



Investigar en filosofía como experiencia erótica y amistosa*

Manuel Alejandro Prada Londoño**
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Bogotá-Colombia

César Delgado Lombana***
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Prada Londoño, Manuel y Delgado Lombana, César. «Investigar en filosofía como experiencia erótica y amistosa». *Franciscanum* 171, Vol. LXI (2019): 99-129.

A Josep Esquirol y Fernando Cardona

Resumen

El objetivo del presente ensayo es reflexionar sobre el modo como la investigación en filosofía –especialmente la investigación formativa que se lleva a cabo en un doctorado– es, por un lado, una experiencia erótica, pues el filósofo es siempre un principiante que está jalonado por el ansia de infinitud y, a la vez, por el hecho de no poder avanzar sino de parcialidad en parcialidad; y, por otro, una experiencia de la

-
- El texto se hizo en el marco de dos proyectos de investigación: «La idea de lo común. Desafíos y perspectivas para las humanidades» (Universidad de San Buenaventura, código: USBBOG-DOC18), que coordinó el primer autor; y «Palabra y amistad. Un encuentro terapéutico en la morada común», tesis doctoral del segundo autor (Pontificia Universidad Javeriana, 2014-2018).
 - ** Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Universidad de Barcelona. Profesor, Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Miembro del grupo de investigación Moralia. Contacto: mpradalon@gmail.com.
 - *** Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá; Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Devenir. Contacto: hermeneia18@gmail.com.

amistad, pues el trabajo de pensar jamás se hace en solitario, sino que implica la compañía, el amparo de un interlocutor que amorosamente recrea con sus palabras una constelación de sentido que nos revela que *no sabemos*. Veremos entonces que lo que está en juego aquí es la invitación a considerar que la realización de la investigación de una tesis doctoral en filosofía es auténtica experiencia de amor, encuentro y compañía.

Palabras clave

Investigación en filosofía, experiencia erótica, amistad, diálogo, Platón.

Investigate in philosophy as an erotic and friendly experience

Abstract

The objective of this essay is to reflect on the way in which research in philosophy -especially this one carried out in a PhD- is, on the one hand, an erotic experience, since the philosopher is always a beginner, marked by the longing for infinity and, at the same time, for the fact of not being able to advance but of partiality by partiality; and, on the other hand, an experience of friendship, because the work of thinking is never done alone, but involves the company, the shelter of an interlocutor who lovingly recreates with his words a constellation of meaning that reveals that we do not know. In other words, this essay is an invitation to consider research of a doctoral dissertation in philosophy as an authentic experience of love, encounter and company.

Keywords



Philosophical research, erotic experience, friendship, Dialogue, Plato.

Introducción

El objetivo del presente ensayo es reflexionar sobre el modo como la investigación en filosofía –especialmente la investigación formativa que se lleva a cabo en un doctorado– reúne dos experiencias profundamente vinculadas: la erótica, explorada a la luz de *El banquete*; y la amistosa, cuyo rastro seguimos en *Lisis*. Vale indicar que, al apoyarnos en estos diálogos, el interés no es de carácter exegético. Más bien consideramos que es posible descubrir en ellos la senda para retratar la experiencia erótica y amistosa que nutre la vida del que se entrega a la tarea de elaborar una tesis doctoral en filosofía. Lo anterior no es óbice para pasar por alto la naturaleza particular de *El Banquete* y el *Lisis* a nivel estilístico y de tema de indagación, entre otras cosas¹.

Respecto a la primera experiencia, se asegura que el filósofo reconoce en el sentirse interrogado (por los amigos, los maestros, la tradición, los textos) el modo privilegiado para orientarse en el esfuerzo de pensar. Asimismo, se asume que el amante es de naturaleza intermedia, pues él es mediación entre lo infinito y lo finito, un *demon* indigente que ama noblemente lo que no posee y cuyo amor auténtico lo lleva a traspasar constantemente los límites sin olvidar su condición. En este sentido, el ejercicio de pensar, en el que nos hallamos siempre como principiantes, es un ejercicio intersticial: por una parte, está jalonado por el ansia de infinitud, por la aspiración a comprender los problemas que nos atañen en *todas* las aristas posibles; y, por otra, está atravesado por el hecho de no poder avanzar sino de parcialidad en parcialidad, de aporía en

.....

1 William K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. Alberto Medina G. y Álvaro Vallejo, Vol. IV (Madrid: Gredos, 1992), 57; Hans-Georg Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», en *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University, 1980).

aporía, entre oscuridades propias no solo de la dificultad misma de los problemas sobre los que investigamos, sino de nosotros mismos como sujetos encarnados.

En cuanto a la segunda experiencia, se indica que pensar jamás se hace en solitario, sino que implica la compañía, el amparo de un interlocutor que amorosamente recrea con sus palabras una constelación de sentido que nos revela que *no sabemos*. Vemos en *Lisis* cómo Sócrates se entrega eróticamente a la conversación con dos chicos, Lisis y Menéxeno, que, creyendo saber, son llevados poco a poco a reconocer su indoculta ignorancia y a apreciar la altura del punto de vista de su interlocutor². Así, ambos diálogos nos recuerdan que el genuino ejercicio filosófico no consiste en tener a toda costa la razón, sino en *escuchar*³. Expresado de otro modo, sentirse interrogado por los otros implica acoger con amor la posible superioridad del interlocutor. Veremos entonces que lo que está en juego aquí es la invitación a considerar que la realización de la investigación de una tesis doctoral en filosofía es auténtica experiencia de amor, encuentro y compañía.

Por último, es necesario señalar que –por contera– este texto se interroga por el sentido de la vida académica, por qué significa investigar en filosofía *resistiendo*⁴ a un modelo de producción del conocimiento y de escritura académica que ha colonizado la vida universitaria. La resistencia radica en asumir, en encarnar la convicción según la cual el trabajo filosófico es una *experiencia erótica y amistosa*⁵.

1. La experiencia erótica

2 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 9.

3 Platón, «Lisis», en *Diálogos*, trad. Emilio Lledó, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2008), 206d.

4 Usaremos este término sobre todo en el sentido que le da Josep Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* (Barcelona: Acanalado, 2015): mantener el tipo, darse cuenta de uno mismo y hacerle frente a la condición finita en un contexto en el que somos constantemente invitados a la disgregación, al individualismo, al imperio de la opinión, al «dogmatismo» de la actualidad.

5 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazevane (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 61.

1.1 Sentirse interrogado

Al comienzo de *El Banquete*, Apolodoro es interrogado por un grupo de amigos, hombres ricos y de negocios, interesados en saber cuáles fueron los discursos sobre el amor que se pronunciaron en la fiesta ofrecida por Agatón con ocasión de su triunfo en una contienda literaria. Apolodoro está dispuesto a contarles, pero aclara que no fue testigo presencial de esta celebración, sino que un tal Aristodemo, invitado por el mismo Sócrates a vivir aquella noche memorable, le narró todo lo sucedido. A pesar de esto, el diálogo nos induce a creer que, al fin de cuentas, Apolodoro es el testigo más autorizado –más que un tal Fénix, dice el texto–, no solo por la mayor precisión de los detalles, sino también porque lleva ya tres años como discípulo de Sócrates.

Este punto de partida nos hace fijar en una de las primeras características de la formación filosófica y del trabajo posterior de investigación en filosofía: quienes nos iniciamos en filosofía somos, de alguna manera, Apolodoros, esto es, hemos recibido una noticia de nuestros profesores, de los libros de texto, de los especialistas, y en virtud de estos contactos primeros compartimos con otros nuestra experiencia; y cuando transmitimos lo que hemos recibido debemos acreditarnos como dignos de credibilidad. Podemos ampliar el panorama de esta consideración y decir, de la mano de Gadamer en *Verdad y método*, que la reflexión filosófica se hace siempre al hilo de la tradición, en compañía de quienes nos han precedido en el ejercicio del pensar. Respecto a esa tradición, nuestra tarea –aunque dialógica– solo puede realizarse en primera persona, y reviste un carácter doble: por un lado, distinguir entre Apolodoro y Fénix, es decir, entre acercamientos rigurosos y fidedignos a los problemas fundamentales, y acercamientos imprecisos, incompletos o superficiales; por otro, y para hacer mejor la primera tarea, estar cerca de los maestros, oír su enseñanza de primera mano, eso que Ricœur llama en *Du texte à l'action*: ser discípulos de los textos y, en

su compañía, ejercitarnos en la asunción de la necesidad vital del trabajo del pensar⁶.

Apolodoro sigue su relato dando detalles del recorrido de Aristodemo y Sócrates hacia la casa de Agatón, los pormenores de la ubicación de los personajes en el recinto donde se llevaba a cabo la celebración y de cómo todos los participantes acordaron hacer un elogio al dios Eros y las condiciones en las que se celebraría la fiesta (por ejemplo, el consumo de poco vino o la ausencia de las flautistas, encargadas de la música y de ciertos placeres sexuales de los comensales)⁷. Todos estos detalles han merecido diversos comentarios pues, como es sabido entre los especialistas en Platón, cada artificio aparentemente estilístico o meramente dramático en los diálogos dice más de lo que se cree a primera vista⁸, al punto que aquello que podríamos llamar la «forma» del diálogo da qué pensar tanto como el «contenido» filosófico. No obstante, en esta ocasión nos limitaremos a señalar algunos aspectos relevantes del discurso de Sócrates y a omitir muchos detalles, incluidos los que figuran en los ricos discursos que pronuncian Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y el mismo Agatón antes del magnífico discurso del maestro de Platón⁹.

Sócrates, que al comienzo del diálogo se había declarado experto en las cosas del amor¹⁰, ahora dice estar sobrecogido por los discursos precedentes. Tal sobrecogimiento es causado especialmente por el

6 Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (París: Seuil, 1986), 130. La traducción es nuestra.

7 Para ampliar la comprensión sobre estos pormenores consultar: Miguel Giusti, «Elegancia ateniense», en *Disfraces y extravíos. Sobre el cuidado del alma* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 182-96.

8 Oscar Donato, *Platón desplatónizado. Una lectura straussiana de la filosofía política de Platón* (Buenos Aires: Prometeo, 2018); Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchits (Buenos Aires: Katz, 2006), 79-91.

9 Sugerimos revisar: Steven Berg, *Eros and the Intoxications of Enlightenment On Plato's Symposium* (Albany, NY: State University of New York, 2010), 3-93; Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat (Barcelona: Herder, 2016); Gary A. Scott y William Welton, *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium* (Albany, NY: State University of New York, 2008), 45-153.

10 Platón, *El banquete*, trad. Marcos Martínez (Madrid: Gredos, 2014), 177d.

modo de proceder de sus contertulios, consistente, según Sócrates mismo, no en «decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado» como base del discurso, sino «en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada»¹¹. Este es el procedimiento que critica Sócrates en repetidas ocasiones, especialmente a los sofistas, quienes enseñan «que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar, ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad»¹². Si este es el procedimiento que él ha de seguir, Sócrates se declara incapaz de llevarlo a cabo; pero si puede optar por su forma particular de decir la verdad, entonces proseguirá con su discurso.

Tal declaración de incapacidad se puede leer de dos maneras íntimamente ligadas: por un lado, como una de sus famosas ironías, expuestas en todos sus diálogos y que le hicieron merecedor de insultos o fueron causa de impaciencia y deseos de huir por parte de sus compañeros de conversación; pero también como signo inequívoco de una convicción personal: la de hacer de la búsqueda de la verdad su principal aspiración, por encima de cualquier otra cosa. Esta búsqueda no es parte de un artificio esgrimido por quien sabe de antemano las respuestas y solo pretende imponer el peso de su sabiduría sobre los demás. Ciertamente que a veces el Sócrates de los *Diálogos* lleva la conversación a su ritmo y sus extensas intervenciones están más cerca al monólogo; pero en ningún caso el trabajo del pensamiento se evita o se reemplaza por verdades construidas previamente a la reflexión. De ahí que la autenticidad de la tarea socrática de pensar tenga como piedra de toque el hecho de que el filósofo no pueda problematizar lo que los otros afirman

11 Platón, *Banquete*, 198e.

12 Platón, «Fedro», en *Diálogos I*, trad. Emilio Lledó (Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011), 259e-260a.

si él mismo no se halla interrogado por los asuntos que están en discusión¹³. En el mismo sentido, vemos cómo Sócrates –en *Hippias mayor*– se sirve a veces de la irónica figura de un supuesto amigo suyo que no lo dejaría en paz si no se indaga, hasta las últimas consecuencias, sobre qué es la belleza y qué hace que las cosas bellas sean tales. Mediante los cuestionamientos de este «amigo», Sócrates le hace ver a su interlocutor que no sabe de lo que habla, que sus argumentos van de un lado a otro sin arribar a puerto seguro y que no puede ufanarse de ser sabio, ni mucho menos cobrar por enseñar lo que ignora¹⁴. Pero en medio de la ironía vuelve a aparecer la condición imprescindible del trabajo del pensar que ejerce Sócrates: el *sentirse interrogado*. Cuando el diálogo está muy avanzado y, sin embargo, no se ha respondido qué es propiamente lo bello; y cuando el interrogar incisivo del impertinente «amigo» de Sócrates desespera a Hippias, que insiste en conocer la identidad del fastidioso inquisidor, Sócrates termina confesando que ese amigo es *él mismo*: «no me permitiría decir esto a la ligera sin haberlo investigado, así como tampoco dar por sabido lo que no sé»¹⁵.

1.2 Eros: mediación y búsqueda del Bien perfecto

Excusado de hablar como sus antecesores –que parecen haber perdido o no haber tenido nunca la capacidad de sentirse compelidos por la acusación de faltar a la verdad–, Sócrates emprende su búsqueda asumiendo la indicación misma que diera Agatón para hacer el encomio a Eros: la de saber primero cuál es la naturaleza del dios antes de pasar a alabar sus obras-efectos. El diálogo entre Sócrates y Agatón deja claro que Eros es amor de algo¹⁶ y que ese algo es aquello de lo que uno está falto¹⁷, lo que no se tiene a disposición,

13 Platón, «Menón», en *Diálogos I*, trad. Francisco Olivieri (Madrid: Gredos, 2013), 84b-c.

14 La misma crítica a los sofistas la veremos en diálogos como *Protágoras*, *Menón*, *Gorgias* o *Apología*.

15 Platón, «Hippias mayor», en *Diálogos I*, trad. Julio Calonge (Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011), 298b-c.

16 Platón, *Banquete*, 199e-200a.

17 Platón, *Banquete*, 200a.

lo que no está presente, lo que no se posee, lo que no se es¹⁸. Si se acepta esto, Agatón no tiene razón y contradice la naturaleza del dios al decir que Eros es bello. Por el contrario, como le hace ver Sócrates, Eros no es bello, sino que *desea serlo*; y si lo bello es bueno, Eros tampoco podrá *ser* bueno, sino que *aspira* a serlo.

Una vez queda claro que los argumentos de Sócrates son contundentes, a Agatón no le queda otro camino que exclamar: «no sabía nada de lo que antes dije»¹⁹. Quienes apenas ingresan al mundo de la filosofía –en general: a una disciplina, a un campo de saber, a un problema–, tanto como quienes ya hemos recorrido un trecho mayor, requerimos identificarnos con esta confesión de Agatón si en realidad deseamos problematizar nuestro propio modo de pensar, actuar, escribir o enseñar. Esta identificación no disfraza una falsa modestia, ni es un artificio retórico para que el otro nos contradiga y refuerce nuestra soberbia; tampoco es la evidencia de una autoestima fallida. La confesión de la ignorancia, de la desorientación, emerge de una profunda disposición a vivir una *experiencia* –en el sentido gadameriano del término–, esto es, de la apertura a aquello que irrumpe en lo ya sabido y lo cuestiona desde adentro, de la asunción de aquello que nos pone frente a los límites de nuestra comprensión o de nuestra acción. Incluso si uno ha recorrido un largo camino, pero permanece en cierto estado de desorientación, o no ha llegado a la comprensión siquiera parcial de un problema, el solo hecho de sentirse cuestionado, de buscar diversas formas de plantear una pregunta, de hallar una vía para resolverla, los intentos fallidos de escritura o de lectura... en fin, el trabajo arduo del pensar, habrá valido la pena pues en él uno «ha experimentado lo que supone la actividad del espíritu, o mejor todavía, se ha convertido en el propio Sócrates, es decir, en su interrogación, su cuestionamiento,

18 Platón, *Banquete*, 200d.

19 Platón, *Banquete*, 201b. Sugerimos ver: Scott y Welton, *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, 189.

su disminución en relación consigo mismo y, finalmente por tanto, en su consciencia»²⁰.

Por otro lado, no se pierda de vista que Agatón se da cuenta de su desorientación en la medida en que acepta el cuestionamiento que viene de su interlocutor. Nos parece que esta apertura puede estar orientada por el modelo de lectura que se propone en la hermenéutica, y que no solo concierne a textos escritos, sino que puede extenderse a contextos y acciones. Leer es dejarse interpelar por eso(e) otro que es el texto, es dejar que el texto alumbré una verdad, lo que supone suspender nuestros prejuicios y atender *lo que* el texto (el otro, el contexto, la acción) quiere decir²¹. Por último, no podemos perder de vista que cada uno –como Agatón– vive la experiencia de sentirse interpelado en sus convicciones por el maestro o el texto clásico en virtud de que su autoridad está soportada, no en la fuerza retórica, física o de otra índole con la que se imponga, sino en su capacidad de mostrarnos una verdad que, propiamente, no se puede contradecir²².

Después de que Agatón reconoce su límite, Sócrates se pone a sí mismo como quien ha sido cuestionado previamente por una sacerdotisa. Además de ser una estrategia²³, vemos en este procedimiento una ilustración de lo que ya mencionamos hace un momento: su estilo de vida, su modo de perseguir la verdad, esto es, de hacer filosofía, tienen como punto de partida el haber sido cuestionado, sacudido por las preguntas, lo que es condición previa de la problematización a otros.

20 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio (Madrid: Siruela, 2006), 88.

21 César Delgado, *La experiencia de la lectura. Aproximación a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer* (Bogotá: Uniediciones, 2012); Manuel Prada, *Lectura y subjetividad. Una aproximación desde la hermenéutica de Paul Ricœur* (Bogotá: Uniediciones, 2010); Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

22 Platón, *Banquete*, 201c.

23 No nos detendremos a analizar su significado. Podría revisarse la sugerente idea de G. Reale en *Eros, demonio mediador*, según la cual Sócrates usa una máscara para que sea Diotima y no él quien contradiga a Agatón y a los demás compañeros de diálogo. Esta idea de Reale la comparten Gadamer en «Platón como retratista», en *Antología*, trad. Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 2001), 283-84 y Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 82-87.

Lo primero que resalta Diotima es que Eros no es propiamente un dios, sino que es un *daimon mediador*, es *lo intermedio* entre lo mortal y lo inmortal²⁴, entre sabiduría e ignorancia, entre bondad y maldad, belleza y fealdad. Si fuera sabio, bello y bueno, no tendría necesidad de aspirar a nada más; pero si solo fuera ignorante, feo o malvado, no tendría noticia de sus contrarios, no podría responder al llamado de lo Bello y lo Bueno. Este carácter intermedio se aclara mejor en el relato del nacimiento de Eros:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros²⁵, el hijo de Metis. Después de terminar de comer, fue a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar [...] entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros [...]. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indignancia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz, activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue

24 Platón, *Banquete*, 202e.

25 «Recurso» es la sugerencia del traductor del diálogo al castellano, así como la de Berg en *Eros and the Intoxications of Enlightenment On Plato's Symposium*, 110. James Rhodes, en *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues* (Columbia: University of Missouri, 2003), 319, usa también «contrivane» o «artilugio», mientras que Hege Dypedokk, en *Eros and Education: Socratic Seduction in Three Platonic Dialogues* (Estocolmo: Stockholm University, 2016), 27, prefiere hablar de «aquel que encuentra su propia vía hacia los recursos». Poros es «esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre», dice el traductor al castellano (Platón, *Banquete*, p. 100, nota 99).

siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia²⁶.

Entre todas las ideas que podría sugerir un pasaje tan comentado como el que acabamos de oír, resaltamos una reflexión que ha hecho Pierre Hadot en la que relaciona la naturaleza de Eros con la naturaleza de la filosofía. Según el francés, «la filosofía se define (...) por aquello de lo que carece, es decir, por una norma trascendente que se le escapa y sin embargo que posee en sí en cierta manera, según la célebre fórmula de Pascal, tan platónica: "No me buscarías si no me hubieras encontrado" (*Pensamientos* 55.3)»²⁷. Podríamos añadir que las preguntas de investigación –no solo las filosóficas– que surgen en el desarrollo de la tesis doctoral tienen un *carácter erótico* porque están a medio camino entre lo que se «posee» (cierta certeza, un recorrido previo, la historia misma del campo de estudios o del problema) y aquello que a uno le falta. En otras palabras, una pregunta emerge en el intersticio formado por lo que se sabe y lo que se ignora. Huelga decir que lo que falta, aquello por lo que uno se interroga, no es algo que impone el sujeto a la realidad, ni algo que el sujeto puede anticipar mediante algún método de comprobación²⁸. Es necesario añadir que las preguntas de investigación también tienen un carácter erótico, puesto que espolean el ingenio²⁹. Como Eros, el investigador es hábil en encontrar recursos, es creativo, testarudo, indiscreto a veces, insistente siempre. Todo lo opuesto, diríamos hoy día, a un repetidor de fórmulas preestablecidas, a un productor de *papers* en serie, a un acumulador de prestigio, formas de matar la fuerza erótica del pensar.

Una vez aclarada la naturaleza intermedia del dios, Sócrates pregunta por la función que tiene Eros para los hombres. La respuesta de Diotima es que quien ama las cosas bellas ama las cosas buenas; y el que ama las cosas buenas las ama porque quiere ser feliz. Así,

26 Platón, *Banquete*, 203d.

27 Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 60.

28 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1988), 443.

29 Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 97.

pues, «lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien» al que desean siempre³⁰. ¿A qué bien se refiere la extranjera de Mantinea? Su explicación comienza mostrando que el deseo del bien es concomitante al impulso creador que, a su vez, está ligado al deseo de inmortalidad. El impulso creador es propio de los mortales, es su forma de mantenerse, de perdurar más allá de su propia existencia finita. Por eso engendramos hijos o creamos cosas (materiales e inmateriales) y diríamos que, en esa creación, al perseguir la inmortalidad, abrazamos el bien³¹.

Sin embargo, es necesario tener cuidado pues tal deseo puede desorientar la mirada. Así, por el cuidado de su prole los hombres son capaces de luchar unos con otros, hasta la muerte; y por la consecución de fama y honores «están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. (...) por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal»³². No es que Diotima afirme que los hijos o los honores no sean bienes, ni que haya que darles la espalda; tampoco leemos una crítica a la búsqueda del bien que comienza con los cuerpos bellos y va ascendiendo a las almas bellas, a las bellas acciones, a las bellas leyes, a la bella ciencia. Al contrario, en *Banquete*, 211c, leemos que este camino de ascenso es «justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro». Lo que advierte es que el alma está llamada por algo más grande, por un *bien perfecto*³³ al que debe aspirar: la belleza y bondad *en sí*.

30 Platón, *Banquete*, 206a-b.

31 En palabras de Arendt: «La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas –obras, hechos y palabras– que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren un lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por su habilidad de dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza “divina”» *The Human Condition*, 2.ª ed. (Chicago: University of Chicago, 1998), 19.

32 Platón, *Banquete*, 208d-e.

33 Remitimos aquí a dos textos: Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University, 1986), 28 ss. Miguel García-Baró, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica* (Salamanca: Sígueme, 2008).

1.3 Sócrates, hombre *erotikós*

Para Gadamer, reputado lector de Platón, este pasaje de 211c es difícil de interpretar si se compara con otros diálogos que abordan el problema del bien, por ejemplo *Fedro*, en los que se habla del amor como elevación y transición a lo verdadero; asimismo, a juicio de Gadamer, la respuesta conceptual a la pregunta: «¿qué es el bien en sí?» se ampara a veces en la figura de lo que no puede enseñarse o, como en *República*, en la metáfora del Sol, al que no se le puede mirar directamente y, sin embargo, es lo que hace que todas las cosas tengan color, forma y puedan ser percibidas³⁴. No obstante estas dificultades, Gadamer halla en la presentación que hace Alcibiades de Sócrates, al final del *Banquete*, un modo plausible de interpretar la figura del ascenso, no desde el punto de vista de una *definición conceptual*, sino mediante la figura misma del filósofo que se ha esforzado durante toda su vida por contemplar la verdad, y por ello es ejemplo de *erotismo*.

En el elogio que pronuncia Alcibiades, Sócrates aparece como el hombre capaz de hacer que el corazón de sus oyentes palpite de emoción y obedezca sin más sus mandatos, que en realidad –lo sabemos– son meramente indirectos, apenas sugerencias que se respaldan en la propia radicalidad de su estilo de vida; al mismo tiempo, o al menos las más de las veces, quien lo oye se reconoce a sí mismo en un estado tal que considera que no vale la pena seguir viviendo como hasta ahora. Por eso Alcibiades afirma: «[Sócrates] me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado»³⁵.

34 Gadamer, «Platón como retratista», 283.

35 Platón, *Banquete*, 216a.

En *Laques* leemos algo similar: «Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado» (Platón, «Laques», en *Diálogos I*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011), 188a).

Por otra parte, el elogio se vuelve reclamo, queja incluso: Sócrates no cedió a los encantos de Alcibíades, ni a las estratagemas usadas para seducirlo, aun a su petición directa de convertirse en su amante y complacerlo en todo. El intercambio parecía adecuado: la belleza del chico, que quiere ser lo mejor posible³⁶, por la sabiduría del filósofo, el más eficaz para llevar a cabo los propósitos del joven amante. Cierto es que Alcibíades veía en Sócrates una belleza superior a la suya, una belleza más duradera; pero confundió a Eros con Afrodita y supuso que su ofrecimiento era el de «belleza por belleza». Parecía un buen trato, pero en realidad, en este caso, es la expresión de una falta total de comprensión de lo que es propiamente la belleza y la relación pedagógica: «no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es solo en apariencia. (...) La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso»³⁷. La vista del entendimiento no es –como suele interpretarse a Platón, no sin base textual (por ejemplo en *Fedón*)– la que odia el cuerpo, no es la que odia el placer, no es la que se opone al erotismo; es la que logra esa especie de claridad que da el Eros como aspiración, deseo de un Bien siempre mayor a cuya luz se ven las cosas en las que volcamos nuestro deseo de saber.

La ascensión misma a lo bello no significa sino que uno aprende a ver lo bello que hay en todo (...), es una verdad superior lo que surge ante nosotros en ese retrato del eros pedagógico. También para nosotros posee una evidencia inmediata el que sea únicamente el amor lo que no ciega, sino que hace que se vea, de tal modo que uno tiene que ver al otro en su verdadera posibilidad y tiene que dejarle que sea así. Por tanto, en la pasión del amor, si uno no se deja vencer por ella hasta llegar al delirio «equivocado», hay una orientación de sentido hacia el otro, y esta orientación debe sustentar toda verdadera relación de amor³⁸.

36 Platón, *Banquete*, 218d.

37 Platón, *Banquete*, 219a.

38 Gadamer, «Platón como retratista», 287.

2. La experiencia de la amistad

2.1 En el camino nos encontramos con los amigos

A pesar de las diferencias entre *El Banquete* y *Lisis*, estos diálogos convergen en dos puntos nodales: por un lado, el filósofo es retratado como un amante, un hombre que, conversando, aspira a comprender, a contemplar lo más bello; por el otro, se saca a la luz que el camino del pensar no se transita sin la presencia de los compañeros de vida, de la tradición y de los discursos. Así, en el primer diálogo, Sócrates arriba a la casa de Agatón y allí se entrega a la tarea de tematizar junto a sus contertulios la naturaleza de Eros, no solo por sus efectos, sino por su causa. El intercambio de panegíricos tiene por resultado el reconocimiento del no saber. Sócrates, orientado por la voz religiosa y misteriosa de Diotima, logra entender y revelarle a los demás la verdad: Eros no es un dios, es un *daimon* mediador.

En el segundo diálogo, Sócrates comenta que andaba tranquilamente por un camino que se ubicaba por fuera de la muralla; se dirigía de la academia al Liceo. Cada uno de sus pasos hizo posible el acontecimiento: se topó a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y, con ellos, a otros muchachos³⁹. Hipotales, en un gesto de confianza y proximidad, le pregunta a Sócrates para dónde va y de dónde viene. La respuesta le permite al chico lanzar la invitación, seducir al filósofo para que los acompañe a la palestra.

Este inicio del *Lisis* permite reflexionar sobre un aspecto fundamental de la investigación doctoral: el encuentro con el director o tutor. Este encuentro marcará el destino del aprendiz en un doble sentido: por una parte, emprender el camino del pensar es en realidad pedirle al otro que se comprometa en el arte de dar a luz una idea, lo cual implica reconocer en ese otro un amante, alguien que aspira al infinito sin desconocer su finitud; por la otra, ese amante es un

39 Platón, *Lisis*, 203a.

amigo, un hombre en quien se puede confiar, a quien se le puede desnudar el alma, mostrar las debilidades tanto conceptuales como existenciales. Así, lanzar al otro la petición de dirigir el trabajo doctoral puede ser considerado como un clamor de amistad, tiempo, complicidad, crítica amorosa, amparo.

Hipotales puede ver en Sócrates a un amigo, tal como lo ven los demás. Sin embargo, la amistad está atravesada por la seducción. El Filósofo no acepta sin más la invitación del grupo y reclama más información, pide subrepticamente que se le dé un motivo para caminar junto a ellos. ¿Qué otra cosa mejor que disfrutar de los encantos juveniles de estos chicos? Pero sabemos por *El Banquete*, en el discurso de Alcibíades, que Sócrates es un amante difícil, pues no cae en el embrujo de un cuerpo atractivo y lo que desea contemplar es lo auténticamente bello. De esta forma, debe acaecer un asunto sobre el cual conversar, un asunto que se convertirá en el motivo para estar juntos. Entonces, Sócrates toma la palabra y le pregunta a Hipotales quién es su favorito. Hipotales no se refiere directamente a su amado, escamotea la pregunta con una respuesta vaga: habla de los muchos. Y así –lo veíamos también en *El Banquete*–, Sócrates dice de sí mismo que es un hombre privilegiado por el dios, capaz de reconocer al que ama y al amado, razón por la cual no es un secreto para él que su interlocutor está enamorado. Los que se encuentran iniciando su proceso de investigación doctoral y los que ya lo hemos culminado nos identificamos con Hipotales, pues, como este chico, estamos enamorados de una idea, de una convicción, de un problema que nos espolea pero que también está por nacer y necesita tiempo y esfuerzo para germinar. Con timidez le planteamos nuestras inquietudes al amigo que queremos sea nuestro director. Empero, es tan difícil asir la cosa que él puede más bien desencantarse por nuestro andar a tuntas; tal desencanto, a la vez que lo aleja, lo obliga a pedir más información, a solicitar que doblemos las palabras para hacernos entender. Por nuestra parte, al igual que

Hipotales, no nos rendimos y con sigilo insistimos y tratamos de seducirlo⁴⁰.

Inmediatamente interviene Ctesipo, que pone al descubierto quién es el amado de su amigo: un tal Lisis⁴¹, hijo de Demócrates. La confesión de Ctesipo suscita mayor interés en Sócrates, quien ahora le pide a Hipotales que le muestre si sabe «lo que tiene que decir el amante sobre su predilecto, bien sea a él mismo o a los demás»⁴² y cómo se comporta con el amado.

Hipotales no quiere enfrentar la petición de Sócrates. Es Ctesipo quien debe encargarse de narrar cuál es el contenido de los discursos y poemas que su amigo hace supuestamente en honor a Lisis, en los que no para de encomiar las riquezas, la honorabilidad y fama de la prole de la bella presa⁴³. En esta escena Sócrates descubre que Hipotales con sus panegíricos no encomia a Lisis rectamente, sino que repite sin ninguna distancia crítica lo que los muchos dicen, lo que la ciudad entera canta de la familia del niño. Entonces, Sócrates revela que Hipotales nunca habla de Lisis, sus exaltaciones son vacías. Pero aún hay más: Hipotales, convencido de que enaltece con sus cantos y poemas a su amado, no para de alabarse en realidad a sí mismo, pues si llega a seducirlo será visto como un gran conquistador; si llega a fracasar, en cambio, hará el ridículo y, señala Sócrates, esto ya ha ocurrido, pues Hipotales es un cazador torpe porque es incapaz de ver que sus exaltaciones, en vez de atraer a su presa, la alejan porque ensalzar demasiado a alguien tiene por resultado que se llene de orgullo y arrogancia y haga caso omiso al galanteo⁴⁴. Craso error el de este joven que queda perplejo ante Sócrates que, deseando su bien, lucha por librarlo de las cadenas que lo atan: no saber amar, no saber qué es el amor.

40 Platón, *Lisis*, 204b-c.

41 Platón, *Lisis*, 204c-d.

42 Platón, *Lisis*, 204e, 205a-b.

43 Platón, *Lisis*, 205c-d.

44 Platón, *Lisis*, 205e-206a.

Al igual que Sócrates, el futuro director de la investigación doctoral puede notar que su estudiante no tiene un problema, que incluso en los textos de avance solo repite sin comprensión lo que otros han tematizado; que, a causa del deseo de erudición soberbio, no se ha permitido pensar. Por ende, es menester llevarlo con la crítica amorosa a la experiencia de reconocer que no sabe. Es decir, está llamado a tratar el alma de su estudiante con la palabra hecha interrogante, que lo hace sentir en carne propia la negatividad dialéctica⁴⁵. Esto lo abrirá al auténtico preguntar y así, mejor orientado, estará en condiciones de conversar, de imaginar la idea que está por venir.

2.2 Reconocer la altura del punto de vista del amigo

Hipotales, dolido en su ego por el tratamiento dialéctico que Sócrates le aplica, le solicita a su amigo que le enseñe a conquistar, que le muestre cuál es el mejor modo para acercarse al amado⁴⁶. Sócrates señala que esta petición es imposible de cumplirse sin conocer a Lisis. Así, es fundamental fraguar el encuentro, lo cual es factible pues el muchacho está ahora mismo en la palestra dirigida por el sofista Micco. Por lo tanto, si Sócrates acepta ir con Ctesipo a aquel lugar hallarán allí al chico y seguro que se acercará a ellos porque le *encanta escuchar*⁴⁷. Maravillosa virtud la de Lisis que propiciará una excelente ocasión para conversar. No pasemos por alto que Sócrates ya tiene en mente cómo llevará a cabo el proceso medicinal: no caerá en el error de Hipotales que se sirve de discursos destellantes, vacíos, sino que comparecerá ante la verdad comprometiendo a Lisis en un diálogo auténtico⁴⁸.

El director de la tesis doctoral, comprometido genuinamente con el estudiante, sabe que es preciso enseñarle a preguntar y esta

45 Gadamer, *Verdad y método*, 439 ss.

46 Platón, *Lisis*, 206c.

47 Platón, *Lisis*, 206d.

48 Para ampliar lo expuesto ver: Mary Nichols, *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis* (Cambridge: Cambridge University, 2009), 159 ss.

enseñanza no es similar a la del aprendizaje de una *téchne*, que se caracteriza por ser un conocimiento que permite la producción regulada de una cosa exterior, conocimiento que puede ser repetido por otro que entienda su naturaleza⁴⁹. Aprender a preguntar solo se logra conversando, atendiendo a quien se esfuerza por hacerlo correctamente. Entonces, el amigo, el tutor, nos invita al diálogo y con ello a la escucha paciente, la cual revelará que es posible interpretar las cosas en una nueva perspectiva que abre horizontes. El amigo sabe preguntar, esto es, reconoce una verdad insoslayable: «Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta»⁵⁰.

Es necesario insistir en que las preguntas auténticas las puede formular aquel que se interroga a sí mismo constantemente. En otras palabras, el maestro puede preguntar porque para él se hace una forma de estar con otros en el mundo de vida⁵¹. Entonces, cabe resaltar, es un rasgo central del amigo no caer preso fácilmente de las formas inauténticas de la pregunta, esto es, de «la [pregunta] pedagógica, cuya especial dificultad y paradoja consiste en que en ella no hay alguien que pregunte realmente. Lo mismo ocurre en la pregunta retórica, en la que no solo no hay quién pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado»⁵².

Avancemos. Sócrates camina del brazo de Ctesipo en dirección a la palestra y al entrar allí es recibido por el ambiente de celebración pues se estaban realizando los festivales de Hermes, patrón de los gimnasios, lo cual permitía que los presentes se mezclaran sin atender a las separaciones pedagógicas entre niños y adolescentes

49 Hans-Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, trad. Robert Wallace (New Haven: Yale University, 1991), 24 ss.

50 Gadamer, *Verdad y método*, 440.

51 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 3 ss.

52 Gadamer, *Verdad y método*, 440.

–lo que es un dato para tener en cuenta, pues Hipotales es mayor que Lisis⁵³–. Sócrates nota que ya se habían realizado las ofrendas y casi se concluían los servicios religiosos, razón por la cual los chicos jugaban alegre y desprevenidamente en el patio. Lisis estaba de pie entre los demás, tenía puesta una corona y, sin duda, destacaba por su beldad y por sus demás cualidades. Sócrates se alejó y decidió descansar enfrente para conversar. El hermoso Lisis, inquieto ahora, dirigía insistentes miradas a la dirección en la que reposaba Sócrates y su acompañante; quería acercarse, pero su timidez se lo impedía. Afortunadamente aparece en escena Menéxeno, amigo del chico, quien no flaqueó y se sentó junto a Sócrates, lo cual llenó de coraje a Lisis que por fin se aproxima. Por su parte, Hipotales, al ver que la gente rodeaba al particular grupo, se ocultó entre los muchos para escuchar con tranquilidad. Estaba seguro de que Lisis no podría verlo, no quería enfadarlo. La conversación inicia de forma casual, abierta por preguntas que en apariencia son inofensivas. Al respecto, Gadamer apunta lo siguiente:

Sócrates pregunta a los dos cuál de ellos es mayor [207b]. Ellos responden que discuten sobre esto. Luego él pregunta cuál es más bello, después de lo cual ambos ríen, algo vergonzoso [207c]. Y después cuál es más rico. En aquel punto, sin embargo, Sócrates mismo interrumpe la conversación y sugiere que uno no puede hacer tales preguntas, para los amigos que son iguales en todo y tienen todo en común [207d]. Y con aquello nosotros tenemos el lema para recordar el diálogo. ¿Qué tienen en común los amigos?⁵⁴

Comenta Gadamer que la conversación tendrá por eje central la amistad⁵⁵. Empero, Lisis y Menéxeno son aún muy jóvenes y se les dificulta dar cuenta de la naturaleza de esta; tan solo conocen las relaciones infantiles, aquellas que carecen de suelo firme y, por lo tanto, se fraguan en la alegre rivalidad, en la admiración de la

53 Emilio Lledó, «Comentario a la traducción del Lisis de Platón», en *Diálogos*, de Platón, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2008), 283.

54 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 7.

55 Hans-Georg Gadamer, «Amistad y solidaridad», en *Acotaciones hermenéuticas*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito (Madrid: Trotta, 2002), 79.

hermosura y la riqueza, en el gusto pasajero⁵⁶. Así, las preguntas de Sócrates quedan sin responder. Además, Menéxeno se retira de allí, pues es solicitado por su entrenador. Lisis queda por fin en compañía de Sócrates, momento aprovechado por este para ejercer su arte. El diálogo entre el filósofo y el niño es orientado por la siguiente cuestión: «¿Cierto, Lisis –dice Sócrates–, que tu padre y tu madre te aman mucho?»⁵⁷. La pregunta no deja de ser extraña, pues se plantea desde un ángulo inesperado, el del amor de los padres al hijo. Lisis responde que sus progenitores efectivamente lo aman, pero a Sócrates le extraña que, a pesar de este sentimiento, no le confíen los asuntos más relevantes del *oikos*. Lisis es guapo, pero carece de lo fundamental para hacerse digno amigo de los otros, para gozar de la confianza de sus padres, de los mayores y de los jóvenes: carece de dialéctica o, como la denominará más tarde Aristóteles, de *phrónesis*, la virtud de la deliberación⁵⁸.

Los padres aman al hijo porque le desean el bien y para vivir rectamente es necesario que este aprenda a tomar decisiones que no pongan en riesgo su proyecto de vida buena ni el de los demás. En el fondo, los padres de Lisis desean que él se forme para ser un *phrónimos* auténtico, lo cual le permitirá llevar las riendas tanto de la casa chica como de la casa grande, de la *polis*. Sócrates corrige a Lisis con dureza y amor, lo hace enfrentar su indocta ignorancia. Hipotales, que estaba escondido entre los muchos, debió sentir escalofríos, pues quizás se interrogó a sí mismo: ¿cómo puedo amar a Lisis cuando este es un niño no solo por su tierna edad, sino por su limitación dialéctica? ¿Acaso estoy listo para amar? La medicina socrática actúa inmediatamente en el alma de Lisis. Gadamer señala al respecto:

La altivez de Lisis es llevada a la humildad por la comprensión de que él es demasiado joven y aún sabe muy poco de cómo hacer las cosas. Pero aunque era inseguro, él al mismo tiempo tuvo la certeza de desear

56 Gadamer, «Amistad y solidaridad», 79-80.

57 Platón, *Lisis*, 207d.

58 García-Baró, *El bien perfecto*, 225; Platón, *Lisis*, 201b.

aprender aquello que es despertado dentro de él y de esta manera él adquiere una auto-imagen nueva y más genuinamente sustanciada⁵⁹.

Los tutores en su vida académica son interpelados por estudiantes muy capaces, con cualidades para leer, escribir y hacer pesquisas autónomamente. Estas cualidades a veces se malogran, porque llenan de soberbia al joven investigador que cree no necesitar ya más orientación, razón por la cual se declara autosuficiente. Es ahí cuando el tutor actúa como Sócrates con Lisis, y le recuerda a su compañero que pensar es una actividad que implica no solo sentido común e inteligencia teórica, sino también sabiduría dialéctica: alumbrar la situación del caso para tomar la decisión acorde. Así invita a su interlocutor a deliberar: ¿es pertinente plantear el problema de la tesis doctoral en estos términos? ¿La bibliografía escogida corresponde a la cosa misma? ¿La estructura de los capítulos es adecuada para desarrollar el asunto? ¿La redacción no es acaso excesiva y se pierde en detalles, o quizás le falta profundizar? El estudiante, al estar imbuido en la pesquisa, no tiene la distancia suficiente para ver las cosas del modo adecuado. El tutor le alumbró a su amigo el horizonte, lo cual genera, casi siempre, una transformación: aquel reconoce que requiere entrar en constante diálogo, que el otro tiene algo por decirle. Así las cosas, al sentirnos implicados por los textos que estamos comentando en el presente ensayo, nos vemos conminados a aprender la virtud de la humildad hermenéutica: que siempre estamos en camino, que somos mediadores, como lo señala Sócrates en *El Banquete*.

Pero si el tratamiento no surte efecto, Sócrates nos ha legado una alternativa: en ciertas ocasiones es plausible valerse de las armas sofísticas por amor a los amigos. Esta aplicación ocurre cuando el filósofo se enfrenta a Menéxeno⁶⁰, quien experimenta amargamente la refutación dialéctica⁶¹, esto es, queda atrapado en el juego de

59 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 9.

60 Platón, *Lisis*, 211e-212a-b.

61 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 10-11.

disyunciones lógicas que cierran el acceso a la cosa. Sócrates procede de este modo porque quiere demandar del joven el reconocimiento de su indocta ignorancia, que se manifiesta en que fácilmente se deja confundir, perdiendo de vista el asunto en cuestión. No obstante, Sócrates es irreductible al temple de los sofistas, pues guía su existencia según el principio: «piensa como vives y vive como piensas», *lógos* y *ergon*⁶². Es a este rasgo al que debe mirar el niño.

Cabe recordar ahora cómo, en las reuniones con nuestros tutores, ellos podían servirse de ciertas estrategias dialógicas para tratarnos medicinalmente del querer tener enfermizamente la razón. Por ejemplo, pensemos el caso del estudiante soberbio que no duda de que posee previamente la respuesta a cualquier pregunta. Entonces, cuando el tutor le formula cuestiones abigarradas que no conducen a ninguna parte, aquel, cegado por la enfermedad, cae estrepitosamente en la trampa de jugar un juego malogrado. Así, unas veces, sin decirlo, salíamos ofuscados del lugar de encuentro; otras, con dolor, corríamos con desespero a releer las páginas redactadas. Al final, en el mejor de los panoramas, después de tomar distancia, éramos capaces de regresar y discutir, de alcanzar el entendimiento para seguir pensando juntos. En suma, la lección del *Lisis* es doble: no solo el estudiante debe ser humilde, también el tutor debe interrogarse constantemente, perseverar en la *armonía dórica*⁶³ para luchar contra el mal de querer imponerse a los amigos y silenciarlos.

2.3 Pensar juntos en casa

Como ya lo hemos advertido, a causa de nuestros intereses, no daremos cuenta de los bellos y difíciles pasajes en los que Sócrates continúa tratando medicinalmente a Menéxeno y a Lisis. Lo cierto es que al final ambos reconocen que no tienen idea sobre qué versa verdaderamente la amistad virtuosa. El amado Sócrates pone a los jóvenes contra las cuerdas, los confunde valiéndose de tres

62 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 1.

63 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's Lysis», 20.

claves de interpretación inadecuadas para aquilatar aquí la *philía*: la semejanza⁶⁴, la desemejanza⁶⁵ y el tercer género⁶⁶. Ahora bien, aunque los chicos no logran seguir al amante de la sabiduría en la conversación, lo cual era de esperarse a causa de su inmadurez, esto no significa que Sócrates no sacó con sigilo a la luz la esencia misma de la cosa, a saber: la amistad es estar en casa⁶⁷.

Explicuemos en qué consiste esta idea. Comúnmente se pensaría que la amistad es originada por el placer y la utilidad, o quizás por ambas. Empero, la primera cambia cuando ya no se es agradable a los ojos del amante, o cuando los deseos y pasatiempos se modifican. La segunda también está expuesta a la alteración de los intereses, pues en el momento en que ya no se es útil, o cuando aquello de lo que se carecía ha sido satisfecho, resulta que no hace falta estar juntos. Entonces, la amistad virtuosa debe ser engendrada por algo distinto a la necesidad. Sócrates piensa que existe un deseo que no puede ser colmado completamente y, por ello mismo, mantiene unidos a los amigos. ¿A qué nos estamos refiriendo? La amistad de excelencia halla suelo firme y horizonte en el *pronton philon*, en el bien. Así, el bien es la posibilidad de conocerse gracias a la voz del otro, del amigo⁶⁸. Este deseo de conocimiento es semejante a lo que se experimenta al estar en casa, pues allí nos encontramos todo lo que nos es grato, lo común, lo que nos hace sentir plenos y nos invita a regresar. Pero la casa también es el amparo de la diferencia, porque no estamos obligados a comprender igual. Cuando habitamos en la diferencia somos capaces de ver en el otro alguien ejemplar, que nos aporta algo insospechado. A su vez, el otro también capta en nosotros aspectos impensados que lo nutren. Entonces, cuando dirijo la mirada a mi amigo no acontece un mero reflejo, sino que se despliega la posibilidad de entenderme siendo un sí mismo como otro⁶⁹.

64 Platón, *Lisis*, 214a.

65 Platón, *Lisis*, 216d.

66 Platón, *Lisis*, 215c-d-

67 Platón, *Lisis*, 221e.

68 Gadamer, «Logos and Ergon in Plato's *Lysis*», 18-19.

69 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

En este orden de ideas, es necesario explicitar que la amistad es constituida por dos elementos fundamentales: la igualdad y la diferencia. Lo primero se refiere a que los amigos se desean mutuamente el bien, esto les es común y los mantiene cerca. Nada más grato que poder conocerse a sí mismo en compañía de los otros. Lo segundo alude a que la condición plural de los amigos los hace experimentar por un instante la plenitud, porque el amigo puede ver lo que nosotros no por estar tan inmerso en ello. Dice Gadamer: «reconocerse en el otro y que el otro se reconozca en uno. Pero no solo en el sentido de "así es ese", sino también en el de concedernos recíprocamente el ser diferentes, más aún (...): "Así tienes que ser, pues así es como te quiero". Esto es la verdadera amistad»⁷⁰.

Esta experiencia de estar en casa es un modelo de la experiencia de investigar juntos en la elaboración de la tesis de doctorado en filosofía. No solo aprende el estudiante de su maestro, quien anima al primero a interrogarse constantemente y a estar vigilante de sus pretensiones. También aprende el tutor que, gracias a los constantes diálogos con su pupilo, puede entender un texto, un problema, la tradición, la vida misma desde múltiples puntos de vista. Y hay más: los amigos de estudio son iguales porque se desean el bien el uno al otro, se animan, se escuchan, discrepan, se critican amorosamente, ríen, lloran y se abrazan para conocerse, para comprenderse como mediadores. También se acogen en la diferencia, no hay entre ellos imposición o dogmatismo, pues se reconocen siendo otros y esa otredad es la que impulsa a seguir conversado.

Conclusiones

Hoy en día suele pensarse que las palabras amor y amistad son un rótulo que se convierte en un *slogan*, lo que se puede explicar, entre otras razones, porque el lenguaje ha perdido paulatinamente su fuerza creativa, performativa. Al respecto, afirma Emilio Lledó:

.....
70 Gadamer, «Amistad y solidaridad», 84.

«Tenemos un mundo de frases hechas, resbalamos por el lenguaje, un lenguaje satinado, cristalado y nos escurrimos en él sin pensar»⁷¹. Padecemos silenciosamente el síntoma de la incapacidad para el diálogo, es decir, la incapacidad para acercarnos a los otros, para escucharlos y ser escuchados por ellos⁷².

No obstante, como acabamos de verlo, las palabras *eros* y *philia* remiten a la riqueza de una tradición oral y escrita que se retrata en los diálogos de Platón. En este sentido, somos hijos y herederos del legado del discípulo de Sócrates, pues aún nos ilumina y puede enseñarnos algo sobre nuestra situación hermenéutica⁷³. Así, investigar en filosofía es una actividad erótica porque al leer y hablar con los otros siguiendo el hilo de los textos nos vemos conminados a buscar y recibir el don: la constelación de sentido que se abre, que nos interpela y disloca con sus preguntas. A su vez, el heredero, el *demon* mediador, es impulsado a pensar, a cuestionar amorosamente lo donado a través de interrogantes que lo mantienen en apertura al pasado y al presente. Reconocerse heredero es un gesto de humildad: somos lo que aprendemos junto a los otros, y aprendemos de ellos a cuestionar, a imaginar mundos posibles. Entonces, erotizamos el mundo al conversar con los amigos, con nuestros maestros.

Investigar en filosofía supone el suelo de lo común, la morada en la que soy acogido por los otros que también buscan comprenderse en medio de la dureza de la existencia que concierne a que somos finitos, hombres de carne y hueso destinados a morir. Pero en la morada acaece la posibilidad de erotizar, de preguntar, de soñar, de resguardarnos del invierno, de la tormenta que causa en nuestra alma aquella sentencia.

71 «Discurso de Emilio Lledó como Hijo predilecto de Sevilla». El correo de Andalucía TV, consultada en agosto 13, 2018, https://www.youtube.com/watch?v=mr_jxzKTh1w&t=481s.

72 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Manuel Olasagasti, vol. 2 (Salamanca: Sígueme, 2002), 203.

73 Hans-Georg Gadamer, «Ciudadano de dos mundos», en *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada (Madrid: Cátedra, 2001), 184.

Investigar en filosofía es una forma de resistencia amorosa y crítica, un dar y recibir, un estar en apertura a lo otro y una forma de clamar para que el otro nos escuche. Así las cosas, quienes se inician en el arte de preguntar se incrustan en la tradición como hijos de Platón, pues su camino es el camino del diálogo.

De ahí que leer *El Banquete* y el *Lisis* nos haya permitido pensar en qué modo la elaboración de la investigación doctoral en filosofía es una experiencia erótica y amistosa. Estas obras nos han alumbrado, pero es necesario indicar que la lectura aquí presentada siempre estuvo guiada por la vivencia de quienes hoy ponemos a consideración del lector nuestras reflexiones. En otras palabras, tuvimos en mente nuestro proceso personal, el cual, por fortuna, estuvo guiado por dos auténticos amigos. De ellos aprendimos a preguntar, aprendimos a amar el infinito y a reconocernos como seres finitos que en su carencia anhelan lo bello.

Nuestro texto no pretende desconocer que también hay experiencias no tan gratas de (des)encuentro con tutores que no atienden a sus estudiantes, que los subestiman o los maltratan. También hay estudiantes que jamás escuchan, y esto desafortunadamente lleva al fracaso. Empero, estas páginas son el testimonio de que investigar junto a otros puede ser una aventura en la que acontece el conocimiento de nosotros mismos. Gracias a Josep María Esquirol y a Fernando Cardona por su amistad, gracias por

[sus] palabras *claras*, incluso *luminosas*; palabras que ilustran, que orientan y, admirablemente, palabras que enseñan; palabras que, en cuanto perfectamente *genuinas*, distan lo mismo del estruendo que del apagado rumor de fondo. Cuando la luz intermedia se convierte en calor, aparecen entonces las palabras cálidas, sentidas, reveladoras de que la esencia del lenguaje es el amparo⁷⁴.

74 Josep Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (Barcelona: Acantilado, 2018), 11.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2.^a ed. Chicago: University of Chicago, 1998.
- Berg, Steven. *Eros and the Intoxications of Enlightenment On Plato's Symposium*. Albany, NY: State University of New York, 2010.
- Delgado, César. *La experiencia de la lectura. Aproximación a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. Bogotá: Uniediciones, 2012.
- Donato, Oscar. *Platón desplatonizado. Una lectura straussiana de la filosofía política de Platón*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- Dypedokk, Hege. *Eros and Education: Socratic Seduction in Three Platonic Dialogues*. Estocolmo: Stockholm University, 2016.
- Esquirol, Josep. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado, 2018.
- Esquirol, Josep. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. «Amistad y solidaridad». En *Acotaciones hermenéuticas*, traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito, 77-88. Madrid: Trotta, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. «Ciudadano de dos mundos». En *El giro hermenéutico*, traducido por Arturo Parada, 173-186. Madrid: Cátedra, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. «Logos and Ergon in Plato's Lysis». En *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, traducido por P. Christopher Smith, 1-20. New Haven: Yale University, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. «Platón como retratista». En *Antología*, traducido por Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti, 267-303. Salamanca: Sígueme, 2001.

- Gadamer, Hans-Georg. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Traducido por Robert Wallace. New Haven: Yale University, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Traducido por P. Christopher Smith. New Haven: Yale University, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Traducido por Manuel Olasagasti. Vol 2. Salamanca: Sígueme, 2002.
- García-Baró, Miguel. *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Giusti, Miguel. «Elegancia ateniense». En *Disfraces y extravíos. Sobre el cuidado del alma*, 182-96. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Guthrie, William K. *Historia de la filosofía griega*. Traducido por Alberto Medina G. y Álvaro Vallejo. Vol. IV. Madrid: Gredos, 1998.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducido por Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducido por Eliane Cazevane. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Lledó, Emilio. «Comentario a la traducción del Lisis de Platón». En *Diálogos*, de Platón, 273-77. Madrid: Gredos, 2008.
- Nichols, Mary. *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- Platón. *El banquete*. Traducido por Marcos Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Platón. «Fedro». En *Diálogos I*, traducido por Emilio Lledó. Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011.

- Platón. «Hippias mayor». En *Diálogos I*, traducido por Julio Calonge. Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011.
- Platón. «Laques». En *Diálogos I*, traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos - Versión Kindle, 2011.
- Platón. «Lisis». En *Diálogos I*, traducido por Emilio Lledó, 278-316. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. «Menón». En *Diálogos I*, traducido por Francisco Olivieri. Madrid: Gredos, 2013.
- Prada, Manuel. *Lectura y subjetividad. Una aproximación desde la hermenéutica de Paul Ricœur*. Bogotá: Uniediciones, 2010.
- Prada, Manuel. «Prólogo». En *La experiencia de la lectura. Aproximación a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, de César Delgado, 13-23. Bogotá: Uniediciones, 2012.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Traducido por Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2016.
- Rhodes, James. *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues*. Columbia: University of Missouri, 2003.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990.
- Scott, Gary A., y William Welton. *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany, NY: State University of New York, 2008.
- Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Traducido por Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz, 2006.

Enviado: 30 de junio de 2018
Aceptado: 04 de octubre de 2018