conclusió: En 216d3-4: "allò que no és ni bo ni dolent és *amant* (φίλον εἶναι) del bell i del bo (τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ)" [això és: l'ésser humà estima la bellesa i el bé]. Si ho mostrem esquemàticament, veurem com l'amor al bé i a la bellesa no és recíproc (va en una única direcció [↑], en la direcció de l'objecte de l'estimació):



Fixem-nos que, tot i tractar-se d'una argumentació formalment ben construïda, Sòcrates ha presentat la conclusió com una *revelació profètica* (ἀπομαντευόμενος, en 216d3¹⁶⁵; cfr., també, μαντεύομαι, en 216d5). Sòcrates considera *revelació* la seva actual comprensió de la *realitat present* que considera dividida en tres gèneres (τρία γένη, en 216d6¹⁶⁶): a) allò que és bo: τὸ ἀγαθόν; b) allò que és dolent: τὸ κακόν; i c) allò que no és ni bo ni dolent: τὸ οὔτ' ἀγαθόν οὔτε κακόν (216d6-7). El *pressentiment* socràtic rau en: 1) l'existència d'un ésser entremig (un ésser que no és ni bo ni dolent); i 2) la consideració d'aquest ésser entremig com el subjecte únic de la relació d'estimació amb el bé: "així doncs, escau únicament esdevenir *amant* del bé, i únicament del bé, allò que no és ni bo ni dolent" (T-ABV)(τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον, en 216e7-217a2). Cal tenir present que aquí està parlant d'éssers impersonals (*neutres*), si bé més endavant s'especifica que nosaltres "som éssers que estan **entre** el bé i el mal" (τῶν **μεταξὺ** ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ, en 220d5-6¹⁶⁷) i, per tant, el subjecte de la relació d'estimació es determina com a subjecte *humà*. «Nosaltres» som els éssers *humans* que estan en l'entremig del bé i del mal.

A partir d'aquest moment el *Lisis* s'ocuparà d'aquestes relacions d'estimació no recíproques fins al final mateix del diàleg¹⁶⁸. Tanmateix el *Lisis* no abandona –i cal tenir-ho ben

¹⁶⁵ En el *Corpus platonicum* el verb ἀπομαντεύεσθαι és utilitzat 4x, aquí i en el *Sofista* 250c1, en *La República* VI 505e1 (on també el context parla del τὸ ἀγαθόν) i VII 516d2. A. Bailly ens dona dos sentits: *conjecturer* i *prédir* (Bailly 1992, 234). Aquí en el nostre text el context ens inclina a traduir per *revelar*. L'ambient festiu de *Les Hermaies* propiciaven aquesta atmosfera de *revelació*. Francisco J. Gonzalez parla d'*inspiració* perquè en aquest punt del diàleg s'ha trobat la font de l'amistat en el bé, és a dir, en quelcom que està més enllà del que és humà (Gonzalez 1995a, 78n21). Plató utilitza més aviat, amb aquest sentit, el verb μαντεύεσθαι, com ho farà tot seguit en 216d5 (cfr., també, *Apologia* 21a4; 39d9; *El Convit* 192d1; etc.).

¹⁶⁶ Cfr. *El Convit* 201d8-202a10 (també: *Eutidem* 280e5-281a1 i *Gòrgias* 467e-468b4).

¹⁶⁷ Aquesta frase va immediatament precedida per un ὅφ' ἡμῶν ("per a nosaltres", en 220d6) que determina indubtablement aquell "allò que no és ni bo ni dolent" com a "l'ésser humà".

¹⁶⁸ Michael Bordt formula la temàtica que d'ara endavant tracta el *Lisis* a partir de la possibilitat semàntica de φίλος: "In the third part [216c1-222e7], he is investigating the non-reciprocal use of *philos*: What does it mean that something is dear, is *philos* for someone?" (Bordt 2000, 168). Cfr.

present- les relacions d'estimació recíproques, si bé no en torna a parlar precisament fins gairebé el final del diàleg, en el fragment 221e5-222b2¹⁶⁹. Com podem comprendre, serà en el final del *Lisis* on l'escriptura platònica intentarà relligar les relacions d'estimació recíproques i les relacions d'estimació irrecíproques, és a dir, es posarà en relació el cas de l'enamorament no correspost d'Hipotales respecte de Lisis i el cas de l'amistat recíproca entre Menexen i Lisis, dos casos de relacions d'estimació que tot al llarg del diàleg mantenen una tensió realment fructífera. Però abans d'arribar al punt final del diàleg cal encara abordar aquesta nova situació de l'argumentació que ha *revelat* una relació d'estimació no recíproca entre "allò que no és ni bo ni dolent" ("nosaltres", el subjecte personal d'aquest amor [i per això mateix *amants*, i no pas *amics*]) i "el bé" (objecte impersonal d'aquest amor [l'*amat* que en no ser personal no retorna l'*amor*, no estima, tan sols és *amat* per l'*amant*]).

En parlar de la no reciprocitat de determinades relacions d'estimació, Sòcrates, abans que res, s'ajuda de dos exemples per introduir la problemàtica i aproximar-se al *per què* es dona aquesta relació d'estimació no recíproca. El primer exemple té a veure amb la salut del cos (cfr. 217a3-c2): un cos sa si cau malalt (sense caure-hi mortalment), desitja i estima el metge i la salut, que li és útil i bona, a causa de la presència de la malaltia. El segon exemple, sobre els cabells blancs (cfr. 217c3-217e1), que ho poden ser en tant que tenyits i ho poden ser de natural, vol introduir la qüestió dels modes de presència d'una qualitat en

també la comunicació presentada a Toronto de Wilfried Kühn que tracta "uniquement de rapport non-réciproque entre celui qui aime ou désire et objet aimé ou désiré" (Kühn 2000, 217 i, en general, tota la comunicació, 217-225). Cfr. també, entre d'altres, Bolotin 1979, 143 i ss., Kahn 1996, 285 i ss. i Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 88n122. Per a un tractament de la problemàtica més detallat, cfr. Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 15-24.

¹⁶⁹ La frase anterior de 221e3-5 l'interpretem com frase-pont entre les relacions d'estimació no recíproques i les relacions d'estimació recíproques: "És, doncs, d'una cosa que ens és pròpia, pel que es veu, que tenim amor, amistat i desig, Menexen i Lisis" (τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι). També al final de tot del *Lisis* (223b6-7) el reconeixement per part de Sòcrates de la seva relació d'estimació amb Lisis i Menexen fa referència a una relació de reciprocitat.

un objecte¹⁷⁰. D'aquests dos exemples Sòcrates en conclou que la presència del mal en alguna cosa, si el mal no l'afecta del tot, fa que aquesta cosa desitgi i estimi el bé (cfr. 217e1-218a2). A partir del que ha estat dit fins ara i a partir de la consideració d'aquests dos exemples, Sòcrates es detura en el cas dels *filòsofs* (218a2-b6).

El cas dels qui *estimen la saviesa*, dels qui *filosofen* (φιλοσοφεῖν, en 218a3.4.6 i φιλοσοφοῦσιν, en 218b2.3), és a dir, el cas dels filòsofs¹⁷¹, resulta particularment significatiu en aquella *synousia* socràtica perquè al cap i a la fi la *synousia* és el lloc on es fa l'experiència amb l'altre de l'esdevenir sapient. Als qui ja són savis (τοὺς ἤδη σοφούς, en 218a2-3), siguin déus o siguin homes, o als completament ignorants (τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας, en 218a4-5) no se'ls adiu la *saviesa* sinó tan sols als qui tenen el mal de la ignorància (οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, en 218a6-7) però d'una ignorància que els fa tenir consciència que no saben el que no saben (ἀλλ' ἔτι ἠγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασι, en 218b1). Aquests, els filòsofs, *estimen la saviesa i filosofen* (διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν, en 218b1-2) en tant que no són ni bons ni dolents; en canvi, els qui són dolents no ho fan, perquè el contrari no pot ser *amant* [φίλον] del contrari (cfr. 218b3-4¹⁷²), com tampoc els qui ja són savis, perquè el semblant no pot ser *amant* [φίλον]

¹⁷⁰ Prenem l'expressió *modes de presència* de la professora de la Universidad de Buenos Aires, María Isabel Santa Cruz. En el *V Symposium platonikum* de Toronto presentà una comunicació sobre aquest text del *Lisis* (217b-218a) que hem presentat en el capítol I d'aquesta investigació (*supra*, 169-171).

¹⁷¹ Aquí, com veiem, el *Lisis* no usa el substantiu φιλόσοφος, sinó el verb φιλοσοφεῖν. El *Lisis* utilitza el substantiu φιλόσοφος tan sols en 212d2 i el substantiu φιλοσοφία en 213d7, que ja hem tingut presents més amunt. En el text de 212d2 es parlava precisament dels φιλοσόφοι dins dels exemples de no reciprocitat, avançant-nos la temàtica i problemàtica present.

¹⁷² L'expressió de 218b3-4, això és, (οὔτε) τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου [φίλον], es refereix a tota relació d'estimació, ja sigui recíproca, ja sigui irrecíproca. Per això, podem traduir-la tant per "(ni) el contrari és *amic* del contrari" (per a les relacions d'estimació de reciprocitat) com "(ni) el contrari és *amant* del contrari" (per a les relacions d'estimació irrecíproques). En el conversar adreçat a *Lisis* (3.2) es referia a les relacions d'estimació recíproques, ací es refereix a les no recíproques.

del semblant (cfr. 218b4¹⁷³). La narració socràtica conclou ara que ja han arribat a esbrinar (ἐξηγηρήκαμεν, en 218b7¹⁷⁴) el sentit de τὸ φίλον, (ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὐ, en 218b7-8), que determina així: "anomenem *amant* (τὸ φίλον), tant pel que fa a l'ànima com pel que respecte del cos, com en relació a tot, allò que no essent ni bo ni dolent, a causa de la presència del mal, és *amant* del bé" (T-ABV)(φραμὲν γὰρ **αὐτό** [τὸ φίλον], καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ **φίλον** εἶναι, en 218b8-c2). Si bé sabem que de seguida se'ns advertirà que també d'aquesta descoberta en cal tenir suspicàcia (cfr. 218c4-d5¹⁷⁵), s'ha afirmat un acord previ dels dos nois amb expressions ben contundents ("hi estaven *completament* d'acord i digueren que així estava bé" [T-ABV]: **παντάπασιν** ἐφάτην τε καὶ συνεχωρείτην οὕτω τοῦτ' ἔχειν, en 218c2-3), expressions amb les quals, de fet, se'ns mostra, d'una banda, una creixent sintonia entre els nois i Sòcrates; i, de l'altra, ens fa suposar algun avanç en el diàleg, si bé cal matisar-ne les raons¹⁷⁶ (λόγοις τισὶν τοιούτοις,

¹⁷³ L'expressió de 218b4, això és, (οὔτε) τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου **φίλον**, també es refereix a tota relació d'estimació, i li hem d'aplicar igualment allò dit en la nota precedent.

¹⁷⁴ El mateix verb que trobem en el final del *Lisis*: ἐξευρεῖν, en 223b8.

¹⁷⁵ Aquest fragment (218c4-d5) utilitza de bon començament la imatge del caçador (ὄσπερ θηρευτής τις, en 2218c4) per tal de donar entenent que alguna cosa ha estat adquirida. Notem que és la mateixa imatge que Sòcrates fa servir en parlar amb Hipotales per tal de fer-li veure que seria un mal caçador aquell qui esverés la salvatgina abans de caçar-la, com, de fet, sembla ser Hipotales, a parer de Sòcrates (cfr. 206a9-10). Ara és el mateix Sòcrates que pensant-se ser un bon caçador està joiós de la cacera (ἀγαπητῶς ὃ ἐθηρευόμεν, en 218c5). Però resulta que, en aquest context filosòfic de no pensar-se saber el que de fet no se sap i reconeixent el seu no saber, Sòcrates presenta la més estranya sospita (ἀτοπωτάτη τις ὑποψία, en 218c6) del seu saber caçat. El llenguatge de la narració socràtica expressa una elevada perplexitat i desolació en aquest fragment: "em vingué una estranyíssima sospita", "desolat vaig dir", "la nostra fortuna només existeix en somnis", "tinc por" i "em passa com si haguéssim caigut en mans de falsaris". La qüestió de fons és una preocupació constant de Sòcrates: la *veritat* de la cosa ("que no fos veritat tot allò que havíem convingut" [ὡς οὐκ ἀληθῆ εἶη τὰ ὁμολογημένα ἡμῖν, en 218c6-7]). La veritat es prova a través de les raons que la mostren. Sòcrates afirma el fet que algunes de les raons trobades en relació a τὸ φίλον són ben falses (λόγοις τισὶν τοιούτοις [ψευδέσιν] ἐντετυχήκαμεν περὶ τοῦ φίλου, en 218d3-4), sense dir quines raons són falses ni on és troba la falsedat. Senzillament torna a examinar la qüestió des de la raonabilitat de l'*amor al bé*.

¹⁷⁶ La narració socràtica parla ací de λόγος en el sentit de *raó* de quelcom. Equivaldria al terme aristotèlic αἰτία, entès com a *causa* de quelcom.

en 218d3). L'avanç seria precisament l'haver exemplificat que hi ha certament relacions d'estimació irrecíproques, i que la relació que es dona en el filosofar n'és un exemple a tenir ben en compte. En aquestes relacions d'estimació irrecíproques hi veiem, com ja hem fet notar, una *dissimetria* perquè el subjecte desitja i estima el bé és un ésser humà (subjecte *personal*¹⁷⁷) mentre que l'objecte estimat és *impersonal*: el bé¹⁷⁸.

La narració segueix posant damunt la taula el problema de la raonabilitat¹⁷⁹ d'aquest *amor* al bé, en reexaminar la qüestió (a partir de 218d6, on llegim **σκοπῶμεν**· φίλος ὅς ἂν εἴη, πότερόν ἐστὶν τῷ φίλος ἢ οὐ;). El text, en aquest nou examen, aborda l'estudi del per què d'aquest *amor* assenyalant l'existència d'una raó final (**ἔνεκα** του, 218d8) i d'una raó originària (**διὰ** τι, en 218d8). De manera ben clara s'afirma que "allò que no és ni bo ni dolent és amant del bé a causa de la presència del mal i de l'enemic i en vistes al bé i a l'amat" (T-ABV) (τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα **διὰ** τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ **φίλον** ἐστὶν **ἔνεκα** τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου, en 219a6-b2). Dit altrament: "És, doncs, amb vistes a l'amor envers l'amat que l'amat és amat a causa de l'enemic" (T-ABV) (**Ἐνεκα** ἄρα τοῦ φίλου <τοῦ φίλου> τὸ φίλον φίλον **διὰ** τὸ ἐχθρὸν, en 219b2-3¹⁸⁰).

¹⁷⁷ Cal recordar que, tal com ja hem assenyalat, el text del *Lisis*, en el qual es determina el caràcter *personal* del subjecte de *l'amor al bé*, es troba més endavant, en 220d5-6 (ὅψ' **ἡμῶν**, τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ).

¹⁷⁸ En el cas dels *filòsofs*, el «bé» s'identifica amb la «saviesa».

¹⁷⁹ Els autors acostumen a parlar en aquest punt del *Lisis* de *causalitat*. Tal com hem assenyalat en la precedent nota 90, el Sòcrates del *Lisis* parla de logos-raó. Per això, ens ha semblat més oportú fer servir aquí el terme *raonabilitat* en comptes de *causalitat*. Igualment caldrà parlar de *raó originària* (i no pas de *causa eficient*) i *raó final* (i no pas *causa final*). El llenguatge platònic del *Lisis* no llegeix l'argumentació en l'àmbit metafòric *judicial* com ho farà l'aristotèlic. Plató més aviat es mou en l'àmbit metafòric *comercial* de *sospesar* el valor d'alguna mercaderia (cfr. Liddell-Scott-Jones 1978, 1057 *sub voce* λόγος). Plató no ignora en el *Lisis* el terme τὸ αἰτίον (2x=209b8 i 221c2) ni el terme ἡ αἰτία (4x=221c3.5.d1.3).

¹⁸⁰ La dificultat de traducció ací és elevada. De tota manera l'exemple de la salut i la malaltia que Sòcrates acaba de posar (cfr. 218e3-219a6), ajuda a comprendre el sentit d'aquest text (que té molt de joc de paraules, més si pensem en l'edat dels nois!). Si ho traduïssim en l'exemple de la salut i la malaltia, aquest text tan difícil diria una cosa així: "És, doncs, en vistes a la salut (amat) que el

Sòcrates examina, primer, la raonabilitat final d'aquest *amor*, és a dir, per a què «allò que no és ni bo ni dolent» (també, doncs, l'ésser humà; també el filòsof) estima allò que és un bé per a ell. Considerant aquesta *raonabilitat final*, Sòcrates es fixa en el fet que aquest *amor* a quelcom que és un bé –deixant de banda, ara, si el semblant és amant del semblant (cfr. 219b6-9)- podria entrar en un procés imparabile (*progressus in infinitum*) que "ens faria necessàriament defallir" (ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς, en 219c5-6). Per això afirma que hi ha un principi o fonament (ἐπί τινα ἀρχήν, en 210c6) on s'atura finalment el procés que hagués pogut semblar infinit¹⁸¹. És el *bé últim* que Sòcrates anomena τὸ πρῶτον φίλον (219d1)¹⁸². I és a causa d'aquest πρῶτον φίλον que –sosté Sòcrates- diem que totes les altres coses ens són amigues (ένεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι, en 219d1-2). El πρῶτον φίλον és determinat, tot seguit, com allò que és veritablement estimat (ἧ δ'

metge (també amat) és amat pel malalt (amant), amenaçat per la malaltia (enemic)". Abans de posar l'exemple de la salut i la malaltia el comentari d'un dels nois havia estat: "No ho segueixo del tot" (οὐ πάνυ, ἔφη, ἔπομαι, en 218e1). Quan s'ha formulat la frase difícil de 219b2-3, sorprenentment la resposta conjunta dels dos nois és "sembla que sí" (ἔοικεν, 219b4).

¹⁸¹ El πρῶτον φίλον és el fonament ontològic no només de les relacions d'estimació sinó de tota realitat. Djibril Samb ha escrit encertadament que "le *prôton philon* est le principe compris littéralement au sens d'origine, et dans l'épaisseur ontologique de but" (Samb 1991, 515). Aquest esbós ontològic que conté el *Lisis* és d'un interès enorme, sobretot a l'hora de valorar degudament aquest diàleg platònic sovint menystingut. Cal dir, però, que aquest principi, en tractar-se de relacions d'estimació, es manté en un àmbit tan *impersonal* que no es pot veure, de fet, com fonamenta una realitat amorosa, atès que aquesta no pot ser estimada per aquest principi *impersonal* (que no és en si mateix l'amor, ni el pot retornar).

¹⁸² La traducció d'aquest *principi fonamentador* τὸ πρῶτον φίλον no pot ser "el primer amic" o "la primera cosa amiga" (Joan Crexells) perquè en aquest principi platònic justament no hi ha reciprocitat (i *amic* és un terme que expressa una relació recíproca). D'altra banda, el neutre τὸ πρῶτον φίλον expressa l'ésser *impersonal* d'aquest *principi fonamentador*. La millor traducció de τὸ πρῶτον φίλον potser sigui referint-la a allò amb què s'identifica: *el bé últim* (el fonament amat de les relacions d'estimació). Francisco J. Gonzalez critica, en aquest mateix sentit, algunes traduccions: "what Socrates calls the *prôton philon* [...] what those consistent-at-any-cost translators absurdly translate as «the first friend»" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 17). David Bolotin parla de "first friend" (Bolotin 1979, 166), "first or ultimate friend" (Ibid., 167) i "first friend or primary dear thing" (Ibid.). Per evitar els problemes de traducció, alguns estudiosos senzillament deixen intraduït τὸ πρῶτον φίλον o tan sols transliteren en *to prôton philon*.

ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον, en 219d4-5¹⁸³), de tal manera que "totes les altres coses que estimem no són sinó com imatges d'aquella" (ὅσπερ εἰδῶλα, en 219d), imatges "que ens enganyen" (ἐξαπατᾷ, en 219d4)¹⁸⁴. Sigui com sigui, en aquest punt Sòcrates deixa clar el lligam que cal establir entre τὸ πρῶτον φίλον i tot allò que estimem, tot allò amb què hi mantenim relacions d'estimació. Totes les relacions d'estimació (ja siguin recíproques, ja siguin irrecíproques) poden ser anomenades pròpiament relacions d'estimació perquè es fonamenten en aquell *bé últim estimat* (que no estima, que és un bé irrecíproc). Hi ha ací exposada, doncs, una relació fonamental, i és que, d'acord amb 219d1-2 (ἐνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι), **tota relació d'estimació** (φιλία) **recíproca** (relació d'*amistat* entre Menexen i Lisis) **o irrecíproca** (relació d'*amor* [enamora-ment-ἔρωσ] entre Hipotales i Lisis) **es fonamenta, en últim terme, en un amor irrecíproc**. Aquest és, doncs, el fonament i la raó de les nostres relacions d'estimació. En les relacions d'estimació (περὶ τοῦ φίλου, en 220a6) que no tinguin com a objecte l'*amor al bé últim*, de fet, segons el *Lisis*, "parlem amb paraules que ho semblen" (ῥήματα φαινόμεθα, en 220b1), amb paraules inadequades: "de fet *amat* només ho és *allò on troben el seu acompliment* totes les *relacions d'estimació*" (T-ABV) (φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν, en 220b1-3).

Sòcrates és demana a continuació per l'*amor al bé*, al πρῶτον φίλον, i ha de recórrer a cercar la *raó* d'aquest *amor al bé* en alguna *raó originària* perquè no hi ha cap *raó final* que pugui explicar l'*amor al bé últim*, ja que *en el bé últim* s'ha arribat a la *plenitud del bé* (i no n'hi ha, doncs, d'altre). La *raó originària* (διὰ) rau, d'entrada, per Sòcrates en la *presència*

¹⁸³ Cfr. 220b1-2: "Allò que és veritablement *amat*" (φίλον δὲ τῷ ὄντι). Que τὸ πρῶτον φίλον sigui el veritable *amat* de cap manera significa que sigui l'únic *amat*. La relació d'estimació necessita de la *raó* per tal de discernir la *veritat* de l'*amor al bé últim* de la *veritat* de l'*amor dels béns intermitjos*, sense que això signifiqui que l'*amor* a aquests béns intermitjos sigui un veritable amor. Cfr. nota següent.

¹⁸⁴ Sobre el paper de la *raó* per determinar la realitat de l'*amor*, degut a l'aparença de les *imatges de l'amor*: cfr. Vallejo Campos 2001a, 84 i 103, que ja hem considerat.

del mal (**διὰ τὸ κακὸν** τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται, en 220b8). De fet, la narració socràtica dedica un llarg fragment (220e6-221d2) a mostrar, a partir d'ara, que no és la presència del mal allò que fa que s'estimi el bé: si el mal desaparegués haurien de desaparèixer les relacions d'estimació i, de fet, no desapareixen; per tant, el mal no és la causa de l'estimació. I segueix: "ara, pel que es veu, sembla que hi ha una altra causa d'estimar i d'ésser estimat" (νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι, en 221d1-2), causa que ja ha estat preanunciada en aquest fragment quan s'ha introduït el terme *desig* (αἱ ἄλλαι ἐπιθυμῖαι, en 221a3). El *desig* serà la *raó originària*¹⁸⁵ de l'*amor al bé* (*últim*) dels qui no són ni bons ni dolents¹⁸⁶. La pregunta socràtica és ben eloqüent: "¿No serà, en realitat, com dèiem ara mateix, que *el desig és la causa de les relacions d'estimació?* (ἄρ' οὖν τῷ ὄντι, ὅσπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, en 221d2-3¹⁸⁷).

En demanar-se interrogativament si el desig és la causa de les relacions d'estimació, la pregunta socràtica segueix així: "¿ [...] i [no serà, en realitat, que] el qui desitja és *amant* del que desitja mentre ho està desitjant¹⁸⁸, i allò que dèiem abans sobre què era ser *amant* era xerrameca, tal com ho és un poema llarg?" (καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν **φίλον** ἐστὶν τούτῳ οὔ

¹⁸⁵ A partir de 221c3 es fa servir el terme ἡ αἰτία (cfr. també 221c5.d1.3).

¹⁸⁶ En aquest fragment es passa de la consideració de l'*impersonal* «allò que no és ni bo ni dolent» (*neutre*) a la consideració de l'ésser *personal* «per a nosaltres, que som éssers que estan entre el bé i el mal (ὅφ' ἡμῶν, τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ, en 220d5-6)».

¹⁸⁷ Aquí és la darrera vegada en el *Lisis* que Plató fa servir el terme ἡ φιλία. En el conjunt del *Lisis* el terme ha estat emprat 6x (207c11; 214d7; 216b1; 219a4; 220b3 i ací 221e4). El terme ἡ φιλία cal prendre'l aquí en el sentit de *relacions d'estimació* que engloben les *relacions d'estimació amical*, entre amics (amb grec també s'usa el terme φιλία) i les *relacions d'estimació d'enamorament*, d'amor (amb grec ἔρωζ). El text està dins el context d'estudi del lligam entre les relacions no recíproques d'estimació i les relacions recíproques d'estimació. És a dir, està parlant generalment sobre les *relacions d'estimació*, siguin o no recíproques. El caràcter polisèmic del mot φιλία dificulta la seva traducció.

¹⁸⁸ Cfr. *El Convit* 200e2-5: "Aleshores, aquest home, i qualsevol altre que desitgi quelcom, desitja allò que no està al seu abast i que no té en el present; o sigui que el seu amor i el seu desig existeixen, precisament, en virtut d'allò que no té, d'allò que ell mateix no és i d'allò que li manca" (traduc. Eulàlia Presas: BM). Cfr. també *Fileb* 35a3-c2.

ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν **φίλον εἶναι**, ὕθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα μακρὸν συγγεόμενον; en 221d3-6). La resposta accepta aquesta possibilitat (κινδυνεύει, en 221d6). Aquí el que la narració socràtica està posant a consideració de l'oient i dels lectors és la necessitat de considerar el *desig* com a causa de les relacions d'estimació i no pas el *mal*, tal com s'ha fet just anteriorment (τὸ πρότερον, en 211d5). El llarg fragment que ha estat dedicat a *la presència del mal* com a causa de les relacions d'estimació envers el bé (cfr. 220e6-221d2) és tingut metafòricament (ὥσπερ, en 221d5) com un *poema* confeccionat de manera llarga (ποίημα μακρὸν συγγεόμενον, en 221d6). Sòcrates compara aquest fragment a un ποίημα, és a dir, a una construcció narrativa semblant als versos que Hipotales dedicava a Lisis, lloant la seva ascendència emparentada amb els déus i els herois (cfr. 204d4 i 205c7¹⁸⁹).

L'argumentació socràtica respecte del *desig* resulta breu, brevíssima. La seva crítica a l'argumentació anterior sobre la presència del mal, titllada de llarga, així ho exigia. Sòcrates argumenta que "el qui desitja, desitja allò de què està mancat" (T-ABV) (τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ἦ, τούτου ἐπιθυμεῖ, en 221d7-e1); "el qui està mancat de quelcom és *amant* d'allò que està mancat" (T-ABV)(τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ἦ, en 221e1-2); i "hom esdevé mancat de quelcom de què ha estat desposseït [que li era propi]" (T-ABV) (ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἂν τι ἀφαιρῆται, en 221e2-3). La conclusió socràtica fa: "De quelcom que ens és *propi*, doncs, és del què tenim *amor*, en som *amants* i en sentim *desig*, segons que sembla, oh Menexen i Lisis¹⁹⁰" (T-ABV) (**τοῦ οἰκείου** δὴ, ὡς ἔοικεν, **ὄ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία** τυγχάνει οὔσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε

¹⁸⁹ Plató en el *Lisis* fa servir 3x el mot ποίημα, que són els casos esmentats: els referits a les lloances d'Hipotales a la nissaga de Lisis (204d4 i 205c7) i el referit a aquest fragment sobre la presència del mal com a causa de l'amor al bé (221d6). La comparança, doncs, entre la narració d'Hipotales i la de Sòcrates es fa inevitable.

¹⁹⁰ Com fa notar David Bolotin, "[...] he addresses both of the boys by name, and for the first time in quite a while Lysis joins Menexenus in assenting to what Socrates says (cf. 218c2-3). Taking advantage of his opportunity to converse with the two boys of them together, Socrates tells them that if they are friends to each other (*allelois*, 221e6) they are by nature in some way akin to each other (*hymin autois*)" (Bolotin 1979, 182).

καὶ Λύσι, en 221e3-5). Malgrat la dificultat aparent dels passos argumentats, perquè no sembla que es pugués deduir que de la manca d'una cosa calgués suposar-ne haver-ne estat desposseït¹⁹¹, la conclusió socràtica arriba a relligar quatre conceptes: τὸ οἰκεῖον, ὁ ἔρως, ἡ φιλία i ἡ ἐπιθυμία. Cal parar atenció al fet que el lligam entre el *desig* i el *propi/emparentat* ha possibilitat *aplegar* ἔρως i φιλία. És a dir, «allò que no és ni bo ni dolent» (també l'ésser humà, i també el filòsof) *desitja* el bé i n'és *amant* (φίλον) i en sent *amor* (ἔρως) a causa no pas del fet que sigui bo –el bo no necessita el bé– sinó *a causa que li manca el bé*, essent-li aquest *bé* quelcom de *propi*, quelcom que li *pertany* per un cert *emparentament* entre «allò que no és ni bo ni dolent» (també l'ésser humà, i també el filòsof) i el *bé*.

El concepte de *quelcom de propi/emparentat* (τὸ οἰκεῖον)¹⁹² esdevé clau, en arribar al final de la conversa, per tal de donar-hi un cert desenllaç¹⁹³. Jean-Claude Fraisse no ha dubtat a

¹⁹¹ Tant Michael Bordt (Bordt 1998, 223-226) com Louis-André Dorion (Dorion 2002, *Pro mechanoscripto*, 104n175) afirmen que Plató fa un pas *indegut* en l'argumentació perquè del fet que quelcom ens manqui creuen que no se'n pot suposar necessàriament la seva possessió prèvia. Podria mancar-nos quelcom –sostenen– que mai no hem posseït, i per això mateix diríem que ens manca. Però aquí Plató parla que ens manca quelcom que ens és *propi* (i que potser ja hem posseït alguna vegada). Plató ens parla del *bé*, com a quelcom *propi de l'ésser humà*. No hi ha cap pas *indegut* perquè Plató no diu que ens pugui mancar quelcom que no ens sigui *propi*. Per exemple, Plató admetria que ens pot mancar un braç o una cama (o el bé), però no diu que ens pugués mancar un bec, unes banyes o escates. Només parlar del mancar d'allò que ens és *propi* com a éssers humans. Plató sosté que els éssers humans estan *emparentats amb el bé*, que els és quelcom de *propi*.

¹⁹² L'adjectiu οἰκεῖος en Plató (i també en el llenguatge corrent) tant significa allò que és *propi*, personal, interior,... com allò que ens és proper, familiar [de casa: οἰκία], parent, amic,... (cfr. Des Places 1989, 371-373). Els de *casa*, els de la mateixa οἰκία són els *propis*; i entre els *propis* hi ha un cert *emparentament*, una certa *familiaritat*. Els membres d'una mateixa οἰκία mantenen, a Grècia, llaços d'unió (*emparentament*) que suposava fins i tot defensar-se en cas d'agressió (interna o bé externa). Els membres d'una mateixa οἰκία eren els *propis* (cadascú considerava els altres membres de la mateixa *casa* com els *seus*).

¹⁹³ De cara a estudiar les relacions entre el *prôton philon* i l'*oikeion* resulta imprescindible el text de Michel Narcy (cfr. capítol I, *supra*, 132-134), que remarca que en el Sòcrates del *Lisis* de Plató, a diferència d'Aristòtil, no se'ns diu res sobre "ce que serait pour nous ce propre. Il reste muet" (Narcy 1997b, 233). Cfr. també, en relació al concepte d'οἰκεῖν, les aportacions de Josep Moreau, que estudia el concepte d'οἰκεῖον en relació al concepte d'ἐπιθυμία (Moreau 1986, 166-168); també Jean-Claude Fraisse (cfr. capítol I, *supra*, 42-43) ha dedicat unes pàgines del seu estudi sobre la

afirmar que "La vraie découverte du *Lysis*, au-delà de l'analogie entre l'amitié humaine et amitié pour le bien absolu, à partir de la comparaison entre ces deux amitiés et le caractère spontané et positif du désir, est en effet le caractère éclairant de la notion d'*oikoiotès*, dont la portée métaphysique est, dès ce moment, entrevue, et dont l'application à la *philia* résout la plupart des problèmes posés"¹⁹⁴.

Plató ens exposa en aquest final del *Lisis* una doble direcció d'aquest *emparentament*. En primer lloc, la narració socràtica, després d'haver introduït el concepte de τὸ οἰκεῖον en el fragment que acabem d'esmentar (la conclusió socràtica de 221e3-5) i l'haver-lo acompanyat dels conceptes de ἡ ἐπιθυμία, ὁ ἔρως, i ἡ φιλία, parla de l'*emparentament entre els éssers humans* relligats per *llaços d'estimació* (ús d'οἰκεῖος en masculí¹⁹⁵). En efecte, Sòcrates diu als nois: "Si vosaltres sou *amics* l'un de l'altre, és que *en certa manera* esteu *naturalment emparentats* l'un amb l'altre" (ὁμοῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὁμῶν αὐτοῖς, en 221e5-6). Sòcrates postula un *emparentament natural* (φύσει) inexplicat (πη) previ a l'amistat entre els amics, els quals, segons la dita, «ho tenen tot en comú» (cfr. 207c10). Els amics ho són perquè tenen entre ells prèviament, de manera natural, un lligam *interior*, o, com diu, Fraisse, "l'union de la conscience avec ce que lui paraît immédiatement sien"¹⁹⁶. Però aquest *emparentament* difícilment pot ser *apropiament* de l'altre, si es vol respectar l'altre com a altre. L'*emparentament* és pel fet de ser els dos amics éssers intermitjos que no són ni bons ni dolents, ni coincideixen necessàriament en allò que de *bons* o bé de *dolents* són cadascun d'ells. Per això, l'un i l'altre, l'un amb l'altre, podran *compartir* la recerca del bé. Les relacions d'estimació entre

noció de φιλία en el món grec a posar en relleu la importància del concepte d'οἰκειότης en el *Lisis* de Plató (Fraisse 1974, 140-149) i, finalment, l'article de Franco Ferrari (cfr capítol I, *supra*, 141-144) sobre l'οἰκεῖον de l'ànima i el coneixement filosòfic (Ferrari 1998, esp. 24-27).

¹⁹⁴ Fraisse 1974, 143.

¹⁹⁵ Si bé la narració ha introduït, en aquest fragment del *Lisis* que estem considerant, el terme τὸ οἰκεῖον en *neutre* (221e3), tot seguit passa a servir-se del *masculí* ὁ οἰκεῖος (221e6; 222a2 i 222e5), per després tornar a l'ús del *neutre* τὸ οἰκεῖον (222a5.b4.6.c3.4.5.d1.5).

¹⁹⁶ Fraisse 1974, 147.

éssers intermitjos que s'estimen es fonamenten, doncs, en una *natural proximitat* d'aquests éssers, els quals, per això mateix, han d'incorporar la *reciprocitat* en les seves relacions. La reciprocitat entre els éssers que no són ni bons ni dolents els permet a aquests *competir* per alguna cosa més enllà d'ells mateixos, que, alhora, ha d'arribar a formar part d'ells mateixos: el *bé*. L'*emparentament natural dels amics* afirmat per Sòcrates és corroborat amb convenciment per part dels dos nois, Lisis i Menexen, plegats: "per força, exclamaren tots dos" (κομιδῆ, ἐφάτην, en 221e6).

Hi ha, en segon lloc, una altra direcció de l'*emparentament*. L'*emparentament* dels éssers humans amb *el bé* que és τὸ οἰκεῖον (ús d'οἰκεῖον en neutre). Hi ha, certament una proximitat entre nosaltres i allò que ens és propi: el *bé*. Sòcrates sosté, més endavant, en forma interrogativa, que "el bé és emparentat amb totes les coses" (τὰγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, en 222c4) i que "el mal els és foraster" (τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι, en 222c4-5). També afirma encara més endavant que "el bé i l'emparentat són la mateixa cosa" (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι, en 222d5-6). Aquesta determinació del *bé* com τὸ οἰκεῖον amb qui tot és *emparentat* és pròpiament el *fonament* de tota relació d'estimació. Hom desitja i estima el bé perquè entre els éssers intermitjos (i tot ésser) i el bé hi ha una *proximitat fundant, primordial*. I és precisament aquest *emparentament* de tot ésser i, doncs, de l'ésser humà amb el bé (al qual desitja i estima, per aquesta raó) el que fonamenta les relacions d'estimació amb els altres éssers intermitjos, amb els quals hi ha un *emparentament fonamentat per aquell emparentament primordial que és l'emparentament de tot ésser amb el bé, que és τὸ οἰκεῖον*. Els éssers humans (éssers intermitjos, que no són ni bons del tot ni dolents del tot) poden *estimar-se* (tenir relacions d'estimació [φιλία]: siguin d'enamorament [ἔρωσ], siguin d'amistat [també φιλία]) per un cert *emparentament* entre ells perquè cadascun d'ells està *emparentat* de manera originant i fundant amb el *bé [absolut]*, al qual desitgen i estimen. El *desig* (ἐπιθυμία) del *bé* (τὸ ἀγαθόν) és el desig d'allò que ens és *propi* (τὸ οἰκεῖον) i, per això, l'assoliment del bé en la seva plenitud arribaria a ser l'assoliment de la plenitud de l'ésser humà. Però, en l'estat present, l'ésser de l'ésser humà és un ésser intermig, ni bo plenament

ni dolent plenament. Les relacions d'estimació esdevenen un espai teodiceic per a l'ésser humà, un lloc on s'assagen estratègies d'aprenentages del *bé*.

Aquest *emparentament* entre els éssers humans i el *bé*, i entre els éssers humans *entre si* (fonamentats en *l'emparentament* amb el *bé*), que posa punt final a la *conversa synousial* entre Sòcrates i els dos nois, ha posat en relació, com hem assenyalat, totes les relacions d'estimació, les d'*enamorament* (Hipotales-Lisis) amb les d'*amistat* (Menexen-Lisis). El text de 221e3-5 era clar en aquest sentit: "De quelcom que ens és *propri*, doncs, és del què tenim *amor*, en som *amants* i en sentim *desig*, segons que sembla, oh Menexen i Lisis" (T-ABV)(τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, ὡς φαίνεται, ᾧ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι). La continuació de la narració resulta interessant perquè ens va situant tots els personatges en les seves relacions d'estimació, com concloent en els personatges (realitzant en ells) allò que s'ha aclarit en la conversa synousial (allò que s'hi ha argumentat). Vegem-ho.

Si reemprenem la narració socràtica en el punt que l'havíem deixada (221e7), podrem adonar-nos com ara el que es posa a consideració de l'oient i dels lectors és precisament les relacions d'estimació que es donen entre els nois i, al mateix temps, es mostra el paper de Sòcrates en aquesta relació d'estimació dialogada i realitzada. Si atenem el text, ens adonarem que a partir de la introducció del concepte de *desig* (ἐπιθυμία) la narració ha tornat a abordar les relacions d'estimació en les quals l'*amor* (ἔρως) hi juga un paper principal. Cal tenir ben present que si Sòcrates havia entrat a la nova palestra en aquell jorn festiu de les Hermaies era per respondre a la sol·licitud d'Hipotales de saber *parlar* o bé *actuar* davant l'*amat*, el qual no el corresponia (Lisis). Què calia dir a Lisis ja li havia estat mostrat en la conversa que Sòcrates va mantenir amb el noi Lisis, sense Menexen. Ara Sòcrates, a partir de l'experiència d'amistat entre Lisis i Menexen, i a partir de tota la conversa dialogal mantinguda entre els tres, mostrarà a Hipotales i als presents com cal actuar amb l'*amat* i, alhora, farà possible, a partir d'aleshores, penetrar en les relacions d'estimació des d'una nova comprensió.

Quan Sòcrates introdueix la noció d'*emparentament* necessari entre els amics (221e5-6) -i els nois hi han estat d'acord (221e6-7)-, de seguida la narració socràtica fa referència a les relacions d'estimació pròpies d'ἔρως, sense deixar les relacions d'estimació pròpies de l'*amistat*. Efectivament llegim: "si algú, oh nois, desitja algú altre –vaig dir jo- o bé **l'estima amb passió**, no el podria pas desitjar ni **estimar apassionadament**, ni **estimar-lo** si d'alguna manera no estigués **emparentat** amb l'**amat** en relació a l'ànima, en relació a algun costum de l'ànima, en relació a alguna de les seves actituds o bé en relació a la seva figura" (T-ABV)(εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ παῖδες, ἢ **ἐρῶ**, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ **ἦρα** οὐδὲ **ἐφίλει**, εἰ μὴ **οἰκεῖός** πη **τῷ ἐρωμένῳ** ἐτύγχανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος, en 221e7-222a3). Sòcrates ha vinculat allò ja dit respecte del lligam entre *desig-eros-amistat-emparentament*. De tota manera, cal fer notar que el vocabulari insisteix en les relacions d'estimació d'ἔρως (cfr. ἐπιθυμεῖ, ἐρῶ, ἦρα, i τῷ ἐρωμένῳ). A partir d'ara les reaccions dels personatges comencen a ser notades per la narració: Menexen hi està d'acord (πάνυ γε, ἔφη ὁ Μενέξενος, en 222a4); Lisis calla (ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν, en 222a4). Sòcrates no es detura en la seva narració i fa: "Així doncs, tal com se'ns ha mostrat, allò que ens està emparentat per naturalesa cal estimar-ho necessàriament" (τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, en 222a5-6). I segueix: "Cal, doncs, necessàriament que *l'amant veritable i que no fingeix* sigui estimat pel seu amat" (ἀναγκαῖον ἄρα **τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ** φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν, en 222a6-7). Reacció immediata dels afectats davant aquesta conclusió socràtica: Lisis i Menexen, d'una banda, gairebé ni responen (ὁ μὲν οὖν Λύσις καὶ ὁ Μενέξενος μόγις πῶς ἐπενευσάτην, en 222b1); Hipotales, en canvi, amb gran plaer, es torna de mil colors (ὁ δὲ Ἴπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2); i Sòcrates, per la seva banda, segueix la seva reflexió (καὶ ἐγὼ εἶπον, βουλόμενος τὸν λόγον ἐπισκέψασθαι, en 222b3).

La conversa dialogal socràtica seguirà, però ara plantejant una aporia, en intentar sense èxit argumental provar de distingir entre el que és οἰκεῖον i el que és ὁμοῖον (cfr. 222b3-222d8). De fet, dues afirmacions (si bé estan en condicional, una; i en interrogativa, l'altra) cal entendre d'aquest final aporètic, que ja hem remarcat: 1) la diferència entre l'*emparentat*

i el *semblant* (εἰ μὲν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει, λέγοιμεν ἄν τι, en 222b4); i 2) la relació entre el *bé* (i el *mal*) i l'*emparentat* (τάγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἄλλότριον, en 222c4). Si, en aquest final, *embriagat pel raonament* (ὥσπερ μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου, en 222c2), s'arriba a un tancament en cercle del diàleg (aporia final) això és degut al fet d'assajar una argumentació circular que atèn només la lògica de l'argumentació (i atorga validesa al llenguatge únicament si aquest pot desembarassar-se dels cercles lògics que impossibiliten el camí del *logos*). Sòcrates, però, s'encarrega, a l'interior de les argumentacions, d'anar fent notar, a través de mil maneres narratives, punts adquirits en el *dialogar synousial*, malgrat certament el diàleg, des de la perspectiva de la *lògica* del *logos* esdevingui, *des d'aquest punt de vista*, aporètic. Però hi ha quelcom d'adquirit en aquesta conversa entre Sòcrates, Lisis i Menexen, que narrativament es posa de manifest a través de les diverses reaccions dels personatges (el silenci de Lisis, els mil colors d'Hipotales,...) a les quals abans hem atès textualment. Ara, en acabar l'estudi del sentit d'aquesta conversa, ens cal concloure posant en relleu precisament allò adquirit.

Les diverses reaccions dels personatges que activament han conversat amb Sòcrates -que fa poc ja hem referit- ens permeten accedir al *sentit* del pensament socràtic (platònic) sobre les relacions d'estimació (φιλία) en tant que aquestes reaccions ens mostren, d'una banda, *allò que els personatges han comprès* de la conversa, però, al mateix temps, ens donen entenent *allò que encara no han comprès* i que Sòcrates ha fet notar, tant a través del seu *dir* com a través del seu *fer*.

La primera reacció que en aquesta conversa se'ns dóna és, com hem vist, la de Menexen, seguida immediatament de la de Lisis. Davant el posicionament socràtic (format en condicional) que el *desig* que mou algú a *estimar apassionadament* (ἐρᾶν) un altre respon a un *emparentament* amb aquest altre (cfr. 221e7-222a3) Menexen hi respon amb una afirmació que expressa el seu acord (πάνυ, en 222a4) i que ens dóna entenent que Menexen ha seguit bé el raonament, sense anar, però, més enllà. Lisis, en canvi, davant la mateixa

condicional interrogació socràtica hi respon amb el seu silenci (ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν, en 222a4). Aquest silenci, tan diversament explicat pels intèrprets¹⁹⁷, i que la narració socràtica té cura de subratllar, està posat en contraposició evident a aquell parlar sense pensar de Lisis quan respongué precipitadament que el camí de recerca semblava equivocat i s'enrojolà (cfr. 213d2-5). Ara, amb el silenci, Lisis mostra que ha après alguna cosa: pensar en silenci, callar per a pensar. És, doncs, un silenci expressió d'un pensament. El text del *Lisis* ens havia fet notar ja que Lisis era un noi atent i disposat per a la filosofia (cfr. ἐκείνου ἡσθεὶς τῆ φιλοσοφία, en 213d7). Des d'un punt de vista interpretatiu el text no creiem que doni més de si (ni menys), a no ser que es vulgui conjecturar, com molts intèrprets agosaradament fan. El silenci de Lisis, que el text subratlla tan bé, segurament demani també del lector un silenci intel·ligent que li faci veure la necessitat que aquest silenci sigui veritable silenci. El pensament que Sòcrates ha introduït –i que ha provocat la

¹⁹⁷ David Bolotin interpreta el silenci de Lisis en el sentit que el noi s'avança a allò que dirà Sòcrates respecte de la necessària correspondència que l'amat ha d'oferir a l'amant: "We suspect that he had already anticipated this consequence of Socrates' argument and had become silently thoughtful about his own relation to his lover Hippothales" (Bolotin 1979, 185). També Hans-Georg Gadamer interpreta el silenci de manera semblant a David Bolotin: [Lisis] "who has no eye at all for the lover who pursues him so persistently, falls silent and only unwillingly admits that the boy for his part should love the true lover too. Obviously, the result is not to his liking" (Gadamer 1980, 19). Alguns autors, com David Glidden, interpreten el silenci irònicament: "Hippothales blushes with relief under the false belief that the argument has proved that unrequited love is impossible for the knowing lover and hence (*sic*) for himself. The scepticism of Lysis and Menexenus toward the significance of this general conclusion attests to their proper condition of believing they are ignorant, 218b1" (Glidden 1981, 53). Christophe W. Tindale a propòsit del silenci de Lisis ha escrit: "The silence, here, *sigae*, has the added sense of 'keeping secret', and this ambiguity suggests a deeper meaning, that Lysis might have spoken but kept silent. Because of course, if Lysis does not want to concede this point why does he not state it? I would suggest that he sees exactly what is coming, understands the undesirability of the conclusions that will follow, but remains silent deliberately" (Tindale 1984, 106). Ginger Osborn Justus considera el silenci de Lisis com una actitud pròpia del filòsof (i del qui es prepara per esdevenir filòsof): "Lysis' silence upon the introduction of the soul as somehow related to friendship is appropriate for the budding philosopher [...] Lysis' silence may be due to his thinking of the difficulties of how he can even «think it»" (Osborn Justus 1995, *pro mechanoscripto*, 99). Louis-André Dorion sosté que Lisis veu les conseqüències del que diu Sòcrates i el seu silenci és mostra d'un gran desconcert: "Lysis croit saisir les implications de cette position eu égard à l'amour dont il est objet de la part d'Hippothalès. Si tout amour suppose une forme d'apparement, et qu'Hippothalès est amoureux de lui, Hippothalès et lui seraient donc apparementés! Voilà la conclusion qui consterne Lysis et qui explique sans doute son silence, expression d'un profond désarroi" (Dorion 2002, *pro mechanoscripto*, 105n180).

doble reacció en el nois *amics* (de *paraula* [Menexen] i de *silenci* [Lisis])- parlava d'*eros* (i de *desig*) als dos nois que s'estimaven tan sols com *amics* (amb amor de φιλία), vinculava, doncs, quelcom de l'ἔρως en la relació d'*amistat* (φιλία), quelcom que calia que hi estés vinculat perquè hi era *naturalment emparentat*, com s'esdevenia en la mateixa relació d'*amistat*. El *desig del bé* -de què ha parlat anteriorment Sòcrates- estava prenyat d'*eros*, perquè el *desig del bé* s'acompleix en l'*amor al bé*. L'*amor al bé* necessita del *desig* que l'empeny al *bé*, amb el qual està *emparentat*. Si les relacions d'estimació que s'expressen en l'*amistat* no s'inseminen de *desig*, mai l'*amistat* no podrà atènyer el *bé*, que atrau amb *eros* allò que no és ni bo ni dolent i, doncs, l'ésser humà. Per tant, Menexen i Lisis han d'emplenar-se d'*eros*, però d'aquell *eros* que Sòcrates ha determinat com a *eros* que *desitja* el *bé*, perquè hi està *emparentat*. Lisis i Menexen són *amics* que *compeixen* per l'edat, la nissaga i la bellesa (cfr. 207c1-6), i que *comparteixen* tot allò que prové de les riqueses, perquè és *comú*, segons la dita, *tot allò dels amics* (cfr. 207c7-12). L'*amistat* que es tenen Lisis i Menexen l'han d'orientar vers la *saviesa* i la *justícia*, allò que les preguntes inicials de Sòcrates no pogueren arribar a demanar (cfr. 207d1-2): l'autèntica *amistat* és un *anar plegats* (*compartir*) en el mutu esforç (*competir*) per assolir l'un *amb* l'altre (*reciprocitat*) el *bé* que el *deler eròtic* de *saviesa* i de *justícia* els fa *desitjar*¹⁹⁸. L'*eros* que està impregnant el *desig* de saber pot conduir la *philia* vers el *bé* que els dos *amics lluiten* per anar assolint l'un *amb* l'altre i l'altre *amb* l'un. L'*amistat* esdevé *útil* en tant que els *amics compeixen* i *comparteixen recíprocament* el *desig* i la lluita pel *bé* que els és *emparentat* i els *fonamenta i dóna sentit a la seva amistat*¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Tal com ha escrit Francisco J. Gonzalez: "In pursuing a higher good, friends do not adulate each other (as Huppotahles adulates Lysis), but instead compete with wach other, challenge and provoke each other. Since, however, this pursuit is one they share or have in common, and since their competition helps, rather than impedes, them in this pursuit, their competition is also cooperation" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 22).

¹⁹⁹ L'acusació al *Lisis* de presentar un amor *individualista* no és una acusació que respongui a allò que el text del *Lisis* dóna entenent. La relació entre els amics i entre aquests i el *bé* últim de cap manera pot ser interpretada com a *individualista*, com ho fa Gregory Vlastos, entre d'altres. Justament l'*amistat* proposada per Sòcrates en el *Lisis*, a causa de la relació tensional entre l'*eros* i la

A més de la reacció (primera) de Lisis i Menexen a les paraules de Sòcrates (que llegíem en 221e7-222a3), immediatament la narració socràtica ens ofereix una altra reacció dels personatges (una segona reacció). Ara, però, hi són exposades les reaccions de Menexen i Lisis, i també Hipotales. Tots tres. Explícitament s'hi contemplen, doncs, totes les relacions d'estimació tematitzades i problematitzades en el text del *Lisis*: les relacions d'estimació *d'enamoramnent* (ἔρωσι) i les d'amistat (φιλία). Les reaccions es donen un cop formulat un pensament per part de Sòcrates, que anava precedit per un altre (que, per part de Menexen, havia estat corroborat: ἔοικεν, ἔφη, en 222a6). Precedia el pensament següent: "Així doncs, tal com se'ns ha mostrat, *allò que ens està emparentat per naturalesa cal estimar-ho necessàriament*" (T-ABV) (τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, en 222a5-6). I el pensament que causa les reaccions dels dos nois, Lisis i Menexen, i del jove Hipotales és aquest: "*Necessàriament, doncs, l'amant veritable i que no fingeix ha de ser estimat pel seu amat*" (T-ABV) (ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν, en 222a6-7). Davant aquesta frase, hi ha, com diem, una segona reacció dels nois Lisis i Menexen, els quals a penes (μόγις, en 222b1) hi feren senyal d'estar-hi d'acord; Hipotales, en canvi, es tornà de tots colors (παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2) a causa del plaer (ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, en 222b2) que li suposava sentir aquelles paraules de llavis de Sòcrates. La contraposició entre la reacció de Menexen i Lisis, d'una banda, i d'Hipotales, de l'altra, resulta del tot evident. La reacció d'Hipotales, precisament perquè està explicada, és a dir, se'ns diu la raó del seu posar-se de tots colors, dóna la raó de la reacció dels altres dos vaillets, Lisis i Menexen. En efecte, Hipotales, que sempre es posava vermell (ἠρυθρίασεν, en 204b5; cfr. també 204c3.4; 204d8) *de vergonya*, ara, per contra, es posa de mil colors (παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα, en 222b2) a causa, però, del *plaer* que sent (ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, en 222b2) per aquelles paraules. Entén de les paraules de Sòcrates que Lisis ha de correspondre al seu amor. Això ens fa

philia, és una *amistat* que *comparteix* i *competeix* indissociadament i recíprocament amb l'altre el camí envers el bé d'uns éssers *intermitjos* que orienten la seva *amistat* envers el bé transcendent, el *bé primer* (τὸ πρῶτον φίλον). Estimem l'altre tal com és i per allò que ell mateix és en tant que estimem *amb* l'altre el *bé primer*.

entendre també per què Menexen i Lisis estan com sense paraula. També sembla que han entès que la seva *amistat* ha de ser *ara* com escindida per la *necessitat* (ἀναγκαῖον, en 222a6) que Lisis correspongui a l'amor (ἔρωσ) d'Hipotales, esdevenint Lisis, d'aquesta faisó, el φίλος d'Hipotales. Lisis experimenta les primícies de l'escissió: és l'*amic* (el φίλος, sentit actiu) de Menexen i, alhora, ha d'esdevenir necessàriament l'*amat que correspon l'amor* (el φίλος, sentit passiu) d'Hipotales. El que per a Menexen i per a Lisis és una escissió amical (trencament de la φιλία exigida per l'ἔρωσ d'Hipotales), per a Hipotales, per contra, és una unió amorosa (exigida pel *natural emparentament* que el seu ἔρωσ li mostra –segons li ha obert l'enteniment Sòcrates- entre ell i Lisis). Les reaccions dels personatges són prou explícites en aquesta narració socràtica, gairebé transparents²⁰⁰.

De fet, si parem la nostra atenció al text del *Lisis* en allò que Sòcrates diu, veurem que el que fa l'escriptura platònica amb aquestes reaccions dels personatges és posar els lectors en el camí del *sentit* del seu text (i del seu pensament) respecte de les relacions d'estimació.

El que Sòcrates ha dit als nois (i als allí presents, i a l'oient de la narració, i a nosaltres, els lectors) és que "*necessàriament l'amant veritable i que no fingeix* ha de ser estimat pel seu amat" (T-ABV) (ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι

²⁰⁰ Estem d'acord amb la interpretació que, amb totes les reserves, David Bolotin dóna d'aquesta reacció dels personatges: "We cannot be sure what they [*Lysis and Menexenus*] are thinking, but as regards Lysis, his lover Hippothales believes –and probably rightly- that he is at last confessing to love him in return. Hippothales' state of mind is evident from Socrates' description of him, for he is seen to radiate all sorts of colors as a result of his pleasure. He delights in the belief that he is loved by his beloved. As for Menexenus, he is perhaps reflecting that he will probably no longer remain Lysis' most intimate companion if Lysis should admit to Hippothales that he loves him" (Bolotin 1979, 186). No compartim la conjectura que David Bolotin dóna a continuació per manca de recolzament textual: "Or perhaps also Menexenus' silence stems from bashfulness at becoming aware that he too loves someone whom he regards as a "genuine lover". That is to say, he may already be aware of the love which will lead him, later, to become among the most devoted companions of Socrates. But this is only conjecture. Clearly, however, Hippothales must now consider that his appeal to Socrates for help in courting Lysis has been a great success. And it is almost equally clear that this moment marks a rupture in the friendship of Menexenus and Lysis" (Ibíd., 186-197). La nostra interpretació en recolzar en el text difereix de la de David Bolotin, com veurà el lector d'ara endavant.

ὕπὸ τῶν παιδικῶν, en 222a6-7). Sòcrates no ha dit que "necessàriament l'amant ha de ser estimat pel seu estimat" (*ἀναγκαῖον ἄρα τῷ ἐραστῇ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν*), que és, de ben segur, el que han entès els nois Lisis i Menexen, i el jove Hipotales; i d'aquí les seves reaccions, que la narració determina posar en relleu. Precisament amb aquestes reaccions se'ns mostra narrativament la encara *insuficient comprensió* dels interlocutors d'aquella *conversa synousial* i del propi Hipotales, allí present, amagat de Lisis, respecte d'allò que Sòcrates estava dient. Sòcrates estava parlant del «*veritable i no fingit* amant». Pel text del *Lisis* sabem que Hipotales no és «*el veritable i no fingit amant*», perquè, de fet, fent el que fa i dient el que diu no troba la correspondència del seu amat. I precisament demana a Sòcrates de ser ajudat en aquest punt. Hipotales es mostrà en la conversa que mantingué amb Sòcrates fora de la nova palestra, en aquella diada de les Hermaies, com un jove més preocupat per ell mateix i per la «seva» particular *reciprocitat* en relació al «seu» amor, Lisis, que no pas preocupat pel bé. «*L'amant veritable*» és el qui mogut pel *desig del bé* desitja *amorosament* (ἔρωτος) la *saviesa* perquè aquesta l'apropa al *bé*, al *bé suprem* (τὸ πρῶτον φίλον). Hipotales no és en aquest sentit un *amant veritable* sinó que més aviat és un *amant fingit* que *sembla que* estimi l'altre i tan sols s'estima a si mateix, i per això fa versos per a ser lloat, bo i lloant l'altre, sense dir res amb sentit, sense una *διάνοια* adequada sinó absolutament *ridícula*. La *ridiculesa* d'Hipotales és el desconeixement: el pensar-se ser un amant (i un amant autèntic) i no adonar-se que en realitat la seva comprensió i la seva realització de la figura de l'amant eren sols *ficció*. La *reciprocitat* exigida a l'amat ve donada de manera *natural*, per un cert *emparentament*, en quant l'amant vol de l'amat l'esforç pel bé, un bé de més valor que el bé particular (individualista) de l'amant i del seu amor. Sòcrates no rebutja l'amor (ἔρωτος) d'Hipotales sinó la seva manera *ridícula* d'estimar. Hipotales hauria de procurar que el seu amat cerqui, com ell mateix hauria de cercar, el bé que fonamenta tota relació d'estimació. Que l'amat esdevingui savi i just és també un desig que hauria d'acompanyar la vida amorosa del «*veritable amant*». En

aquest sentit, «el filòsof» que cerca el bé i s'encamina per una vida de saviesa és l'amant que se situa en disposició d'esdevenir un «amant veritable i no fingit»²⁰¹.

Sòcrates ha aparegut al llarg de la conversa com «l'amant veritable i no fingit» que estima Lisis i Menexen. Sòcrates ha estat atret per Lisis i a causa d'ell ha entrat a la nova palestra per a conversar amb ell, i la seva figura l'ha captivat i la seva atenció i desig de saber l'han encisat. I Lisis, tal com vàrem veure en la conversa que hi mantingué, correspongué a Sòcrates amorosament (παιδικῶς καὶ φιλικῶς, en 211a3) perquè Sòcrates no esguardà de manera *egoista* Lisis sinó que al llarg de la conversa Sòcrates ha volgut compartir amb ell (i amb Menexen) el desig de *saber* i el desig del *bé suprem*. Aquesta és la manera que sense allisonar ningú (per això Hipotales no ha acabat encara de comprendre Sòcrates), sinó per una mena d'*emparentament* natural amb els qui recerquen conjuntament el bé, Sòcrates estima i és estimat per Lisis (i Menexen). Els dos nois que han participat activament en la *synousia* socràtica han esdevingut, així també amics de Sòcrates i Sòcrates amic d'ells. També, doncs, Sòcrates ha esdevingut «l'autèntic amic» perquè ha aprofundit la seva recerca del bé i ha encaminat els nois en la recerca de la saviesa que porta a descobriment del desig del bé i del bé mateix²⁰². Això els ha fet *amics*. Ἔρωσ i φιλία en Sòcrates es retroben i es viuen en tota la seva tensió envers el bé. És així, a través de la *συνουσία* socràtica que «els qui no són completament bons ni completament dolents», «els éssers intermitjos», Sòcrates i els vailets Lisis i Menexen, esdevenen *amics* i alhora *amants*. La *συνουσία* ho ha fet possible. Ara es necessita de temps perquè els nois i els joves meditin

²⁰¹ Francisco J. Gonzalez ha escrit que "the philosopher, however, can establish such a personal bond *precisely because* he is preoccupied with something higher than the individual" (Gonzalez 1999b, *pro mechanoscripto*, 23).

²⁰² La recerca de l'u (Sòcrates) enmig dels molts (Lisis-Menexen/Hipotales) que el *Lisis* planteja i soluciona de la manera que hem exposat és presentada d'una faísó semblant en *Rivals d'Amor*, l'*Anterastai* platònic. Un estudi i comentari d'aquesta obra platònica dut a terme pel professor Dr. Josep Monserrat Molas ha posat en relleu d'una manera radicalment nova i fonamentada aquesta faceta de relació entre l'unitat i la multiplicitat dels amants i dels rivals d'amor a partir d'una exegesi i una hermenèutica d'aquest text molt probablement platònic (Monserrat Molas 2000, *passim*, i esp. 47 i 47n81).

l'experiència viscuda en aquella *συνουσία festiva* en aquella *nova palestra*. Amb el *Lisis*, Plató ha repensat i ha renovat la mentalitat hel·lènica respecte de les relacions d'estimació, posant en màxima relació els lligams d'amor nascuts de l'*enamorament* (ἔρως) i els lligams d'amor propis de l'*amistat* (φιλία), dues realitats que, en tant que fonamentades en el bé suprem, es retroben en una *unitat* de més alt valor: *el bé suprem*. En les relacions personals d'estimació Sòcrates pensa en una mútua fecundació entre ἔρως i φιλία. Ἐρως fecunda de *desig* la φιλία. La φιλία fecunda de *reciprocitat* ἔρως. Per això, en el *Lisis* hi són imprescindibles les relacions d'estimació exemplificades amb la parella Hipotales-Lisis i amb la parella Menexen-Lisis. Una fecunda l'altra i l'altra l'una. Sempre, però, amb l'ajut del pensament sapient del vell Sòcrates que *synousialment* teixeix i posa les condicions teòriques i pràctiques dels veritables llaços d'estimació, mostrant la tensió irrenunciable entre ἔρως i φιλία. El *πρῶτον φίλον* ha estat el fonament d'aquesta nova manera d'entendre i viure les relacions personals i impersonals d'estimació que, alhora, apleguen en el seu interior la tensió entre la reciprocitat (d'ἔρως i de φιλία) i la irreciprocitat (del *bé*, τὸ *πρῶτον φίλον*). La *συνουσία* ha estat el marc humà que ha acollit el pensament i la vivència d'aquestes noves relacions d'estimació.

3. EL VALOR FILOSÒFIC DE LA ΣΥΝΟΥΣΙΑ DIALOGAL DEL *LISIS*

En l'apartat anterior del present capítol hem considerat el *debat filosòfic* que l'escriptura platònica ha escenificat en la *synousia* dialogal socràtica del *Lisis*. En aquell *debat filosòfic* vàiem com la seva *escenificació* hi era indissociablement significativa, en tant que l'*escenificació* visualitzava allò que el *logos filosòfic* debatia. *Logos* i *narració escènica* constituïen una unitat de sentit.

Ara, en cloure aquest estudi, no volem acabar sense posar en relleu alguns dels *elements filosòfics* que Plató, en l'*escenificació* mateixa del *debat filosòfic* del *Lisis*, ens ha deixat dibuixats en la narració. Són aquells *elements* que conformen la mateixa *activitat filosòfica*

de la *synousia dialogal*. El nostre pròposit en aquest punt és assenyalar allò que de filosòficament valuós té l'*exercici socràtic* de la *synousia*, tal i com aquesta és escenificada en la narració del *Lisis*. Accentuarem, doncs, ací, *el valor filosòfic de la synousia* del *Lisis* com a *activitat dialogal socràtica*. L'*escenificació* de la *synousia* dialogal socràtica del *Lisis*, no és, doncs, únicament una qüestió de detall literari, com si fos l'adornament necessari del *logos filosòfic*, sinó que és, també –i fonamentalment-, com sovint hem indicat, *una qüestió filosòfica*, és a dir, quelcom a través del qual es revelen *elements* que intervenen en el mateix *fer i ser* de la filosofia (socraticoplatònica), entesa com a *activitat humana que cerca de viure (i conviure) d'acord amb el bé*.

Monique Dixsaut, en el seu llibre sobre els diàlegs de Plató intitulat *Le naturel philosophe*, ha escrit que "aucun écrit est philosophique"²⁰³. Pretendre, doncs, en aquest darrer apartat, donar raó del *valor filosòfic* del *Lisis*, entès com a *escriptura* platònica que escenifica una *synousia* dialogal socràtica, sembla ser, pel cap baix, una insensatesa. Tanmateix llegim més endavant, en la mateixa obra de Monique Dixsaut, que, tot i que no hi ha escrits filosòfics (en tant que *escrits*), sí que "il y a des discours philosophiques (*philosophoi logoi*)" que són "ceux qui mettent en oeuvre toutes les ressources du dialogue, ceux dont la philosophia est à la fois l'impulsion (*l'hormè*, *Parm.* 135d) et le but"²⁰⁴. I encara: "L'âme du philosophe permet au logos de retrouver sa nature dialogique et sa puissance dialectique. Tout dialogue authentique est philosophique"²⁰⁵. Els diàlegs de Plató –i, doncs, el *Lisis*- participen de l'autenticitat del dialogar i poden ser considerats, així mateix, *philosophoi logoi*. No obstant això, és constitutiu del *diàleg* platònic, en esdevenir *text*, no només ser *logos* sinó *logos escenificat* que, en cada un dels diàlegs de Plató, esdevé un *logos* complet

²⁰³ Dixsaut 1994, 26.

²⁰⁴ *Ibid.*, 27.

²⁰⁵ *Ibid.*, 30.

de sentit, ubicat en un espai i en un temps quotidians²⁰⁶. En el cas del *Lisis* així ho hem mostrat en les pàgines precedents, i aquesta és la seva força.

Per això, ara, després d'haver estudiat el *Lisis* com a *escenificació d'una synousia dialogal socràtica* en la seva completesa, ens és més fàcil posar en relleu alguns dels *elements* que l'escriptura platònica ha posat al nostre abast per tal de remarcar *el valor filosòfic de l'activitat synousial*. Certament Plató, a través de la *synousia* narrada en l'escriptura del *Lisis*, ens ha mostrat la vida filosòfica en exercici. I ho ha fet doblement i indissociadament. D'una banda, exposant-nos *la praxi filosòfica* del seu personatge Sòcrates: *la synousia dialogal socràtica escenificada en el Lisis*. D'altra banda, a través de *l'escriptura platònica* mateixa, en tant que l'escriptura del *Lisis* és primordialment exercici filosòfic: el *Lisis* com a *text dialogal* de Plató, expressió, doncs, d'un pensament que ha dialogat amb si mateix i que pretén ser pensament de diàleg amb els altres (els seus possibles lectors). Hi ha, doncs, en el *Lisis* exercitació filosòfica del seu autor i dels seus lectors. El pensament filosòfic és present en la *reactualització d'un passat* (narració d'una *synousia* socràtica) que es vol, en la seva reactualització, *orientadora per al present lector* (el dialogar del lector amb el *diàleg* platònic). Així hi veiem, doncs, presències diverses que neixen d'aquesta *escriptura platònica* que ha decidit *escenificar narrativament l'oralitat* socràtica per excel·lència: la *synousia* dialogal.

Per a Plató, la *synousia* socràtica no és només una *manera de fer* pròpia de la filosofia socràtica del *Lisis* sinó la *forma* de l'activitat filosòfica en general: *la filosofia és una activitat synousial*. Sense *synousia* no hi ha filosofia. En el final de *Lleis*, per exemple (i no només en el *Lisis*), hi llegim la rellevància que té la *synousia*: tot ensenyament cal que sigui fet "a través d'una **llarga i intensa relació personal**, si això es fes bé" (T-ABV)(τὸ τὰ τοιαῦτα κατασκευάζον διδαχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς γίγνοιτ' ἄν, εἰ γίγνοιτο

²⁰⁶ Monique Dixsaut demana, a més d'un "procéder «atomiquement», dialogue par dialogue [...] aussi procéder synthétiquement, compte tenu de la bonne mémoire et de la réminiscence nécessaires à toute lecture des Dialogues" (Ibíd., 38).

ὀρθῶς, en XII 968c6-7). La *synousia* –segueix *Lleis*- fa que "s'hagi engendrat en l'interior de cadascú el coneixement de l'objecte"(T-ABV) (πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστω που μαθήματος ἐπιστήμην γεγονέναι, en *Lleis* XII 968e1-2). També en la *Carta VII* Plató insisteix respecte de l'activitat filosòfica en el fet que "**després d'una llarga convivència** amb la problemàtica [*filosòfica*] i després d'haver-la madurat interiorment, de cop, com la llum d'una guspira, neix en l'ànima la veritat i creix per ella mateixa" (T-ABV) (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει, en 341c6-d1). Sembla, doncs, que el valor reconegut a la *synousia* en relació a l'activitat filosòfica no és tan sols una cosa del *Lisis*. Tanmateix, ara, ens cal atendre el valor que el *Lisis* li concedeix, tenint ben present que l'escenificació que ens transmet l'escriptura platònica en el *Lisis* ens narra una *synousia dialogal socràtica mantinguda únicament amb nois i joves de l'Atenes del seu temps*. Els *elements synousials* comuns a la comprensió platònica de la *synousia* socràtica (de tota *synousia* socràtica) contenen, en el *Lisis*, aquesta novetat esmentada de donar-se només amb nois i joves atenesos tot al llarg de l'obra.

Per tal de mostrar el valor filosòfic de la *synousia* dialogal socràtica -tal i com aquesta ens ha estat escenificada en la narració del *Lisis*-, procedirem de manera succinta a enumerar i comentar breument els *elements* més rellevants que conformen els diversos *topoi* en què es revela filosòficament significativa la *synousia dialogal socràtica* narrada i escenificada en el *Lisis*. Vegem tot seguit, doncs, els diversos *elements* que conformen l'*activitat filosòfica* (*synousia*) que ens narra el *Lisis*, *elements* que considerem com a pertanyents a l'àmbit conclusiu del nostre treball²⁰⁷.

Primer. *La synousia és el lloc on l'encontre amb l'altre esdevé diàleg*. La *synousia* és, doncs, el lloc de relació interpersonal on el pensament es fa paraula amb l'altre (amb els

²⁰⁷ En l'apartat *Conclusió* d'aquest estudi no repetirem aquests elements conclusius sinó que articularem una recapitulació de la investigació en la qual sobreentendrem com a adquirits aquests *elements* de la *synousia* dialogal socràtica narrada en el *Lisis*.

altres). L'aplegament que la *synousia* socràtica suposa en l'encontre dialogal de Sòcrates amb els joves i els nois que desitgen saber, ens aclareix alguna cosa respecte d'aquell moment necessari del filosofar que demana de l'altre per tal de construir el *dir* i el *fer* de la veritat. Parlem de «moment» perquè la *synousia* constitueix un interval o espai de temps per a pensar amb els altres. Això no vol significar de cap manera que el pensar amb els altres elimini o faci innecessaris els espais de temps de soledat i de silenci en què «l'ànima dialoga amb si mateixa» (*Teetet* 189e4-190a6 i *Sofista* 263e3-264b4). Aquests espais de temps són, també, moments –igualment necessaris- per al pensament. En el *Lisis* el moment transcorre tot al llarg de l'obra. Ara bé, l'inici i el final del text posen de manifest, narrativament, de manera ben diàfana, que es parteix de la soledat i el silenci de Sòcrates (203a1-3) i es clou amb la dissolució de la *synousia* (223b3), dissolució necessària per tal que el diàleg *synousial* retorni a la soledat i al silenci dels interlocutors esdevinguts amics (223b6-7), i dels lectors agitats pel text.

La vida filosòfica, la vida del pensament, es construeix en la soledat i el silenci, enmig dels quals irromp el moment *synousial* del diàleg amb l'altre (amb els altres). La *synousia* –i això ens ho revela el *Lisis* ja de bon començ, en aquell inicial caminar socràtic- és una irrupció gratuïta, inesperada (Hipotales i Ctesip no esperaven trobar-se amb Sòcrates, ni Sòcrates trobar-se amb Hipotales i Ctesip). Però, allò que en l'origen primigeni és gratuïtat, encontre inesperat, esdevé desig de conversa dialogal, desig de *synousia*. Els nois i els joves del *Lisis* desitgen –sense saber-ho- el diàleg *synousial* per tal de comprendre el seu viure present, els seus problemes de relació amb els altres, la bona resolució dels quals els permetrà una vida de ciutadans relacionalment ben disposats. La *synousia* amb Sòcrates la comprenen com allò de més apropiat per tal d'adquirir aptesa en les decisions del seu pensament. Per a ells pensar neix de l'experiència de gratuïtat i significa exercitar-se *synousialment* en la permanent recerca de la veritat.

Segon. ***La synousia és el lloc del coneixement d'un mateix en diàleg amb els altres.*** Els personatges principals que el *Lisis* posa en escena van fent, al llarg de la narració socràtica, un procés de coneixement de si mateixos que els permet orientar la seva vida relacional

d'una manera nova. Aquest *conèixer-se a si mateixos en el reconèixer-se davant les diverses situacions relacionals* que el diàleg narra, és possible gràcies a la *synousia* socràtica i al *diàleg* que en ella s'hi manté.

L'encontre inicial planteja ben aviat la problemàtica de l'enamorament no correspost del jove Hipotales a la qual Sòcrates para tota la seva atenció (cfr. 204b4 i ss.). La determinació socràtica d'entrar a la nova palestra en el dia de les Hermaies és motivada per la situació d'Hipotales (cfr. 206d7). Hipotales no es coneix prou a si mateix. És la *synousia socràtica* allò que li permet endagar un procés de *coneixement de si mateix* que el posarà en disposició d'*estimar*, és a dir, d'esdevenir un amant autèntic (cfr. 222a6-7). També el noi Lisis és sotmès a un procés d'autoconeixement que el situa en condicions de poder afrontar les seves relacions amb Menexen i amb Hipotales. El procés de *rebaixament* de Lisis (cfr. 210e2-5) és un procés de *coneixement de si mateix*. Menexen, a través del diàleg, veu també sacsejada la seva manera d'entendre l'amistat amb Lisis (cfr. 222b1), i gràcies a la *synousia* s'ubicarà en el joc relacional que ens narra el *Lisis*. Sòcrates mateix s'ha anat mostrant al llarg del diàleg com el qui ha anat esdevenint veritablement amant i amic, de tal manera que, en el final del text, ell mateix ha reconegut i formulat en veu alta la seva *amistat* amb Lisis i Menexen (cfr. 223b6-7).

Tercer. ***La synousia és el lloc de la recerca de la veritat en diàleg amb els altres.*** Tota la narració, des dels inicis mateixos, porta el segell de la *recerca de la veritat*. Sòcrates ha estat el personatge que des de l'inici mateix del diàleg ha fixat la seva atenció en la veritat, en el *ser mateix* de tot allò que escènicament i narrativament es representa. Ha volgut saber insistentment què havia d'anar a fer dins la palestra (203b5 i ss.) i qui era el bonic de la colla (204b1-2). Ha volgut saber la veritat de l'amor d'Hipotales (204b4). Ha dialogat sense parar amb els nois i els joves per tal d'afrontar la veritat de les seves pròpies relacions interpersonals, fonamentant-les en quelcom que *sigui* una veritable relació d'estimació (una relació d'estimació fonamentada en el Bé últim, això és, τὸ πρῶτον φίλον).

El διαλέγεσθαι socràtic ha conduït l'esforç del pensament de cadascun dels interlocutors participants en la *synousia* a elucidar no el cas particular de l'esdevenir amic (γένεσθαι ὁ φίλος) sinó la fonamentació d'aquest «ser amic» (εἶναι τὸ [πρῶτον] φίλον). La *synousia* és el lloc on la veritat es mostra en la fonamentació de la quotidianitat. La recerca d'aquest fonament últim (o primer, πρῶτον) és la recerca de la veritat. En el *Lisis*, si bé directament no es tematitza la veritat sí que la veritat resulta ser una realitat fundant i no fonamentada que expressa l'èsser de quelcom d'universal (cfr. 219c7-d1 i 220b1-2).

Quart. *La synousia és el lloc de realització d'allò que el diàleg cerca d'explicar.* La *synousia* socràtica no és un lloc d'un *dir* dialogal on tan sols es verifica la correcció formal de l'argumentació posada en joc, com si a manera d'exercici acadèmic s'eduqués els nois i els joves en la seva capacitat argumentadora (retòrica). El diàleg socràtic tingut en *synousia* amb altres conversadors té la seva especificitat -que la narració brillantment escenifica- en el fet que *en el temps de la synousia es realitza allò del que se'n cerca el seu ésser* (fonament). La *synousia* socràtica del *Lisis*, malgrat l'*aporia final* esmentada pel mateix Sòcrates (οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν, en 223b7-8), *realitza l'amistat* en els interlocutors principals del διαλέγεσθαι socràtic (οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι —καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι —, en 223b5-7). La *synousia dialogal socràtica* és, doncs, al mateix temps, moment teòric del diàleg sobre l'amistat (moment aporètic, si es vol) i moment de *realització* d'aquesta amistat, això és, moment de comprensió i d'acompliment. Així doncs, el *Lisis* resulta ser un diàleg en el qual es *realitza* allò que el llenguatge no pot arribar a expressar adequadament. Aquesta no és, però, una novetat del *Lisis*. Sembla ser que en d'altres diàlegs dels anomenats aporètics s'esdevé el mateix. Així, en el *Laques*, per exemple, també s'esdevé quelcom de semblant. Sòcrates allí, en el *Laques*, tal com ha escrit Francisco J. Gonzalez, "qüestiona amb valentia la naturalesa del valor i així exhibeix el coratge que explora"²⁰⁸.

²⁰⁸ Gonzalez 1999a, 138.

Cinquè. *La synousia és el lloc on l'ésser humà s'afirma i fa experiència d'ésser intermig* (μεταξύ). Llegiem en 220d5-6: "[...] per a nosaltres que som éssers que estan entremig del bé i del mal [...] ([...] ὑφ' ἡμῶν, τῶν μεταξύ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ [...]). Els qui participen de la synousia dialogal socràtica es reconeixen en el dialogar mateix com a éssers humans ni completament bons ni completament dolents, de la mateixa manera que es reconeixen ni completament savis ni completament ignorants. Ja no hi hauria lloc per al dialogar ni tindria cap interès la convivència *synousial*. És des de la consideració i el convenciment que l'ésser humà és un ésser *entremig* que és possible la *synousia* que en el diàleg dialogal cerca quelcom que porta el mateix ésser humà a la veritat de si mateix i a la realització d'allò que en la recerca d'aquesta veritat s'esdevé. La *synousia* és l'àmbit del reconeixement d'aquesta antropologia que fa experiència del desig i de l'eros que el saber del bé primer suscita en l'ésser humà. La *synousia* socràtica ens mostra l'ambigüïtat de tot ésser humà degut a aquest ser un ésser entremig. És una característica de l'antropologia del *Lisis* mostrar-nos un ésser humà agafat per la seva ambigüïtat perquè aquesta és constitutiva a la seva naturalesa mateixa. Des de l'inici mateix, així com al llarg de tot del diàleg, tots els personatges apareixen en situacions d'ambigüïtat en les seves decisions, així com la mateixa argumentació no deixa de balbucejar en el seu procés argumentatiu, que assaja sempre nous camins, abandonant-ne constantment d'altres pel seu caràcter aporètic. Narració i diàleg expressen aquella ambigüïtat que defineix l'ésser humà i que el fan un cercador de recursos per tal de poder transitar a través de la quotidianitat i moure's enmig de les situacions contingents de la vida humana.

Sisè. *La synousia és el lloc teodiceic de recerca dialogada de praxis de dominació de la contingència*. La vida de cada dia dels assistents a la *synousia* socràtica és experiència de dolor i de mal, causat pel joc de determinades absències i de determinades presències. La relació de Hipotales amb Lisis és un exemple de dolor en la mesura que el pensament s'introdueix posant en qüestió una relació que es creia digna de ser poèticament cantada i es vivia en tensió per la manca de reciprocitat. Sòcrates, en diàleg amb Hipotales i amb Lisis, mostra com amb una reorientació del pensament que afecti la praxi es pot passar a dominar la contingència del quotidià. Igualment, en el final del diàleg, llegim les diverses reaccions

dels interlocutors, les quals ens mostren la necessitat de reorientació d'aquells enteniments en la direcció del bé. Només en aquest diàleg *synousial* que afronta la problemàtica quotidiana amb un engirament del pensament devers el bé, esdevé vivible la vida de cada dia en tot allò que té de contrarietat i de problemàtica. La *synousia* esdevé un moment necessari del pensament per tal de trobar, en diàleg i relació personal amb els altres, sota el guiatge d'algú en qui hom confia com a mestre del viure, maneres de poder abordar les problemàtiques reals de l'existència quotidiana que demanen de ser pensades i debatudes amb els altres. El *Lisis* narra una xarxa de relacions humanes que s'entrelliguen d'una manera tal que demana de ser examinada a fi de veure la seva veritable consistència, és a dir, a fi de confrontar cadascuna de les relacions que hi són narrades amb la seva *veritat*, amb la seva relació d'autenticitat amb el bé. L'intent de la *synousia* socràtica del *Lisis* es fer veure la necessitat del pensar filosòfic en vistes a situar tota relació humana envers el bé, mostrant abans l'inautenticitat de les aparences d'aquelles relacions d'amor i d'amistat que el *Lisis* descriu tan vivament.

Setè. ***La synousia és el lloc de l'experiència de la diversitat de llenguatges.*** En l'àmbit *synousial* socràtic hi és del tot rellevant l'ús divers del llenguatge. En efecte, no només la correcció argumentativa és del tot necessària per tal d'aconduir bé el pensament sinó que justament, com hem vist, en els moments més decisius Sòcrates sempre intervé per tal d'assenyalar que el llenguatge que s'hi adiu és precisament el llenguatge profeticoreligiós. De l'únic que Sòcrates diu saber és de les qüestions d'*eros*, el coneixement de les quals l'ha rebut com un *do diví* (ἐκ θεοῦ δέδοται, en 204c1) que el fa coneixedor de l'avançada relació d'*eros* d'Hipotales envers Lisis. En un dels punts centrals del *Lisis*, Sòcrates se sent mogut profèticament per un pressentiment (ἀπομαντευόμενος, en 216d3 i μαντεύομαι, en 216d5) a afirmar: "Dic, doncs, [...] que el que és amant del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent" (λέγω τοίνυν [...] τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, en 216d3-4). També cap al final del *Lisis* llegim que Sòcrates afirma que "parlem amb mots impropis" (ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό, en 220b1). Finalment, veiem com l'aparició en escena dels esclaus-pedagogs, com a daïmons, en una jornada de festa religiosa, desencadena la revelació del tot del diàleg en el reconeixement

de l'amistat entre Sòcrates, Lisis i Menexen (223b6-7), així com de la inadequació del llenguatge per tal d'abastar realitats com les relacions d'estimació, i particularment les relacions de *φιλία*. Així doncs, en el *Lisis* no només trobem llenguatge argumentatiu sinó llenguatge de l'àmbit profètic i de l'endevinació, un llenguatge religiós ben apropiat en les festes Hermaies. L'escriptura platònica no deixa lloc a dubtes en obrir el llenguatge humà a la seva pluralitat expressiva, mostrant fins i tot la importància i el caràcter primordial del llenguatge de la gratuïtat, més que no pas el llenguatge de la necessitat que sempre topa amb el límit de la seva capacitat expressiva. El llenguatge humà necessita del poliglotisme per tal de comprendre la realitat. L'experiència de la *synousia* socràtica possibilita als seus interlocutors obrir-se a la comprensió d'aquest poliglotisme humà, veient que en la recerca de la veritat tots els llenguatges esdevenen eines d'aproximació. El dialogar socràtic no resta, d'aquesta manera –tal com ens dona entenent el *Lisis*–, tancat a cap dels llenguatges humans. La raó que la filosofia *synousial* vol fonamentar fa seus els diversos llenguatges dels quals se serveix la vida humana de cada dia. Un dels llenguatges és el de la tradició rebuda, que el *Lisis* prou té en consideració, a la seva manera, com veurem a continuació.

Vuitè. ***La synousia és el lloc on es reactualitza la tradició rebuda.*** El diàleg *synousial* dialoga amb la *tradició* rebuda com una de les seves fonts de coneixement de cara a orientar-se en el discerniment de la *veritat* de quelcom. Poetes i savis, en tot allò que han dit, esdevenen dipòsit de coneixement i saviesa. En el *Lisis* se'ns ha dit que els poetes són "els pares de la saviesa i els nostres guiadors" (*πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες*, en 214a1-2). Però, així com el moviment sofíctic (cfr. *οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί*, en 216a7) desconsiderava la *tradició* en tant que només feia que caure en contradiccions, Sòcrates, per contra, en el *Lisis*, se serveix de tota la *tradició* rebuda. Tanmateix, el posicionament socràtic no és pas el d'una fidelitat literal a la tradició sinó el d'una *reactualització* d'aquesta *tradició* rebuda. No hi ha, doncs, ni un menysteniment absolut ni una fidelitat només textual a la *tradició*. Plató en el *Lisis* se serveix de la tradició per tal de donar entenent a aquells nois, emmarcats en el coneixement d'aquella seva tradició, el sentit de tot allò que el dialogar *synousial* cercava respecte de la veritat de les relacions d'estimació. Plató ens ha mostrat, en l'ús que de la tradició fa en el *Lisis*, la

importància i la necessitat de la seva reactualització que passa fins i tot per la llicència de deliteralitzar la mateixa tradició. Plató ha canviat citacions dels grans autors de l'antigor hel·lènica per a una millor comprensió d'allò que s'està debatent dialogalment. El que interessa al Sòcrates platònic és l'encaminament dels nois i dels joves envers el bé últim i l'orientació de la vida relacional amb els altres envers aquest bé. Per això no dubta de *jugar* amb la lletra de la tradició cercant el sentit de la veritat del que està en joc en el diàleg *synousial* socràtic. La *reactualització* de la tradició es fa atenent el *sentit* de la tradició. La tradició esdevé en el *Lisis* de Plató un element pedagògic necessari del dialogar que permeti transitar del passat al present i fer més entenedor a aquells nois i joves participants en la *synousia* allò que s'estava debatent en la recerca de les veritables relacions d'estimació. La recerca de la veritat ha permès a Plató modificar en alguns indrets els textos tradicionals.

Novè. ***La synousia és el lloc de trobament de la sensibilitat amb la raó.*** Un dels elements ben interessants de la *synousia* socràtica és el lligam que en ella s'estableix entre sensibilitat i raó. La *synousia* socràtica no és un lloc on s'anul·len les sensibilitats i tan sols pren relleu la raó (la raó que, és ben cert, el llenguatge argumental vehicula amb dificultat, en el *Lisis*). En el *Lisis* hi pren un relleu ben clar igualment, com hem vist al llarg del treball, la sensibilitat. La *synousia* és el lloc d'atendre la sensibilitat perquè aquesta és la que possibilita orientar-se en el *logos* dialogal. Cada detall sensible permet saber de l'altre i, en conseqüència, emprendre el camí adequat que faci possible a l'argumentació ser resposta real als problemes dels interlocutors que debaten sobre quelcom que els afecta ben directament. Per exemple, només en la mesura que Sòcrates atén els problemes quotidians que Hipotales viu (i que el seu físic traslluu, fins i tot acolorint la seva faç) el diàleg pot emprendre el camí pertinent, és a dir, el camí que abordi de debò temàtiques i problemàtiques reals de la vida de cada dia d'un Hipotales amoïnada per la manca de correspondència del seu amor envers Lisis. Només en la mesura que Sòcrates es fixa en les diverses reaccions dels seus interlocutors, com a senyals de ruta, el curs del diàleg esdevé més encaminat. Aquesta afirmació de la sensibilitat com a punt d'arrencada i punt d'orientació constant en el caminar del *logos* és del tot significativa en el *Lisis* . En el cas de Plató, aquest lligam entre *sensibilitat* i *argumentació* resulta ser particularment interessant

perquè ens fa comprendre com és necessari aquest nexa en el camí del *logos filosòfic*. La *synousia* dialogal socràtica acull en el seu desplegar-se tant tot allò referent a l'àmbit de la sensibilitat com tot allò referent a l'àmbit de la raó. La *synousia* mostra com Plató entén l'activitat filosòfica com una activitat que com a tal ha d'aplegar i articular destrament els móns de la sensibilitat i de la racionalitat. La *synousia* socràtica, des de la consideració platònica, és, doncs, un dels llocs més privilegiats per aquesta pedagogia de la relació entre *sensibilitat i raó*.

Desè. ***La synousia és el lloc d'interrelació entre eros i philia***. Si una característica ens ha aparegut essencial en el transcórrer de la *synousia* és precisament la intensa relació que hi ha entre *eros* i *philia*. La *synousia* socràtica mostra precisament –i aquesta és una de les aportacions del *Lisis*- el caràcter irrenunciable de cadascun d'aquests dos elements fonamentals de la vida relacional humana, quan aquesta es vol adreçada vers el bé primer, voler compartit pels amants i els amics. La *reciprocitat* de la *philia* i el *desig* d'*eros* resulten elements imprescindibles en tota relació humana que vulgui anar devers el bé. Aquesta és una novetat del *Lisis*: mostrar el lligam entre *eros* i *philia* en tota relació d'estimació, si és que aquesta és vol veritable relació d'estimació, ja sigui d'amor, ja sigui d'amistat.

Onzè. ***La synousia és el lloc d'apertura a la vida política***. El debat que es duu a terme en la *synousia*, de fet en tota *synousia*, disposa els seus membres participants a la vida de bondat (confrontació constant amb el bé), cosa la qual no significa de cap manera que hom resti pres en un estat moral individual aïllat. Ben al contrari. La *synousia* socràtica prepara els seus participants per a la vida política. El que es pretén és formar autèntics ciutadans d'una *polis* on sigui possible la convivència harmoniosa de tots els seus ciutadans, sense haver de condemnar a mort a cap més Sòcrates possible. El fet d'ajudar els nois i els joves a pensar per si mateixos i amb els altres, així com acostumar-los a la reflexió profunda davant les diverses situacions (sobretot les més quotidianes, i sobretot les relacionals) disposa bé l'esperit humà a conuiu de manera justa amb els altres. La *synousia*, en aquest sentit, forma autèntics ciutadans, capaços d'abordar els problemes i de cercar-ne respostes fonamentades, en tant que l'educació del pensament i de la sensibilitat que la *synousia*

possibilita ajuda a prendre decisions adequades, és a dir, decisions que tenen sempre com a fi últim (o primer) el bé suprem.

Aquests *elements* que estan en el rerafons de la mateixa activitat filosòfica *synousial* permeten veure la rellevància que la *synousia* socràtica que ens narra el *Lisis* té de cara a la comprensió de la mateixa filosofia. Sense *synousia* no hi ha filosofia. Aquest és un dels punts que resten confirmats en la lectura que hem proposat del *Lisis* i que conformen una manera de comprendre el món filosòfic de l'antiguitat hel·lènica. Plató ha llegit l'activitat filosòfica de Sòcrates com a testimoni excepcional d'una *synousia* viscuda amb ell. La *synousia* de Sòcrates dugué Sòcrates mateix a la mort. Plató ha vist el valor i el risc d'una aital activitat. Plató, enmig de les vicissituds que li tocà de viure, enmig de les diverses experiències filosoficopolítiques que patí en aquells indrets siracusians, optà per a tancar l'espai *synousial* a l'interior de l'espai acadèmic, construint el pensament dialogal entre els murs de l'Acadèmia, per tal de fer-lo més apte per a la polis que somniava. L'Acadèmia continuava l'activitat *synousial* socràtica sense la ingenuïtat de creure que l'àgora era el millor espai, un espai quotidià, que la polis posava a disposició del pensament compartit. Plató ha homenatjat Sòcrates i, en aquest homenatge, ha decidit preservar el *món synousial* en un espai silent, sense la fressa destorbadora i agressiva de l'àgora condemnatòria. En la mesura que l'àgora i la polis augmentaven el seu brogit i la seva insensatesa, la *synousia* es procurava més tranquil·litat i disposició a la vida dialogal comuna. L'Acadèmia de Plató fou aquell lloc de quietud preanunciat en la narració del *Lisis*: "hi havia calma en aquell indret " (ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία, en 207a4). Com ha escrit Pierre Hadot: "La philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maîtres et disciples au sein d'une école"²⁰⁹. La *synousia dialogal socràtica* narrada en el *Lisis*, exemple complet de *synousia socràtica*, ha conferit a l'activitat filosòfica tot el seu valor dialogal i ha mostrat als interlocutors, als partícips i als lectors de tostemps la seva capacitat d'engendrar *amistat*

²⁰⁹ Hadot 1995, 93.

veritable, fonamentada en el desig del bé i en el bé suprem que el dialogar *synousial* ha posat de manifest.

En definitiva, el valor filosòfic de la *synousia* és, ras i curt, la *synousia* mateixa, en tant que aquesta és, segons el *Lisis* de Plató, l'activitat més pròpiament filosòfica. La *synousia* del *Lisis* ha estat l'escenificació del ser mateix de la *synousia*. El pensament filosòfic dialogat amb els altres engendra relacions d'estimació. Aquest és el moviment escènic i dialogal del *Lisis*: l'esdevenir *amics* en tant que *amants* del bé. L'activitat filosòfica *synousial* del *Lisis*, duta a terme en una palestra nova en l'acabament d'aquella jornada festiva de les Hermaies, ha estat el bressol d'una novetat: *un dialogar nou que ha fet amics entre si i amants del bé i de la veritat.*

CONCLUSIÓ¹

En l'inici mateix d'aquest estudi –així ho escrivíem en la *Introducció*²– ens proposàvem com a fita *llegir i comprendre el Lisis de Plató*. Preteníem, doncs, transitar del *text (lectura)* al *sentit (comprensió)*. Si una tasca resulta fonamental al quefer filosòfic aquesta és la de *llegir i de comprendre*, des del nostre present, tot allò que configura el nostre *món* i tot allò que l'ha conformat. Així doncs, el nostre propòsit esqueia de ple a l'ocupació filosòfica. Després, doncs, d'haver dut a terme el nostre objectiu, ens cal ara, a manera de *conclusió* d'aquesta investigació, fer algunes consideracions finals referides al mètode emprat, al camí recorregut i als resultats obtinguts.

La determinació de *llegir i comprendre el Lisis de Plató* suposava, abans de tota altra cosa, plantejar-nos la *manera* d'abordar-ne la seva lectura. És prou sabut que el *mètode* amb el qual hom s'aproxima a un text n'encarrila la seva comprensió. D'aquí la seva importància i la necessitat, per la nostra part, de cercar un *mètode* que possibilités al màxim l'encaix entre la *lectura* i la *comprensió* del *Lisis*. En el cas dels diàlegs platònics (i, en general, dels textos amb un pes específic reconegut en la conformació d'una cultura), la pregunta sobre la *manera* de llegir-los ha estat formulada una i altra vegada, i mai no pot deixar de plantejar-

¹ Parlem de «conclusió» del nostre treball, no pas de *conclusió* de la nostra lectura del *Lisis*, ja que qualsevol *lectura* resta sempre oberta a noves aproximacions interpretatives i mai no podem donar, doncs, per *conclusa* cap *lectura*, en tant que tota *lectura* és sempre una *elecció* situada en el *present* del lector. Si la *lectura* ho és d'un *diàleg*, encara amb més raó aquesta resta *oberta*, ja que el *diàleg* és una forma narrativa volgudament oberta a noves aproximacions lectores; un *diàleg* mai no pot deixar de *dialogar*, sota pena de deixar de ser allò que és: *diàleg*. En aquest sentit fem nostres les paraules que el professor Dr. Josep Monserrat escriví en l'inici de la conclusió al seu comentari a *El polític* de Plató: "Acabar el comentari d'un diàleg platònic amb unes conclusions és fer un tort al que ell mateix pretén. *El diàleg platònic es clou, no conclou, tot ell és una escena que es mostra reiteradament en la seva lectura a la interpretació. Voler fer del diàleg quelcom que simplement servís d'instrument d'exposició pública de doctrines escrites ("teoria de les idees", "de la reminiscència", "de les formes de govern"), o d'exposició secreta de doctrines no escrites ("teoria dels principis"), dificulta més que no ajuda a la comprensió del diàleg com un tot de forma i contingut"* (Monserrat 1999a, 267 [cfr. Monserrat 1997, 363]).

² *Supra*, p. 19.

se. Molts són els estudiosos de Plató que han tematitzat *la lectura* d'un diàleg platònic, sovint responent a una pregunta com ara: *Què és un diàleg platònic?*³ Inevitablement cada lector –i més si tematitza l'acte lector o emfasitza la lectura com a raó de la seva interpretació- cal que es plantegi la *manera* d'adreçar-se al text. Tota lectura és una interpretació nova (diferent⁴) d'un text. En aquest sentit podem afirmar, sens dubte, que cada lector és un lector *únic*. Tanmateix cada lector està *ubicat* en el seu present i des del seu present es *relliga* (ni que sigui trencant-hi) amb la tradició lectora que, com ell, ha llegit un determinat text i que, en el seu conjunt, constitueix la història de la seva interpretació.

La *lectura* esdevé, doncs, un acte lector alhora *únic* i *interrelacionat*. Per això podem comprendre la lectura (les diverses lectures) d'una obra com una *polifonia de sentits* que interpreten un mateix text. La dificultat, pel qui se sap lector davant de lectors, rau, entre altres coses, en evitar caure en l'orgull (ὕβρις) de creure's l'*únic* que ha trobat l'autèntic sentit del text, desatenent tot allò que ha estat ja dit en relació al sentit del text, és a dir, desatenent o menystenint altres aproximacions al sentit del text i postulant un sentit

³ Així ho formula, per exemple, el professor Dr. Jordi Sales en un text d'extraordinari interès (*¿Què és un diàleg platònic?*) en el qual afirma: "Per tal de poder accedir a la lectura de Plató cal purificar-nos d'una certa imatge ambiental que sembla que tinguem des de sempre [...] En una actitud «expectant» ens podem dirigir vers la lectura de Plató. La voluntat prou hi és, sigui pel fetixisme sobre el que és clàssic o la més reposada i serena convicció que alguna cosa podríem aprendre amb la lectura del vell Plató, ens decidim a llegir els diàlegs. ¿Com cal llegir-los? La qüestió no és fàcil. Fóra una resposta extraviadora pensar que com a «filosofia». Quan fem això suposem que la «filosofia» com a gènere literari té una peculiaritat ben pròpia. En conseqüència, pressuposem que sabem d'antuvi les regles vàlides, per a tots els casos, que indiquin què hem de fer amb un text filosòfic. Pensem, com a lectors filosòfics, que allò que podria ser un escriptor filosòfic és alguna cosa òbvia, i sempre la mateixa cosa." (Sales 1992, 23).

⁴ Hans-Georg Gadamer ha escrit: "El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. Quizá no es correcto hablar de «comprender mejor» en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. [...] Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*. Este concepto de la comprensión rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica" (Gadamer 1977, 366-367).

autèntic que ell (només ell, el *lector únic*) ha tingut l'encert de descobrir gairebé de manera prodigiosa. De fet, també, des d'una altra perspectiva, hom podria caure en el parany de creure que les diverses lectures ja ho han dit tot, que han esgotat el sentit d'un text, que ja no hi ha res més a dir. En el cas de Plató, la immensa literatura que sobre el *Corpus platonicum* s'ha escrit pot arribar, d'entrada, a descoratjar el lector novell a emprendre una nova lectura: la immensitat oceànica d'interpretacions semblen no deixar lloc a cap més altra lectura, com si tot ja hagués estat dit. Però, com ha fet notar Henry Joly, "il faut dépasser au contraire l'antinomie du texte et du commentaire, qui se reconnaît dans les partis-pris du «rien n'est dit» et du «tout est dit» et échapper au travers non moins naïf de penser que «tout reste à dir»"⁵. Tanmateix, si comprem les diverses lectures d'un text (sobretot d'un *clàssic* com Plató⁶) com una *polifonia de sentits*, podrem gosar interpretar *simfònicament* el text des de l'«això no ha estat dit», sempre que el *dir* de l'«això» *harmonitzi* dins el conjunt, al qual cal necessàriament conèixer per tal d'evitar dissonàncies estèrils i desentonacions execrables.

Des d'aquestes consideracions la nostra investigació es proposava, doncs, abordar ordenadament tres eixos fonamentals per tal de *llegir i comprendre el Lisis de Plató*, sabent-nos, això sí, lectors dins un *philum* interpretador multiseular que ha mantingut fins al present la seva policromia simfònica. En primer lloc, ens vàrem proposar com a fita, precisament, conèixer «allò que havia estat dit» pels intèrprets sobre el *Lisis*, les seves

⁵ Joly 1974, 7.

⁶ Llegim a C.-A. Sainte-Beuve: "Un vrai classique, comme j'aimerais à l'entendre définir, c'est un auteur qui a enrichi l'esprit humain, qui en a réellement augmenté le trésor, qui lui a fait faire un pas de plus, qui a découvert quelque vérité morale non équivoque, ou ressaisi quelque passion éternelle dans ce coeur où tout semblait connu et exploré, qui a rendu sa pensée, son observation ou son invention, sous une forme n'importe laquelle, mais large et grande, fine et sensée, saine et belle en soi; qui a parlé à tous dans un style à lui et qui se trouve aussi celui de tout le monde, dans un style nouveau sans néologisme, nouveau et antique, aisément contemporain de tous les âges" (Sainte-Beuve 1946, 11).

diverses lectures. Després, en un segon moment⁷ –perquè, de fet, ja formava part de la *nostra* lectura, i per això ho situàvem en un segon moment- examinar «allò que el text deia», en la seva literalitat. I, finalment, immersir-nos en el sentit del text, és a dir, «allò que nosaltres dèiem», la nostra interpretació del *Lisis*, recolzada en la nostra lectura. Amb aquesta *manera* de procedir aconseguíem recolzar la nostra lectura en el *text* del *Lisis* i, alhora, en la seva *tradició lectora*, cosa la qual ens possibilitava aportar quelcom en la interpretació polifònica del *Lisis* platònic.

Aquest procedir metodològic descansava en una suposició prèvia que ha sostingut aquesta investigació i que, en l'actualitat, com hem vist, defensen també alguns comentaristes: el *Lisis* és un diàleg platònic complet. La nostra lectura del *Lisis* no es mou de cap manera en el terreny de la interpretació prolèptica. No hi ha en el *Lisis* voluntat d'anticipació de cap posterior desplegament temàtic feta amb el propòsit d'assajar-ne temptativament provatures encara mal resoltes o, fins i tot, irresoltes (*apories funcionals*). El *Lisis* és una obra amb sentit, i amb *sentit complet*. Precisament les diverses reflexions que Plató ha anat fent sobre l'escriptura (sobretot en relació a l'oralitat: cfr. *Fedre* 274b-279c i *Carta VII* 341b-345c) ens permeten pensar en el mirament platònic a l'hora d'escriure. Ja ho hem insistit una i altra vegada. A voltes hem caigut en la temptació de pensar que el fet d'establir un *procés evolutiu* en l'escriptura platònica diu més respecte de les mancances lectores dels intèrprets que no pas de les mancances en el pensament i l'escriptura de Plató. Aquesta investigació ha volgut mostrar la intel·ligència penetrant de l'escriptura platònica, precisament en una

⁷ Aquí parlem d'un *segon moment* metodològic. Una primera lectura del *Lisis* la duguérem a terme, de manera atenta i pausada, en un curs-seminari de doctorat que sobre el *Lisis* dirigí el Dr. Jordi Sales i Coderch. Empesos i encoratjats per ell férem del *Lisis* el motiu de la nostra dissertació doctoral, després d'haver confeccionat un parell de treballs sobre aquell text platònic. Tenim el convenciment que el *Lisis* és un text –com tants d'altres textos, ben probablement- que no pot ser interpretat sinó des d'una segona lectura. En posar el pes de la interpretació en el *final* del *Lisis*, tot ell esdevé necessàriament reinterpretat i, per tant, exigeix una segona lectura que pugui assaborir, des del *final*, tots els detalls de l'escriptura platònica des del començ.

obra com el *Lisis*, tan de temps tinguda per ben poc cosa o, a tot estirar, per una mena de diàleg preparatori d'algun desplegament temàtic posterior, llavors tingut per reeixit.

Aquella *completesa de sentit* a la qual ens acabem de referir ens demanava atendre el *text* del *Lisis* en la seva *totalitat*, sense descuidar en la seva lectura i la seva interpretació cap detall. Tot calia que hi fos significatiu; res no podíem deixar-hi de banda. El sentit calia trobar-lo en el tot, i que ho fos del tot. En la composició arquitectònica del *Lisis* -com de qualsevol dels diàlegs platònics- tot hi té la seva raó de ser. Aquest és un dels mèrits de l'escriptura platònica. Si parem atenció als textos del *Corpus platonicum* ens adonarem com els diàlegs platònics són *narracions on s'escenifiquen converses* i, en conseqüència, no només hi cal interpretar tot allò que en la conversa *s'hi diu* (o, a voltes, *s'hi silencia*) sinó també tot allò que en l'escena *s'hi dramatitza* (o, a voltes, *s'hi renuncia a escenificar*). Al llarg de la nostra lectura hem anat posant en relleu la força de la simbiosi entre el *dir* i el *fer* del *Lisis*. I és que, en el cas del *Lisis*, el mateix text ens remarca la importància que el *dir* i el *fer* tenen de cara la comprensió del *Lisis* mateix. Tot el *Lisis* s'articula al voltant de la sol·licitud d'Hipòtales a Sòcrates sobre *què ha de dir* o *què ha de fer* per tal d'afrontar la seva relació d'estimació amb Lisis i, així, ser correspost en el seu amor: "Sòcrates [*fa Hipòtales*], poso el meu afer a les teves mans, i si tens un bon consell per donar, aconsella'm, per tal de saber *què he de dir* o *què he de fer* per a conquerir l'amistat de l'amat" (ὁ Σώκρατες, ἀνακοινοῦμαι, καὶ εἴ τι ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο, en 206c2-3). No és, en conseqüència, en quelcom extern al mateix text del *Lisis* on hem anat a cercar un criteri interpretatiu sinó que el mateix text ens l'ha fet avinent. Així doncs, en el *Lisis* (i en els diàlegs platònics en general) el *fons* i la *forma* esdevenen elements indissociablement units. Només des de la consideració d'aquesta unitat entre *el fons* i *la forma* pot mostrar-se el *sentit* del *text* platònic.

No n'hi havia prou de considerar *la completesa de sentit*, ni *la unitat entre fons i forma* en l'obra platònica del *Lisis*, calia, encara, considerar *la clau interpretativa* que dónes el sentit al tot de l'obra i que això es produís des de l'obra mateixa, sense recórrer, a poder ser, a

recursos externs al *Lisis*. El *Lisis* mateix, en efecte, amb el seu treballat llenguatge, ens oferiria aquesta clau de sentit en el fragment final (223a-b), sobretot en el subratllat platònic que la mateixa estructura d'aquest fragment final ens mostrava. Així, en la nostra lectura hem remarcat la força interpretativa del διελύσαμεν τὴν συνουσίαν de 223b3. El *text* del *Lisis* ens donava la clau de volta del seu *sentit* i de la seva *interpretació*: el *Lisis* calia interpretar-lo, doncs, com la *narració* d'una *synousia* socràtica, això és, una *synousia dialogal*. Aquesta era la hipòtesi inicial amb la qual abordàvem la nostra lectura del *Lisis*. Ara, a la fi de la nostra recerca, defensem com a tesi aquella hipòtesi. El sentit d'aquesta *synousia* dialogal socràtica l'hem desenvolupat al llarg del darrer capítol, el tercer, i sobretot en el seu darrer apartat. De fet, el conjunt de la nostra investigació ha provat la validesa d'aquella hipòtesi. La lectura del *Lisis* que hem realitzat equilibra, doncs, l'encaix entre *completesa de sentit, unitat de fons i forma* i interpretació del *Lisis* com a *narració d'una synousia dialogal socràtica*. A través dels diversos elements exegetics i hermenèutics que la nostra lectura ha posat en relleu, hom pot abastar un *sentit* del *Lisis* que n'explica la *totalitat* del seu text.

Tanmateix, en aquest treball, i de bon començament, hem donat a la *tradició lectora* del *Lisis* tot el seu relleu. Si, doncs, el recolzament en la *tradició interpretadora* del *Lisis* ens semblava del tot necessari, també, en resseguir aquesta tradició lectora, ens hem adonat de la importància de *llegir el text* des d'uns criteris que ens el mostressin en la màxima transparència, és a dir, llegint-lo sense suposar-hi res més del que el text ens oferís en la seva, a voltes difícil, literalitat, com acabem d'assenyalar. No hem atorgat, doncs, al *platonisme* (als *platonismes*) una preeminència hermenèutica en la nostra lectura del *Lisis* platònic, ni hem desplaçat l'eix d'una suposada plenitud de sentit a altres textos platònics o, fins i tot, aristotèlics; la preeminència l'hem donat al *text* mateix del *Lisis*, a la seva nua mostració de sentit des de la lletra del seu autor. No hem tractat, doncs, d'adequar el *text* als diversos *platonismes*, sinó criticar els diversos *platonismes* des d'allò que el *text* en la seva literalitat ens oferiria. Això suposava considerar el text del *Lisis* com el que Plató mateix decidí que fos: una *narració* d'una *escena dialogal* explicada a un oient anònim (i, és clar, a aquells lectors, presents o futurs, que hi volguessin parar atenció).

En la *Introducció* a aquest estudi ja hem donat amb tot detall el *mètode* que hem adoptat i que recolza en el fet que acabem d'esmentar, això és, en el caràcter indissociable que en el *Lisis* té el continent i el contingut, la *forma* i el *fons*, i en la *completesa de sentit* que aquest diàleg platònic té, així com la clau hermenèutica del seu sentit: el *Lisis* com a *narració d'una synousia dialogal socràtica*. Ara el resseguiment succint del *camí recorregut* en la nostra investigació ens permetrà remarcar, des de la visió de conjunt del treball dut a terme, els punts fonamentals pels quals ha transitat aquest estudi.

En un *primer capítol* ens plantejàvem, abans que res, de conèixer -com acabem de dir- allò que ja havia estat dit per altres lectors estudiosos del *Lisis*. La necessitat de veure tot allò que havia estat dit (*status quaestionis*) naixia del fet que el *Lisis* era tingut, en general, per un text *decebedor*, i això ja en l'inici mateix de la seva tradició lectora (que Diògenes Laerci posa en boca de Plató, el qual, de jovenet, llegí davant Sòcrates el text del *Lisis* amb gens d'èxit, per cert [*Vides dels filòsofs* III, 35]). Les diverses lectures que del *Lisis* s'han anat duent a terme, al llarg de la història, sobretot d'ençà del segle XIX i fins a l'actualitat, ens han posat en relleu que la interpretació del *Lisis* ha sofert un esbiaixament lector perquè ha recolzat només en una part d'allò que el *text* narra. Així, els intèrprets que han posat l'accent en l'*eros* -considerant-lo el motiu de l'escriptura platònica del *Lisis*- sostenen que en *El Convit* el propi Plató ha estat més profund i més brillant, i que el *Lisis* era tan sols un escrit preparatori d'aquell preuat diàleg platònic. D'altra banda, els intèrprets que recolzaven en la temàtica de la *philia* com a motiu del *Lisis*, prescindint d'*eros* (o tractant aquest secundàriament o dependent de la *philia*) veien el *Lisis* com un diàleg platònic que era desplegat de manera molt més reeixida per un deixeble extraordinari de Plató, Aristòtil, qui en les seves *Ètiques* (a *Nicòmac* i a *Eudem*) sistematitzava de manera brillant la temàtica i la problemàtica de la *philia*. Ja sigui, doncs, des d'una banda, ja sigui des de l'altra, el *Lisis* no fou vist com un diàleg interessant sinó tan sols com un diàleg platònic preparatori, balbucejant, d'un pensament fluctuant i embolicat, bé sigui sobre l'*eros*, bé sigui sobre la *philia*. De fet, aquest repàs lent i exhaustiu de la història de la interpretació del *Lisis* -i com més ens aproximàvem a l'actualitat, amb més detall mostràvem els diversos

posicionaments- ens permeté veure la necessitat d'abordar el text i el sentit del *Lisis* des d'altres òptiques interpretatives.

Calia abordar el *Lisis* de manera que, d'una banda, la lectura i interpretació recolzés plenament *en el text* platònic; i, de l'altra, que recolzés *en la totalitat del text* platònic (i, per tant, tractant com un tot de sentit indissociable allò que els termes *eros* i *philia* expressaven), assajant una lectura que tingués ben present que tot diàleg platònic és una *obra completa* en si mateixa, la qual, per tal de veure'n el seu sentit no calia desplaçar-se necessàriament vers cap més obra (platònica o no). El *Lisis* s'explicava a si mateix, amb completesa de sentit. Aquest principi interpretador havia estat assajat amb èxit per altres estudiosos del *Corpus platonicum*. Ara nosaltres el posàvem en joc en l'estudi del *Lisis*. Alguns dels autors que havien abordat el *Lisis* amb la metodologia esmentada no havien tractat a penes el *Lisis* sencer sinó tan sols algun fragment. I, en tot cas, cap dels estudis havia pres el principi interpretatiu del *Lisis* mateix, sinó fora del *Lisis*. La nostra lectura i interpretació volíem que recolzés en el *Lisis*, en el text mateix del *Lisis* pres com un tot complet de sentit. Així doncs, el *Lisis* s'obria a un nou espai interpretatiu que permetia assajar una nova lectura com la que ens proposàvem prendre en consideració.

En el *segon capítol* empeníem la tasca de llegir exegeticament el text platònic del *Lisis*. La nostra *lectura*, en aquest segon capítol, focalitzava el *text* del *Lisis*, d'entrada, en el final narratiu de l'obra (223a1-b8). Aquest capítol suposava necessàriament una primera lectura del *Lisis* ja feta. D'aquí aquest procedir a llegir, com a clau interpretativa del *Lisis*, aquest fragment narratiu final esmentat. Des de l'òptica argumentativa el *Lisis* acabava en 222e7, amb aquell "si res de tot això és «el fonament de l'ésser amic», llavors *ja no tinc res més a dir*" (εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω). L'anàlisi exegetica del text corresponent al fragment narratiu que segueix l'argumentació del *Lisis* ens portà a posar en relleu com aquest pas d'una *forma dialogal* a una *forma narrativa*, en la qual hi eren expressats *pensaments* (223a1-2), *gestos* (223a2b3) i *paraules* (223b3-8), tenia com a finalitat provocar en l'oient anònim (i, també, doncs, en el lector) un desvetllament en la seva comprensió: fer-li veure la rellevància d'allò que en el *text* s'hi *realitzava* (l'assoliment

de la *φιλία* entre Sòcrates, Lisis i Menexen) i no només allò que el text *afirmava* (la incapacitat del llenguatge per argumentar les relacions de *φιλία*). Això ens apareixia com una clau hermenèutica del diàleg. Però allò que en aquest fragment final se'ns revelava d'una manera patent -tal com hem mostrat en la nostra anàlisi textual- és el fet que Plató volia fer adonar l'oient (i el lector) que en aquell moment conclusiu del diàleg se'ns evidenciava la cloenda de tot allò que la conversa socràtica havia estat fins aleshores: una *συνουσία*. En aquella irrupció dels esclaus-pedagogs que hem analitzat en el seu caràcter de *revelació* se'ns insistia narrativament en el fet de la *dissolució de la synousia* (*διελύσαμεν τὴν συνουσίαν*, en 223b3) com allò cabdal esdevingut tot al llarg del *Lisis*. En aquella *dissolució de la synousia* s'havia esdevingut, en efecte, quelcom de revelador. Ja no calia seguir la *conversa* perquè alguna cosa havia estat adquirida. Ho acabem de dir: *la realització de la φιλία* (i el que això significava de *canvi operat en els amics*).

Des d'aquest guany en el diàleg platònic vàrem resseguir tota l'estructura del *Lisis*. Vàrem poder veure, en aquest estudi de l'estructura del *Lisis*, el treball literari de Plató, en tant que aconseguia harmonitzar *text* i *sentit* en el tot de l'obra. En l'estructura del *Lisis* hi llegíem els tres moments principals d'una *synousia* socràtica: a) l'*encontre inicial*, que possibilitava la conversa dialogal; b) la *synousia* pròpiament dita, que es desplegava en el gruix del *Lisis*; i c) la *dissolució de la synousia*, moment necessari del dialogar socràtic per tal de fer possible amb posterioritat el pensament en la soledat de si mateix, pensament que es donava -així ho suposem- en l'inici del caminar socràtic de l'Acadèmia cap al Liceu (203a1).

Aquests tres moments (blocs, n'hem dit) principals de la *synousia* socràtica narraven tres converses socràtiques: a) amb Hipotales (i Ctesip)(203a5-206d7); b) amb Lisis (207d5-210d8); i c) amb Menexen i Lisis ([207b8-207c12] i 211d6-222e1), les quals cloïen amb una insuficiència del llenguatge per a l'argumentació temàtica de les relacions d'estimació. En el tercer capítol, tal com ara recordarem, vàrem esbrinar el *sentit* d'aquestes converses, i, per tant, del *Lisis*. Abans, però, en aquest mateix capítol segon, després d'haver mostrat l'estructura del *Lisis* com l'estructura d'una *synousia* socràtica, prestarem atenció al *text* des

d'un altre punt de vista, és a dir, mostrant com Plató se servia d'una colla d'elements contextuais i narratius que donaven entenedent, també, que ens trobàvem davant la narració d'una *synousia* dialogal socràtica.

Els elements que mostraven l'especificitat de la *synousia* dialogal socràtica eren tant *el context espaciotemporal* on es desenvolupava la *synousia* (una *palestra nova* i una festa nova en aquella palestra: *la festa de les Hermaies*) com diversos *recursos narratius* que posen a l'abast de la nostra sensibilitat i de la nostra intel·ligència -dèiem- el món humà que actuaven en l'escena *synousial* socràtica narrada per l'escriptura platònica. Els recursos que vàrem tenir presents són: a) els toponomàstics; b) els onomàstics; c) els moviments escènics dels personatges; d) els humans (personals, psicofísics, etc.) i e) els escenogràfics (d'activitats) i els narratius (d'exemples i comparacions). Tot plegat ens feia evident la intenció platònica de fer-nos parar la nostra atenció en el fet *synousial* del *Lisis*.

La conclusió d'aquest *segon capítol* certament no podia ser altra que la següent: **el *Lisis* era, sense lloc a dubtes, la narració d'una escenificació: la d'una *synousia* dialogal socràtica.** Tant el *text explícit del fragment narratiu final*, com l'*estructura* de tot el diàleg, així com els *diversos recursos narratius* portaven al mateix lloc. Aquest breu diàleg platònic, sovint tan menystingut, prenia així un relleu ben singular i adquiria un sentit complet. Ara calia, en un darrer capítol, un cop afirmat que ens trobàvem davant una escenificació d'una *synousia dialogal socràtica*, veure'n el seu *sentit*, allò que Plató ens hi havia volgut transmetre.

Així doncs, el darrer capítol del nostre estudi, el *tercer*, tenia com a finalitat estudiar el *sentit* del *Lisis* des de la consideració del fet de ser la narració d'una *synousia* dialogal socràtica. Per tal de comprendre'n el seu abast, ens proposàrem, en un primer apartat, després d'exposar com la *synousia* era un dels instruments de la cultural oral grega per tal de formar els nois i els joves (*παιδεία*), veure com la *synousia* era presentada en altres diàlegs platònics (dels anomenats correntment «socràtics»). L'estudi d'aquests diàlegs ens mostrà com la *synousia* hi era tractada tan sols parcialment, és a dir, només en algun dels

fragments d'algun dels diàlegs estudiats (*Apologia, Protàgoras, Laques, Càrmides i Menó*). El *Lisis*, en canvi, tot ell era la narració d'una *synousia* dialogal socràtica, i amb nois i joves de l'aristocràcia atenesa. El *Lisis* era, doncs, una *singularitat*. Era l'únic diàleg de Plató en el qual tots els seus personatges (principals) eren nois i joves. A través de l'estudi d'aquests diàlegs ens fou possible de distingir entre la *synousia* dels antics, la *synousia* dels sofistes i la *synousia* socràtica. Els uns, els antics, educaven els nois i els joves en un tracte personal que recolzava tan sols en el món de l'antiguitat homèrica; els altres, els sofistes, ensenyaven els nois i els joves a saber-se moure en un món nou com el de la democràcia atenesa que tant demanava d'oratória i convenciment; i Sòcrates, en canvi, tot i ser tingut per un sofista (pertanyent als impulsors de la nova παιδεία) procurava atendre la *veritat* i no l'opinió més ben valorada en cada situació. Per això, tant recorria als exemples dels antics (extraient-ne lliçons i modificant-los i criticant-los quan fes el cas) com afrontava els problemes del present i de la quotidianitat dels nois i dels joves (el cas d'Hipotales n'és un bon exemple) per tal de fer-los *pensar* d'acord amb la veritat d'allò que se sotmetia a consideració. La *synousia* socràtica demanava un estil de vida i un pensament d'acord amb les exigències de la veritat que el pensament en diàleg amb els altres mostrava. El *dialogar* socràtic era un διαλέγεσθαι que comportava no només l'atenció del pensament (διανοία) sinó també la *realització i de quelcom* (un canvi operat en la vida dels interlocutors) que, en el cas del *Lisis*, serà textualment referit com *l'esdevenir amics*.

En abordar *el sentit de la synousia dialogal del Lisis*, en el segon apartat, tota la nostra atenció se centrà en resseguir les tres grans converses que hem assenyalat anteriorment. En cadascuna d'elles ens detinguérem en l'argumentació i el sentit.

En la conversa amb Hipotales (204b4-206d7), Plató ens exposa el cas del jove Hipotales enamorat de Lisis, un noi bell i noble, però no correspost per aquest en el seu amor. La conversa ens fa veure el no saber d'Hipotales respecte de les relacions d'estimació eròtiques, per la qual cosa és qualificat de *ridícul* en el seu dir i en el seu fer. Però, alhora, Hipotales mostra *desig* de saber en aquestes relacions d'estimació. Sòcrates posa en relleu precisament la insuficiència de la relació d'estimació d'Hipotales en tant que si bé *desitja*,

de fet, està més preocupat per si mateix que no pas pel seu amor. Hipotales sembla estimar, però no sap (no té *dianoia*) d'allò que és una autèntica relació d'estimació eròtica perquè no es preocupa del bé del seu amat (de la *saviesa* del seu amat) sinó del seu propi bé (l'aparèixer com *lligat* a un noi bonic i bell, sense més), que no és la *saviesa*. Sòcrates no rebutja el desig amorós, l'amor (*eros*) d'Hipotales, sinó la seva *ridiculesa*, la seva manca de *coneixement* de les autèntiques relacions amoroses. Per això, amantent a la problemàtica real del jove que vol esdevenir un amant autèntic, es disposa a ajudar Hipotales i entrar dins la palestra a conversar amb Lisis. Hipotales es mostra, així, com el *motiu* que desencadena tota l'escena *synousial* del *Lisis*.

La conversa amb Lisis (207d5-210d8) és precedida per una breu conversa de comparació i competència entre els dos amics que es corresponen en el seu amor d'amistat: Lisis i Menexen (207b8-c12). Sòcrates se'ns presenta davant el noi Lisis com un autèntic amant que sap *rebaixar* l'amat i demana de Lisis *saviesa* i *bondat*. Sòcrates tematitza en aquesta conversa la necessitat de *bidireccionalitat* en les relacions d'estimació. El repàs a moltes relacions d'estimació convencen el noi Lisis que no és l'edat el que el fa inútil sinó la manca d'un pensar que fa decidir correctament (*φρονεῖν*). El noi Lisis accepta de tenir un mestre que li ensenyi aquest *saber*. Ha comprès el paper de la *saviesa* en les relacions d'estimació entre amics. Per això, en retornar el seu amic Menexen de la cerimònia religiosa a la qual havia estat cridat li prega a Sòcrates que li faci veure, rebaixant-lo, la necessitat d'esdevenir savi, de decidir-se per l'adquisició permanent de la *saviesa*. Sòcrates vol que sigui el mateix Lisis qui li mostri, ara que ja ho ha descobert, aquell desig de *saviesa* a Menexen.

En la tercera conversa que mantenen Sòcrates, Menexen i Lisis (211d6-221e1) hi hem estudiat la *reciprocitat* i la *no reciprocitat* en les relacions d'estimació, tal com Sòcrates la va desplegant. És la part més llarga del *Lisis* i on la *synousia* esdevé més intensa. També al final de la conversa es fa referència al caràcter de *ridícula* que als ulls dels assistents haurà tingut la conversa perquè els haurà semblat que no hauria arribat enlloc. De fet, al final, Sòcrates formula l'afirmació puntal que els tres *han esdevingut amics*. En aquesta conversa -que pròpiament conté com tres converses [amb Menexen ([211d6]212a8-213d5), amb

Lisis (213d6-216a2) i amb Lisis i Menexen (216a2-222e7)]- es plantegen les relacions d'estimació, nascudes del desig de Sòcrates de posseir un amic. El caràcter biogràfic i experiencial de la pregunta sobre com esdevenir amic un de l'altre (*reciprocitat*) es va desenvolupant en la recerca del *fonament de l'amistat*, τὸ πρῶτον φίλον, que és determinat com el *bé últim* que ha de guiar tota relació d'estimació. Les diverses converses havien assajat de mostrar la insuficiència de les relacions entre *semblants* i entre *contraris*, així com les posicions insatisfactòries dels *poetes* antics i del *savis de la naturalesa* que defensaven aquells punts de vista. La posició socràtica era de *relacionar l'amistat amb una antropologia que comprèn l'ésser humà com el qui no és ni bo ni dolent*. I és aquell que no és ni bo ni dolent el qui és amant del bé (τὸ πρῶτον φίλον). La relació entre els amics és de *reciprocitat*, però la relació amb el bé *no* comporta *reciprocitat*. En aquesta *tensió entre la reciprocitat i la no reciprocitat* (entre els amics i el bé) es desplega tota relació autèntica d'amor i d'amistat. És el *desig* (ἐπιθυμία) i no la presència del mal allò que és causa de les relacions d'estimació. El darrer pas del tot rellevant del *Lisis* és el de la introducció de la noció d'οἰκεῖον. En efecte, tal com literalment el text del *Lisis* fa: "és de quelcom que ens és *propri* del que tenim *amor*, en som *amants* i en sentim *desig*" (τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς οἰκεν, ὃ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, en 221e3-4). L'*emparentament* (οἰκεῖον) es dóna dels éssers humans (que no són ni bons ni dolents) amb el bé últim i, alhora, segons el *Lisis* platònic es dóna entre els autèntics amics i els autèntics amants.

Les reaccions finals dels personatges (Lisis, Menexen i Hipotales) hem vist com donaven entenent el *sentit* del pensament socràtic (platònic) sobre les relacions d'estimació, ja siguin d'*eros*, ja siguin de *philia*. *L'amant veritable i que no fingeix* (cfr. 222a6-7) és qui, mogut pel *desig del bé*, vol amorosament (*eros*) la *saviesa* perquè aquesta l'acosta al *bé suprem* (τὸ πρῶτον φίλον). És Sòcrates qui, al llarg del *Lisis*, ha anat apareguent com l'autèntic amant i l'autèntic amic, el qui amant de la saviesa cerca el bé suprem i vol per als altres la saviesa i el bé suprem.

En el Sòcrates del *Lisis eros* i *philia* es retroben i es viuen en tensió vers el bé. *Eros* -dèiem- fecunda de *desig* la *philia*; la *philia* fecunda de *reciprocitat eros*. Per això la *synousia* ha estat l'escenari que ha fet possible la comprensió d'aquesta fecundació mútua entre *eros* i *philia*. També per això el *Lisis* ha plantejat la necessitat de contemplar dues relacions que han de fecundar-se mútuament, la d'Hipotales i Lisis, i la de Menexen i Lisis. Sòcrates al bell mig, donant sentit i completesa a ambdues relacions, que es mostraven insuficients. La *recerca del bé* és el motor i la finalitat de les relacions d'estimació. Els amics comparteixen la mancança del bé perquè no són ni plenament bons ni plenament dolents, però els amics i els amants ho són en tant que s'ajuden en la recerca del bé que els manca i que desitgen. Esdevenen amics i amants en la recerca conjunta del bé que els és apropiat (*emparentat*) i que els fa, també a ells, *emparentats*. La *synousia* els ha fet savis en aquesta *saviesa*, la de fer aquest descobriment de saber-se no posseïdors del bé sinó mancats de bé, però, alhora, *emparentats* amb el bé que els cal *sàviament* cercar. La *synousia* és aquesta comunitat que els fa esdevenir amics i, per tant, desitjosos del bé pel qual competeixen els amics autèntics i els amants no fingits.

L'indubtable valor de la *synousia* dialogal socràtica narrada tal com aquesta se'ns narra en el *Lisis* l'hem tractat de manera ben particularitzada en el darrer apartat del capítol tercer d'aquesta investigació, el qual -tal com ja hem assenyalat en nota⁸- consideràvem conclusiu de la nostra investigació. A ell remetem, en aquest punt.

El camí que hem recorregut tot al llarg del nostre estudi, recapitulat de manera tan extraordinàriament succinta, ens possibilita, ara, dir alguna cosa, també breument, respecte dels resultats obtinguts.

No hi ha dubte que la determinació del *Lisis* com a narració d'una *synousia* dialogal socràtica ens permet comprendre'l des d'una *unitat de sentit* en la qual tot hi és

⁸ Vegeu *supra*, p. 486n207.

decididament articulat pel seu autor. Els debats que al llarg de la història de la seva interpretació han tingut lloc sobre quina era la temàtica que el *Lisis* directament tractava deixa de tenir sentit des de la consideració de la relació necessària que, en aquest diàleg platònic, hi ha entre *eros* i *philia*. La unitat del *Lisis*, que sovint ha estat tematitzada pels estudiosos del diàleg, i de la qual n'han estat plantejades tota mena de solucions, ara, des d'aquesta interpretació que oferim (del *Lisis* sencer), ja no té raó de ser posada en qüestió. Totes les converses del *Lisis* es demanen unes a les altres, tal com hem mostrat. La sospita que la relació d'Hipotes amb Lisis no tindria argumentalment res a veure amb la relació que mantenen Menexen i Lisis, des d'aquesta lectura, s'esvaeix. *Desig* i *reciprocitat* esdevenen dos elements indissociables en tota relació autèntica d'estimació que tingui, doncs, *el bé* com a motiu i fita última.

La relació entre la *synousia* i la *filosofia* és un altre dels punts que el *Lisis* ens ha posat en relleu. La *synousia* és la manera de fer i de ser de la filosofia socraticoplatònica. Només en *synousia* és possible la filosofia. No hi ha filosofia sense vida posada en comú i diàleg compartit amb els altres, a través d'una sovintejada convivència. La *synousia* és una manera de comprendre la filosofia pròpia de l'antigüitat hel·lènica que, malgrat les diverses maneres de ser exercitada d'ençà dels orígens que descriuen els escrits homèrics, ha perdurat tot al llarg del període que hom comprèn amb la denominació de *filosofia antiga*. Des de la *synousia* fins a l'*escola filosòfica*, les diverses modalitats de fer filosofia amb els altres, sovint anomenats *amics*, sobretot en les comunitats pitagòriques, han estat dutes a terme a través de *relacions d'estimació* que han perviscut en les diverses comunitats filosòfiques que han anat existint al llarg de la història del pensament occidental. El *Lisis* ens aproxima, des d'un vessant nou, a comprendre què és fer filosofia i què és la filosofia.

El *Lisis* no pot ser considerat un diàleg platònic fracassat. Aquesta afirmació només s'ha pogut formular pel fet que el mètode des del qual i amb el qual s'ha abordat el text i el sentit d'aquesta obra no han contemplat ni la totalitat del text ni el relleu que cal atorgar als elements dramàtics del text. La filosofia, des de la comprensió que ens en dona el *Lisis*,

s'expressa i respon al *dir* i al *fer*. La filosofia no és tan sols, doncs, una argumentació implacablement desplegada d'un *logos* sinó *l'exercici de la seva realització*.

En el *Lisis* se'ns mostra la comprensió platònica de la *synousia* dialogal socràtica i n'és la seva narració i realització. Que parli de relacions de *philia* i de relacions d'*eros* no és per tal de donar un tema de conversa a aquella *relació synousial* que s'esdevé entre Sòcrates i aquells nois i joves en la diada de les festes Hermaies en aquella nova palestra. En el *Lisis* el que Plató hi explica és la *synousia* mateixa. Sempre qualsevol *synousia dialogal socràtica* provoca i desplega relacions d'estimació (de *philia* i d'*eros*). No és que en el *Lisis* Plató hagi volgut parlar, com si fos un tema per omplir de contingut aquella *synousia*, de les relacions d'estimació (de *philia* i d'*eros*). No, Plató no tematitza primàriament les relacions d'estimació sinó la *synousia*, en la qual necessàriament s'hi esdevé *philia* i *eros*. No hi ha diàleg i convivència filosòfics sinó hi ha *philia* i *eros*. *Philia* i *eros* constitueixen la *synousia*. Una *synousia* sense *philia* i sense *eros* no és autèntica *synousia* sinó tan sols un exercici argumental en el qual no s'hi juga res del que realment importa: un canvi en la relació envers el *bé*, tant respecte d'un mateix com respecte dels altres. La *synousia* dialogal socràtica és el lloc de la *philia* i d'*eros*, un lloc on les relacions humanes interpersonals s'adrecen i es redrecen vers *el bé*. És per això mateix que la *synousia* és l'espai filosòfic per excel·lència, encara que no pas l'únic espai filosòfic. Li cal a l'ànima el silenci i la solitud necessaris per tal d'interioritzar tot allò que en l'espai i el temps *synousials* ha estat conversat. La *synousia* necessita del complement del silenci i la soledat. Per això en el nostre estudi del *Lisis* hem assenyalat que l'inici i el final del *Lisis*, *l'encontre amb els altres* i la *dissolució de la synousia* són no només recursos escènics ocasionals sinó moments escènics volgudament assenyalats per Plató per tal de fer-nos notar aquell moment filosòfic de la *synousia* com un *moment fonamental i necessari però en un entremig de silencis i soledats* expressats en el fer camí inicial de Sòcrates i en el fer camí de retorn cap a casa de tots plegats, en aquella vesprada festiva i reveladora de les Hermaies.

No voldríem acabar aquest estudi sense assenyalat camins oberts que més endavant esperem tenir ocasió de poder emprendre. Així, les relacions que tants autors han treballat

entre el *Lisis* i *El Convit*, així com entre el *Lisis* i les *ètiques aristotèliques* mou el nostre ànim a dedicar-hi posteriorment algun altre estudi amb detall, partint de la lectura i comprensió que ací hem presentat del *Lisis* com a *narració d'una synousia dialogal socràtica* en la qual no s'hi poden separar les relacions de *philia* de les relacions d'*eros*, com si es tractes de realitats no coimplicades en una manera única de veure les relacions d'estimació que porten a una vida nova de relació amb el *bé*. En el nostre estudi ens hem volgut cenyir expressament al *Lisis* per tal de no fer desproporcionada una aproximació lectora que esdevingués interminable. En endavant, i després del nostre estudi, ens serà més fàcil l'accés a d'altres textos que ací hem decidit metodològicament no abordar.

Que en el *Corpus platonium* s'hi reculli una obra com el *Lisis* mostra la sensibilitat de Plató envers el que de més profundament humà s'hi juga en el camí relacional de l'home envers el *bé*. El nostre estudi ens porta a confessar que més que *even Plato can nod*, caldria tenir sempre present que *even we (commentators) can nod*.

BIBLIOGRAFIA

Per tal de facilitar la consulta donem totes les referències bibliogràfiques que es poden trobar en aquest estudi en la part «**III. ALTRES OBRES UTILITZADES**», llevat de les referenciades en la part «**I. EDICIONS I TRADUCCIONS DE PLATÓ**», que únicament les donem en aquesta part de la bibliografia.

També, amb el mateix interès, donem com a entrada de la part «**III. ALTRES OBRES UTILITZADES**» algunes abreviatures, degudament referenciades.

I. EDICIONS I TRADUCCIONS DE PLATÓ

Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Ioannis Serrani interpretatione, excudebat Henricus Stephanus, 3 vols., Basilea, 1578.

Platons Werke, Übersetzung von F. E. D. Schleiermacher, Berlin, 1804-1809.

Platonis Dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkerii, 10 vols., Berolini, 1816-1823.

Immanuelis Bekkerii in Platonem a se editum. Comentaria critica. Accedunt scholia, Berolini, 1823.

Platonis Opera Omnia, Recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum, Gothae et Erfordiae, [1841] 1857.

Platonis Dialogi secundum Thrassylli Tetralogias dispositi. Post Carolum Friedericum Hermannum recognovit Martinus Wohlrab, 6 vols. et vol. alterum: Appendix Platoniana, Lipsiae, [1851-1853] 1911-1921.

The Dialogues of Plato, Translated into English with analysis and introductions by B. Jowett, 4 vols., 4th ed. revised by D. J. Allan and H. E. Dale (eds.), Oxford, [1871] 1953.

*Platonis Opera, Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vols., Twentieth impression, (Oxford Classical Texts), Oxford, [1900-1907] 1992. En el 1995 aparegué el primer volum totalment revisat: *Platonis Opera. I: Tetralogias I-II continens insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Oxford, 1995.*

Plato, With an English Translation by H. N. Fowler, P. Shorey, W. R. M. Lamb et alteri, 12 vols, Reprinted, Cambridge, Massachusetts-London, [1914-1935] 1995.

Oeuvres complètes, Text établi et traduit par M. Croiset et alteri, 28 vols., Paris, [1920-1930] 1985-...

Diàlegs, Text i traducció de Joan Crexells et altera. Revisions de Carles Riba et alteri, 18 volums fins a l'actualitat, Barcelona, 1924-2000.

Oeuvres complètes, Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, 2 vols., Paris, 1950

Obras Completas, Traducción del griego, preámbulos y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luís Gil, José Antonio Míguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch. Introducción a Platón por José Antonio Míguez, 2a. ed., Madrid, [1966] 1974.

Sämtliche Werke, Übersetzt von L. Georgii, 6 Auf., Köln & Olten, 1969.

Diálogos, Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Introducciones, traducciones y notas a los diálogos por autores varios, 9 vols., Madrid, 1981-1999.

Tutti gli scritti, A cura di Giovanni Reale. Prefazione, Introduzione, Notizie di Giovanni Reale. Gli scritti di Platone sono tradotti, presentati e annotati da diversi autori, Quarta edizione, Milano, [1991] 1994.

II. EDICIONS I TRADUCCIONS DEL *LISIS*

Platonis dialogi quattuor (Lysis, Charmides, Hippias Maior, Phaedrus), Ed. L. F. Heindorf, Berolini, 1802. (= Heindorf 1802).

Platonis Dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkerii. Lysis, Partis Primae Volumen Prius, Berolini, 1816. (= Bekker 1816).

Platonis Lysis, recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum, 2 ed., Gothae et Erfordiae, [1841] 1857. (= Stallbaum 1857).

Platonis Opera. III: Tetralogias V-VII continens (Theages, Charmides, Laches, Lysis, Evthydemvs, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Major, Hippias Minor, Io,

- Menexenus*), *Recognovit brevis adnotatione critica instruit Ioannes Burnet*, 22th impression, (Oxford Classical Texts), Oxford, [1903] 1992. (= Burnet 1992).
- Platon. Oeuvres Complètes. t. II: Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, 6ème tirage, (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Les Belles Lettres), Paris, [1921] 1972. (= Croiset 1972).
- Plató. Diàlegs. II: Càrmides, Lisis, Protàgoras*, Text i traducció de Joan Crexells. 2a. edició, a cura de Carles Riba, (Escriptors Grecs), Barcelona, [1924] 1932. (= Crexells 1932).
- Lysis. Symposium. Gorgias*, With an English Translation by W.R.M. Lamb, Reprinted, (The Loeb Classical Library, Vol. III), Cambridge, Massachusetts-London, [1925] 1991. (= Lamb 1991).
- Platonis Dialogi secundum Thrassylli Tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Friederici Hermanni (Lysis)*, Editio Stereotypa, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Series Graeca, III), Lipsiae, 1929. (= Hermann 1929).
- Il Liside o sull'amicizia. Genere maieutico*, Traduzione, introduzione, sommario e note di M. Fagella, Roma, 1936. (= Fagella 1936).
- Platon. Oeuvres complètes. I: Ion, Lysis, Protagoras, Phèdre, Le Banquet*, Traduction nouvelle par É. Chambry, (Classiques Garnier. Auteurs Grecs), Paris, [1936] 1947. (= Chambry 1947).
- Liside*, Testo critico, introduzione e commento di Giuseppe Ammendola, Napoli, 1937. (= Ammendola 1937).
- Carmide, Liside, Alcibiade*, Interpretazione e traduzione di E. Turolla, Venezia, 1945. (= Turolla 1945).
- Lysis où de l'amitié*, en *Platon. Oeuvres complètes. I.*, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-L. Moreau, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1950, 321-350 (notes: 1286-1289). (= Robin I 1950b).
- Liside*, Introduzione e commento a cura di Mario Bonaria, 2a. ed. corretta, (Nuova Biblioteca dei Classici Greci e Latini), Firenze, [1952] 1958. (= Bonaria 1958).
- Lachès et Lysis*, Édition, introduction et commentaire de Paul Vicaire, (Erasmé, 7), Paris, 1963. (= Vicaire 1963).
- Il Liside*, A cura di R. Laurenti, (Classici della Filosofia), Roma, 1966. (= Laurenti 1966).

- Lisis o de la amistad*, en *Platón. Obras Completas*, Traducción del griego, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch., 2a. ed., Madrid, [1966] 1974, 307-325. (= Samaranch 1974).
- Platon. Sämtliche Werke. I: Lysis*, Übersetzt von L. Georgii, 6 Auf., Köln & Olten, 1969. (= Georgii 1969).
- Lysis*, en JOHN M. COOPER (ED.), *Plato. Complete Works*, Translated by Lombardo Stanley. Introduction by John M. Cooper, Indianapolis, Cambridge, 1977, 688-707. (= Lombardo 1977).
- Liside*, A cura di G. Pernice, 2a. ed., Roma, 1979. (= Pernice 1979).
- Lisis*, Introdução, versão do grego e notas de F. de Oliveira, (Textos Clásicos, 7), Coimbra, 1980. (= Oliveira 1980).
- Lisis*, en J. CALONGE RUIZ – E. LLEDÓ ÍÑIGO – C. GARCÍA GUAL, *Platón. Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, 3a. reimpresión, (Biblioteca Clásica Gredos, 37), Madrid, [1981] 1990, 271-316. (= Lledó 1990b).
- Liside [Sull'amicizia]*, en GIOVANNI REALE (A CURA DI), *Platone. Tutti gli scritti*, Presentazione, traduzione e note di Maria Teresa Liminta, Quarta edizione, (I Classici del Pensiero), Milano, [1991] 1994, 739-762. (= Liminta 1994).
- Le souci du bien (Lysis et Charmide)*, Traduit du grec et présenté par Myrto Gondicas, (Retour aux grands textes. Domaine grec), Paris, 1992. (= Gondicas 1992).
- Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, B. Centrone, Milano, 1997. (= Centrone 1997).
- Liside*, Saggio introduttivo di Hans Krämer. Analisi e interpretazione del dialogo, traduzione, note e apparati di Maria Lualdi. Testo greco a fronte, (Testi a fronte, 62), Milano, 1998. (= Krämer-Lualdi 1998).
- Platon. Lysis*, Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt, (Platon Werke. Band V 4), Göttingen, 1998. (= Bordt 1998).
- Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Introduction et notes par Jean-François Pradeau, (Classiques en poche, 40), Paris, 1999. (= Croiset-Pradeau 1999).
- Lysis-Charmide*, Introductions et traductions inédites de Louis-André Dorion, Paris, [À paraître]. (= Dorion 2002, *pro mechanoscripto*).

III. ALTRES OBRES UTILITZADES

ABBAGNANO, NICOLA (1963) «Amistad», en *Diccionario de filosofía*, México-Buenos Aires, 46-47.

ADAMS, DON (1992) «The Lysis Puzzles», *History of Philosophy Quarterly* 9, 3-17.

_____ (1995) «A Socratic Theory of Friendship», *International Philosophical Quarterly* 35, 269-282.

ADKINS, ARTUR W. H (1963) «'Friendship', and 'Self-Sufficiency' in Homer, Plato and Aristotle», *The Classical Quarterly* XIII, 30-45.

_____ (1972) *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London.

ADORNO, FRANCESCO (1998) *Introduzione a Platone*, Roma-Bari.

AGNE, DJIBRIL (1993) «Le démon de Socrate: une masque de liberté», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 19, 275-285.

ALBERICH, JOAN - ROS, MONTSERRAT (1993) *La transcripció dels noms propis grecs i llatins*, Barcelona.

ALBERONI, FRANCESCO (1986) *L'amistat*, Traducció de Lluís Riera, Barcelona.

ALBERT, KARL (1989) *Über Platons Begriffs der Philosophie*, Sankt Augustin. Traducció en italià: (1991) *Sul concetto di filosofia in Platone*, Edizione italiana a cura di Paola Traverso. Introduzione di Giovanni Reale, Milano.

ALEGRE GORRI, ANTONIO (1983) «Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras», en J. M. BERMUDO (ED.), *Los filósofos y sus filosofías. I*, Barcelona, 27-64.

_____ (1988) *Historia de la filosofía antigua*, Colección dirigida por José M. Ortega, Barcelona.

ALLINE, HENRI (1984) *Histoire du texte de Platon*, Réimpression de l'édition de 1915, Genève.

ALY, W. (1949) «Panope», en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, XVIII/3, Col. 636-637.

- AMMENDOLA, GIUSEPPE (1937) *Liside*, Testo critico, introduzione e commento di G. Ammendola, Napoli.
- ANNAS, JULIA (1977) «Plato and Aristotle on Friendship and Altruism», *Mind* LXXXVI, 532-554.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1958) *Intention*, Oxford.
- APELT, OTTO (1918) «Einleitung zu Charmides, Lysis und Menexenos», en OTTO APELT, *Platons Dialoge Charmides, Lysis, Menexenos (mit Übersetzung)*, Leipzig.
- ARIETI, JAMES A. (1991) *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Savage, Maryland.
- ARMSTRONG, A. H. (1961) «Platonic "eros" and Christian "agape"», *Downside Review* 79, 105-121.
- ARNIM, HANS FRIEDRICH AUGUST VON (1914) *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Amsterdam.
- _____ (1916) «Platos Lysis», *Rheinisches Museum für Philologie* LXXI, 364-387.
- ARNOLD, AUGUST (1836) *Platon's werke einzeln erklart und in ihrem zusammenhange dargestellt*, 3 vols, El Lisis es troba en el volum 1, Berlin-Posen- Bromberg.
- AST, FRIEDRICH [1835-1838] 1965 *Lexicon platonium sive vocum Platoniarum index*, 3 vols., Reprinted, 1969, New York.
- _____ [1816] (1976) *Platons Leben und Schriften*, Frankfurt.
- BACKS, HERMANN (1881) *Über Inhalt und Zweck des Platonischen Dialogs Lysis*, Burg.
- BAILLY, ANATOLE (1992) *Dictionnaire Grec-Français*, 44 éd., Paris.
- BALASCH, MANUEL (1974) *Himnes homèrics*, Versió poètica catalana. Edició bilingüe, Barcelona.
- BALTES, MATTHIAS (2000) «Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides*, *Euthydemos*, *Lysis*», en THOMAS M - BRISSON ROBINSON, LUC (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 317-323.
- BAMBROUGH, RENFORD (1962) «Plato's Modern Friends and Enemies», *Philosophy* XXXVII, 97-113.

- BASHOR, PHILIP S. (1968) «Plato and Aristotle on Friendship», *The Journal of Value Inquiry* 2, 269-280.
- BATALLA, JOSEP (1995) *Aristòtil. Ètica nicomaquea.*, 2 vols., Barcelona.
- BECKER, THEODOR (1882) «Zur Erklärung von Platons Lysis», *Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum* XLI, 284-308.
- BEGEMANN, ALBERTUS WILLEM (1960) *Plato's Lysis. Onderzoek naar de Plaats van den Dialoog in het Oeuvre*, Amsterdam.
- BEKKER, IMMANUEL (1816) *Platonis Dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkerii. Lysis, Partis Primae Volumen Prius*, Berolini.
- BENVENISTE, ÉMILE (1948) *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Ouvrage publiée avec le concours du Centre national de la recherche scientifique, Paris.
- _____ (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. I. Economía, parentesco, sociedad. II. Poder, derecho, religión*, Sumarios, cuadros e índices preparados por Jean Lallot. Versión castellana de Mauro Armijo. Revisión y notas adicionales de Jaime Siles, Madrid.
- BERNDT, RICHARD (1908) *Der innere Zusammenhang der in den platonischen Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme*, Königsberg.
- BETHE, ERICH (1907) «Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee», *Rheinisches Museum für Philologie* LXII, 438-475.
- BIRAL, ALESSANDRO (1997) *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari.
- BISER, EUGEN (1960) «Freundschaft», en *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, vol. 4, cols. 363-364.
- BLECUA, ALBERTO (ED.) (1985) *Aristòtil. Retòrica. Poètica*, Traducció de Joan Leita, Barcelona.
- BOHNENBLUST, G. (1905) *Beitrage zum topos περὶ φιλίας*, Berlin.
- BOISACQ, EMILE (1916) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg.
- BOLOTIN, DAVID (1979) *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis, with a New Translation*, Ithaca-London.

- BONARIA, MARIO (1958) *Liside*, Introduzione e commento a cura di Mario Bonaria, 2a. ed. corretta, Firenze.
- BONITZ, HERMANN (1859) «Anmerkungen zu dem vorstehenden Aufsatz [Kvicala, Über Platons Lysis]», *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 10, 285-287.
- BORCHARDT, RUDOLF [1905] (1987) *Gespräch über Formen und Platons Lysis deutsch, mit einem Essay von Botho Strauß*, Stuttgart.
- BORDT, MICHAEL (1998) *Platon. Lysis*, Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt, Göttingen.
- _____ (2000) «The Unity of Plato's *Lysis*», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 157-171.
- BOSCH I VECIANA, ANTONI (1994) «Els «rodaments de cap» en Plató. L'ús de ἰλιγγίων en el *Corpus platonicum*», *Revista Catalana de Teologia* XIX, 53-65.
- _____ (1997) «La «pobresa» de Sòcrates en els tres discursos de l'*Apologia* de Plató», en J. BUSQUETS - M. MARTINELL (EDS.), *Fe i Teologia en la història*, Estudis en honor del prof. Dr. Evangelista Vilanova. A cura de Joan Busquets i Maria Martinell, Barcelona, 223-232.
- _____ (1998) *Notes per a una lectura de l'aporia final del Lisis platònic*, Barcelona.
- _____ (1999) «Mite i diàlegs socràtics», en IGNASI ROVIRÓ - JOSEP MONSERRAT (EDS.), *La Cultura*, Barcelona, 67-69.
- _____ (2001) «La συνουσία socràtica i la vida política», en IGNASI ROVIRÓ - JOSEP MONSERRAT (EDS.), *La Política*, Barcelona, 65-67.
- BOSCH-VECIANA, ANTONI (1998) «Plato's *Lysis*: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship "realized" all throughout the Dialogue», *Revista Catalana de Teologia* XXIII, 109-118.
- _____ (2000) «El *Lisis* de Plató: un exemple de συνουσία dialogal», *Revista Catalana de Teologia* XXV, 35-57. Reeditat en: (2002) «El *Lisis* de Plató: un exemple de συνουσία dialogal», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 63-88.
- _____ (2002) = cfr. en BOSCH-VECIANA (2000).

- BOSSI, BEATRIZ (2000) «Is the *Lysis* Really Aporetic?», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 172-179.
- _____ (2002) «L'Heràclit del *logos*: origen d'algunes prioritats platòniques?», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 117-131.
- BRADLEY, DUNCAN LEE (1966) *Groups and grouping in Plato's Lysis*, Tesi doctoral, Southern Illinois University. Dep. of Philology
- BRAGUE, RÉMI (1978) *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris.
- BRAIN, R. (1976) *Friends and Lovers*, New York.
- BRANDWOOD, LEONARD (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds.
- _____ (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sidney.
- BRENTON, M. (1974) *Friendship*, New York.
- BRICKHOUSE, THOMAS C. - SMITH, NICHOLAS D. (1995) *Plato's Socrates*, First issued as an Oxford University Press Paperback, New York - Oxford.
- BRISSON, LUC (1993) «Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon», *Méthexis* VI, 11-35. Traducció en castellà: (1993) «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón», *Méthexis* VI (Suplemento), 13-36. Traducció en anglès: (1995) «Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato», *Ancient Philosophy* 15, 117-134.
- _____ (1994) *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris.
- _____ (2001) «Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien», en F. COSSUTTA – M. NARCY (EDS.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, 209-226.
- BRISSON, LUC - DERRIDA, JACQUES (1995) *Phèdre. Suivi de "La pharmacie de Platon"*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson., Paris.
- BRUMBAUGH, ROBERT S. - WELLS, RULON (1962) *The Plato Manuscripts: A Catalog of Microfilms in the Plato Microfilm Project*, I [a Bèlgica, Dinamarca, Anglaterra, Alemanya i Itàlia], 2 vols., New Haven.

- _____ (1968) *The Plato Manuscripts: A New Index. Prepared by the Plato Microfilm Project of the Yale University Library*, II [a Àustria, Txecoslovàquia, França, Holanda, Espanya, i Mss. després de 1600 a Bèlgica, Dinamarca, Anglaterra, Alemanya i Itàlia. Addenda a vol.I], New Haven.
- BRUN, JEAN (1991) *Platon et l'Académie*, 10ème éd. corrigée, Paris. Traducció en castellà: (1992) *Platón y la Academia*, Prólogo de Antonio Alegre. Traducción de Alfredo Llanos, Barcelona-Buenos Aires-México.
- BRUNS, I. (1900) «Attische Liebestheorien und die zeitliche Folge des platonischen Phaidros sowie der beiden Symposien», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 3, 17-37.
- _____ (1905) «Attische Liebestheorien», en *Gesammelte Vorträge und Aufsätze (Nr. 6)*, München, XX+480 total.
- BUCCELLATO, MANLIO (1968) «Studi sul dialogo platonico. IV. Il tema della "philia" e il suo interesse civile nel "Liside"», *Rivista critica di storia della filosofia* 23, 3-20.
- BUFFIÈRE, FÉLIX (1980) *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris.
- BURKERT, WALTER (2001) *Greek Religion Archaic and Classical*, Translated by John Raffan. Reprinted, Oxford.
- BURNET, IOHANNES (1992) *Platonis Opera. III: Tetralogias V-VII continens (Theages, Charmides, Laches, Lysis, Evthydemvs, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Major, Hippias Minor, Io, Menexenvs)*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 22th impression, Oxford.
- BYWATER, L. (1894) *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford.
- CACOULOS, ANN R. (1973) «The doctrine of Eros in Plato», *Diotima* 1, 81-99.
- CALAME, CLAUDE (ED.) (1983) *L'amore in Grecia*, Roma-Bari.
- CALOGERO, G. (1928) «Per l'interpretazione del Liside, del Simposio e del Fedro», *Giornale critico della filosofia italiana* IX, 429-444.
- CALVO, JOSÉ LUIS (1988) «Platón», en JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ (ED.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, 650-681.
- CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS (1986) *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid.

- CAMBIANO, GIUSEPPE (1990) «Daimonion e diabolè nel ritratto platonico di Socrate», en EUGENIO CORSINI - EUGENIO CORSO (A CURA DI), *L'Autunno del Diavolo*, I, Milano, 15-22.
- CANALS SURÍS, MANUEL (1996) «Fonament de l'axiologia de Plató (La interpretació del platonisme a l'escola de Tubinga)», *Convivium* 9, 49-76.
- CANTO-SPERBER, MONIQUE (2001) «Platon», en MONIQUE CANTO-SPERBER (DIR.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3ème éd., Paris, 1211-1220.
- CARR, BRIAN (1996) «Friendship in Plato's *Lysis*», en BRIAN CARR, *Friendship East and West. Philosophical Perspectives*, Edited by Oliver Leaman, Surrey, 13-31.
- CARRETERO, JOAQUÍN M. (1990) «Amicus Plato, sed magis amica veritas (Notas sobre el conflicto amistad-verdad)», *Diálogo Filosófico* 18, 392-400.
- CENTINEO, E. (1967) «Amicizia», en *Enciclopedia Filosofica*, Seconda edizione interamente rielaborata, Firenze, vol. I, cols. 214-216.
- CENTRONE, B. (1997) *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, B. Centrone, Milano.
- CHAMBRY, É. (1947) *Platon. Oeuvres complètes. I: Ion, Lysis, Protagoras, Phèdre, Le Banquet*, Traduction nouvelle par E. Chambry, (Classiques Garnier. Auteurs Grecs), Paris.
- CHAMOUX, FRANÇOIS (1967) *La civilización griega en las épocas arcaicas y clásica*, Traducción de J. de C. Serra Ràfols, Barcelona.
- CHANTRAINE, PIERRE (1933) *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- _____ (1933) «Les noms d'action en -ti-», en PIERRE CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 275-289.
- _____ (1956) *Études sur le vocabulaire grec*, Paris.
- _____ (1968) *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- _____ (1980) «Φίλος», en *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Fasc. IV-2, pp. 1204-1206.
- CHÂTELET, FRANÇOIS (1965) *Platon*, Paris.
- CHERNISS, H. (1962) *The Riddle of the Early Academy*, 2nd ed., Berkeley-Los Angeles. Traducció italiana: (1974) *L'enigma dell'antica Accademia*, Traduzione italiana di L. Ferrero, Firenze.

- CHIEREGHIN, FRANCO (1995) «L'individuazione del campo problematico dell'amicizia nel *Liside* di Platone», en *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano, 9-11 maggio 1994*, Merano, 519-529.
- CHOLAVA, STEPHAN (1858) «Über die Unechtheit des Dialoges *Lysis*», *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 9, 793-802.
- _____ (1859) «Bemerkung zu dem Aufsätze von I. Kvicala über Platons *Lysis*», *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 10, 589-591.
- CLASSEN, C.J. (1959) *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München.
- COHEN, MAURICE H. (1962) «The Aporiai in Plato's Early Dialogues», *Journal of the History of Ideas* 23, 163-174.
- COHEN, MAURICE HEBERT (1963) *Plato's Use of Ambiguity and Deliberate Fallacy: an Interpretation of the Implicit Doctrines of the "Charmides" and "Lysis"*, Tesi doctoral, Columbia University (New York)
- COLLI, GIORGIO (1995) *La sabiduría griega*, Traducción de Dionisio Mínguez, Madrid.
- CONFORD,; F.M. (1909) «Hermes, Pan, Logos», *Classical Quarterly* 3, 281-284.
- COPLESTON, FREDERICK (1980) «Platón», en FREDERICK COPLESTON, *Historia de la filosofía. I: Grecia y Roma*, Traducción de José Manuel García de la Mora, 5a. ed., Barcelona, 139-269.
- COPPOLA, G. (1924) «Appunti intorno di papiri di Platone», *Aegyptus* IV, 213-230.
- COSSUTTA, F. - NARCY, M (EDS.) (2001) *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble.
- CREXELLS, JOAN (1932) *Plató. Diàlegs. II: Càrmides, Lisis, Protàgoras*, Text i traducció de Joan Crexells. 2a. edició, a cura de Carles Riba, Barcelona.
- CROISSET, ALFRED (1972) *Platon. Oeuvres Complètes. t. II: Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, 6ème tirage, Paris.
- CROISSET, ALFRED - PRADEAU, JEAN-FRANÇOIS (1999) *Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Introduction et notes par Jean-François Pradeau, Paris.

- CROMBIE, I.M. (1962-1963) *An Examination of Plato's Doctrines. I: Plato on Man and Society. II: Plato on Knowledge and Reality*, 2 vols., London. Traducció en castellà: (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón. I: El hombre y la sociedad. II: Teoría del conocimiento y de la naturaleza*, 2 vols., Versión española de Ana Torán y Julio César Armero, Madrid.
- CUMMINS, W. JOSEPH (1981) «Eros, epithumía and philía in Plato», *Apeiron* XV, 10-18.
- CURTIUS, ERNST [1875] (1882) «Die Freundschaft im Altertum», en ERNST CURTIUS, *Altertum und Gegenwart*, I, 3 Auf., Berlin, 183-202.
- DAVIES, J.K. (1971) *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford.
- DE MAGALHAES-VILHENA, V. (1952) *Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris.
- DE VRIES, G.J. (1966) «Recensió d' A.W. Begemann, 'Plato's Lysis'», *Mnemosyne* XIX, 420-421.
- _____ (1975) «Plato's Eros», *Hermeneus* XLVII, 47-49.
- DELORME, JEAN (1960) *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce: des origines à l'Empire romain*, Paris.
- DENNISTON, J.D. (1954) *The Greek Particles*, 2nd Ed., Oxford.
- DERRIDA, JACQUES (1994) *Politiques de l'amitié*, Paris.
- DES PLACES, ÉDOUARD (1929) *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris.
- _____ (1929) *Une formule platonicienne de récurrence*, Paris.
- _____ (1989) *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 3ème tirage, Paris.
- DEUBNER, LUDWIG (1966) *Attische Feste*, Darmstadt.
- DIANO, C. (ED.) (1934) *Platone. Dialoghi. III*, Edició italiana de C. Diano, Bari.
- DIES, AUGUSTE (1972) *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, 2ème tirage revu et corrigé, Paris.
- DIMITRAKOPOULOS, MICHAEL (1982) «Zur Bestimmung des oikeion-Begriffs bei Platon», *Philosophia* 12, 189-207.

- DIRLMEIER, F. (1931) *Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechentum*, München.
- DIXSAUT, M (1992) «Platon (Lysis ou Sur l'amitié)», en *Encyclopédie Philosophique Universelle. III/1: Les oeuvres philosophiques*, Paris, III/1, p. 263.
- _____ (1994) *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Deuxième tirage, Paris.
- DK = DIELS, HERMANN - KRANZ, WALTHER (1992) *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*, 3 vols., 18. Auf., Unveränderter Nachdruck der 6. Auf., Zürich.
- DL = Diogenes Laertius = MARCOVICH, M. (ED.) 1999. [Versió grega].
- DODDS, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley. Traducció en castellà: (1980) *Los griegos y lo irracional*, Versión española de María Araujo, Madrid.
- DORION, LOUIS-ANDRÉ (2002, *pro mechanoscripto*) *Lysis - Charmide*, Introductions et traductions inédites de Louis-André Dorion. [À paraître dans GF-Flammarion], Paris.
- DÖRRIE, H. - BALTES, M. (1993) *Der Platonismus in 2. und 3. Jahrhundert nach Christus, Bd. 3*, Stuttgart.
- DOVER, K .J. (1989) *Greek Homosexuality*, Updated and with a new Postscript, New York.
- _____ (1994) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Reprinted with corrections, Indianapolis - Cambridge.
- DPHA = GOULET 1994.
- DUFOUR, MÉDERIC (1932-1973) *Aristote. Rhétorique I, II, III*, Texte établi et traduit par Méderic Dufour, Paris.
- DUGAS, LUDOVIC [1894] (1976) *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, Reprinted from a copy in The University of Michigan Library, New York.
- EASTERLING, P.E. - KNOX, B.M.W. (EDS.) (1990) *Historia de la literatura clásica (Cambridge University). I. Literatura griega*, Versión española de Federico Zaragoza Alberich, Madrid.

- EGLINGER, R. (1916) *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie. Eine historische Untersuchung*, Basel.
- EL MURR, DIMITRI (2001) *L'amitié*, Introduction, choix de textes, commentaires, vademecum et bibliographie par Dimitri El Mur, Paris.
- ENGELMANN, W. - PREUSS, E. [1880] (1959) «Plato», en W. ENGELMANN - E. PREUSS, *Bibliotheca scriptorum classicorum. Teil I: Scriptores Graeci. Umfassend die Literatur von 1700 bis 1878*, Neu Bearbeitet von Dr. E. Preuss, 8 Auf., Hildesheim, 570-621.
- ERLER, MICHAEL (1991) *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Traduzione di Claudio Mazzarelli. Introduzione di Giovanni Reale, Milano.
- FAGELLA, M. (1936) *Il Liside o sull'amicizia. Genere maieutico*, Traduzione, introduzione, sommario e note di M. Faggella, Roma.
- FAGUET, ÉMILE [1800] (1986) *De l'amitié*, 15ème ed., Paris.
- FARNELL, LEWIS RICHARD (1909) *The Cults of the Greek States*, Vol. 5, Oxford.
- FERBER, RAFAEL (1993) «Hat Plato in der "Ungeschriebenen Lehre" eine "Dogmatische Metaphysik und Systematik" vertreten? Einige Bemerkungen zum Status Quaestionis», *Méthexis* VI, 37-54. Traducció en castellà: (1993) «¿Ha sostenido Platón en la "enseñanza no escrita" una "metafísica dogmática y sistemática"?», *Méthexis (Suplemento)* VI, 37-53.
- FERNANDEZ-GALIANO, M. - SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J. - RODRIGUEZ ADRADOS, F. (1959) *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid.
- FERRARI, FRANCO (1998) «L'oikeion dell'anima e la conoscenza filosofica: il motivo gnoseologico nel Liside», *Acta Universitatis Carolinae - Philologica 3 Graecolatina Pragensia XVI-XVII*, 21-27.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1979) *Diccionario de filosofía*, 4 vols., 6a. ed., Madrid.
- FERRER I MIQUEL, JOANA (1992) *Amistat i Ètica*, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona
- _____ (1993) «La utilitat com a objecte amable de la relació. ¿Pot la relació utilitària catalogar-se com una forma d'amistat humana o, d'altra banda, està destinada a trobar-se absent de tot sentit moral?», *Convivium* 5, 22-39.

- FESTUGIÈRE, A.-J. (1950) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2ème éd., Paris.
- _____ (1977) *Socrate*, Paris.
- FIELD, G.C. (1967) *Plato and his contemporaries. A study in fourth-century life and thought*, 2nd. ed., London.
- FINDLAY, JOHN N. (1974) *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London.
Traducció en italià: (1994) *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte. Introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte di Giovanni Reale. Traduzioni del testo inglese di Richard Davies. Bibliografia degli scritti di Findlay di Michele Marchetto, Milano.
- FITZGERALD, JOHN T. (1997) «Friendship in the Greek World Prior to Aristotle», en JOHN T. FITZGERALD (ED.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta, GA, 13-34.
- FLACELIÈRE, ROBERT (1971) *L'amour en Grèce*, Paris.
- _____ (1993) *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Traducción de Cristina Crespo. Revisión de Carlos García Gual, 2a. ed., Madrid.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN (1994) «Amistad», en *Diccionario de Ética*, Barcelona, pp. 17-18.
- FOSSUM, A. (1931) «Hapax Legomena in Plato», *The American Journal of Philology* LII, 205-231.
- FOX, WILLIAM (1990) «The Classical Conception of Friendship», en SARAH A. BISHOP MERRIL (ED.), *Abeunt Studia in Mores: A Festschrift for Helga Doblin*, New York, 185-205.
- FRAISSE, JEAN-CLAUDE (1974) *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris.
- FRASER, P.M. - MATTHEWS, E. (EDS.) (1987) *A Lexikon of Greek Personal Names. Vol I: The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, Oxford.
- FRIEDLÄNDER, PAUL (1928-30) *Platon. I: Eidos, Paideia, Dialogos; Platon. II: Die platonischen Schriften*, Berlin.
- _____ (1954-1960) *Platon*, 3 vols., Berlin.

_____ (1964) *Plato. The Dialogues. II: First Period, 2, 3*, Translated from the German by Hans Meyerhoff, London.

_____ (1989) *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Introducción y traducción de S. González Escudero a partir de la tercera edición alemana de 1964, Madrid. (Traducción del primer volumen).

FRISK, HJALMAR (1970-1973) *Griechisches etymologisches Wörterbuch.*, Band I: A-Ko; Band II: Kq-Ω, Band I (1973) Zweite unveränderte Auflage. Band II (1970) Erster Auflage, Heidelberg.

GADAMER, HANS-GEORG (1931) *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum "Philebos"*, Leipzig.

_____ (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen. Traducción en castellà: (1977) *Verdad y método. I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, i també: (1992) *Verdad y método. II*. Traductor Manuel Olasagasti, Salamanca.

_____ (1972) «Logos und Ergon im platonischen "Lysis"», en H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften. III: Idee und Sprache*, Tübingen, 50-63. Traducción en francès: (1982) «Logos et Ergon dans le Lysis de Platon», en H.-G. GADAMER, *L'Art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique*, Traduction de l'allemand par Marianne Simon. Introduction de Pierre Fruchon, Paris, 279-295. (Traducción de l'anterior).

_____ (1977) = cfr. en GADAMER, HANS-GEORG (1960).

_____ (1980) *Dialogue and Dialectic*, Translated by P. Christopher Smith, New Haven.

_____ (1982) = cfr. en GADAMER, HANS-GEORG (1972).

_____ (1992) = cfr. en GADAMER, HANS-GEORG (1960).

GAISER, KONRAD (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.

_____ (1980) «La teoria dei principi in Platone», *Elenchos* 1, 45-75.

_____ (1984) *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Con una premessa di Marcello Gigante. A cura di Pietro Tomasi, Napoli.

_____ (1992) *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, Introduzione e traduzione di Giovanni Reale, 3a. ed., Milano.

- _____ (1994) *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica della scienze nella scuola platonica*, Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione di Hans Krämer. Prima edizione italiana dall'inglese da 1974, Milano.
- GALLI, G. (1950a) «Saggio sul Convito di Platone con un'appendice sul Liside», en G. GALLI (ED.), *Due studi di filosofia greca. Estratto da: Scritti Vari. Vol. I*, Università degli studi di Torino. Facoltà di Magisterio, Torino, 99-109.
- _____ (1950b) «Due studi di filosofia greca», en G. GALLI (ED.), *Scritti Vari. I*, Università degli studi di Torino. Facoltà di Magisterio, Torino, 1-109.
- _____ (1958a) *Socrate ed alcuni dialoghi platonici: Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Ione*, Torino.
- _____ (1958b) «Due studi de filosofia greca», en G. GALLI, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici: Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Ione*, Torino, 205-218.
- _____ (1974) *Platone*, A cura di G. Giraldi, Milano.
- GARCÍA GUAL, CARLOS (1997) *Diccionario de mitos*, Barcelona.
- GARCÍA YEBRA, VALENTÍN (1982) *Aristóteles. Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2a. ed. revisada, Madrid.
- _____ (1989) *Cicerón. De amicitia*, Textos latino con traducción literal y literaria y notas históricas por Valentín García Yebra, 2a. ed. revisada, Madrid.
- GEACH, P. (1966) «Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary», *The Monist* 50, = GEACH, P. (1972) *Logic Matters*, Oxford, 31-33.
- GENEST, PAUL (1993) *Socratic Eros and Philia*, Tesi doctoral, The Johns Hopkins University
- GENTILI, EGIDIO (1981) «Amore e Amicizia», en *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, 4a. ed., Roma, pp. 29-44.
- GEORGII, L. (1969) *Platon. Sämtliche Werke. I: Lysis*, Übersetzt von L. Georgii, 6 Auf., Köln & Olten.
- GIANNANTONI, GABRIELE (1963) *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma.
- GIANNANTONI, GABRIELE (1990) *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vols., Napoli.

- _____ (1997) «La religiosità di Socrate secondo Platone», en *Lezioni Socratiche*, a cura di Gabriele Giannantoni e Michel Narcy, Napoli, 97-120.
- GIANNANTONI, GABRIELE - NARCY, MICHEL (EDS.) (1997) *Lezioni socratiche*, Napoli.
- GIGON, OLOF - ZIMMERMANN, LAILA (1976) *Platon. Lexikon der Namen und Begriffe*, München.
- GILL, CHRISTOPHER - POSTLETHWAITE, NORMAN - SEAFORD, RICHARD (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford.
- GIOVANNI, PIERO DI (ED.) (1995) *Platone e la dialettica*, A cura di Piero Di Giovanni, Roma-Bari.
- GIRGENTI, GIUSEPPE (ED.) (1998) *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*, Milano.
- GLASER, KONRAD (1935) «Gang und Ergebnis des platonischen Lysis», *Wiener Studien* LIII, 47-67.
- GLIDDEN, DAVID (1980) «The Language of Love: Lysis 212a8-213c9», *Pacific Philosophical Quarterly* 61, 276-290.
- _____ (1981) «The Lysis on loving one's own», *The Classical Quarterly* XXXI, 39-59.
- GOETSCH, JAMES ROBERT (1988) *The circle of self-interest in Plato's Lysis*, Tesi doctoral, Louisiana State University, Baton Rouge
- GOLDBACHER, A. (1893) *Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialoges Lysis*, Graz.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR (1947) *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris.
- _____ (1949) *La religion de Platon*, Paris.
- _____ (1970) *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris.
- _____ (1970) *Questions platoniciennes*, Paris.
- _____ (1993) *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 5ème édition, 4ème éd., Paris.
- GÓMEZ MUNTAN, IOSEPHO A. (1966a) *El itinerario platónico del amor. Del "πρῶτον φίλον" (Lysis, 219 c 8) al "αὐτοῦ τοῦ καλοῦ μάθημα" (Symp. 211 c 9)*, Excerpta

ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Madrid.

GÓMEZ MUNTAN, JOSÉ LUÍS (1966b) «La concepción platónica del amor según el *Lysis*», *Pensamiento* 22, 23-53.

GÓMEZ-ROBLEDO, ANTONIO (1993) *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, 3a. reimpresión, Mexico.

GOMPERZ, THEODOR (1896-1909) *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Berlin. Traducció en castellà: (s/d) *Pensadores Griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad*, 3 vols., Traducido del alemán por Pedro von Haselberg. Las notas griegas han sido traducidas por Eduardo Prieto, Asunción del Paraguay. N'hi ha una edició més recent que no hem consultat: (2000) *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad. Tomo I: De los comienzos a la época de las luces. Tomo II: Sócrates y Platón. Tomo III: Aristóteles y sus sucesores*, 3 vols., Barcelona.

_____ (s/d) = cfr. en GOMPERZ, THEODOR (1896-1909).

GONDICAS, MYRTO (1992) *Le souci du bien (Lysis et Charmide)*, Traduit du grec et présenté par Myrto Gondicas, Paris.

GONZALEZ, FRANCISCO J. (1995a) «Plato's *Lysis*: An Enactment of Philosophical Kinship», *Ancient Philosophy* 15, 69-90.

_____ (ED.) (1995b) *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Maryland.

_____ (1998a) *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanstone, Illinois.

_____ (1998b) «Nonpropositional Knowledge in Plato», *Apeiron* 32, 235-284.

_____ (1999a) «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», *Comprendre* 1, 127-140.

_____ (1999b, *pro mechanoscripto*) «How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d»,

_____ (2000a) «Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of Φιλία Radically Transformed», *Classical Philology* 95, 379-398.

- _____ (2000b) «Giving Thought to the Good Together: Virtue in Plato's *Protagoras*», en JOHN RUSSON - JOHN SALLIS (EDS.), *Retracing the Platonic Text*, Evanston, Illinois, 113-154.
- GOOCH, PAUL (1995) «A Mind to Love: Friends and Lovers in Ancient Greek Philosophy», en DAVID GOICOECHEA, *The Nature and Pursuit of Love: The Philosophy of Irving Singer*, Amherst, NY, 83-97.
- GOODY, JACK (1990) *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Versión española de Inmaculada Alvarez Puente, Madrid.
- GOULET, RICHARD (1994) *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vol. I-III (Obra monumental de X volums previstos), Paris.
- GREENE, G. C. (ED.) (1939) *Scholia Platonica*, Societas Philologica Americana. Philological Monographies, 8, Haverford, Pennsylvania.
- GRIMAL, PIERRE (1991) *La mitología griega*, Traducción de Félix A. Pardo Vallejo, 2a. ed., Barcelona-Buenos Aires-Mexico.
- _____ (1993) *Diccionario de mitología griega y romana*, Edición revisada, con bibliografía actualizada por el autor. Prefacio de Charles Picard. Prólogo de la edición española de Pedro Pericay, Barcelona.
- GRISWOLD, CHARLES L. JR. (ED.) (1988) *Platonic writings. Platonic readings*, Edited, with and introduction, by Charles L. Griswold, Jr., London-New York.
- GROTE, GEORGE (1875) *Plato and the Other Companions of Sokrates. 3 vols.*, 3rd edn., London.
- GRUBE, G. M. A. (1958) *Plato's Thought*, reprinted, London. Traducció en castellà: (1987) *El pensamiento de Platón*, Traducción española de Tomás Calvo Martínez, segunda reimpression, Madrid.
- GUILLERMIT, LOUIS (2001) *L'enseignement de Platon. I. Charmide, Lachès, Lysis, Euthyphron, Hippias majeur, Hippias mineur*, Texte établi par Alfrieda Pigeaud et présenté par Jackie Pigeaud, Nîmes.
- GUTHRIE, W. K. C. (1977) *A history of Greek philosophy. IV. Plato, the man and his dialogues: earlier period*, Reprinted, Cambridge-London-New York-Melbourne. Traducció en castellà: (1990) *Historia de la filosofía griega. IV: Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*, Versión española de Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid.
- _____ (1990) = cfr. en GUTHRIE, W. K. C. (1977).

- HADEN, JAMES (1983) «Friendship in Plato's Lysis», *Review of Metaphysics* XXXVII, 327-356.
- HADOT, PIERRE (1995) *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris.
- HALPERIN, DAVID M. (1985) «Platon Erôs and What Men Call Love», *Ancient Philosophy* 5, 161-204.
- _____ (1986) «Plato and Erotic Reciprocity», *Classical Antiquity* 5, 60-80.
- HAMMOND, N. G. L. (1981) *Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity*, Park Ridge.
- HAVELOCK, ERIC A. (1963) *Preface to Plato*, Oxford. Traducció en castellà: (1994) *Prefacio a Platón*, Traducció de Ramón Buenaventura, Madrid.
- _____ (1986) *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven - London. Traducció en castellà: (1996) *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Prólogo de Antonio Alegre Gorri. Traducció de Luis Bredlow Wenda, Barcelona.
- _____ (1994) = cfr. en HAVELOCK, ERIC A. (1963).
- _____ (1996) = cfr. en HAVELOCK, ERIC A. (1986).
- HEGEL G. W. F., (1971-1972) *Leçons sur l'histoire de la Philosophie. I: La Philosophie Grecque, des Origines à Anaxagore. II: Des Sophistes aux Socratiques. III: Platon et Aristote*, 3 vols., Paris.
- _____ (1976) *Leçons sur Platon. 1825-1826*, Texte inédit présenté en bilingue. Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris.
- HEINDORF, L.F. (1802) *Platonis dialogi quattuor (Lysis, Charmides, Hippias Maior, Phaedrus)*, Ed. L. F. Heindorf, Berolini.
- HERMANN, K. F. (1839) *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg.
- _____ (1929) *Platonis Dialogi secundum Thrassylli Tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Friederici Hermanni (Lysis)*, Editio Stereotypa, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Series Graeca, III), Lipsiae.

- HEYDEN, ANTOINE VAN DER (DIR.) (1961) *Atlas de l'Antiquité Classique*, Avec la collaboration de Pierre Ladevan, Paris-Bruxelles.
- HILDEBRANDT, KURT (1959) «Lysis. Werbung der Jünglinge um Knaben (Kap. VII)», en K. HILDEBRANDT, *Platon: Logos und Mythos*, Zweite Durchgesehene und Durch ein Nachwort Ergänzte Auflage, Berlin, 95-105.
- HIRZEL, RUDOLF (1963) *Der Dialog. Ein Literarhistorischer Versuch*, 2 vols., Hildesheim.
- HOERBER, ROBERT GEORGE (1946) «Character portrayal in Plato's Lysis», *The Classical Journal* 41, 271-273.
- _____ (1959) «Plato's Lysis», *Phronesis* IV, 15-28.
- HÖFER (1978) «Panops», en *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Zweite Nachdruckauflage, Hildesheim-New York, III/1, col. 1540.
- HOFFMANN, E. (1919) «Methexis und Methaxy bei Platon», *Journal of Philology* V, 48-70.
- HOFMANN, J. B. (1949-1950) *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. I: ᾶ - λέκος. II: λέκος - ᾠψ*, München.
- HOLT, J. (1940) *Les noms d'action en -σις (-τις). Étude de linguistique grecque*, Aarhus.
- HUTCHISON, RALPH L. (1971) *The unspoken definition of a friend in the Lysis*, Tesi doctoral, Emory University
- HUTTER, HORST (1978) «An overview of Greek Theories of Friendship. Plato's Conception of Friendship», en HORST HUTTER, *Politics as Friendships. The origins of classical notions of politics in the theory and practice of friendship*, Waterloo, Ontario, 93-102.
- HYLAND, DREW A. (1968) «Ἔρωσ, ἐπιθυμία and φιλία in Plato», *Phronesis* XIII, 32-46.
- IRWIN, TERENCE (1977) *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford.
- _____ (1995) *Plato's Ethics*, New York - Oxford.
- IBÁÑEZ PUIG, XAVIER (2002) «L'escena inicial del *Teetet*: El filtre megàric en la transmissió del diàleg», en JOSEP MÒNSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 133-166.

- JACHMANN, G. (1941) «Der Platontext», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen. Philologisch-Historisch Klasse* 7, 225-389.
- JAEGER, WERNER (1982) *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Traducción: Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), 2a. ed. 7a. reimpressió, Madrid.
- JANKÉLÉVITCH, SOPHIE - OGILVIE, BERTRAND (1995) *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Paris.
- JANSSENS, PETRUS GERARDUS MARIA JOZEF (1935) *Hoofdbegrippen uit de platonische dialogen Lysis en Symposium*, Maastricht.
- JASPERS, KARL (1995) «Platón», en KARL JASPERS, *Los grandes filósofos. II: Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Traducción de Pablo Simón, Madrid, 415.
- JOHNSON, WILLIAM A. (1998) «Dramatic Frame and Philosophical Idea in Plato», *American Journal of Philology* 119, 577-598.
- JOLY, HENRY (1994) *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. Seconde édition corrigée, troisième tirage, Paris.
- JOÓ, MARIA (2000) «The concept of *philia* in Plato's dialogue *Lysis*», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 40, 193-204.
- JOWETT, BENJAMIN (1991) *On Homosexuality. Lysis, Phaedrus, and Symposium*, With selected retranslation, notes, and introduction by Eugene O'Connor. Translated by B. Jowett, New York.
- JUDEICH, WALTER (1931) *Topographie von Athen*, 2 Auf., München.
- KAHN, CHARLES H. (1980) «Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 74, 45-77.
- _____ (1981) «Some Philosophical Uses of "to be" in Plato», *Phronesis* XXVI, 105-134.
- _____ (1998) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- KAISER, OTTO (1980) «Lysis oder von der Freundschaft», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 32, 193-218.
- KAKRIDIS, H.J. (1963) *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki.

- KASSNER, RUDOLF (1905) *Platon's Ion, Lysis, Charmides*, Jena.
- KIENZL, P (1941) *Die Theorie der Liebe und Freundschaft bei Platon*, dactylografiat, Diss. Wien.
- KLEIN, E. (1957) *Studien zum Problem der griechischen und römischen Freundschaft*, Freiburg in Br.
- KLEIN, JACOB (1965) *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill.
- KON, I. S. (1974) «The idea of friendship in ancient Greece», *Vestnik Drevnej Istorii* 127, 135-149.
- KONSTAN, DAVID (1996) «Greek Friendship», *American Journal of Philology* 117, 71-94.
- _____ (1997) *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- _____ (2000) «Plato on love and friendship», *Hypnos* 6, 145-169.
- KOSMAN, L. A. (1976) «Platonic Love», en W.H. WERKMEISTER (ED.), *Facets of Plato's Philosophy*, Amsterdam, 53-69.
- KRÄMER, HANS (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Vorgelegt am 9. Juli 1958 von Wolfgang Schadewaldt, Heidelberg.
- _____ (1987) *La nuova immagine di Platone*, Premessa di Marcello Gigante. Traduzione di Anna Pensa. Revisione di Giovanni Reale, Napoli.
- _____ (1993) *Platone e il fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di Giovanni Reale. 4a. edizione, Milano.
- _____ (1998) «Saggio Introduttivo», en HANS KRÄMER - MARIA LUALDI (EDS.), *Liside*, Milano, 7-46.
- KRÄMER, HANS - LUALDI, MARIA (1998) *Liside*, Saggio introduttivo di Hans Krämer. Analisi e interpretazione del dialogo, traduzione, note e apparati di Maria Lualdi. Testo greco a fronte, Milano.
- KRAUT, RICHARD (ED.) (1995) *The Cambridge Companion to Plato*, Reprinted, Cambridge.

KROLL, WILHELM (1921) «Knabenliebe», en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Erste Reihe. 21. Halbband, cols. 897-906.

_____ (1924) *Freundschaft und Knabenliebe*, München.

KÜHN, WILFRIED (2000) «L'examen de l'amour intéressée (*Lysis* 216c-220e)», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 217-225.

KUIPER, WOLTER EVERARD JOHAN (1909) *De Lysidis dialogi origine, tempore, consilio*, Zwolle.

KVICALA, J. (1859a) «Über Platon's Lysis», *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 10, 275-284.

_____ (1859b) «Gegenbemerkung [a Cholava 1859]», *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 10, 591-592.

LAFRANCE, YVON (1979) «Autour de Platon: continentaux et analystes», *Dionysius* III, 17-37.

_____ (1981) *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris.

_____ (1986) «L'avenir de la recherche platonicienne», *Les Études Grecques* 99, 271-292.

_____ (1987) *Pour interpréter Platon I. La Ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal - Paris.

_____ (1994) *Pour interpréter Platon II. La Ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal.

LAGERBORG, R. (1926) *Die platonische Liebe*, Mit Einführung von R. MUELLER-FREIENFELS, Leipzig.

LAIN ENTRALGO, PEDRO (1985) *Sobre la amistad*, Prólogo de Diego Gracia, Madrid.

_____ (1987) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Reedición en Anthropos, Barcelona.

_____ (1988) *Teoría y realidad del otro*, 1a. reimpressió, Madrid.

- LAMB, W. R. M., (1991) *Lysis. Symposium. Gorgias*, With an English Translation by W.R.M. Lamb, Reprinted, (The Loeb Classical Library, Vol. III), Cambridge, Massachusetts-London.
- LALANDE, ANDRÉ (1968a) «Amité», en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10ème éd. revue et augmentée, Paris, pp. 43-44.
- _____ (1968b) «Amour», en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10ème éd. revue et augmentée, Paris, pp. 46-49.
- LANDFESTER, M. (1966) *Das griechische Nomen "philos" und seine Ableitungen*, Hildesheim.
- LAURENTI, R. (1966) *Il Liside*, A cura di R. Laurenti, Roma.
- _____ (1976) «Il significato filosofico del Liside», en *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli*, LXXXVII, Napoli, 7-18.
- LEAMAN, OLIVER (ED.) (1996) *Friendship East and West. Philosophical Perspectives*, Surrey.
- LEDGER, GERARD R. (1989) *Re-counting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Oxford.
- LEISEGANG, H. (1950) «Platon», en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, XX/2, Cols. 2342-2537.
- LEMME (1896-1913) «Freundschaft», en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Auf., Leipzig, vol. 6, pp. 267-269.
- LEMPRIÈRE, J. (1978) *Classical Dictionary of proper names mentioned in ancient authors*, London.
- LESKY, ALBIN (1989) *Historia de la literatura griega*, Versión española de José M^a Díaz Regañón y Beatriz Romero, 4a. reimpression, Madrid.
- _____ (1989) «Platón y la Academia», en A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, Versión española de José M^a Díaz Regañón y Beatriz Romero, 4a. reimpression, Madrid, 535-577.
- LESSES, GLENN (1980) *Desire and Motivation in Plato: Issues in the Psychology of the Early Dialogues and the 'Republic'*, Tesi doctoral, Indiana University

- _____ (1986) «Plato's "Lysis" and Irwin's Socrates», *International Studies in Philosophy* 18, 33-43.
- LEVI, ADOLFO (1950) «La teoria della φιλία nel Liside», *Giornale di metafisica* 5, 285-296.
- LEVIN, DONALD NORMAN (1972) «Some Observations concerning Plato's Lysis», en JOHN P. ANTON - GEORGE L. KUSTAS (EDS.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Second printing. First edition, Albany, 236-258.
- LIDDELL, HENRY GEORGE - SCOTT, ROBERT - JONES, HENRY STUART (1978) *A Greek-English Lexikon. With a Supplement*, 9th. ed. reprinted, Oxford.
- LIMINTA, MARIA TERESA (1994) «Liside [Sull'amicizia]», en GIOVANNI REALE (A CURA DI), *Platone. Tutti gli scritti*, Presentazione, traduzione e note di Maria Teresa Liminta, Quarta edizione, Milano, 739-762.
- LLEDO, EMILIO (1990a) «Introducción general», en EMILIO LLEDÓ (ED.), *Platón. Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, 3a. reimpresión, Madrid, 7-135.
- _____ (1990b) «Lisis», en J. CALONGE RUIZ - E. LLEDÓ ÍÑIGO - C. GARCÍA GUAL, *Platón. Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, 3a. reimpresión, Madrid, 271-316.
- LÖHRER, ROBERT (COMP. AND TRANS.) (1949) *Freundschaft in der Antike*, Luzern.
- LOMBARDO, STANLEY (1977) «Lysis», en JOHN M. COOPER (ED.), *Plato. Complete Works*, Translated by Lombardo Stanley. Introduction by John M. Cooper, Indianapolis, Cambridge, 688-707.
- LÓPEZ EIRE, ANTONIO (1988) «La oratoria», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ED.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, 737-779.
- LÓPEZ FÉREZ, JUAN ANTONIO (ED.) (1988) *Historia de la literatura griega*, Madrid.
- LUALDI, MARIA (1974) *Il problema della philia e il Liside Platónico*, Prefazione di Giovanni REALE, Milano.
- _____ (1998) «Il Liside: Emblematico messaggio di Platone sull'amicizia. Analisi e interpretazione del dialogo», en HANS KRÄMER - MARIA LUALDI (EDS.), *Liside*, Milano, 47-91.

- LUDLUM, CATHERINE ANN (1993) *Plato's Account of Friendship*, Tesi doctoral, NorthWestern University
- LURI MEDRANO, GREGORIO (1998) *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Prólogo de Carlos García Gual, Madrid.
- _____ (2001) *Prometeos. La biografía de un mito*, Precedit d'un text de Pedro Azara: *El ángel caído. Historias de Prometeo, o Prometeo en la historia*, Madrid.
- _____ (2002) «Assaig d'una lectura òrfica de *La República* de Plató», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 89-115.
- LUTOSLAWSKI, WINCENY [1864] (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London-New York.
- LUTZ, MARK J. (1998) *Socrates' Education to Virtue. Learning the Love of the Noble*, New York.
- MACEDO, DION DAVI (2001) «O primeiro amigo: sobre a noção de *philia* no *Lysis* de Platão», *Reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas I. Atas da Primeira Reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas*. Cadernos de Atas da ANPOF 1, 13-18.
- MACHEREY, PIERRE (1995) «Le «Lysis» de Platon: dilemme de l'amitié et de l'amour», en SOPHIE JANKÉLÉVITCH - BERTRAND OGILVIE, *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Paris, 58-75.
- MACKENZIE, MARY MARGARET (1988) «Impasse and explanation: from the 'Lysis' to the 'Phaedo'», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 15-45.
- MANZANEDO, MARCOS M. (1993) «La amistad en la filosofía greco-romana», *Angelicum* 70, 329-361.
- MARCOVICH, M. (ED.) (1999) *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum. Vol. I. Libri I-X*, Stuttgart - Leipzig.
- MARROU, Henry-Irenée (1965) *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6ème édition, Paris.
- _____ (1983) «Educación y retórica», en M.I. FINLEY (ED.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Traducción castellana y adaptación de las secciones bibliográficas de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, 196-212.

- MARTINELLI TEMPESTA, STEFANO (1992) «Collazione del *Liside*», en *Studi su Codici e Papiri Filosofici (Platone, Aristotele, Ierocle)*, Firenze, 83-86.
- _____ (1997) *La tradizione testuale del Liside di Platone*, Firenze.
- MASARACCHIA, AGOSTINO (1960) «Platone, Lysis 204 d5», *Maia* XII, 218-219.
- MAURI ALVAREZ, MARGARITA (1991) «Un mateix i els altres: l'ésser humà en tant que amic», *Convivium* 2, 145-149.
- MCPHERRAN, MARK L. (1991) «Socratic reason and socratic revelation», *Journal of History of Philosophy* 55, 345-373.
- MCTIGHE, KEVIN (1983) «Nine notes on Plato's Lysis», *The American Journal of Philology* CIV, 67-82.
- MEJER, JØRGEN, «Diogène Laërce», en RICHARD GOULET (DIR.), *Dictionnaire de Philosophes Antiques*, II, Paris, 824-833.
- MELCHIORRE, VIRGILIO (ED.) (1990) *L'Uno e i molti*, Milano.
- MÉRON, ÉVELYNE. (1979) *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)*, Paris.
- MONSERRAT MOLAS, JOSEP (1997) *Comentari de El Polític de Plató. Suplement de la filosofia a la ciutat*, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia
- _____ (1999a) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Presentació de Jordi Sales i Coderch, Barcelona.
- _____ (1999b) «Interpretacions del mite d'*El polític*. (Nota bibliogràfica)», *Convivium* 139-158.
- _____ (2000) «Rivals i amants: rivals d'amor. Comentari al platònic *Anterastai*», *Anuari de a Societat Catalana de Filosofia* XI, 19-55.
- _____ (2001) «Actualidad de los estudios platónicos», *Espinosa*, 1, 7-23. Versió catalana en: (2002a) «Actualitat dels estudis platònics», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 7-25.
- _____ (ED.) (2002) *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona.
- _____ (2002a) = cfr. en MONSERRAT MOLAS 2001.

- _____ (2002b) «L'accés a *El Polític*», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 167-183.
- MONTAIGNE, MICHEL DE (1940) *Essais*, Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris.
- _____ (2001) «L'amistat», en ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *La servitud voluntària*, Traducció i estudi preliminar de Jordi Bayod, Barcelona, 161-188.
- MONTONERI, L. (1968) *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Padova.
- _____ (1969) «Il problema del male nella filosofia di Platone», *Sophia* XXXVII, 339-349.
- MONTSERRAT TORRENTS, JOSÉ (1995) *Platón. De la perplejidad al sistema*, Traducción castellana, revisada por el autor, del original catalán inédito, por Dionisio Gómez Lozano, Barcelona.
- MOONEY, T. BRIAN (1990) «Plato's Theory of Love in the Lysis: A Defence», *Irish Philosophical Journal* 7, 131-159.
- MOREAU, JOSEPH (1974) «Platon et l'amour», *Teoresi* 29, 19-40.
- _____ (1986) *La construction de l'idéalisme platonicien*, 2. Nachdruck der Ausgabe Paris 1939, Hildesheim - Zürich - New York.
- MORRIS, T. F. (1986) «Plato's Lysis», *Philosophy Research Archives* 11, 269-279.
- MUTSCHMANN, H. (1918) «Zur Datierung des platonischen Lysis», *Wochenschrift für klassische Philologie* XXXV, 428-431.
- NARCY, MICHEL (1984) *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris.
- _____ (1997a) «Le socratisme du Lysis: I. *philia* et *dialegesthai*», en *Lezioni Socratiche*, a cura di Gabriele Giannantoni e Michel Narcy, Napoli, 205-218.
- _____ (1997b) «Le socratisme du Lysis: II. *proton philon* et *oikeion*», en *Lezioni Socratiche*, a cura di Gabriele Giannantoni e Michel Narcy, Napoli, 219-233.
- _____ (1997c) «La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon», en *Lezioni Socratiche*, a cura di Gabriele Giannantoni e Michel Narcy, Napoli, 13-28.

- _____ (2000) «Le Socrate du *Lysis* est-il un sophiste?», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 180-193.
- _____ (COORD.) (2001) *Platon: l'amour du savoir*, Paris.
- NESTLE, WILHELM (1981) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Traducción castellana de Manuel Sacristán, 3a. ed., Barcelona-Caracas-México.
- _____ (1981) «Platón y la Academia antigua», en W. NESTLE, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Traducción castellana de Manuel Sacristán, 3a. ed., Barcelona-Caracas-México, 187-197.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1991) *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Traduit de l'allemand et présenté par Olivier Berrichon-Sedeyn, Comas.
- NIGHTINGALE, ANDREA WILSON (1993) «The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*», *The Classical Quarterly* 43, 112-130.
- O'CONNELL, ROBERT J. (1981) «Eros and Philia in Plato's moral cosmos», en H.I. BRUMENTHAL I R.H. MARKUS (EDS.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, 3-19.
- OLIVERA, F. DE (1980) *Platão. Lisis*, Introdução, versão do grego e notas de F. de Oliveira, Coimbra.
- ONG, WALTER J. (1971) *Retrouvez la Parole. Introduction à l'histoire de la culture et de la religion*, Adaptation française par Barbara O'Connor et Jean-Philippe Fabien, Paris.
- _____ (1996) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Traducción de Angélica Scherp. Primera reimpresión, Mexico.
- OSBORN JUSTUS, GINGER (1995, *pro mechanoscripto*) *Plato: Poet : 'Lysis': Poem*, Tesi doctoral, Vanderbilt University
- OSBORNE, CATHERINE (1994) *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford.
- PAKALUK, MICHAEL (1991) *Other selves: Philosophers on Friendship*, Indianapolis.
- PAOLI, U.E. (1923) «In Platonis Lysidem 209 A», *Studi Italiani di filologia classica* 3, 159-161.
- PAPE, W. - BENSELER, G. (1959) *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Erster Band: A-K; Zweiter Band: Λ-Ω, Nachdruck der dritten Auflage, Graz.

- PASCUAL AGUIRRE DE CÁRCER, FERNANDO (1996) *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la Escuela de Tubinga-Milán*, Barcelona.
- PATOCKA, JAN (1991) *Platón y Europa*, Barcelona.
- PERCY, WILLIAM ARMSTRONG (1996) *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Urbana and Chicago.
- PERELMAN, CH. (1955) «La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue», *Revue de Métaphysique et de Morale* 60, 26-31.
- PERLS, HUGO (1973) *Lexicon der Platonischen Begriffe*, Bern-München.
- PERNICE, G. (1979) *Liside*, A cura di G. Pernice, 2a. ed., Roma.
- PETERS, H. (1967) *Platons Lysis*, Tesi doctoral, Kiel
- PIQUÉ ANGORDANS, ANTONI (1988a) «Introducció», en A. PIQUÉ ANGORDANS (ED.), *Diògenes Laerci. Vides dels filòsofs*, Vol I, Barcelona, 11-35.
- _____ (ED.) (1988b) *Diògenes Laearci. Vides dels filòsofs*, 2 vols., Traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans, Barcelona.
- _____ (ED.) (1988c) *Sofistes. Fragments i Testimonis*, Traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans, Barcelona.
- PISCIONE, ENRICO (1984) «Il primato dell'amicizia nella filosofia antica», *Sapienza* XXXVII, 377-395.
- PIZZOLATO, LUIGI (1993) *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino.
- POHLENZ, MAX (1913) *Aus Platos Werkezeit. Philologische Untersuchungen*, Berlin.
- _____ (1916) «Recensió de Hans v. Arnim, 'Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros'», *Göttingische gelehrte Anzeigen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften* 178, 241-282.
- _____ (1917) «Nochmals Platos Lysis», *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* Heft 4, 560-588.
- PRADEAU, JEAN-FRANÇOIS (1999) «Introduction», en *Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Introduction et notes par Jean-François Pradeau, Paris, VII-XXVII.

- PRAECHTER, KARL (1957) «Die Philosophie des Altertums», en FR. UEBERWEG (ED.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I*, 14 Auf., Darmstadt,
- PRESS, GERALD A. (ED.) (1993) *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Lanham, Maryland.
- _____ (2000) *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham-Boulder-New York-Oxford.
- PRICE, A.W. (1981) «Loving persons platonically», *Phronesis* XXVI, 25-34.
- _____ [1989] (1997) *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Reprinted with additions and corrections, New York.
- PRIOR, WILLIAM J. (1997) «Why Did Plato Write Socratic Dialogues?», *Apeiron* XXX, 109-123.
- PUCCI, P. (ED.) (1971) *Platone. Dialoghi. IV*, Edició italiana de P. Pucci, Bari.
- RACE, WILLIAM H. (1983) *Plato's Lysis*, Pennsylvania.
- RAEDER, H. (1916) «Recensió de Hans v. Arnim, 'Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros'», *Berliner philologische Wochenschrift* 36, 1-8.
- RANKIN, W.H. (1913) «Friendship», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, VI, pp. 131-134.
- REALE, GIOVANNI (1975) «Platone», en VITTORIO MATHIEU (ED.), *Questioni de Storiografia Filosofica. I: Dai presocratici a Occam*, Brescia, 179-246.
- _____ (1993a) *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Appendice di Hans Krämer, 11ª ed., Milano.
- _____ (1993b) *Storia della filosofia antica. II: Platone e Aristotele*, 8ª ed., Milano.
- _____ (1998) *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano.
- REALE, GIOVANNI - ANTISERI, DARIO (1988) «Platón y el horizonte de la metafísica», en G. REALE I D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico. I: Antigüedad y Edad Media*, Versión castellana de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, 117-156.

- REINER, PAULA BETH (1976) *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Tesi doctoral, Harvard University
- REMBERT, RONALD B. (1980) *The Socratic method in the Lysis, Meno, and Gorgias: a pedagogical interpretation and its implications*, Tesi doctoral, Emory University
- RESHOTKO, NAOMI (1997) «Plato's *Lysis*: A Socratic Treatise on Desire and Attraction», *Apeiron* XXX, 1-18.
- _____ (2000) «The Good, the Bad, and the Neither Good nor Bad in Plato's *Lysis*», *The Southern Journal of Philosophy* XXXVIII,
- RICHARD, MARIE-DOMINIQUE (1986) *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Préface de Pierre Hadot, Paris.
- _____ (1998) «La critique d'A. Boeckh de l'*Introduction Générale* de F. Schleiermacher aux dialogues de Platon», *Les Études Philosophiques* 1, 11-30.
- ROBB, KEVIN (1993) «*Asebeia* and *Sunousia*. The Issues Behind the Indictment of Socrates», en GERALD A. PRESS (ED.), *Plato's Dialogues. New Studies & Interpretations*, Lanham, 77-106.
- _____ (1994) *Literacy & Paideia in Ancient Greece*, New York.
- ROBIN, LÉON (1950a) *Oeuvres complètes*, 2 vols., Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Paris.
- _____ (1950b) «*Lysis* où de l'amitié», en *Platon. Oeuvres complètes. I.*, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-L. Moreau, Paris, 321-350 (i notes: 1286-1289).
- _____ (1964) *La théorie platonicienne de l'amour*, 3a. ed., Paris.
- _____ (1968) *Platon*, Nouvelle édition avec bibliographie mise à jour et complétée, Paris.
- ROBINSON, DAVID B. (1982) «Recensió de David Bolotin, 'Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the *Lysis* with a New Translation'», *The Classical Review* XXXII, 42-44.
- _____ (1986) «Plato's *Lysis*. The structural problem», *Illinois Classical Studies* XI, 63-83.
- _____ (1991) «Is there a $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ ἀγαθόν in Socratic philosophy?», en K. I. BOUDOURIS (ED.), *The Philosophy of Socrates*, Athens, 285-291.

- ROBINSON, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*, Second Edition, Oxford.
- ROBINSON, THOMAS M. - BRISSON, LUC (EDS.) (2000) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (1995) *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid.
- ROHDE, ERWIN (1994) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Traducción de Wenceslao Roces, México-Argentina-Brasil-Chile-Colombia-España-Estados Unidos de América-Chile-Perú.
- ROSCHER, W.H. (HRSG.) (1978) *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Zweite Nachdruckauflage, Hildesheim-New York.
- ROSS, DAVID (1993) *Teoría de las ideas de Platón*, Traducción de José Luis Díez Aries, 3a. ed., Madrid.
- ROSS, W.D. (1953) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- ROSSETTI, LIVIO (2001a) «Le dialogue socratique *in statu nascendi*», *Philosophie antique* 1, 11-35.
- _____ (2001b) «La nascita di un nuovo genere letterario all'inizio del secolo IV a.C.: il *lógos sokratikós*», *Classica Cracoviensia* VI, 187-202.
- ROTH, MICHAEL D. (1995) «Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the *Lysis*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 1-20.
- ROWE, CHRISTOPHER (2000) «The *Lysis* and the *Symposium*: *aporia* and *euporia*?», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 204-216.
- RUBIO, FERNANDO (1945) «La amistad en Platón», *La Ciudad de Dios* CLVII, 463-475.
- RUDBERG, G. (1928) «Zur Personenzeichnung Platons», *Symbolae Osloenses* VI, 17-32.
- _____ (1939) «Das dramatische Element bei Platon», *Symbolae Osloenses* XIX, 1-13.
- RYLE, GILBERT (1966) *Plato's Progress*, Cambridge.
- SAINTE-BEUVE, C.-A. (1946) *Qu'est-ce qu'un classique?* Suivi de deux autres traités, Édités par U. Mönch, Heidelberg.

- SALES I CODERCH, JORDI (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*, Barcelona.
- _____ (1996) *A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió. Estudis sobre l'ensenyament platònic, II*, Barcelona.
- _____ (1999) «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», en JOSEP MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, XV-XXIV.
- _____ (2002) «L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l'*Ió*», en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ED.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 27-61.
- SAMARANCH, FRANCISCO DE P. (1974) «Lisis o de la amistad», en *Platón. Obras Completas*, Traducción del griego, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch., 2a. ed., Madrid, 307-325.
- _____ (1977) *Aristóteles. Obras*, 2a. ed. segunda reimpresión, Madrid.
- SAMB, DJIMBRIL (1991) «La signification du "πρῶτον φίλον" dans le "Lysis". Essai d'Interprétation Ontologique», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 116, 513-516. Reeditat en: (1992) «La signification du "πρῶτον φίλον" dans le *Lysis*. Essai d'interprétation ontologique», en *Méthexis*, Études néoplatoniciennes présentées au professeur Évanghélos A. Moutsopoulos, Athènes, 57-59.
- SANDBACH, F.H. (1990) «Platón», en P.E. EASTERLING I B.M.W. KNOX (EDS.), *Historia de la literatura clásica (Cambridge University). I. Literatura griega*, Versión española de Federico Zaragoza Alberich, Madrid, 523-540.
- SANTA CRUZ, MARÍA ISABEL (2000) «Qualité et Qualifié: A propos du *Lysis* 217-218a», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 226-233.
- SCHAARSCHMIDT, CARL MAX WILHELM (1866) *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von unechten*, Bonn.
- SCHEFER, CHRISTINA. (2001) «Platons *Lysis* als Mysterieneinweihung», *Museum Helveticum* 58, 157-168.
- SCHAERER, R. (1969) *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, 2ème éd. revue et augmentée d'une postface: à la Recherche de Platon, Paris.

- SCHERER, CHR. [1886-1890] (1978) «Hermes», en *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Zweite Nachdruckauflage, Hildesheim-New York, I/2, cols. 2341-2432.
- SCHIAVONE, MICHELE (1965) «Liside», en M. SCHIAVONE, *Il problema dell'amore nel mondo greco. I: Platone*, Milano, 209-246.
- _____ (1965) *Il problema dell'amore nel mondo greco. I: Platone*, Milano.
- SCHIMEK, KONRAD (1874) *Ueber die Echtheit des platonischen Dialogs Lysis*, Wien.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1804) «Einleitung in Platons Werke», en F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlin. Tradució en anglès: [1836] (1973) *Introductions to the Dialogues of Plato*, Translated from de German by William Dobson, Cambridge - London.
- _____ [1804] (1994) *Introduzione a Platone*, Traduzione e Prefazione di Giuliano Sansonetti. Appendice di Wilhelm Dilthey (Il Platone di Schleiermacher). A cura di Giuliano Sansonetti., Brescia.
- _____ [1836] 1973 = cfr. en SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1804)
- _____ (1996) *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*, Herausgegeben und eingeleitet von Peter M. Steiner mit Beiträgen von Andreas Arndt und Jörg Jantzen, Hamburg.
- _____ (1996) *Ermeneutica*, Introduzione, impostazione editoriale, traduzione e apparati di Massimo Marassi. Testo tedesco a fronte [Les pp. 181-293 contenen «Il progetto dell'Ermeneutica Generale di Berlino del 1809-1810»], Milano.
- SCHMALZRIEDT, EGIDIUS (1969) *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München.
- SCHOPLICK, VALENTIN (1968) *Der platonische Dialog Lysis*, offset, Freiburg-Ausburg.
- SCHREY, HEINZ-HORST (1983) «Freundschaft», en *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Band XI, pp. 590-599.
- SCHUHL, PIERRE-MAXIME (1960) «Platon et la médecine», *Revue des Études Grecques* LXXIII, 73-79.
- SCHULZ, W. (1960) «Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons», en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift H.-G. Gadamer, Tübingen, 261-275.

- SCHUSTER, MAURIZ (1908) «Zu Platons Lysis 205 C, D», *Wiener Studien* XXX, 341.
- SCOLNICOV, SAMUEL (1993) «Friend and Friendship in Plato. Some Remarks on the *Lysis*», *Scripta Classica Israelica* 12, 67-74.
- SCOTT, GARY ALAN (2000) *Plato's Socrates as Educator*, New York.
- SEDLEY, DAVID (1989) «Is the Lysis a dialogue of definition?», *Phronesis* XXXIV, 107-108.
- SEECH, ZACHARY (1979) *Plato's Lysis as Drama and Philosophy*, Tesi doctoral, University of California. San Diego
- SETA, V. DELLA (1921) «L'architettura del dialogo platonico nello Ione, Critone, Eutifrone, Liside, Lachete, Carmide, Simposio», *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei* 30, 87-102.
- SHOREY, PAUL (1903) *The Unity of Plato's Thought*, Chicago.
- _____ (1912) «Recensió de Hans v. Arnim, 'Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge'», *Classical Philology* VII, 490-492.
- _____ (1930) «The Alleged Fallacy in Plato "Lysis" 220 E», *Classical Philology* XXV, 380-383.
- _____ (1933) *What Plato Said*, Unabridged Edition, Midway reprint 1978, Chicago & London.
- SIEBACH, JAMES L. AND - WRATHALL, MARK (2000) «Socratic Elenchus in Plato's *Lysis*-More than just Consistency Testing», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 194-203.
- SMITH PANGLE, LAURRAINE (2001) «Friendship and human neediness in Plato's *Lysis*», *Ancient Philosophy* 21, 305-323.
- SOCHER, JOSEPH (1820) *Über Platons Schriften*, München.
- SOLÈRE-QUEVAL, SYLVIE (1994) «Un petit détour de Socrate. Essai de relecture du *Lysis*», en *Mélanges Jean-Paul Dumont*, 71-82.
- SOUILHÉ, JOSEPH (1919) *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris.

- SPRAGUE, R.K. (1962) *Plato's use of fallacy. A study of the Euthydemus and some other dialogues*, London.
- STÄHLIN, G. (1973) «φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλία», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, IX, pp. 112-169. Traducció en italià: (1984) «φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλία», en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, IX, cols. 1115-1264.
- STALLBAUM, G. (1857) *Platonis Lysis, recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum*, 2a. ed., Gothae et Erfordiae.
- STANNARD, J. (1959) «Socratic eros and Platonic dialectic», *Phronesis* IV, 120-134.
- STEFANINI, LUIGI (1966) «Platone», en *Grande Antologia Filosofica. I. Il pensiero classico*, Dir. Umberto Antonio Padovani, Milano,
- _____ (1991) *Platone. I-II*, 2a. ed. aggiornata, Padova.
- STEFANINI, LUIGI - SANTINELLO, GIOVANNI - ZADRO, ATTILIO (1967) «Platone», en *Enciclopedia filosofica*, Seconda edizione interamente rielaborata, Firenze, Vol. III, cols. 42-78.
- STEINMUELLER, JOHN E. (1951) «Ἐρῶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν in extra-biblical and Biblical sources», en ADALBERTI METZINGER (ED.), *Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O.S.B. Secretario Pontificiae Commissionis Biblicae completis LXX annis oblata*, Roma, 404-423.
- STEPHANUS, HENRICUS - SERRANUS, IOANNES (EN COL.LABORACIÓ AMB) (1578) *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., Paris.
- STEPHENS, JAMES (1993) «Plato on dialectic and dialogue», *The Journal of Value Inquiry* 27, 465-473.
- STOCK, ST. GEORGE (1913) «Friendship (Greek and Roman)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, VI, pp. 134-138.
- STRAUSS, LEO (1964) *The City and Man*, Chicago. Traducció en català: (2000) *La ciutat i l'home*, Barcelona.
- _____ (1966) *Socrates and Aristophanes*, New York.
- STROUD, RONALD S. (1984) «The Gravestone of Socrates' friend, Lysis», *Hesperia* 53, 355-360.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER (1985a) *Platon und Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin. Traducció en italià: (1992) *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione di Giovanni Reale, 3a. ed., Milano.

_____ (1985b) «Lysis. Der Dialektiker und die Knaben», en TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York, 117-126.

_____ (1989) «Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "Venire in soccorso al discorso?"», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* LXXXI, 523-542.

_____ (1991) *Come leggere Platone*, Traduzione dal tedesco di Nicoletta Scotti, Milano.

_____ (1992) = vegeu en: SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER (1985a)

_____ (1993) «Zur Üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata», *Méthexis* VI, 155-174.

_____ (1994) «Tre lezioni su Platone e la scrittura della filosofia», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 3-45.

TAYLOR, A. E. (1911) *Varia Socratica*, Oxford.

_____ (1955) *Plato. The Man and his Work*, 6th. ed., London.

TEJERA, VICTORINO (1984) *Plato's dialogues one by one. A structural interpretation*, New York.

_____ (1990) «On the Form and Authenticity of the Lysis», *Ancient Philosophy* 10, 173-191.

TELOH, HENRY (1986) *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame, Ind.

TENNEMANN, WILHELM GOTTLIEB (1792-95) *System der Platonischen Philosophie*, 1, Leipzig.

TESSITORE, ARISTIDE (1990) «Plato's Lysis: An Introduction to Philosophic Friendship», *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII, 115-132.

THOMAS, LAURENCE (1987) «Friendship», *Synthese* 72, 217-236.

_____ (1989) «Friends and Lovers», en L. THOMAS, *Person to Person*, Philadelphia, 182-198.

- TINDALE, CHRISTOPHER W. (1984) «Plato's Lysis. A reconsideration», *Apeiron* XVIII, 102-109.
- TRABATTONI, FRANCO (1994) *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze.
- _____ (1999) *Oralità e scrittura in Platone*, Milano.
- TRAVLOS, J. (1971) *Bildlexicon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen.
- TREU, K. (1972) «Freundschaft», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, vol. 8, cols. 418-434.
- TRICOT, J. (1972) *Aristote. Ethique à Nicomaque*, Paris.
- TUILIER, ANDRÉ (1969) «La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicureisme», en *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé. Paris 5-10 avril 1968.*, Paris, 318-329.
- TUROLLA, E. (1945) *Carmide, Liside, Alcibiade*, Interpretazione e traduzione di E. Turolla, Venezia.
- UNTERSTEINER, M. (1954) *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VALLEJO CAMPOS, ÁLVARO (1993a) «Conflicto en torno al *lógos*. El concepto de *techné* y la crítica filosófica de la retórica», *Er, Revista de Filosofía* XV, 9-42.
- _____ (1993b) *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla.
- _____ (1996) *Platón. El filósofo de Atenas*, Barcelona.
- _____ (2000) «Maieutic, *epôdê* and myth in the Socratic dialogues», en THOMAS M ROBINSON - LUC BRISSON (EDS.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 324-336.
- _____ (2001a) «El fantasma de Helena. El papel de la razón en la concepción platónica del amor», *Er, Revista de Filosofía* 30, 83-109.
- _____ (2001b, *pro mechanoscripto*) *Eros y philia en Platón*.
- VALLS I BOSCH, MERCÈ (1995) *Aristòfanes. Els Núvols*, Introducció, traducció i notes de Mercè Valls i Bosch, 2a. edició, Barcelona.

- VANSTEENBERGHE, G. (1932) «Amitié», en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Tome I, cols. 500-529.
- VELARDI, ROBERTO (1989) *Enthousiasmòs*, Roma.
- VERBRUGH, JACQUES JEAN (1930) *Über platonische Freundschaft*, Zürich.
- VERSENYI, LASZLO (1975) «Plato's Lysis», *Phronesis* XX, 185-198.
- VICAIRE, PAUL (1963) *Lachès et Lysis*, Édition, introduction et commentaire de Paul Vicaire, Paris.
- VILLALBA, PERE (1999) *Ciceró. Leli. De l'Amistat*, Introducció, text revisat, traducció i notes de Pere Villalba i Varneda, Barcelona.
- VIVES, JOSÉ (1970) *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Madrid.
- VIVES, JOSEP (1981) «Introducció», en PLATÓ, *Apologia de Sòcrates. Critó. Eutifró. Protàgores*, Traducció de Joan Crexells. Edició a cura de Josep Vives, Barcelona, 11-42.
- VLASTOS, GREGORY (1981) *Platonic Studies*, 2nd edition, Princeton.
- _____ (1983) «The Socratic Elenchus», en GREGORY VLASTOS (ED.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. I*, Oxford, 25-58 i 71-74.
- _____ (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca. Traducció en francès:
 (1994) *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Traduit de l'anglais par Catherine Dalimier, Paris.
- _____ (1994) *Socratic Studies*, Edited by Myles Burnyeat, Cambridge.
- VOELKE, A. P. (1961) *Les rapports avec autri dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Paris.
- _____ (1977) «Comment le problème d'autri se pose-t-il dans la philosophie antique?», en *Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, XXXVII, Basel, 243-256.
- VONESSEN, F. (1993) «Das Daimonion des Sokrates in platonischer Sicht», en *Sokrates. Gestalt und Idee. Sokrates-Studien I*, Heitersheim, 71-95.
- WENDER, DOROTHEA (1978) «Letting go: imagery and symbolic naming in Plato's Lysis», *Ramus* 7, 38-45.

- WESTERMEYER, ADOLF (1875) *Der Lysis des Plato. Zur Einführung in das Verständnis der Sokratischen Dialoge*, Erlagen.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1979) *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-1928. First Free Press Paperback Edition, New York - London.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON (1920) *Platon. I: Leben und Werke; II: Beilagen und Textkritik*, 2 vols., 2 Auf., Berlin.
- WIRTH, A. (1896) «Platon's Lysis nach 394 v Chr. entstanden», *Archiv für Geschichte der Philosophie* IX, 163-164.
- WOLF, URSULA (1992) «Die Freundschaftskonzeption in Platons Lysis», en E. ANGEHRN ET AL. (EDS.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main, 103-129.
- WOLFF, FRANCIS (1997) «Être disciple de Socrate», en G. GIANNANTONI - M. NARCY (EDS.), *Lezioni socratiche*, Napoli, 29-79.
- _____ (2000) *Socrate*, 4ème, Paris.
- _____ (2001) «Socrate et les socratiques», en MONIQUE (DIR.) CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3ème éd., Paris, 1506-1512.
- WOLFSDORF, DAVID CONAN (1997) *Aporia in Plato's 'Charmides', 'Laches', and 'Lysis'*, Tesi doctoral, The University of Chicago
- ZIEBIS, WILLIBALD (1927) *Der Begriff der Φιλία bei Platon*, Breslau.
- ZÜRCHER, J. (1954) *Das Corpus Academicum*, Paderborn.